

# MYSTERION

**Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale**

ANNO 10 NUMERO 1 (2017)

**DAVID B. PERRIN**

**Metodologia ermeneutica nella spiritualità cristiana:  
fenomenologia e interdisciplinarietà**

**EMMA CAROLEO – PATRIZIA GALLUCCIO**

**I Venerabili coniugi Domenica Bedonni e Sergio Bernardini:  
lo straordinario incarnato nelle umili pieghe della vita ordinaria**

**LÍCIA PEREIRA DE OLIVEIRA**

**Fenomenologia della Religione e Teologia Spirituale**  
*Applicazione del Metodo di Juan de Dios Martin Velasco  
alla Teologia Spirituale*

**ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.**

**El proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana**

**CHIARA SANTORO**

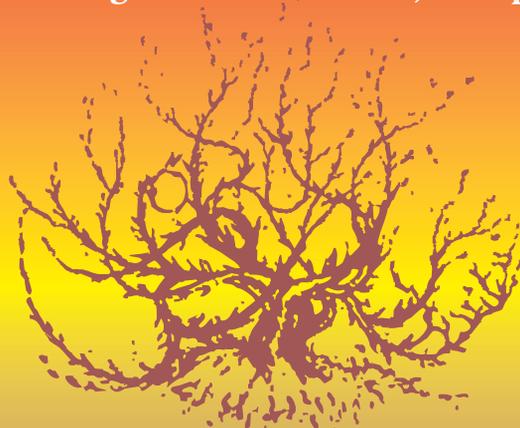
**Il desiderio: occasione d'incontro tra l'uomo e Dio**

**GABRIELE QUINZI – GUIDO BAGGIO**

**L'antropologia del limite e la Terapia dell'imperfezione  
di Ricardo Peter. Un percorso teorico**

**JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ**

**La guida spirituale dei giovani: testimone, interprete e mediatore**



www.mysterion.it

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 10 NUMERO 1 (2017)

## Sommario

---

- 3 *Presentazione*
- 5 DAVID B. PERRIN, *Metodologia ermeneutica nella spiritualità cristiana: fenomenologia e interdisciplinarietà*
- 22 EMMA CAROLEO – PATRIZIA GALLUCCIO, *I Venerabili coniugi Domenica Bedonni e Sergio Bernardini: lo straordinario incarnato nelle umili pieghe della vita ordinaria*
- 36 LÍCIA PEREIRA DE OLIVEIRA, *Fenomenologia della Religione e Teologia Spirituale. Applicazione del Metodo di Juan de Dios Martin Velasco alla Teologia Spirituale*
- 44 ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., *El proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana*
- 83 CHIARA SANTORO, *Il desiderio: occasione d'incontro tra l'uomo e Dio*
- 95 GABRIELE QUINZI – GUIDO BAGGIO, *L'antropologia del limite e la Terapia dell'imperfezione di Ricardo Peter. Un percorso teorico*
- 120 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, *La guida spirituale dei giovani: testimone, interprete e mediatore*
- 134 *Indice*



# Presentazione

Sulla scia dei numeri precedenti, il presente numero della rivista vuole mettere in evidenza gli aspetti epistemologici della teologia spirituale, prima di procedere nello studio di alcuni altri temi specifici della spiritualità cristiana: la conversione, la trasformazione interiore, il desiderio, l'antropologia del limite e la guida spirituale dei giovani.

Nel primo articolo del prof. David B. Perrin, *Metodologia ermeneutica nella spiritualità cristiana: fenomenologia e interdisciplinarietà*, si presenta l'applicazione della teoria ermeneutica allo studio e alla ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana. Secondo l'autore, la spiritualità cristiana, in quanto disciplina accademica, non può essere contenuta all'interno di nessuna specifica struttura teologica, anche se ha come suoi riferimenti primi la storia della cristianità e le Sacre Scritture, si deve perciò sviluppare un approccio alla ricerca, nell'ambito della disciplina in questione, che ci permetta di giungere a qualcosa di fondamentale: l'esperienza viva dello Spirito di Dio che è costantemente attivo nel nostro mondo. Il metodo proposto dal prof. Perrin è quello ermeneutico che permette alla vastità della vita umana e divina – unite, su questa terra – di essere esplorate in maniera sistematica e critica.

L'articolo di Emma Caroleo e di Patrizia Galluccio, *I Venerabili coniugi Domenica Bedonni e Sergio Bernardini: Lo Straordinario incarnato nelle umili pieghe della vita ordinaria*, diviene un esempio di applicazione concreta del metodo della teologia spirituale nello studio del tema complesso e quanto mai dibattuto della famiglia intesa come chiesa domestica, aperta al dono della vita, e della spiritualità che la riguarda.

Lícia Pereira de Oliveira propone la sintesi della dissertazione dottorale di Rubens Rieg, SCJ nella quale l'autore applica alla teologia spirituale il metodo fenomenologico di Juan de Dios Martín Velasco: *Fenomenologia della Religione e Teologia Spirituale. Applicazione del Metodo di Juan de Dios Martín Velasco alla Teologia Spirituale*. Applicando il metodo fenomenologico al vissuto spirituale di p. Léon Gustave Dehon (1843-1925), fondatore della Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore, si dimostra la compatibilità tra la metodologia fenomenologica e quella della teologia spirituale.

Iniziando la parte dei temi specifici della teologia spirituale, l'articolo del prof. Rosano Zas Friz De Col s.j., intende dimostrare che *il processo spirituale di conversione dell'iniziazione cristiana* si deve concentrare anzitutto nelle decisioni che prende la persona interessata nel cammino di conversione e di trasformazione cristiana. Nella prima parte si elabora un quadro di riferimento teorico che serve di supporto all'ipotesi di lavoro: l'approccio della spiritualità "liquida e di consumo" può servire anche per presentare la spiritualità che nasce dalla rivelazione cristiana. L'autore si domanda: Come recuperare l'esperienza trascendentale come dimensione originaria della persona? A conclusione dell'articolo e a causa della trasformazione sociale e religiosa che Europa



occidentale ha avuto in questi ultimi decenni, si suggeriscono alcune modifiche alla struttura attuale del RICA.

Chiara Santoro, dopo alcune chiarificazioni preliminari sul concetto di desiderio, vuol dimostrare che *il desiderio è occasione di incontro tra l'uomo e Dio*. Il desiderio è, per sua natura, costantemente rivolto al trascendente, aperto all'alterità e proteso verso un compimento che non è in suo potere raggiungere in modo stabile e definitivo. Proprio in virtù di questo protendersi verso l'infinito, nel desiderio si verifica un'apertura oblativa verso un'alterità totalmente estranea e inattesa, nel segno di un'immediata inaccessibilità. Nessun essere finito è in grado di appagare completamente il desiderio profondo dell'uomo che può trovare piena e perfetta realizzazione solo in un Tu trascendente, in un Altro in cui il suo anelito desiderante trova definitivamente approdo.

L'articolo di Gabriele Quinzi e Guido Baggio, *L'antropologia del limite e la Terapia dell'imperfezione di Ricardo Peter. Un percorso teorico*, tratta di ricostruire – diacronicamente – il pensiero di Ricardo Peter partendo dai fondamenti teoretici e gnoseologici di quella che Peter stesso denomina come “antropologia del limite” e occupandosi degli aspetti psico-terapeutici della Terapia dell'Imperfezione, che si colloca al centro della riflessione dell'autore e precisamente, tra i fondamenti filosofici e le riflessioni etico-spirituali sul concetto di limite. Scopo del “trattato” di Peter è una terapia dell'imperfezione che metta in atto un processo di “umanizzazione” da parte dell'uomo, che ne evidenzia l'accettazione della condizione esistenziale di indigenza come elemento di ricchezza anziché come carattere negativo dell'essere: Il limite non costituisce la vergogna profonda dell'uomo, ma la realtà essenziale della sua esistenza. Nella “coscienza del limite” l'uomo trova motivi per aprirsi all'Altro: abbracciare il proprio limite richiede l'incontro e l'abbraccio del limite dell'altro.

L'ultimo articolo di questo numero, *La guida spirituale dei giovani: testimone, interprete e mediatore* di Jesús Manuel García Gutiérrez, vuole rispondere alla chiamata di Papa Francesco alla riflessione e ascolto dei giovani, in vista del Sinodo che si svolgerà nell'ottobre 2018 sul tema: «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale». Lo studio descrive alcuni tratti essenziali della figura del “mistagogo” che si rende disponibile ad introdurre e accompagnare i giovani nei misteri della fede cristiana, diventando “padre” che indica la strada da seguire, “madre” capace di mediare tra Dio ed il loro mondo e “fratello” in grado di farsi capire nel contesto culturale odierno.

Mentre auguriamo un tempo estivo di riposo e di serenità a tutti, ci permettiamo di ricordare il prossimo appello al VI Forum dei docenti di teologia spirituale (14-16 settembre 2017) che si terrà a Roma, nella Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura” – *Seraphicum* sul tema *La spiritualità lungo il ciclo della vita: itinerari*. Buon riposo estivo!



# Metodologia ermeneutica nella spiritualità cristiana: fenomenologia e interdisciplinarietà

di David B. Perrin\*

## Introduzione<sup>1</sup>

La parola *ermeneutica* ci giunge dalla mitologia greca. Hermes era il figlio degli dei dell'Olimpo Maia e Zeus. Fra i suoi compiti, Hermes aveva anche quello del messaggero e con i suoi piedi alati (così è raffigurato nel Pantheon romano, all'interno del quale è noto come Mercurio), era in grado di viaggiare tra il mondo degli dei e quello degli umani, portando messaggi, dando opinioni: poteva occuparsi di faccende importanti. Ma questi messaggi avevano bisogno di essere decifrati e spiegati per essere compresi.

La teoria ermeneutica si riferisce dunque al compito dell'interpretazione di messaggi e significati così come ci arrivano attraverso i diversi tipi di attività dell'uomo: "L'ermeneutica, o interpretazione, può essere applicata a testi, azioni compiute dall'uomo, eventi o produzioni artistiche – tutti gli aspetti della vita umana"<sup>2</sup>. Il significato dell'attività umana, così come quella degli dei, non è accessibile direttamente: questa va interpretata.

Questa presentazione riguarda l'applicazione della teoria ermeneutica allo studio e alla ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana. Propone un metodo per compiere ricerche di spiritualità cristiana che attinge dagli sviluppi, che hanno secoli di storia, nel campo dell'ermeneutica fenomenologica e filosofica.

Procederò nella seguente maniera:

- Perché preoccuparsi di un metodo? Perché ora?
- Il contributo della fenomenologia, così come è stata sviluppata da Edmund Husserl;
- Il contributo di Paul Ricoeur:
  - la realtà in quanto essenzialmente testuale
  - teoria dei testi
  - la dialettica della spiegazione e della comprensione;

\* DAVID B. PERRIN Ph.D., Docente presso la St. Jerome's University, Waterloo, Canada, [dperrin@uwaterloo.ca](mailto:dperrin@uwaterloo.ca)

<sup>1</sup> Originariamente presentato a *L'Incontro con Dio: Il metodo della teologia spirituale: fenomenico?* Simposio, Teresianum, Roma, 16-17 maggio 2013.

<sup>2</sup> David B. Perrin, *Studying Christian Spirituality* (Baltimore, MD: Routledge, 2007), 41. Quando userò citazioni dirette da questo libro, mi riferirò a esse usando la forma originale. Non farò riferimenti per quanto riguarda idee analoghe o parafrasi di testo che ho sviluppato per la prima volta nel testo.



- Il contributo di Sandra M. Schneiders:
  - l'esperienza come oggetto formale
  - tre fasi della ricerca ermeneutica
  - le discipline costitutive e le discipline problematiche;
- Le caratteristiche salienti dell'approccio ermeneutico:
  - antropologico
  - multidisciplinare e interdisciplinare
  - trasformativo;
- La natura autoconnotante dell'approccio ermeneutico:
  - il ruolo della posizione culturale e sociale
  - il pregiudizio come utile strumento ermeneutico;
- Note conclusive

## 1. Perché preoccuparsi di un metodo? Perché ora?

La spiritualità cristiana contiene una pletera di risorse. Queste sono state articolate in vari modi attraverso migliaia di anni: per esempio attraverso biografie, poesie, libri di storia, manifestazioni artistiche, eventi; attraverso la prassi, la teologia, le Sacre Scritture, l'esperienza personale e in altri modi ancora. Tuttavia, fino a – relativamente – poco tempo fa, la spiritualità cristiana non ha avuto a disposizione un metodo critico per organizzare e analizzare queste risorse come un unico insieme coerente. Con ciò non va detto che non ci sia stata un'eccellente azione di ricerca nel settore durante lo sviluppo della cristianità. Al contrario. Tutti sappiamo che esistono studi di altissimo livello e assai informativi che riempiono le biblioteche e che continuano a nutrirci oltre che a illuminarci e a informarci sull'argomento.

Tuttavia, con il più recente espandersi della nostra comprensione su spiritualità e spiritualità cristiana, in quanto ambito separato di analisi al di fuori di una struttura strettamente teologica, c'è la necessità di proseguire la ricerca, in questa disciplina, in maniere nuove. Gli studi in questione hanno identificato ampiamente il loro oggetto formale (il loro contenuto formale) e quale debba essere l'analisi di quell'oggetto all'interno dei confini delle strutture teologiche. E questo non è un male, di per sé. Ma è limitante.

La conoscenza teologica, i suoi termini e le sue strutture non riescono a coprire la grande vastità della vita umana. E cosa dire di chi professa la propria non aderenza o la propria mancanza di fede in Dio? Come contribuiscono questi individui o questi gruppi di persone alla nostra comprensione della spiritualità in quanto aspetto insito in ogni essere umano? E cosa fare di tutta l'arte, la scultura, la poesia, di tutte quelle miriadi di produzioni frutto della vita umana e della cultura che, in superficie, non esprimono interessi teologici? Come devono essere analizzati affinché possiamo estrarne quei segreti nascosti che riportano al modo misterioso con il quale la Trascendenza si muove e vive attraverso l'intera umanità?

L'approccio ermeneutico alla spiritualità cristiana la considera al tempo stesso connessa e indipendente rispetto alle strutture teologiche. Questo è il punto di partenza, allo scopo di studiare la maggior varietà possibile di contenuti riguardanti la vita uma-



na e le sue produzioni. La spiritualità e la spiritualità cristiana in quanto disciplina accademica, non può essere contenuta all'interno di nessuna specifica struttura teologica, anche se ha come suoi riferimenti primi la storia della cristianità e le Sacre Scritture: teologia e spiritualità cristiana ne sono un'emanazione. Per questo la stretta adesione a categorie e a cornici di riferimento teologiche al fine di permettere un avanzamento degli studi nel settore è in qualche modo limitante. Dobbiamo sviluppare un approccio alla ricerca, nell'ambito della disciplina in questione, che ci permetta di giungere a qualcosa di fondamentale: l'esperienza viva dello Spirito di Dio che è costantemente attivo nel nostro mondo.

Un'analisi dettagliata della complessa relazione fra spiritualità cristiana e teologia va oltre l'obiettivo di questa pubblicazione, anche se alcune considerazioni, relative a ciò, faranno la loro comparsa qua e là in questo lavoro. Spero tuttavia che la breve riflessione appena fatta giustificherà, anche in minima parte, il fatto che spiritualità, spiritualità cristiana, le modalità in cui esse sono presentate in questo lavoro, sono in qualche modo indipendenti rispetto agli studi di teologia. Per risottolineare il concetto: la teologia gioca un ruolo non esclusivo negli studi in questione<sup>3</sup>.

Come conseguenza di una simile posizione, non ci si può riferire alla spiritualità cristiana come a una "teologia spirituale" poiché la prima non è un settore specialistico della teologia, laddove quest'ultima sia considerata punto di riferimento esclusivo, o punto di arrivo determinante.

L'approccio ermeneutico, come vedremo procedendo, ci spinge oltre una singola struttura concettuale, di tipo teologico o di altro genere. Tale approccio va ad includere molte discipline come punti di riferimento, sia nel campo delle arti sia in quello delle scienze, al fine di determinare i risultati dei progetti di ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana. In modo particolare, lo sviluppo delle scienze sociali e l'interesse per la coscienza storica hanno contribuito enormemente a un'acuta consapevolezza di come le varie discipline e il contesto rendano possibili metodi di ricerca in un'ampia gamma di aree, inclusa quella sulla quale ci concentriamo qui: la spiritualità cristiana<sup>4</sup>. Multidisciplinarietà e interdisciplinarietà sono diventate la norma.

I sistemi di conoscenza che una volta si arroccavano sulle proprie posizioni sono diventati sospetti. Il metodo scientifico, che si è sviluppato a partire dalla rivoluzione scientifica, dal Sedicesimo secolo in avanti, ha cercato certezza assoluta e conoscenza precisa. Nel mondo scientifico, la verità è legata a un metodo tecnico: osservazione, estrazione dei dati e formulazione delle conclusioni. Tuttavia l'attuale presa di coscienza del fatto che la conoscenza, anche quella scientifica, necessita sempre di qualche ele-

<sup>3</sup> Utili analisi di questa relazione si possono trovare nel lavoro di Sandra Schneiders, "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline", contenuto in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2005), 10–12, e nel testo di Philip Sheldrake, "Spirituality and Its Critical Methodology," in *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders*, IHM (New York: Paulist Press, 2006), 23–26.

<sup>4</sup> Qui si allude al potenziamento della teoria critica e dell'analisi culturale. Per capire come queste abbiano influenzato l'approccio ermeneutico alla spiritualità cristiana, si veda Sheldrake, *Spirituality and Its Critical Methodology*, 15–34.



mento interpretativo, ha aperto la porta alla possibilità della ricerca multidisciplinare e dell'approccio ermeneutico presentato in questo lavoro.

Lo ripeto: questo lavoro non vuole sminuire in alcun modo le considerevoli risorse disponibili nell'ambito della ricerca teologica che entrano in campo nella scoperta e nell'analisi della presenza di Dio nelle nostre vite. Piuttosto, questo lavoro vuole assumersi il compito di delineare un metodo per la ricerca, nel settore della spiritualità cristiana, che permetta alla vastità della vita umana e divina – unite, su questa Terra – di essere esplorate in maniera sistematica e critica. In breve, l'intenzione è di delineare un metodo che sia realmente ermeneutico.

Si noti che ho detto “un metodo” – perché di sicuro ne esistono altri. Tuttavia, grazie ai progressi in ambito accademico, è stato provato che un approccio ermeneutico – o, per l'appunto, un metodo ermeneutico – per la ricerca nel campo della spiritualità cristiana è fecondo e merita una seria considerazione: qual è la parte riservata ad esso, quando si affronta la ricerca, in qualunque disciplina? Secondo Bernard Lonergan, si tratta di “un modello normativo di ricorrenze e di operazioni a esse correlate che producono risultati cumulativi e progressivi”<sup>5</sup>. Questo è quello che la ricerca sulla spiritualità cristiana necessita: un metodo sistematico per costruire e integrare l'inestimabile ricchezza delle tradizioni cristiane, tenendo conto dell'interesse per la spiritualità manifestato in tutte le produzioni umane e in tutti i settori della vita.

## 2. Fenomenologia

La parola “fenomenologia” deriva dal greco *phainomenon*, che significa “ciò che appare”. Essa compare per la prima volta come metodo di ricerca in Edmund Husserl (1859–1938). Husserl cercò di descrivere sistematicamente l'esperienza nel momento in cui “appare” o in cui si presenta alla coscienza umana attraverso l'intuizione. Il contenuto dell'esperienza vissuta è la materia della quale si occupa l'analisi fenomenologica.

L'interesse di Husserl stava nel *non spiegare* la varietà incalcolabile dell'esperienza umana ma di *descriverla rigidamente*. Quest'ultima non è direttamente accessibile come potrebbe esserlo, per esempio, l'indagine scientifica di una formazione rocciosa o di una serie di piante. Rocce e piante possono essere osservate in maniera diretta (e quindi descritte, misurate e classificate). Data l'impossibilità di un accesso diretto all'esperienza umana, il fenomeno indagato necessiterebbe di un metodo diverso: qualcosa di diverso dall'osservazione diretta e dalla descrizione empirica.

Quello che Husserl propose fu una sospensione di qualunque giudizio sul fenomeno sotto indagine, in maniera da riflettere criticamente e oggettivamente su di esso al suo apparire rispetto all'esperienza umana<sup>6</sup>. Gli uomini possono descrivere il modo con il quale qualcosa li colpisce, come una certa cosa li faccia sentire, ad esempio, o che tipo di insegnamento ne abbiano tratto: vale a dire come quella tale cosa appaia nella

<sup>5</sup> Bernard Lonergan, *Method In Theology*, (New York: Seabury, 1972), 4

<sup>6</sup> Husserl introdusse il concetto di *epochē* dal greco *epecho*: “trattengo”.



loro intuizione o nella loro coscienza. Esperienze, eventi e convinzioni, per esempio, possono essere “visti” come rivelazioni della realtà ed essere investigati attraverso una descrizione dettagliata.

Si prenda, per esempio, la convinzione che Dio o delle divinità esistano, così come la detengono i cristiani praticanti, o i musulmani, o gli hindu. Husserl non era interessato a provare l'esistenza o la non esistenza di Dio o di più dei. Piuttosto, cercò di descrivere il fenomeno di Dio come una preoccupazione della coscienza umana che si è mostrata nell'umana esperienza e ha dato una direzione alla vita del credente.

Il credente potrebbe dire: “Dio mi dà pace” oppure: “Dio è la guida della mia esistenza”. Questi sono dati di fatto in quanto descrivono come il fenomeno divino appaia nell'esperienza umana. Questi dati, se raccolti, per esempio attraverso biografie, libri di storia, arte o musica possono dunque essere analizzati per descrivere come tale fenomeno si manifesti nella vita dell'uomo.

La nostra percezione della realtà e del mondo nel quale viviamo può essere, come appare ora chiaro, concettualmente articolata attraverso la fenomenologia come strumento di ricerca. Pregiudizi e preconcetti devono però essere messi da parte, per permettere all'indagine fenomenologica di raggiungere la sua pienezza. Dal punto di vista di Husserl, “sospendiamo” il giudizio, e con esso i preconcetti, sull'oggetto della nostra indagine per consentire a noi stessi di intuire la realtà e poi di descrivere rigorosamente le nostre percezioni della stessa.

La fenomenologia è importante nell'ermeneutica, in quanto suggerisce che l'interpretazione non è basata su categorie umane pre-concepite ma piuttosto sull'originalità dell'espressione di qualunque cosa si incontri nella realtà e ci venga, contemporaneamente, incontro. La fenomenologia non offre spiegazioni su religione o esperienza religiosa, ma piuttosto offre un modo per descrivere l'esperienza religiosa e la coscienza umana.

L'approccio fenomenologico di Husserl si attiva però solo al livello della percezione: ancora non siamo arrivati a porre domande sul significato e sulla sua appropriazione. Martin Heidegger (1889–1976) rende le cose più avventurose, suggerendo che la realtà sia un flusso costante e i tentativi fatti per descriverla, di conseguenza, necessitino di una revisione continua, aprendo così nuove possibilità per l'essere-nel-mondo<sup>7</sup>. Heidegger collegò fenomenologia e ontologia: la realtà scorre e fluisce.

Paul Ricoeur (1913–2005) raccolse le intuizioni di Husserl e Heidegger e le combinò per andare oltre, allo scopo di introdurre i quesiti su significato e appropriazione del significato in riferimento all'essere-nel-mondo<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Per Heidegger, la fenomenologia rappresenta un'interpretazione dell'esistenza stessa: vale a dire un acquisire consapevolezza dell'essere-nel-mondo. Si veda Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969).

<sup>8</sup> Paul Ricoeur passa da un approccio fenomenologico a uno ermeneutico in *The Symbolism of Evil*, trad. Emerson Buchanan (New York: Harper and Row, 1967).



### 3. Il contributo di Paul Ricoeur<sup>9</sup>

Ricoeur suggerisce che, partendo dalle descrizioni più intuitive di come la realtà appaia nell'esperienza umana, grazie all'approccio fenomenologico, possiamo indagare rigorosamente il contenuto dell'esperienza vissuta *attraverso* dei testi<sup>10</sup>. Secondo lo studioso i testi non sono solo intesi come testi scritti: includono un'ampia gamma di produzioni umane. Queste comprendono “ogni lavoro culturale, vale a dire ogni espressione dell'esistenza umana, sia essa trasmessa in forma scritta, musicata, dipinta, scolpita, resa come simbolo, immagine, progettata in architettura o secondo altre forme artistiche”<sup>11</sup>. La realtà, suggerisce lo studioso, non è immediatamente intuita nel senso fenomenologico husserliano, ma è soggetta alle dinamiche dell'interpretazione, così come vengono mediate attraverso il linguaggio e, più specificamente, attraverso le produzioni di testi da parte degli esseri umani-nel-mondo. Ricoeur esplora i patrimoni culturali dei contenuti apparenti dell'esperienza vissuta, attraverso l'interpretazione di questi testi.

In più, seguendo la lezione di Heidegger, sia il mondo così com'è, sia il mondo così come diviene vengono indagati attraverso l'ermeneutica testuale che Ricoeur ha sviluppato. Il filosofo accettò, insieme ad Heidegger, che “l'unità di passato, presente e futuro è ‘estatica’”<sup>12</sup>. Per Heidegger, la realtà è costantemente in uno stato “diveniente”. È questo approccio alla realtà (Essere) – la sua rivelazione e produzione – che forma la struttura critica per la metodologia ermeneutica nello studio della spiritualità cristiana.

La prospettiva di Ricoeur è importante per tale metodologia perché crediamo, in quanto persone ricche di fede, che Dio è sempre al lavoro per animare il mondo, in modi creativi, attraverso il Suo amore. Lo Spirito di Dio è costantemente al lavoro per trasformare la realtà in modi nuovi.

Ricoeur promuove l'idea che chi riceve il testo – si tratti di un individuo, di un gruppo o di un'intera comunità – ha una relazione vitale con esso, dalla quale emergono nuove modalità dell'essere-nel-mondo. Individui e comunità sono così messi alla prova, devono eliminare i loro preconcetti e le loro intenzioni di controllo totale, per coltivare relazioni rinnovate, di ogni genere: con il prossimo, con l'ambiente, con Dio.

La metodologia ermeneutica – che credo essere il metodo da preferire per fare ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana – cerca di comprendere questi movimenti del

<sup>9</sup> Per avvicinarsi alla grande quantità dei lavori di Ricoeur si legga il testo di David E. Klemm, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur: A Constructive Analysis* (Toronto: Associated University Press, 1983).

<sup>10</sup> Per un'analisi approfondita dell'approccio che ha portato Ricoeur a queste conclusioni, si veda di Donald Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*, con una prefazione dello stesso Paul Ricoeur (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1971); di Paul Clark, “The Hermeneutic Turn,” in Paul Ricoeur, *Critics of the Twentieth Century*, (London: Routledge, 1990), 90–119; e di Mary Gerhart, “Theory of Symbol: The Symbolic Forms of Belief,” in *The Question of Belief in Literary Criticism: An Introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur* (Stuttgart: Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1979), 175–206.

<sup>11</sup> Perrin, *Studying Christian Spirituality*, 188.

<sup>12</sup> Paul Ricoeur, *Time and Narrative: Volume 3*, trad. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 63.



significato nel mondo attraverso l'analisi testuale. L'obiettivo della spiritualità cristiana non è la perfezione cristiana ma la vita con Dio, con l'incertezza e la confusione che le sono proprie. Un approccio ermeneutico alla spiritualità cristiana cerca di capire il significato dell'esistenza umana qui e ora, con Dio e il suo Spirito vivi nel mondo.

Quello che appare nelle tracce testuali, l'impronta dell'essere-nel-mondo ha bisogno di un'interpretazione: questo è il ruolo dell'ermeneutica. Le domande poste dall'ermeneutica rispondono a una comprensione di se stessi o di una comunità inseriti nella realtà del momento. Questo compito non è mai finito.

L'ermeneutica, così come sviluppata da Ricoeur e applicata alla ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana, offre un approccio circolare alla comprensione del mondo: un testo nel contesto della vita e la vita nel contesto di un testo. In breve, quello che Ricoeur ci dona è una lezione sulla natura provvisoria della verità, da qui il bisogno di riesaminare continuamente le nostre vite, le nostre convinzioni e la nostra comprensione del mondo in cui viviamo.

### 3.1. Spiegazione e comprensione negli scritti di Paul Ricoeur

L'interazione di un testo con la vita di un lettore, e del lettore con la vita di un testo è mediato da una dialettica alla quale Ricoeur si riferisce con i termini *spiegazione* e *comprensione*.<sup>13</sup> Sapere come queste funzionino nella metodologia di ricerca della spiritualità cristiana è importante per almeno due motivi.

Primo, l'interazione di *spiegazione* e *comprensione* legittima il contenuto dell'esperienza umana come il luogo primo della ricerca della spiritualità cristiana. Questa interazione spiega il modo in cui l'esperienza funziona nell'interpretazione e nell'appropriazione delle tracce della presenza di Dio nel mondo.

Secondariamente, la dialettica della *spiegazione* e della *comprensione* aiuta a chiarire l'interazione delle "discipline problematiche" così come le ha definite Sandra Schneiders. Andremo a esaminare il contributo di Schneiders, per una definizione di un metodo ermeneutico nella spiritualità cristiana, a breve. Conoscere l'interazione fra *spiegazione* e *comprensione* preparerà il terreno per il contributo di Schneiders e ci aiuterà a capirlo meglio.

Consideriamo la spiegazione. "Spiegare" un testo è approcciarlo da una varietà di prospettive e attraverso diverse discipline. Per esempio, per iniziare a interpretare i dipinti di Ildegarda di Bingen (1098–1179), potremmo prima accostarci a essi da una prospettiva storica, il che ci porterebbe a esaminare il mondo storico e politico nel quale si muoveva. Potremmo farci domande di tipo sociologico sui problemi che preoccupavano le persone di quell'epoca. O potremmo chiederci come la sua arte riflettesse altre espressioni artistiche dello stesso periodo, inclusa la musica che componeva. Quali verità teologiche vengono descritte attraverso la sua arte?

<sup>13</sup> Si veda in Paul Ricoeur, "What Is a Text? Explanation and Understanding," in, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, trad. Kathleen Blamey e John B. Thompson (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1991), 105–24. "Lettore" in questo caso si riferisce sia all'individuo sia a una comunità con tutte le sue tradizioni e pratiche, nel momento in cui affronta un testo.



In breve, potremmo studiare i dipinti usando storia, sociologia, arte, psicologia, musicologia o teologia. In questo modo *spieghiamo* i quadri in quanto riflessi di eventi storici, influenze artistiche o verità teologiche. Ma spiegando tutte queste cose, non ci siamo ancora chiesti “Cosa vogliono significare questi quadri?” o più precisamente, “Cosa significano questi quadri *per noi, oggi?*”.

Fare queste domande vuol dire muoversi nell’ambito della *comprensione*. Il significato di un testo è supportato da indagini che servono a spiegarlo, ma ciò non sviluppa pienamente le domande che hanno a che fare con il significato e che coincidono con la ricerca ermeneutica che voglio approfondire in questo lavoro.

Le domande sulla *comprensione* attengono al significato del testo nel mondo odierno: nella vita di un individuo, di un gruppo o di una comunità. Il processo di comprensione di un testo culmina nell’auto-interpretazione del soggetto che legge, “che da questo momento in avanti capisce meglio se stesso, si capisce in modo diverso, o semplicemente comincia a capirsi”<sup>14</sup>. Comprendere un testo è un passo verso l’attualizzazione del medesimo nella vita di una persona o di una comunità. Il testo viene riportato nel discorso, diviene vitale, grazie all’atto di appropriazione da parte delle suddette.

Mentre la *spiegazione* fornisce informazioni, la *comprensione* porta alla trasformazione di un’esistenza, a un nuovo modo di essere nel mondo, come suggerito da Heidegger. Il testo lavora sul soggetto per dirigerlo verso il riferimento ultimo: ciò che questo testo è. In quanto cristiani, cerchiamo una comprensione via via più profonda del modo in cui Dio è attivo nelle nostre vite e nel mondo. Ciò che il testo “è” riguarda la vita di Dio nel mondo e la nostra partecipazione alla sua vita.

Va comunque notato che il mondo vitale di chi legge ha un impatto su ciò che viene letto, in quanto determina, almeno in parte, il modo in cui verrà accolto. L’esperienza del soggetto che legge (o l’orizzonte di significato del lettore) ha un impatto sul significato e va presa in seria considerazione nella lettura ermeneutica del testo. Questo lavora sul soggetto impegnato nella lettura, ma anche il mondo di quel soggetto lavora su ciò che viene letto, attribuendo al testo un significato ultimo.

Un tale approccio alla ricerca, nell’ambito della spiritualità cristiana, è abbastanza diverso da un’interpretazione di eventi, di artefatti culturali, di testi scritti e altro che si risolve in una spiegazione alla domanda “cosa è accaduto?” o che offra “descrizioni dettagliate” o “fonti storiche,” o fornisca un quadro di “contenuto teologico”. Con questi metodi, possiamo sviluppare un senso obiettivo del testo (capire cosa questo espone), ma grazie all’approccio ermeneutico tali metodi sono utilizzati per andare oltre: per sviluppare analiticamente una comprensione del significato profondo della vita di ognuno (che cosa significa ciò che viene letto, in ultima analisi)<sup>15</sup>.

Il metodo ermeneutico riserva un ruolo riflessivo al lettore. Bisogna lavorare per sviluppare e impadronirsi del significato; il testo si può comprendere solo in relazione a

<sup>14</sup> Ricoeur, “What Is a Text?”, 118. Si noti che quando si parla di “se stesso” ci si riferisce all’auto-comprensione di un individuo, di un gruppo o di una comunità.

<sup>15</sup> Ciò cui si fa riferimento qui è la dialettica tra “senso” – ciò che il testo dice – e “riferenza” – ciò che il testo denota, significa. Si vedano le definizioni di entrambi i termini in Klemm, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, 77–80, 85–88.



domande attuali rispetto al nostro tempo. È in gioco, in definitiva, l'esistenza autentica nel mondo, qui e ora. Come cristiani crediamo che l'esistenza autentica sia ispirata e guidata dallo Spirito Santo, il sommo donatore di saggezza e verità. Non siamo responsabili della nostra lettura in quanto tale; abbiamo bisogno di essere aperti alla possibilità di affermazioni vere ancora ignote, contenute nel testo e ispirate dallo Spirito Santo che "fa nuove tutte le cose" (Apocalisse 21:5).

#### 4. Metodologia ermeneutica per la ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana

Sandra M. Schneiders, IHM, è stata la prima a consolidare le scoperte della ricerca contemporanea in ermeneutica filosofica, come presentate fin qui, al fine di proporre un metodo di ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana. Schneiders è una studiosa del Nuovo Testamento ed è, in questo momento, *professoressa emerita* alla Jesuit School of Theology della Graduate Theological Union di Berkeley, California. Il suo primo, importante, lavoro in ermeneutica filosofica, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, è stato pubblicato nel 1991<sup>16</sup>. Questo volume, che si occupa in maniera specifica dell'ermeneutica biblica, pone, in diversi modi, le basi per il lavoro successivo dell'autrice sulla metodologia ermeneutica in relazione alla spiritualità, e alla spiritualità cristiana nello specifico. In *The Revelatory Text*, Schneiders si appoggia a diversi teorici dell'ermeneutica per sviluppare quesiti chiave in relazione agli studi biblici. Paul Ricoeur e Hans-Georg Gadamer sono, ad esempio, degli interlocutori importanti per quanto riguarda l'approccio che Schneiders sviluppa per compiere la sua ricerca nell'ambito in questione.

L'ermeneutica filosofica di Paul Ricoeur risulta particolarmente presente in ulteriori studi di Schneiders e gioca un ruolo chiave nel suo articolo del 1994: "A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality"<sup>17</sup>. L'autrice ha continuato ad attingere a queste risorse per sviluppare i temi coinvolti nello sviluppo di un vero metodo ermeneutico per la ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana. Nel 1998 ha pubblicato "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline"<sup>18</sup>.

Questo articolo descrive al meglio quello che chiamerei una metodologia ermeneutica critica per la ricerca e gli studi nel settore. In questo articolo Schneiders è alle prese con

<sup>16</sup> Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (New York: HarperCollins, 1991).

<sup>17</sup> Sandra M. Schneiders, "A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality," *Christian Spirituality Bulletin* 2/1 (Primavera 1994), 9–14; successivamente ripubblicato in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, a cura di Elizabeth A. Dreyer e Mark S. Burrows, (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2005), 49–64.

<sup>18</sup> Sandra M. Schneiders, "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline," *Christian Spirituality Bulletin* 6/1 (Primavera 1998), 1-12; successivamente ripubblicato in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, a cura di Elizabeth A. Dreyer e Mark S. Burrows, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2005), 5–24



questioni come l'oggetto formale della ricerca nella spiritualità cristiana, – che è definito come l'esperienza in sé –, la natura autoconnotante dello studio della spiritualità cristiana, la multidisciplinarietà e l'interdisciplinarietà e i ruoli multipli della teologia. Andiamo a considerare alcuni punti salienti che vanno a costituire il quadro critico per un metodo ermeneutico nella disciplina che trattiamo, così come sviluppato da Sandra Schneiders.

#### 4.1. *L'esperienza come oggetto formale*

L'ermeneutica filosofica appena presentata, nella sua evoluzione come metodo di ricerca secolare, tra Diciannovesimo e Ventesimo secolo, considera *l'esperienza* come sedimentata in tracce linguistiche e poi soggetta a interpretazione. Questa è fondamentale nella ricerca di una comprensione sempre più profonda della vita nel mondo. L'esperienza fornisce i dati positivi per un'indagine critica sul modo con il quale gli esseri umani si confrontano con i grandi temi dell'esistenza: la vita stessa, la sofferenza, la morte e Dio. Ricoeur sostiene, come si è detto, che il significato di questi temi appare nei testi. Attraverso l'interpretazione e l'appropriazione, questa "apparenza" media la nostra comprensione e media il nostro essere-nel-mondo: le nostre vite ne sono influenzate e indirizzate.

Considerato il punto di vista della cristianità sullo Spirito Santo che dimora in ogni vita, e sulla presenza costante di Dio nel mondo, non sorprende che l'"esperienza in quanto esperienza" sia divenuta l'oggetto formale e distintivo dello studio della spiritualità cristiana, così come individuato nell'ermeneutica filosofica. La storia, l'arte di ogni tipo, la biografia, l'agiografia, la poesia, le Sacre Scritture etc. danno accesso a tracce dell'esperienza di Dio-nel-mondo, tracce che offrono i dati primari per gli studi di spiritualità cristiana.

Tuttavia, all'interno della comprensione ermeneutica dell'interpretazione, come abbiamo visto, gli sforzi per scoprire la presenza costante e dinamica di Dio nel mondo non sono soltanto di interesse storico. Interpretare in modo significativo il passato ci aiuta a comprendere il nostro mondo attuale e crea implicazioni per il nostro futuro. L'esperienza passata, presente e futura è quindi influenzata da un metodo ermeneutico nello studio della spiritualità cristiana.

Grazie all'enfasi sull'esperienza come dato grezzo per la suddetta spiritualità, l'ermeneutica "aggira il pregiudizio di dove, quando e come Dio è presente nel mondo, nell'apertura e nella disponibilità a studiare tutti i fenomeni entro i relativi parametri di significato. Così permette al ricercatore di occuparsi dei problemi del mondo nella loro complessità senza giudicarli a priori"<sup>19</sup>.

Il focus sull'esperienza, dunque, consente un'indagine su tutti gli aspetti della vita dell'uomo, sia che sembrino rilevanti rispetto al concetto di "sacro" sia che non lo sembrino. Dio non può essere contenuto all'interno della nostra presente comprensione di dove e come sia attivo nel mondo.

Il metodo ermeneutico, e il suo concentrarsi su tutta l'esperienza – in quanto contrapposto alle sole attività già considerate religiose o di natura teologica, come sottoli-

<sup>19</sup> Perrin, *Studying Christian Spirituality*, 42.



neato da Sandra Schneiders – ci permette di rimanere aperti al misterioso rivelarsi divino dell'amore nel mondo.

## 4.2. Tre fasi fondamentali del metodo ermeneutico<sup>20</sup>

### 4.2.1. Descrizione

Dopo aver identificato l'oggetto principale dell'indagine (per esempio un artefatto, un periodo storico, un testo o un fenomeno) chi la compie deve fornire una *descrizione dettagliata* dell'oggetto della medesima. Prendiamo ad esempio in considerazione il "Cantico spirituale" di Giovanni della Croce (1542–1591). Potremmo farci domande come: Quanti versi ci sono nel poema? Che tipo di poema (di che genere) è? Quali immagini o temi l'autore sviluppa nel testo? La traduzione dallo spagnolo con la quale stiamo lavorando è accurata?

### 4.2.2. Analisi Critica

L'informazione grezza raccolta viene sottoposta ad *analisi critica*. La poesia può essere ulteriormente indagata per ottenere informazioni che riguardano altri settori della conoscenza, in riferimento a varie discipline. Per esempio: questa poesia riflette quanto stava accadendo nel periodo in cui Giovanni della Croce era attivo? Quali temi biblici si riflettono nel poema? Ci sono delle specifiche verità teologiche riflesse nel poema così come le conosciamo dalla tradizione della Chiesa?

### 4.2.3. Interpretazione

L'oggetto dello studio è interpretato ai fini di una vita cristiana al giorno d'oggi. Il compito ermeneutico non consiste solo nello spiegare gli aspetti tecnici della poesia di Giovanni della Croce, o nella spiegazione storica di come sia emersa nella Spagna del Sedicesimo secolo, ma anche nel capirla nel contesto del mondo attuale. Che significato ha questo testo per noi nel Ventunesimo secolo? Ci aiuta a individuare problemi attuali o ci aiuta a capirli meglio? L'aumento della comprensione di sé – di un individuo, di un gruppo, di una comunità – è, in sintesi, il prodotto finale dell'interpretazione della poesia nota come "Cantico spirituale" di Giovanni della Croce. Come già spiegato, l'analisi ermeneutica non è solo informativa ma è anche, e forse in maniera più rilevante, trasformativa.

La metodologia ermeneutica è il processo attraverso il quale la conoscenza si sviluppa mentre il ricercatore si impegna in un processo continuo di comprensione: l'oggetto che viene indagato è meglio compreso ma c'è anche un aumento della comprensione di sé, nella vita della comunità cristiana. Attraverso tale processo, quest'ultima è più attenta a ciò che accade oggi – nel mondo, nella società, nella nostra relazione con Dio – rispetto a ciò che è accaduto nel passato<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Queste tre fasi sono riassunte da Perrin, "Studying Christian Spirituality", 43, e inserite in *A Hermeneutical Approach* di Schneiders, 56–57.

<sup>21</sup> Perrin, *Studying Christian Spirituality*, 43.



Nella seconda fase dell'indagine, quella dell'analisi critica, si possono utilizzare varie discipline accademiche per analizzare l'oggetto dell'indagine. Tornando all'esempio del "Cantico spirituale" di Giovanni della Croce: abbiamo visto che studi storici, letterari, biblici e teologici potrebbero tutti contribuire a una spiegazione del poema. Altre discipline, come la psicologia e la filosofia, potrebbero essere utilizzate a loro volta<sup>22</sup>. Come comportarsi con i diversi approcci e strumenti accademici? Ve ne sono alcuni più centrali o più importanti di altri? Data l'importanza della teologia e delle Sacre Scritture negli studi di spiritualità cristiana, questi dovrebbero avere o no un ruolo di preminenza in qualsivoglia indagine o progetto di ricerca?

### 4.3. *Le discipline costitutive e le discipline problematiche*

Sandra Schneiders propone un quadro critico ermeneutico che ci aiuta a decidere in che modo le varie discipline possono svolgere la loro funzione di approccio ermeneutico alla ricerca che, per sua stessa natura, è multidisciplinare e interdisciplinare. L'analisi critica – la seconda delle tre fasi sopra menzionate rispetto all'approccio ermeneutico agli studi di spiritualità cristiana – si ottiene attraverso varie discipline. Abbiamo citato, per esempio, la psicologia, la sociologia e la storia. Nonostante ci siano stati approcci multidisciplinari alla ricerca sulla spiritualità cristiana negli ultimi decenni, Schneiders va oltre, suggerendo una struttura ermeneutica critica che va a rappresentare il modo in cui un approccio multidisciplinare permette un avanzamento della ricerca. L'autrice propone la divisione dell'insieme di discipline usate negli studi multidisciplinari in due gruppi: costitutive e problematiche. Eccole descritte brevemente.

**DISCIPLINE COSTITUTIVE** L'autrice propone di considerare come discipline fondanti, per gli studi di spiritualità cristiana, la Storia della cristianità e l'approfondimento delle Sacre Scritture. Entrambe offrono dati positivi particolarmente rilevanti per gli studi in questione: ovvero entrambe forniscono "la normativa fondante e i dati positivi della tradizione."<sup>23</sup>

**DISCIPLINE PROBLEMATICHE** Altre discipline come la psicologia, la sociologia, la filosofia, la scienza, gli studi di critica letteraria e anche l'ermeneutica in sé e per sé<sup>24</sup> forniscono i mezzi attraverso i quali possiamo andare più a fondo nell'oggetto o nel problema che stiamo studiando.

<sup>22</sup> Per un'analisi ermeneutica pienamente approfondita del "Cantico spirituale" di Giovanni della Croce si veda *Canciones Entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz: A Hermeneutical Interpretation* di David Brian Perrin, (Bethesda, MD: International Scholars Publications, 1996).

<sup>23</sup> Schneiders, "The Study of Christian Spirituality," in *Minding the Spirit*, 10.

<sup>24</sup> Esempi di ricerche da me condotte che usano la teoria ermeneutica, oltre ad altre discipline problematiche (come individuate da Schneiders) per l'avanzamento della ricerca nell'ambito della spiritualità cristiana: David B. Perrin, "Mysticism and Art: The Importance of Affective Reception," *Église et Théologie*, 27, 47–70; David B. Perrin, "Asceticism: The Enigma of Corporal Joy in Paul Ricoeur and John of the Cross," *Pastoral Sciences*, 16, 135–62; David B. Perrin, "Spiritual Direction, Hermeneutics, and the Textual Constitution of Selfhood," *Église et Théologie*, 29, 31–62; e "The Uneasy Relationship Between Christian Spirituality and the Human Sciences: Psychology as a Test Case," *Spiritus* 7, 169–92.



#### 4.4. *Il ruolo peculiare della teologia*

La teologia in quanto sistema di norme accettate e di strutture concettuali “non fornisce la normativa fondante e i dati positivi”<sup>25</sup> dell’esperienza cristiana vissuta. Come detto sopra, il sistema di norme accettate e di strutture concettuali, nella teologia, discende dai dati diretti raccolti attraverso l’esperienza cristiana vissuta. Abbiamo già visto che la storia della cristianità e le Sacre Scritture sono fonti primarie per ottenere questi dati. Ciononostante, poiché la teologia – in quanto discendente da storia e Sacre Scritture – si sostanzia in un *discorso normativo* che è *parte della storia della cristianità*, ha anche un ruolo particolarissimo: può essere considerata disciplina costitutiva o disciplina problematica a seconda di come viene usata.

Tale disciplina si comporta come costitutiva quando è utilizzata per fare riferimento a punti normativi della nostra fede, così come vengono definiti dalle comunità ecclesiali e dalla loro riflessione critica sulla storia della cristianità e sulle Sacre Scritture.

Attraverso i secoli, le chiese cristiane hanno determinato verità fondamentali che sono indiscutibili, come la risurrezione di Gesù e la natura trina di Dio. La teologia, in sé, non è, tuttavia, né autorivelazione divina né un’esperienza vissuta come risposta all’autorivelazione di Dio.

Nel cercare di capire sia l’autorivelazione di Dio sia l’esperienza che facciamo di essa, la teologia, in quanto disciplina di secondo livello, funziona come problematica: ci può aiutare cioè a capire i dati di primo livello che si riferiscono alla costante autorivelazione di Dio e a come noi sperimentiamo questa rivelazione nel mondo, oggi. La teologia, in quanto disciplina problematica critica e analitica, può aiutarci a capire la nostra esperienza e il modo variegato con cui la registriamo ed esprimiamo anche oggi.

### 5. **Caratteristiche salienti dell’approccio ermeneutico**

#### 5.1. *Antropologico*

L’approccio ermeneutico caratterizza la spiritualità come una caratteristica intrinseca della persona umana. Questo mette in evidenza come la spiritualità non parte da categorie teologiche cristiane e nemmeno dalla storia, ma piuttosto dalla capacità di spiritualità e trascendenza che esiste in ogni individuo.

Da questo punto di vista, la ricerca nell’ambito della spiritualità non cerca di descrivere o localizzare tracce culturali cristiane specifiche, ma, più radicalmente, cerca di descrivere la spiritualità all’interno dell’esperienza degli esseri umani in sé e per sé. Fondamentale, per questo approccio nei confronti della cristianità, è la fede nella costante presenza di Dio nel cuore di ogni persona.

<sup>25</sup> Schneiders, “The Study of Christian Spirituality”, in *Minding The Spirit*, 10.



## 5.2. *Multidisciplinare e Interdisciplinare*

Come abbiamo visto, un approccio ermeneutico implica, almeno potenzialmente, l'uso di più discipline per la ricerca. Ogni disciplina porta le proprie domande di indagine a sostenere il progetto di ricerca. Ciò caratterizza l'approccio ermeneutico come multidisciplinare.

Ma l'approccio ermeneutico comporta anche l'interazione di queste discipline le une rispetto alle altre: vale a dire: tale l'approccio è esso stesso interdisciplinare. Anche se i conseguimenti, nelle diverse discipline, possono entrare in conflitto gli uni con gli altri, la metodologia ermeneutica mostra al ricercatore ciò che può essere ottenuto, anche solo in parte, da ogni singola disciplina.

Visto che ogni disciplina aiuta nell'analisi critica o nella fase esplicativa dell'interpretazione, quanto viene compreso può essere modificato o corretto a seconda del contributo portato da ogni campo del sapere.

Punti di vista multipli limitano quella che può essere l'influenza di controllo di ognuna delle discipline. Questo è uno dei grande vantaggi dell'approccio ermeneutico. Oltre ai contributi diversi, i risultati (esplicativi o a livello di analisi critica) sono consolidati nel momento ermeneutico della comprensione o dell'appropriazione.

Data l'interazione di spiegazione e comprensione, come descritto in una sezione precedente di questo lavoro, il ricercatore deve costantemente essere aperto a nuovi passi avanti e a nuovi risultati, man mano che il lavoro va avanti, e deve essere aperto alla possibilità di cambiare o modificare le conclusioni già raggiunte. Come mai?

La coscienza umana è particolare. Non esistono divisioni distinte nella mente umana, sotto l'etichetta "sezione di storia" o "sezione di sociologia", per esempio. Gli uomini hanno organizzato la conoscenza in modi artificiali per sapere e essere nel mondo. Ma la realtà non esiste in questo modo. "L'approccio ermeneutico riconosce ciò e si apre alla possibilità di interpretare i diversi dati organizzandoli in un insieme coerente, al tempo stesso lasciando spazio per esplorare ulteriori interpretazioni e significati"<sup>26</sup>.

Alle diverse discipline va consentito di dialogare l'una con l'altra e devono esse stesse consentire di poter aggiungere correzioni ai dati. La spiritualità cristiana, che porta le sue personali intuizioni all'indagine, deve poter a sua volta contribuire reciprocamente alle discipline costitutive che vengono usate nella fase analitica.

## 5.3. *Transformativo*

Abbiamo visto che l'approccio ermeneutico non è solo informativo ma anche trasformativo. In quanto ricercatori di spiritualità cristiana, non siamo semplicemente interessati all'oggetto specifico della nostra indagine: quali sono i risultati oggettivi (le idee principali e i concetti che abbiamo scoperto)? Siamo anche interessati a esplorare il mistero di Dio all'opera nel mondo attuale: cosa significa questo per la vita di questi tempi? Quest'ultima domanda ci sfida a cercare la verità rilevante per il momento attuale: in questo luogo e in questo tempo. Siamo interessati a capire meglio l'esistenza umana nel contesto odierno.

<sup>26</sup> Perrin, *Studying Christian Spirituality*, 41.



L'approccio ermeneutico sfida le ideologie esistenti e sovverte lo status quo. In quanto tale, l'approccio suddetto incoraggia un'apertura a ciò che è in fase di studio: essa permetterà la scoperta di nuovi modi di stare al mondo. Qui si sta alludendo alla *natura performativa* dell'interpretazione nell'approccio ermeneutico.

Come abbiamo detto, capire un testo non significa semplicemente chiarire il suo contenuto concettuale utilizzando varie discipline e tecniche. Siamo invitati anche a capire noi stessi e il nostro mondo in maniera migliore attraverso la riflessione ermeneutica.

Questa realizzazione raggiunge il proprio culmine in proposte di azioni e comportamenti che possono essere diversi da comportamenti precedenti. L'approccio in questione invita quindi a vivere il testo nell'ambito dell'esistenza dell'individuo, del gruppo o della comunità.

## 6. La natura autoconnotante dell'approccio ermeneutico

### 6.1. Collocazione culturale e sociale

Non teniamo una posizione completamente obiettiva rispetto alla ricerca in corso. Inevitabilmente, il significato viene determinato in relazione alla situazione di chi compie l'indagine in quel momento. La nostra fede, i nostri valori, il modo in cui vediamo il mondo hanno un impatto sullo studio che stiamo facendo, ad esempio. La nostra posizione all'interno di strutture gerarchiche, la situazione economica, il nostro orientamento sessuale, l'appartenenza di genere, l'appartenenza confessionale e il contesto culturale giocano, a loro volta, un ruolo nell'ambito della ricerca: tale ruolo va accuratamente considerato. Anche gli "interpreti" devono essere interpretati: vale a dire che i loro pregiudizi, valori, obiettivi, e via dicendo, possono nascondere degli interessi ulteriori e ci sono delle scale gerarchiche che vanno tenute presenti. Ogni forma di interpretazione ha dunque in sé un' "ermeneutica del sospetto"<sup>27</sup>.

Un altro modo di dire quanto appena detto è che ci avviciniamo sempre alle indagini che facciamo attraverso un punto di vista particolare. Ciò non è un male di per sé. Ma l'approccio ermeneutico chiede al ricercatore di essere quanto più attento possibile agli elementi che potrebbero influenzare la ricerca in corso.

### 6.2. Il pregiudizio come strumento ermeneutico

Come appena visto, i pregiudizi che possono accompagnare l'approccio ermeneutico non costituiscono un problema, di per sé. Al contrario, il pregiudizio o i pregiudizi che portiamo in un progetto di ricerca può o possono essere uno strumento e un contributo fondamentale al metodo in questione. Quanto vado suggerendo è di riabilitare il

<sup>27</sup> Gli scritti di Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud sono tutti esempi di critica concernente l'"ermeneutica del sospetto", che espone investimenti nascosti e rivela interessi personali nell'interpretazione della realtà.



pregiudizio come strumento costruttivo in quest'avventura ermeneutica<sup>28</sup>. Un ricercatore deve permettere ai punti di vista – l'impegno sollecito di una persona rispetto al mondo – di avere un impatto sull'indagine in corso. Quanto è di interesse al momento attuale – preoccupazioni di questa epoca e domande esistenziali del momento presente – alimenta la passione nel progetto di ricerca<sup>29</sup>.

L'esperienza di vita, il contesto culturale e i valori del ricercatore, ad esempio, pesano sulle molte decisioni che, necessariamente, vengono prese mentre si valutano i dati che sono stati raccolti. Cosa va tenuto? Cosa va eliminato? Quale ruolo avrà una certa intuizione nel dare forma alle conclusioni, per quanto provvisorie? L'approccio ermeneutico mette in tensione dinamica ciò che il ricercatore sa già e quello che lui o lei non sa di ciò che è oggetto di indagine.

## Conclusioni

Quanto presentato finora mi porta a concludere che la comunità accademica che voglia compiere ricerche sulla spiritualità, e sulla spiritualità cristiana, dovrebbe essere una comunità ermeneutica – ovvero una comunità che si impegni ad analizzare criticamente e a interpretare da capo i propri testi, le tradizioni e i simboli, impronte dello spirito di Dio che percorre la Terra.

La "verità" non appare, nelle nostre vite, in relazione ai tecnicismi di un metodo, ma piuttosto nell'appropriazione del significato nelle nostre attente e premurose relazioni con il prossimo. In più, essa ci chiede di essere costantemente aperti nei confronti del "nuovo": le nuove maniere con le quali lo Spirito Santo lavora nel nostro mondo.

Dobbiamo ammettere dunque che la riflessione ermeneutica è stata, in certo qual modo, parte della cristianità fin dalle origini. Tornando indietro, attraverso i secoli, diverse forme di interpretazione della storia cristiana sono state usate in culture e contesti differenti. Coloro che stavano davanti al santo sepolcro vuoto si trovarono di fronte al compito di dover proclamare (interpretare) cosa l'evento volesse significare: le prime comunità cristiane interpretarono la loro esperienza viva di Gesù e la trascrissero. La Pente-

<sup>28</sup> Paul Ricoeur contribuisce all'avanzamento di questo tipo di prospettiva in vari testi. Si veda, ad esempio, "Time and Narrative: Threefold Mimesis" in Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 1, 52–87 per un'analisi completa. Il termine "mimesi" si riferisce a come la vita (la realtà) si presenta all'uomo attraverso le produzioni della vita umana. Secondo Ricoeur, queste produzioni sono intensificazioni della realtà, servono a metterla a fuoco in maniera più accurata di quanto non fosse in precedenza, Questa posizione contrasta quella di Platone, che vedeva il mondo conosciuto come una versione diminuita della realtà, una semplice "ombra".

<sup>29</sup> Questa frase, anche se all'apparenza banale, si ritrova nella filosofia heideggeriana del *sorge* ("cura"). Questa forma di antropologia filosofica è sviluppata in "Essere e Tempo", traduzione di John Macquarrie e Edward Robinson (New York: Harper, 1962). Heidegger suggerisce che attraverso la *sorge* che ci guida emozionalmente ed intellettualmente, gli uomini scoprono il loro mondo e se stessi. Per un'analisi di questo concetto, si veda Thomas Langan, *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existential Phenomenology*, (New York: Columbia University Press, 1959). Ricoeur sviluppa questa idea in "Affective Fragility", in *Fallible Man*, traduzione di Charles A. Kelby (Chicago: Henry Regnery Co., 1965), 81–132.



coste portò a una comprensione totalmente nuova di chi fossero coloro i quali seguivano la Via; le comunità nate successivamente dovettero affrontare l'arduo compito di passare al setaccio le tante e diverse verità su Gesù in relazione a Dio, allo Spirito e così via.

Possiamo dire che non è mai stato avvertito in modo tanto forte il bisogno critico di un metodo approfonditamente ermeneutico che si avvantaggi di una riflessione profonda nell'ambito della teoria interpretativa. Ciò avviene grazie all'abbattimento delle barriere che cedono davanti agli approcci multidisciplinari e interdisciplinari – nella maggior parte dei lavori accademici compiuti nella nostra epoca, specialmente in quest'ultimo secolo –.

La spiritualità cristiana è pronta e bene equipaggiata per rispondere all'esplorazione critica del mistero della presenza di Dio nel nostro mondo: una presenza che continua a sorprenderci a farci sussultare ma anche a portare consolazione e conforto.



# I Venerabili coniugi Domenica Bedonni e Sergio Bernardini: lo straordinario incarnato nelle umili pieghe della vita ordinaria

di Emma Caroleo\* – Patrizia Galluccio\*\*

All'origine di questo contributo vi è la convinzione, da noi condivisa, secondo la quale la modalità di un lavoro teologico spirituale si caratterizza per il suo elemento essenzialmente testimoniale. In tal senso siamo partite dalla riflessione espressa da Paolo Martinelli<sup>1</sup> che, facendo eco alle parole di Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi*, sostiene come la persona che abita questo nostro tempo sia persuasa più dalla fulgida testimonianza di fede, che non dalla lucida correttezza di una argomentazione, seppur necessaria.

Posto in tal contesto, uno dei compiti della teologia spirituale si configura come una presentazione di figure maggiori della spiritualità cristiana, cogliendo in esse la testimonianza dell'inveramento dell'umano.

Ecco perché, per affrontare il tema complesso e quanto mai dibattuto della famiglia e della spiritualità che la riguarda, abbiamo scelto una coppia di coniugi, Domenica Bedonni (1889 – 1971) e Sergio Bernardini (1882 – 1966) che stanno scalando insieme le vette verso la santità.

Il metodo che utilizzeremo<sup>2</sup> offre una visione globale dello sviluppo della vita cristiana come maturazione del rapporto dei coniugi Domenica e Sergio, presi separatamente. L'esperienza del 'vissuto' di Domenica Bedonni e Sergio Bernardini sarà analizzata nei cinque livelli del metodo, in modo tale che essa potrà essere compresa nelle sue tappe di trasformazione che abbracciano la loro intera esistenza, per cogliere a pieno la loro testimonianza di vita cristiana. Nella presentazione del metodo si parte da un'applicazione concreta a un caso particolare, in questa circostanza ai Venerabili coniugi Bernardini, si evidenziano i presupposti teorici da cui il metodo prende forma, per spiegare in seguito la sua struttura sincronica e diacronica.

\* EMMA CAROLEO, docente di Teologia Spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, [emmacaroleobonfatti@gmail.com](mailto:emmacaroleobonfatti@gmail.com)

\*\* PATRIZIA GALLUCCIO, studentessa presso la Pontificia Univ. Gregoriana, [pat.galluccio67@gmail.com](mailto:pat.galluccio67@gmail.com)

<sup>1</sup> P. MARTINELLI, *Interessi contemporanei per la spiritualità*, in *Teologia* 40 (2015) 451-473.

<sup>2</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, G&B Press, Roma 2015, 117-157.



## Presupposti metodologici

Secondo la griglia prospettata, il presupposto metodologico su cui ci fondiamo interpreta che la trasformazione interiore di un fedele progredisce nella misura in cui il suo rapporto con il Mistero santo diviene sempre più saldo e maturo. È una progressiva trasformazione che si produce mediante decisioni singole che si prendono in momenti determinati della vita (aspetto sincronico del metodo), ma che si susseguono in un vissuto che perdura nel tempo (aspetto diacronico).

L'aspetto sincronico ha cinque livelli. Il primo (livello fenomenico/misterico) è quello dove si produce propriamente l'esperienza della trascendenza grazie alla Presenza del Mistero santo di Dio, che si può manifestare in forma immediata, tramite mozioni interiori o in forma mediata, attraverso un evento che bisogna interpretare e discernere per ricavarne il suo senso divino. Avvenuta l'esperienza, accade che la consapevolezza di quel rapporto (secondo livello fenomenologico/ermeneutico) porti a una riflessione sempre più legata all'esperienza (terzo livello critico/culturale) per riuscire a prendere una decisione riguardo alla propria vita in base alla riflessione maturata precedentemente (quarto livello decisionale/pratico) per arrivare all'atteggiamento teologico (quinto livello) in cui avviene la trasformazione ad opera della Presenza del Mistero santo. In quest'ultimo livello si produce e cresce il rapporto con Dio, perché con le sue decisioni il fedele si rende sempre più 'connaturale' al Mistero di Dio dato che esse significano una costante, responsabile e sempre più coinvolgente risposta alle iniziative divine immediate o mediate.

Dal punto di vista diacronico, il metodo prende in considerazione sei tappe: l'iniziazione alla vita cristiana (che corrisponde sincronicamente alle decisioni prese) a cui succedono la personalizzazione e l'interiorizzazione, seguite normalmente da una crisi/notte che precede una relativa maturità prima della glorificazione finale. Come si vedrà nel caso di Domenica e Sergio, la successione e il numero di queste tappe diacroniche, così come dei livelli sincronici, possono variare rispetto al modello proposto.

Il nostro obiettivo è, quindi, presentare il vissuto cristiano di una coppia Venerabile di coniugi, Domenica Bedonni e Sergio Bernardini, utilizzando il metodo illustrato. Sebbene anagraficamente Sergio preceda Domenica, preferiamo tuttavia presentare per prima la sua sposa per mere ragioni di cavalleria.

Le fonti a cui ci siamo accostate sono le reciproche *Positiones super vita, virtutibus et fama sanctitatis*<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis Domenica Bedonni. Viduae Bernardini. Christifidelis Laicae et Matrisfamilias* (1889-1971), Romae 2014; *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis Sergii Bernardini. Christifidelis Laici et Paterfamilias* (1882-1966), Romae 2014.



## 1. Domenica Bedonni in Bernardini: la Sposa di Proverbi 31, 10-31

Una premessa è doverosa. Nel considerare l'esperienza spirituale di Domenica Bedonni va tenuto in conto che ella visse tutta la sua vita nella completa dedizione alla famiglia. La sua fu una vita assai semplice: non ebbe rapporti esterni rilevanti, non fece viaggi, non vantava conoscenze di peso. Tutta la sua esistenza si svolse fra le mura domestiche nei due paesi della campagna modenese di Verica e Sassoguidano. Una vita comune, ordinaria, che si distinse solo per il modo di vivere i suoi impegni di madre cristiana davanti a Dio, integralmente. La sua perfezione e la sua rara bellezza risiedono nell'aver utilizzato e santificato i comuni doni del Signore per la sua anima e per la famiglia. Ella testimonia uno splendido vissuto matrimoniale condiviso con il marito, anche egli Venerabile, insieme a uno straordinario percorso di fede che è via di santificazione per entrambi. L'ascolto della Parola e la pronta adesione alla volontà divina rappresentano le perle di una esperienza spirituale semplice, quotidiana ed estremamente efficace.

### 1.1. Iniziazione

Domenica Bedonni nacque a Verica nel 1889 il 12 aprile. La vita cristiana della fanciulla appare caratterizzata dalla preghiera e dalla testimonianza dei genitori che la educarono alla chiesa e a fare del bene, come lei stessa ricorda. La famiglia era benestante, ma soprattutto ricca di valori religiosi che Domenica accolse con tale fervore da domandarsi intorno ai 18 anni, dopo una predicazione da parte di alcuni missionari nel suo paese, se la sua fosse una chiamata a consacrarsi al Signore. Tuttavia ella, pur considerando come valida e pertinente per sé, la consacrazione religiosa, comprendeva bene la strada che Dio le poneva dinanzi: si orientò così verso il matrimonio.

A venti anni era già fidanzata, ma il giovane fidanzato morì poco prima della celebrazione del matrimonio a seguito di una polmonite fulminante. Domenica sprofondò in un dolore enorme, sordo ed affliggente che tuttavia non fermò le sue preghiere, anzi le rese più insistenti nella richiesta di trovare un marito buono e timorato di Dio: «Io pregavo perché una volta deciso a sposarmi il Signore mi avesse aiutata ad incontrarmi con un uomo buono che non avesse bestemmiato e ubriacato e fui esaudita»<sup>4</sup>. Applicando lo schema diacronico, l'esperienza della diversità di vocazione che Domenica prova (primo livello), e di cui è consapevole (secondo livello), nonché il significato sul quale la giovane Domenica riflette (terzo livello) la portano a decidere per il matrimonio (quarto livello) e questa decisione evidenzia la sua opzione fondamentale di seguire il Signore (quinto livello).

<sup>4</sup> CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis Domenica Bedonni. Viduae Bernardini. Christifidelis Laicae et Matrisfamilias (1889-1971)*, Romae 2014, 134.



## 1.2. Personalizzazione

La tappa della personalizzazione inizia quando, Domenica, nel 1913, conobbe Sergio Bernardini, vedovo, appena tornato dall'America dove era emigrato: il suo sguardo illuminò la ragazza. In lei crebbe un senso di ammirazione e venerazione per la dignità dell'uomo. Tutto in Sergio spirava fiducia ed incuteva rispetto e pace. «Sergio mi piacque subito e molto. Era proprio il principe azzurro! Occhi celesti e capelli biondi con un personale perfetto. Ma ciò che mi attirò a sposarlo era il suo sorriso buono e la sua serenità»<sup>5</sup>

Insieme a lui condivise l'ideale di formare una famiglia cristiana, numerosa, aperta al dono della vocazione sacerdotale, religiosa e missionaria. Da fidanzati e poi da sposi (il matrimonio fu celebrato il 20 maggio 1914), Sergio e Domenica leggevano il Vangelo e pregavano insieme. Il richiamo della preghiera, che ricorre più volte negli scritti della Venerabile, è uno degli elementi cardine della sua spiritualità: spesso durante il giorno i coniugi si ritrovavano insieme per recitare il Rosario e le orazioni proprie. Per i due giovani sposi, dopo Dio, la famiglia era lo scopo della loro vita. Entrambi avevano il culto della famiglia intesa come chiesa domestica, aperta al dono della vita.

Nel 1915 scoppiò la Prima Guerra Mondiale con tutto quello che seguì. Sergio fu chiamato alle armi a Milano, poi a Bergamo. I giovani sposi sperimentarono il dolore della lontananza e l'amara incertezza del presente. L'occhio ed il cuore vigili di Domenica erano già proiettati nel futuro: la ragazza era incinta della loro prima figlia.

La Grande Guerra (primo livello) creò alla Venerabile un'inevitabile inquietudine e smarrimento interiore (secondo livello), poiché si trattava di un pericolo che metteva a repentaglio la vita di Sergio, la cui perdita avrebbe rappresentato per Domenica una enorme difficoltà visto che era incinta della prima figliola (terzo livello). In questo frangente non facile, la Venerabile prese la decisione (quarto livello) di lasciare il paese dove viveva con il marito, per trasferirsi vicino ai propri parenti. Una decisione che la portò di nuovo ad affidarsi alla Provvidenza e, quindi, ad un approfondimento nel suo atteggiamento teologale.

## 1.3. Interiorizzazione

Nel giro di tredici anni dalla celebrazione del matrimonio, nacquero dieci figli. Domenica, ogni qual volta si accorgeva che una nuova vita stava arrivando, ne parlava al marito, ringraziava il Signore per il dono ricevuto, sicura e certa che il Signore li avrebbe senz'altro aiutati. Seppure per quell'epoca e nelle zone di montagna le famiglie numerose fossero abbastanza abituali, l'eccezionalità che si scorge è nella educazione umana e cristiana che Domenica, sempre unita al marito Sergio, diede ai figli. La Venerabile volle e visse per sé, con il marito e, insieme, verso i figli, il vero matrimonio cristiano, nella fede e nella testimonianza. Domenica e Sergio erano persone di preghiera, la loro casa era aperta a tutti; chiunque poteva entrare e beneficiare della loro accoglienza, di una

<sup>5</sup> *ib.*, 282.



parola di conforto, di una preghiera recitata insieme. A chi ringraziava della calorosa accoglienza ricevuta, Domenica soleva rispondere: «è il nostro dovere di cristiani aiutare il prossimo, niente di più!»<sup>6</sup>. Domenica si dedicò con tutta se stessa alla vita familiare. I figli della famiglia Bernardini, otto femmine e due maschi, ricevettero un'educazione religiosa di altissimo livello al punto che due figli e sei figlie si consacrarono al Signore nella vita religiosa, distinguendosi per virtù e coraggio nei loro Istituti religiosi<sup>7</sup>. Inoltre, con il marito Sergio, decise l'adozione di un seminarista nigeriano, che poi giunse al sacerdozio e all'episcopato. Un figlio, padre Sebastiano, ricorda la mamma come maestra di devozione, di pietà e di fede<sup>8</sup>.

L'economia familiare era basata tutta sul lavoro dei due sposi. La loro giornata iniziava prestissimo all'alba, con la preghiera. Il lavoro dei campi dell'ingegnoso Sergio manteneva la numerosa famiglia, ma l'economia di casa era guidata e preservata da Domenica: attenta ad evitare gli sprechi e a produrre in casa quanto occorresse alla famiglia. La giornata si concludeva alla sera con il rientro del papà dalla campagna, la cena tutti insieme, la recita del Rosario, la lettura di un libro edificante. Le giornate della Serva di Dio erano spese tutte lì, fra figli e faccende domestiche, sempre affannata ma mai stanca, comunque fiduciosa nel Signore: «Solo Lui conosce ciò che è meglio per noi!»<sup>9</sup> Talvolta fu necessario contrarre debiti perché i soldi non bastavano. Questo si rese necessario soprattutto quando i due Venerabili decisero di mandare le otto figlie ad Alba, presso don Giacomo Alberione che allora, con madre Tecla Merlo, stava gettando le basi della futura Società di S. Paolo<sup>10</sup>.

L'esperienza matrimoniale che unì Domenica e Sergio, insieme alla loro copiosa prole, si nutriva di ascolto quotidiano della Parola Dio in una intensissima vita di preghiera (primo livello); i coniugi erano consapevoli della grazia che ricevevano per adempiere i loro doveri di sposi e genitori cristiani (secondo livello) e riflettevano insieme sulle decisioni da prendere riguardo all'educazione dei figli (terzo livello), orientandoli nella direzione che consideravano migliore per loro (quarto livello). In tutto ringraziavano fortemente e continuamente il Signore, perché i figli erano dono del grande Dio e loro, come genitori, non avevano fatto altro che allevarli nel Santo Timore del Signore (quinto livello).

#### **1.4. Crisi – purificazione**

Domenica, nel suo cuore di mamma provava sacrificio e maturava in lei un senso di inadeguatezza ogni qualvolta uno dei figli, e via via ben otto, se ne andava di casa e poi chiedeva il permesso di indossare l'abito santo<sup>11</sup>. «Ho anche tanto pianto per le vostre partenze in terre lontane e per le vostre ordinazioni»<sup>12</sup>. In un periodo della vita in cui

<sup>6</sup> *Positio Domenica Bedonni, cit.*, 29.

<sup>7</sup> Sei figlie si consacrarono come Figlie di S. Paolo e due figli sono frati cappuccini.

<sup>8</sup> *ib.*, 17.

<sup>9</sup> *ib.*, 29.

<sup>10</sup> *ib.*, 104.

<sup>11</sup> *ib.*, 368.

<sup>12</sup> *ib.*, 368.



doveva corrispondere con tutti i continenti dove cinque figli erano missionari e missionarie, Domenica intestava così le lettere a loro indirizzate: «Cari i nostri tesori, sparsi per far del bene»<sup>13</sup>. Ad un certo punto aveva posto al centro della sua sala un planisfero: «Mi piace tanto vedere i miei cari figli e dove si trovano, specialmente quelli in missione e prego Gesù che liberi da ogni pericolo e possano fare il bene al mondo»<sup>14</sup>. La Venerabile avrebbe voluto che il mondo intero sentisse il Signore e si volgesse a Lui, ecco perché la sua preghiera diveniva sempre più intensa e universale, ed era felice di sapere i suoi figli impegnati a fare del bene nel mondo<sup>15</sup>. Domenica e Sergio rimasero soli nell'arco di poco tempo, ma lei scriveva continuamente ai suoi ragazzi ed affermava che non li aveva perduti nel Darli al Signore, ma anzi essi erano e sarebbero rimasti la loro consolazione ed i loro gioielli, «la loro corona»<sup>16</sup>; loro, i genitori, si sentivano di appartenere ai figli e alle anime da essi salvate. Il ringraziamento era sempre rivolto al Signore<sup>17</sup>.

Domenica rinunciava alla vicinanza dei figli ogni qual volta uno/una di essi prendeva il largo per seguire Gesù (quarto livello); la Venerabile mamma aiutava e supportava con la preghiera i suoi figli distanti affinché raggiungessero più persone possibili nel nome del Signore (primo livello). Ella comprese che la sua preghiera (secondo livello) era utile all'incoraggiamento e alla condivisione del desiderio dei figli di «mettersi al servizio delle anime»<sup>18</sup> (terzo livello). Eppure nel segreto del suo cuore, Domenica, come ogni mamma, soffriva il distacco prima e la lontananza poi, il tutto per la maggior Gloria di Dio e per trovarsi tutti insieme in Paradiso (quinto livello).

### 1.5. *Maturazione e glorificazione*

Durante gli anni della vecchiaia, a partire dal 1956, e su sollecitazione dei figli, i due coniugi si trasferirono a casa di Maria, la figlia infermiera presso l'Ospedale di Modena. Preghiere, Messa quotidiana, funzioni, buone letture, lettere da scrivere ai figli e aiuto dato a Maria nelle piccole faccende domestiche riempivano le giornate della Venerabile<sup>19</sup>, sempre piena di comunione di intenti con il suo Sergino. Più di una volta ella ha confidato ai figli che, con il marito, leggeva e rileggeva le loro lettere, piangendo per la commozione e la gratitudine verso Dio<sup>20</sup>: «Il Signore ci ha benedetti, ci ha dato lunga vita. Ci ha circondato di una parentela che è grande come il mondo, perché in cinque nazioni noi ci sentiamo ricordati ed amati. E vedo ogni giorno che il Signore ci tiene per mano e provvede alle nostre necessità materiali e spirituali in un modo commovente e quasi miracoloso. Cari figlioli voi siete la nostra gloria, la nostra grande consolazione»<sup>21</sup>.

<sup>13</sup> *Positio Domenica Bedonni, cit.*, 368.

<sup>14</sup> *ib.*, 224.

<sup>15</sup> *ib.*, 230.

<sup>16</sup> *ib.*, 230.

<sup>17</sup> *ib.*, 368.

<sup>18</sup> *ib.*, 368.

<sup>19</sup> *ib.*, 330.

<sup>20</sup> *ib.*, 331.

<sup>21</sup> *ib.*, 331.



In occasione dei cinquant'anni di matrimonio tutti i figli si riunirono intorno ai genitori e lei vide il frutto maturo del suo rapporto con Dio nei suoi figli. Domenica descriverà quale e quanta consolazione abbia ricevuto nei giorni in cui riusciva ad avere la compagnia delle "sue rondinelle" tornate al nido (primo livello). In quel frangente, e non solo, si rendeva conto della brevità del tempo ma prendeva anche coscienza del fatto che «L'Eternità pagherà tutto e staremo sempre assieme»<sup>22</sup> (secondo livello). Perciò, con la consapevolezza che la speranza futura li avrebbe riuniti insieme in Paradiso, «poiché tutto passa solo le opere buone restano!»<sup>23</sup> (terzo livello), incoraggiava i figli, malgrado le vicissitudini del tempo presente, e invocava la Madonna (quarto livello) perché li facesse santi per ritrovarsi insieme in Paradiso a lodarla<sup>24</sup> (quinto livello).

Alla fine della sua vita terrena, per quanto riguarda la glorificazione, in Domenica traspariva forte il desiderio di arrivare finalmente a Dio (primo livello) e aveva il pensiero fisso rivolto alle cose del cielo (terzo livello), che la teneva libera e distante da affanni e da angosce (secondo livello) per pregare e contemplare Dio in uno stato di perenne giovinezza (quinto livello), giacché questa è stata da sempre la meta finale che voleva raggiungere (quarto livello). Lascerà la vita terrena per il Suo Paradiso il 27 febbraio 1971, quasi cinque anni dopo suo marito.

### 1.6. *Commento Teologico*

La vita di Domenica appare come una esistenza "in tensione": tutta volta verso il Signore; le difficoltà e le amarezze per i figli altro non sono state che le successive accordature per un'amicizia con Dio che ella riesce a comunicare attraverso le lettere e la sua testimonianza. In tal senso la Venerabile scrive ai figli come la maggiore lontananza di qualcuno fra loro crei un più saldo legame, cementi un ben più solido fondamento, attraverso e grazie alle reciproche preghiere. Nella modestia di una vita semplice come quella di Domenica, si possono sorprendentemente rintracciare alcune caratteristiche costanti: Dio, la Sua maggior Gloria, i figli, il bene dell'umanità. Sorprendentemente perché come risulta dagli atti della *Positio*<sup>25</sup> ella fu una creatura attivissima, assorbita quotidianamente dalle molteplici cure di una famiglia numerosa, in tempi ben lontani dall'attuale benessere e priva di particolari aiuti spirituali. I figli riferiscono come Domenica sapesse comunicare il gusto delle cose di Dio, l'amore del prossimo, lo spirito di preghiera, le intenzioni per le necessità della Chiesa<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> *ib.*, 321.

<sup>23</sup> CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis Domenica Bedonni. Viduae Bernardini. Christifidelis Laicae et Matrisfamilias (1889-1971)*, Romae 2014.

<sup>24</sup> *ib.*, 167.

<sup>25</sup> *ib.*, 223.

<sup>26</sup> *ib.*, 300.



## 2. Sergio Bernardini: un novello Giobbe

Sergio Bernardini fu, come la moglie, una persona molto semplice e di umili condizioni; tuttavia, diversamente da quella di Domenica, la sua esistenza fu scossa da eventi esteriori e interiori molto forti.

### 2.1. Iniziazione

Il Venerabile nacque a Sassoguidano il 20 maggio 1882 in una famiglia molto religiosa, nella quale fu educato con severità in particolare dalla madre, donna energica e forte. Dal parroco, insieme alle lezioni di catechismo, ricevette anche un minimo di educazione scolastica, che tuttavia rimase molto limitata<sup>27</sup>; all'età di 11 anni ricevette poi il sacramento della Cresima, molto probabilmente assieme alla Prima Comunione (primo livello). Fu avviato al lavoro sin da questa tenera età; intanto andava in chiesa sempre molto volentieri e si sentiva felice quando si avvicinava l'ora della Messa, il che esprime il suo bisogno di spiritualità e la sua esperienza di trascendenza (secondo livello). Tuttavia, imitando i suoi coetanei, aveva contratto l'abitudine della bestemmia, per la quale successivamente manifestò profonda avversione (terzo livello), facendo richiesta accorata alla Beata Vergine di esserne liberato (quarto livello). Percepì dunque come una grazia ricevuta il fatto di aver abbandonato finalmente questo suo vizio<sup>28</sup>, avendo da allora in poi sempre sulla bocca il nome di Dio e dei santi per lodarli e benedirli: in questa prima fase, infatti, mentre era profondamente ubbidiente verso i suoi genitori e premuroso verso tutti, si sviluppava sempre più in lui l'amore per il Signore e l'affidamento alla sua volontà<sup>29</sup> (quinto livello).

### 2.2. Personalizzazione

Di bell'aspetto, buono e gran lavoratore, Sergio era quello che suole definirsi un buon partito. Cominciò presto a cercare una brava giovane, con cui formare una famiglia. Fidanzatosi con Emilia, si sposò con lei nel 1907 e il loro matrimonio fu presto allietato dalla nascita di tre bambini (primo livello): Sergio fece così una positiva esperienza della propria vocazione come sposo e padre (secondo livello)<sup>30</sup>. La riflessione su questa esperienza e sulle sue nuove responsabilità<sup>31</sup> (terzo livello), lo portò a dedicarsi

<sup>27</sup> Per questo motivo la breve e incompleta autobiografia, da lui scritta in tarda età su richiesta dei figli, è infarcita di errori grammaticali e sintattici, oltre che di dialettismi a volte di difficile interpretazione.

<sup>28</sup> «Da ragazzo avevo preso la brutta abitudine della bestemmia però dal 95 in poi che me ne sia acorto non è più nominato il nome della Madonna una volta invano, una grazia. Il nome di Dio poi lasciò qua del tutto circa dal 1910; un'altra grazia»: *Positio Sergii Bernardini*, 304.

<sup>29</sup> Cfr. *ib.*, 302-303.

<sup>30</sup> «Il Servo di Dio ricorda che con Emilia “Si passò 5 anni in buona compagnia”, lasciando intendere che tra loro c'era buon accordo», *ib.*, 310.

<sup>31</sup> Oltre che verso la moglie e i figli, Sergio si mostrò responsabile e premuroso anche nei confronti degli anziani suoceri, presso i quali la giovane famigliola dimorò per alcuni periodi. Così, per esempio, «quando [il suocero] si ammalò di artrosi diventando quasi paralizzato e immobile, Sergio gli fece lui stesso due stampelle di legno»: *ib.*, 310.



alacremenente al suo lavoro di mugnaio per mantenere la famiglia (quarto livello), mentre viveva con profonda fede l'esistenza quotidiana (quinto livello)<sup>32</sup>.

### 2.3. *Due crisi successive*

Il sereno svolgimento della vita familiare fu tuttavia presto sconvolto da una prova durissima: Sergio fu privato nel breve volgere di quattro anni – tra il 1908 e il 1912 – di tutti i suoi più profondi affetti familiari, per la morte dei genitori, dell'unico fratello, della moglie e dei loro tre bambini; inoltre, si trovò oberato dai debiti contratti per far fronte alle spese mediche per i suoi cari e ai ripetuti funerali (primo livello). Prostrato dal dolore, Sergio fece dunque una viva esperienza della croce (secondo livello): riflettendo sulla sua solitudine e sulla difficoltà di onorare i debiti (terzo livello), prese allora la decisione di partire per l'America alla ricerca di un lavoro più remunerato che gli permettesse di restituire il denaro dovuto e magari di farsi una nuova vita (quarto livello). Di fronte a tali rivolgimenti, comunque, il nostro Venerabile diceva: «Non mi è mai venuto a meno la fede. Il Signore ha dato il Signore ha tolto, fiat». E lo diceva con piena adesione senza atteggiarsi a vittima, o fare commenti su disagi o smarrimenti<sup>33</sup> (quinto livello).

L'avventura americana, che si concluse in poco più di un anno, costituì tuttavia una nuova tappa di crisi. Mentre lavorava in miniera, ebbe un grave incidente che gli causò la frattura della mandibola e una difficile convalescenza (primo livello); ancora una volta Sergio, dunque, acquistò consapevolezza della croce e interpretò quanto gli era capitato come «espressione della volontà del Signore che lo invitava a tornare a casa<sup>34</sup> (secondo livello). Nel frattempo rifletteva sull'immoralità diffusa nell'ambiente cristianizzato in cui si era venuto a trovare (terzo livello) e perciò prese la risoluzione di rientrare in Italia; infatti pensava: «l'America non era fatta per me, temevo per la mia fede»<sup>35</sup> (quarto livello). Giunto al suo paese nel 1913, offrì alla chiesa un lampadario in segno di gratitudine verso Dio per essere tornato sano e salvo, conservando intatta la fede (quinto livello).

### 2.4. *Ulteriore personalizzazione*

Il periodo immediatamente successivo al suo ritorno dall'America può essere indicato come un'ulteriore fase di personalizzazione: dopo aver rinunciato alla proposta del suo parroco di farsi sacerdote<sup>36</sup>, Sergio conobbe Domenica e, dopo quattro mesi di fidanzamento, nel 1914 si sposò con lei (primo livello). Il nostro ebbe subito consapevolezza di una serena esperienza di vita coniugale basata sull'amore reciproco, che peraltro conobbe temporaneamente il dolore del distacco quando Sergio partì per la Grande

<sup>32</sup> Cfr. *ib.*, 310.

<sup>33</sup> *ib.*, 312.

<sup>34</sup> *ib.*, 1.

<sup>35</sup> *ib.*, 1.

<sup>36</sup> «Il Servo di Dio non si sentiva di intraprendere, alla sua età, un percorso di studio sul quale avrebbero inciso le sue lacune scolastiche: “[...] Penso anche che non se ne sentisse degno”, attesta la moglie Domenica»: *ib.*, 322.



Guerra (secondo livello). La riflessione sulla decisione, condivisa dalla giovane moglie, di costruire una famiglia numerosa e santa, con tanti figli da donare al Signore nel sacerdozio e nella vita religiosa (terzo livello), portò Sergio a scelte quotidiane in coerenza con la sua fede (quarto livello). Tutte le scelte erano sostanziate dalla preghiera e dal lavoro condivisi insieme<sup>37</sup>, e in tal maniera Sergio procedette nel suo affidamento personale a Dio (quinto livello).

## 2.5. Interiorizzazione

La successiva fase dell'interiorizzazione può essere indicata nello sviluppo della vita coniugale e familiare in spirito cristiano, benedetta dalla nascita di dieci figli, ai quali va aggiunto il giovane seminarista nigeriano adottato dalla coppia.

Il primo livello è costituito dal vissuto di ogni nuova nascita, accolta sempre con gratitudine e gioia come dono del Signore, e il secondo livello dalla consapevolezza di avere una grande responsabilità davanti a Dio nell'essere padre di così tanti bambini. Al terzo livello si constata una presa di distanza dall'atteggiamento comune tra gli uomini del suo ambiente, che raramente davano pubblica testimonianza della propria fede e anzi erano spesso di tendenze socialiste e anticlericali, per di più avvezzi alla bestemmia, al bere, all'eloquio scurrile. Sergio invece andava in chiesa regolarmente con tutta la sua numerosa famiglia, frequentava i sacramenti, non aveva vergogna a farsi vedere raccolto in preghiera, esprimeva senza reticenza il proprio orrore per il peccato e la devozione per i preti; a questo aggiungiamo la grande cura, condivisa con Domenica, nell'educare i figli alla fede, all'amore per il prossimo, all'onestà anche nelle piccole cose, all'accettazione del sacrificio. Dunque, scelte quotidiane (quarto livello) coerenti con una fede professata apertamente e con una fiducia totale nella Provvidenza divina (quinto livello): tant'è che, all'annuncio di ogni nuova gravidanza di Domenica, sebbene le loro condizioni economiche non fossero rosee, ringraziava sempre Dio e ripeteva «il Signore ci aiuterà»<sup>38</sup>.

## 2.6. Maturità

Dopo l'ingresso nella vita religiosa di ben otto figli, nel 1938-39 Sergio – che già dieci anni prima era diventato Cooperatore Paolino assieme a Domenica – entrò come la moglie nel Terz'ordine Francescano (primo livello). Qui il Venerabile fece esperienza di un rinnovato impegno spirituale, insieme a una crescente consapevolezza nel suo cammino verso il Signore (secondo livello). Con l'avanzare degli anni, Sergio sviluppò un sempre maggiore distacco dallo spirito del mondo (terzo livello), giungendo anche a valutare con Domenica il progetto – che comunque non fu realizzato – di una particolare consacrazione a Dio con la professione dei voti. Le varie preghiere del Terz'Ordine si aggiunsero alle molte altre pratiche religiose che già in precedenza intessevano l'intera

<sup>37</sup> «Avevamo preso l'abitudine di recitare le preghiere del mattino e della sera insieme. Non mancavamo mai alle funzioni domenicale in parrocchia. Ricordo che anche quando avevamo molto da lavorare, se c'era le missioni in parrocchia, lasciavamo tutto e andavamo alle prediche»: *ib.*, 325.

<sup>38</sup> *ib.*, 339.



sua giornata (Messa, vespri, rosario, predicazioni, quarant'ore); allo stesso tempo, sempre più il nostro Venerabile esercitava la generosità verso i bisognosi, la pazienza e il perdono, l'opera di pacificazione tra parenti e conoscenti, l'intransigenza – lui che era accogliente e dolce con tutti – verso chi aveva il vizio della bestemmia<sup>39</sup> (quarto livello). Intanto cresceva la sua commossa gratitudine verso Dio per il reciproco amore che lo legava a Domenica (la celebrazione delle nozze d'oro fu un momento particolarmente intenso) e per la vocazione dei figli sparsi in missione per il mondo<sup>40</sup>, così come aumentavano ulteriormente la sua fiducia piena nella Provvidenza e l'accoglimento sereno della volontà divina (quinto livello).

## 2.7. *Notte oscura*

Sergio, che aveva sempre goduto di ottima salute, quattro anni prima della sua morte iniziò a stare spesso male, al punto da non potersi più recare in chiesa come per anni aveva fatto quotidianamente: si preparava in questo modo una fase di crisi che, occasionata da una forte arteriosclerosi, lo condusse ad avere fortissimi scrupoli. Per lui, che aveva avuto sempre una fede incrollabile, fu una afflizione interiore dilaniante, una vera “notte oscura” che durò circa tre anni. Si assopiva spesso mentre pregava e cominciò a ripetere di essere stato cattivo, di essere meritevole di castighi, di aver forzato le figlie ad entrare in convento, a volte anche di avere addosso il diavolo (primo livello). Provava una tremenda sensazione di fallimento, un profondo timore di non poter essere perdonato da Dio, faceva forte esperienza di smarrimento e scoraggiamento sentendosi «il più peccatore di tutti i peccatori»<sup>41</sup> (secondo livello). Rifletteva sul fatto che, mentre in passato andava volentieri in chiesa, si confessava con devozione e partecipava con gioia all'Eucaristia, ora invece provava tanta stanchezza spirituale e non se la sentiva più di accostarsi ai sacramenti (terzo livello). Prese così la decisione di non fare più la confessione e la comunione perché non se ne reputava degno, e non ci fu modo di convincerlo neppure a Pasqua, anche se continuava a pregare per quanto poteva e baciava il crocifisso con profonda venerazione (quarto livello). Fu solo tre mesi prima della morte che si convinse finalmente a comunicarsi, anche se rimaneva nella sua percezione di sentirsi rifiutato da Dio e condannato all'inferno. Sergio visse quel tormento interiore come autentica purificazione, in un completo buio dello spirito che, mentre lo lasciava privo di ogni speranza e gli faceva sentire impossibile per lui il perdono divino, testimoniava però il valore salvifico della Croce a tutti coloro che si accostavano a lui<sup>42</sup> (quinto livello).

<sup>39</sup> Tra l'altro, sulla porta del suo mulino e della sua casa «si leggeva a caratteri neri di carbone, scritti da lui stesso: “in questa casa non si bestemmia”», *ib.*, 305.

<sup>40</sup> «Il Signore ci à benedetti, ci à dato lunga vita. Ci à circondato di una parentela che è grande come il mondo perché in cinque Nazioni noi ci sentiamo ricordati e amati e vedo ogni giorno che il Signore ci tiene per mano e provvede alle nostre necessità materiali e spirituali in modo commovente e quasi miracoloso» *ib.*, 374.

<sup>41</sup> *ib.*, 414.

<sup>42</sup> Cfr. *ib.*, 415-416.



## 2.8. Morte e glorificazione

La fase finale è concentrata negli ultimi e intensi minuti della sua esistenza terrena, che si concluse il 12 ottobre 1966. Sergio ricevette coscientemente l'Unzione degli Infermi e l'assoluzione generale dalle mani di uno dei figli sacerdoti (primo livello). Poco dopo, il Venerabile ebbe un'esclamazione di gioiosa sorpresa, mentre guardava con occhi luminosi verso un punto: Domenica dirà in seguito di aver avuto la nettissima impressione che egli avesse visto la Madonna (secondo livello). La moglie successivamente «gli sussurrò all'orecchio la preghiera consueta giornaliera: "Vergine Maria Madre di Gesù, fateci santi!", lui ripeté flebilmente "fateci santi"»<sup>43</sup> (terzo livello). Sergio, poi, «con decisione da solo si distese dritto e come sull'attenti davanti a qualche personaggio»<sup>44</sup> (quarto livello). Infine, dando tre sospiri, chiuse gli occhi spirando serenamente e quasi sorridendo, il che farà dire alla moglie che la sua fu una «bella morte, come da santo»<sup>45</sup> (quinto livello). La gioia inesprimibile e misteriosa che provarono Domenica e i figli nel vederlo morire a quel modo, la percezione netta che fosse morto un santo espressa da tutti coloro che in gran numero parteciparono al suo funerale<sup>46</sup>, il processo di canonizzazione in corso, è quanto si riferisce alla glorificazione.

## 2.9. Commento teologico

La vicenda di quest'uomo semplice, ma dal vissuto spirituale considerevole ed esemplare, richiama manifestamente la figura del giusto Giobbe, quale è presentato nella cornice narrativa del libro biblico (Gb 1-2 e 42): Sergio infatti somiglia per molti aspetti al patriarca che, dopo aver accettato con pazienza e con fede irreprensibile la privazione di tutto, figli compresi, venne reintegrato da Dio in condizioni migliori di quelle iniziali e fu benedetto col dono di altri dieci figli, per morire infine «vecchio e sazio di giorni» (Gb 42,17).

Come emerge dalle testimonianze di tutti coloro che lo hanno conosciuto, Sergio appare il modello dell'uomo "giusto" in senso biblico, del cristiano perfetto nel suo stato di sposo e padre di famiglia. Dalla lettura della *Positio*, appare con chiarezza la sua eroicità nelle virtù teologali e cardinali: la *fede* granitica e manifestata apertamente, ma senza ostentazione; la *speranza* ferma e fiduciosa nella Provvidenza, anche nelle situazioni più tragiche; la *carità* profonda che lo portava a mettere sempre Dio al primo posto e ad aiutare generosamente i bisognosi, nonostante le necessità derivanti dalla propria numerosa prole; la saggia *prudenza*, che gli derivava dalla preghiera costante e che si nutriva dei consigli richiesti ai sacerdoti; il profondo senso di *giustizia* verso Dio e il prossimo, che si esprimeva anche nel rispetto pieno dell'autorità civile; la serena *fortezza* con cui affrontò i momenti più difficili della sua vita, tenendo lo sguardo sempre fisso in Dio; la *temperanza* che si esprimeva nel condurre una vita sobria, aliena da ogni vanità, impo-

<sup>43</sup> *ib.*, 418.

<sup>44</sup> *ib.*, 418.

<sup>45</sup> *ib.*, 419.

<sup>46</sup> *ib.*, 419-420.



nendosi anche delle mortificazioni. A questo vanno aggiunte, assieme alla sua cristiana *mitezza* e *umiltà*, anche le virtù collegate ai consigli evangelici, ma vissute propriamente nel suo stato di vita laico: la dignitosa *povertà*, vissuta senza mai lamentarsene e rifuggendo da qualsiasi tentativo di accumulare denaro; la *castità* coniugale, che univa la fedeltà assoluta verso la sua sposa ad un profondo amore e rispetto per lei; l'*obbedienza* incondizionata agli insegnamenti della Chiesa, coniugata ad un profondo rispetto per i sacerdoti. Tutto questo fa del nostro venerabile un testimone autentico ed esemplare, che ha realizzato pienamente nel suo vissuto esistenziale l'universale vocazione alla santità.

### 3. Riflessione progettuale

Una storia d'amore di straordinaria ordinarietà, così si può descrivere la vicenda matrimoniale dei Venerabili Domenico e Sergio Bernardini, intessuta però con un prezioso ordito di virtù cristiane e di saggezza umana. Il loro progetto d'amore è semplice ma radicale: formare una famiglia secondo il modello cristiano, con numerosi figli da educare religiosamente, nella speranza che qualcuno di essi si consacri al Signore. Che infatti li accontenta senza risparmio.

Nella società dei nostri giorni, la famiglia di Sergio Bernardini e di Domenico Bedonni apparirebbe decisamente "fuori classifica". Non solo per il numero dei figli, addirittura dieci, più uno "adottato". Non solo perché delle otto figlie femmine, sei scelsero la vita consacrata, mentre i due maschi, come il fratello arrivato in sovrappiù, diventarono preti. Ma soprattutto per la loro capacità di accettare sempre e comunque la volontà di Dio, anche nelle situazioni peggiori. I Venerabili coniugi Bernardini sono esempi luminosi di una vita matrimoniale vissuta nella fedeltà, nell'accoglienza degli eventi e nell'educazione dei figli. Il profilo che si delinea dei due è caratterizzato dai tratti forti della testimonianza di vita cristiana, nonostante l'estrema povertà, gli stenti e la sofferenza non siano mai mancati nella loro vita. Oggi, in un tempo in cui il modello familiare dominante sembra quello della coppia in difficoltà, gli splendidi 52 anni di matrimonio di Sergio e Domenico sono una testimonianza concreta di come si possa crescere insieme nella fede e nella coerenza cristiana, offrendo nuove ragioni di speranza a tutta la società.

### 4. Conclusione

Il modello teologico utilizzato ha mostrato la sua efficacia per la comprensione della vita cristiana sia di Domenico Bedonni che di Sergio Bernardini. Le difficoltà che si sono incontrate nello studio dello sviluppo spirituale dei Venerabili coniugi Bernardini sono da ascrivere alla riservatezza nel parlare delle proprie esperienze interiori dell'uno e alla semplicità dell'altra, oltre al fatto evidente che entrambi non abbiano lasciato così tanti scritti da poter trarre abbondanza di elementi utili per lo studio del percorso della loro esperienza spirituale. La necessità che si è resa palese è stata quella di dover ricorrere alle testimonianze di quanti sono stati loro vicini, e in particolare della moglie Domenico per l'uno, e del marito Sergio per l'altra, oltre ai figli.



Il metodo comunque si è rivelato un contributo valido per offrire l'analisi diacronica e sincronica dell'itinerario interiore di trasformazione che i Venerabili hanno percorso durante la loro esistenza terrena. Si è considerata ciascuna tappa del loro vissuto attraverso i diversi livelli, riuscendo così a presentare, in progressione, la maturazione del loro rapporto con il Mistero Santo, fino a giungere alle soglie dell'incontro definitivo con il Signore nella vita eterna.

Il 5 maggio 2015, Papa Francesco ha firmato il decreto con cui i Bernardini, terza coppia nella storia della Chiesa dopo i Beati Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi e i Santi Louis e Zélie Martin, sono stati dichiarati, insieme, Venerabili.



# Fenomenologia della Religione e Teologia Spirituale

## *Applicazione del Metodo di Juan de Dios Martin Velasco alla Teologia Spirituale*

di Lícia Pereira de Oliveira\*

L'attenzione rispetto al problema del metodo in Teologia Spirituale è cresciuta negli ultimi decenni poiché lo «studio sul metodo dell'esperienza vissuta è ciò che dà alla teologia spirituale la sua specificità»<sup>1</sup>. Il tema non è di poca importanza dal momento che, subito dopo il Concilio Vaticano II la Disciplina ha acquisito più rilevanza nell'ambito teologico. Per venire al tema di questa occasione, Rubens Rieg, SCJ<sup>2</sup> nella sua Dissertazione Dottorale, ha voluto applicare alla Teologia Spirituale il metodo fenomenologico di Juan de Dios Martín Velasco, uno dei più importanti studiosi delle religioni. Un punto importante da rilevare è che la sua proposta non è rimasta al livello della teoria, ma è scesa a quello della pratica. Il nostro Autore ha descritto e interpretato, con la Fenomenologia, il vissuto spirituale di p. Leòn Gustave Dehon (1843-1925), fondatore della Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore.

Per i vari teologi contemporanei, l'esperienza cristiana e il suo sviluppo sono centrali nello studio della Teologia Spirituale ed alcuni hanno sviluppato una metodologia propria per capire e interpretare questa esperienza. Rieg, insieme a diversi autori, ritiene che l'approccio fenomenologico sia molto utile per la nostra Disciplina, ma si distingue rispetto a loro per l'originalità della sua proposta; il suo desiderio è quello di offrire un contributo alla questione sul metodo in Spiritualità e tale contributo è l'oggetto di questa breve riflessione.

## L'Originalità di una proposta

Non è l'obiettivo di questo articolo esporre in modo esaustivo il lavoro di Rieg, l'intenzione è quella di presentare criticamente la sua proposta e fare alcune osservazioni sulla

\* LÍCIA PEREIRA DE OLIVEIRA, Dottoranda in Teologia Spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, [lpereira@fraternas.org](mailto:lpereira@fraternas.org)

<sup>1</sup> J.M. GARCIA, Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale, in *Mysterion* <[www.mysterion.it](http://www.mysterion.it)> 9 (2016/1) 16.

<sup>2</sup> Rubens Rieg, è un religioso brasiliano, appartenente alla Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore. Congregazione fondata da P. Leòn Gustave Dehon. Nel 2016, Rieg ha discusso la sua tesi *Teologia Espiritual e Fenomenologia, a contribuição de Juan de Dios Martín Velasco para o método da Teologia Espiritual*. Il suo lavoro non è stato ancora pubblicato.



possibilità di applicazione della fenomenologia di Velasco alla Teologia Spirituale. In ogni modo è pertinente fare un'esposizione della struttura generale della Tesi in questione.

La ricerca si divide in tre capitoli: il primo, dal titolo 'La fenomenologia di Martín Velasco', offre i dati biografici dello studioso spagnolo per poi presentarne il pensiero e il metodo; il secondo capitolo, 'La relazione metodologica della Teologia Spirituale postconciliare con la fenomenologia', presenta un ampio elenco di autori e opere pubblicate dopo il Concilio Vaticano II e il modo in cui si pongono rispetto alla fenomenologia; infine, l'ultimo capitolo è l'applicazione del metodo fenomenologico all'esperienza spirituale di p. Leòn Dehon. Per una migliore comprensione della proposta di Rieg, prendo in considerazione il contenuto sviluppato nel secondo capitolo della tesi e in seguito tratto insieme il primo e il terzo capitolo, dal momento che hanno un'intima connessione logica.

## La Fenomenologia e la Teologia Spirituale

Dopo il Concilio Vaticano II, la Teologia spirituale prende una nuova via in sintonia con il rinnovamento teologico e pastorale che il Concilio ha promosso. Questa nuova strada si allontana da quella dei classici manuali preconciliari orientati alla determinazione del cammino di perfezione del credente con una prospettiva prevalentemente deduttiva. Un esempio è il *Compendio di Teologia Ascetica e Mistica* di A. Tanquerey che presenta la 'scienza spirituale', cioè l'Ascetica e la Mistica, come una parte della morale cristiana, la più eccellente, fondata sul Dogma<sup>3</sup>. L'orientamento dello studio della nostra Disciplina nel periodo postconciliare è diverso. La Teologia Spirituale passa a considerare più attentamente l'esperienza concreta dell'uomo che cammina verso detta perfezione. Un esponente di tale orientamento e anche uno dei pionieri è V. Trular. Per lui la «teologia spirituale oggi diventa, sempre più, una iniziazione all'esperienza della fede. Questa esperienza cristiana è una forma specifica di quell'esperienza del proprio essere e dell'assoluto che di per sè è comune a tutti gli uomini. Perciò l'odierna teologia spirituale contiene anche una vasta iniziazione alla presa di coscienza e allo sviluppo di questo comune fluido esperienziale»<sup>4</sup>. Quella di 'esperienza', quindi, diviene una nozione chiave nello sviluppo della Spiritualità e ciò è verificabile semplicemente passando in rassegna le definizioni di Teologia Spirituale presenti nei diversi manuali e negli studi pubblicati dopo il Concilio<sup>5</sup>.

Questo nuovo orizzonte esige, allora, che la Teologia Spirituale affronti il problema della sua natura, dell'oggetto e del metodo nel contesto dei cambiamenti avvenuti nella Chiesa e nella società nella metà del XX secolo<sup>6</sup> e per questa ragione alcuni autori, nel

<sup>3</sup> Cf. A. TANQUEREY, *Compendio de Teologia Ascética y Mística*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 10-13.

<sup>4</sup> V. TRULAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia 1981 2ª ed., 17.

<sup>5</sup> Per avere un'idea delle definizioni di Teologia Spirituale nei diversi autori contemporanei, cf J.M. GARCIA, "Lo statuto epistemologico della Teologia spirituale in contesto interdisciplinare", in *Mysterion* <www.mysterion.it> 5 (2012/2) 49-51.

<sup>6</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *La Presenza Trasformante del Mistero*, Gregorian & Biblical Press Roma 2015, 37.



tentativo di rispondere alle trasformazioni sociali e culturali, hanno sviluppato un metodo proprio per descrivere e cogliere l'esperienza spirituale della persona umana nella concretezza della sua esistenza.

### ***La Metodologia in Teologia Spirituale e la Fenomenologia***

È, allora, da apprezzare il lavoro di sintesi che Rubens Rieg ha fatto nella seconda parte della sua Tesi. Il suo scopo era verificare la presenza della proposta fenomenologica o almeno un'apertura verso di essa nella Teologia Spirituale. Per raggiungere questa meta, Rieg ha analizzato i manuali e gli studi di 49 autori, presentando, in primo luogo, la struttura delle loro opere, per passare poi alla definizione, all'oggetto e al metodo della Teologia Spirituale proposti in esse. Con questo lavoro di sintesi, Rieg ha potuto fare il punto della situazione mostrando lo *status quaestionis* del rapporto tra la Teologia Spirituale e la Fenomenologia, collocando gli autori e le opere in quattro gruppi:

- a) Autori e opere senza riferimenti chiari al metodo
- b) Autori e opere che non hanno un approccio fenomenologico
- c) Autori e opere aperte al metodo fenomenologico
- d) Autori e opere che sviluppano qualche tipo di fenomenologia

Per ogni gruppo abbiamo un'esposizione generale dell'approccio metodologico degli autori, sottolineando, quando è pertinente, qualche particolarità. Riguardo all'ultimo gruppo, Rieg ha messo in rilievo che in queste opere il fondamento della Teologia Spirituale è la risposta della persona all'azione trasformante di Dio e il suo obiettivo è osservare la crescita nel rapporto con Dio e spiegarlo non in modo rigido e predefinito, ma cercando di comprendere il processo di maturazione della vita spirituale, tenendo conto anche di ciascuna dimensione della vita umana.

Ma ciò che richiama l'attenzione è la comparazione tra i metodi degli autori dell'ultimo gruppo e quello di Velasco. Rieg ne rileva le somiglianze e le differenze e così possiamo contemplare un confronto tra Velasco e i seguenti autori: K. Waaijman; F. Asti; C. Dahlgrün; C. Rava; J. M. García e R. Zas Friz De Col. Tale confronto è molto interessante, nell'evidenziare le somiglianze tra lo studioso delle religioni e quelli della Spiritualità, in un certo modo, si apre la strada verso la fenomenologia, in particolare quella di Velasco, come una metodologia perfettamente compatibile con la Teologia Spirituale.

Inoltre, il nostro autore ha identificato otto proposte metodologiche di fronte all'oggetto della Teologia Spirituale. Due di carattere generale e le altre particolari. Così abbiamo il Metodo Deduttivo-Induttivo, che dà rilevanza all'aspetto deduttivo, e il Metodo Integrato, che contempla le due dimensioni, enfatizzando però, quella induttiva. Nel testo vengono indicati i rappresentanti delle due proposte. Le proposte metodologiche particolari sono: il Metodo Pneumatologico di V. Codina; il Metodo di Lettura di A. E. McGrath; il Metodo Fenomenico-Esistenziale di F. Asti; il Cristonómico di L. Borriello; il Fenomenico-Dialogico di K. Waaijman; l'Esistenziale di J.M. García e il Fenomenico-Cognitivo di R. Zas Friz De Col.

Rieg ha analizzato con accuratezza le proposte, sia quelle generali, sia quelle particolari. Per quanto riguarda quelle di carattere deduttivo, avendo come punto di partenza



i dati rivelati, prendono in considerazione l'esperienza soltanto come un modo per scoprire le regole del cammino di unione con Dio; il Metodo Integrato parte dall'esperienza dell'uomo di fede, ma l'approccio è testimoniale, cioè si raccolgono gli elementi dell'esperienza come 'dati rivelati incarnati nella vita dei santi'; questi dati sono il punto di riferimento per ogni esperienza spirituale. La prima prospettiva non lascia porte aperte all'approccio fenomenologico; la seconda è più flessibile. Le proposte particolari, invece, nell'offrire metodologie diverse, contribuiscono a cogliere l'esperienza spirituale da molteplici punti di vista. L'esperienza è il loro principio unificatore e al tempo stesso il punto di relazione tra la Fenomenologia e la Teologia Spirituale<sup>7</sup>.

Nonostante ciò, Rieg conclude che il termine 'fenomenico' presente nella descrizione di alcuni metodi rappresenta più un'indicazione sull'importanza del fenomeno o dell'esperienza vissuta che un metodo propriamente fenomenologico. Dinanzi all'assenza di un metodo fenomenologico in Teologia Spirituale, ma in presenza di una verificata apertura verso la fenomenologia, si propone la Fenomenologia presentata da Velasco come un contributo specifico rispetto al metodo per la nostra Disciplina<sup>8</sup>. La dimostrazione della proposta costituisce il terzo capitolo della Tesi del quale parleremo più avanti.

Però, possiamo individuare anche la ragione per la quale Rieg ha scelto specificamente il metodo di Velasco. Secondo lui, questo metodo possiede una particolarità che riesce ad analizzare il senso profondo di ogni esperienza religiosa umana; è ciò che il fenomenologo chiama "l'intenzione soggettiva"<sup>9</sup>, cioè il significato che il soggetto attribuisce a un determinato oggetto. In altre parole, per Velasco si deve considerare un fenomeno religioso ciò che è stato inteso e vissuto come tale dal soggetto. Il metodo, nel suo complesso, si appoggia su questo presupposto soggettivo ed esperienziale e tale presupposto è molto più facile da contemplare nella vita interiore o spirituale del singolo.

## La fenomenologia e l'esperienza spirituale

La Fenomenologia mette l'esperienza in primo piano, l'analizza e la contempla da diversi punti di vista per poter in questo modo entrare nell'esperienza fino ad arrivare alla sua struttura essenziale<sup>10</sup>. Questo è il tentativo dell'applicazione del metodo di Velasco all'esperienza spirituale di P. Leòn Dehon. Nella sua Dissertazione, Rieg pretende di giungere ad una definizione del vissuto di fede cristiana del fondatore della sua Congregazione<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Cf R. RIEG, *Teologia Espiritual e Fenomenologia, a contribuição de Juan de Dios Martín Velasco para o método da Teologia Espiritual*, Dissertazione non pubblicata, Pontificia Università Gregoriana, 2016, 199.

<sup>8</sup> *Ib.*

<sup>9</sup> J.M. VELASCO, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Ediciones Cristianidad, Madrid 1978, 59.

<sup>10</sup> Cf K. WAAIJMAN, *Espiritualidad, formas, fundamentos y métodos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011, 571.

<sup>11</sup> Cf R. RIEG, *cit.*, 259.



### ***La Fenomenologia di Martín Velasco***

Per Martín Velasco la religione è un fatto umano presente nella storia dell'umanità, ma un fatto umano specifico, diverso in principio da tutti gli altri fatti umani, poiché è il fatto che relaziona il soggetto (personale o comunitario) con il Mistero e le sue manifestazioni. È, dunque, un fatto umano che costituisce un settore particolare della storia e che si evolve in una cultura e in uno spazio precisi. Il fenomenologo, allora, deve saper individuare, tra determinati fatti, quelli che sono considerati veramente religiosi. Per fare ciò è necessario adottare alcuni criteri, uno di questi, il più importante, è "l'intenzione soggettiva", concetto a cui abbiamo già accenato e che determina la struttura del fatto religioso.

L'autore spagnolo pretende di arrivare a ciò che definisce come la "Struttura del Fatto Religioso" o della Religione. L'intenzione è di identificare i punti inamovibili attorno ai quali le religioni organizzano i loro ampi materiali, per arrivare alla legge (*entelecheia*) che regge l'organizzazione degli elementi che sono presenti nelle diverse religioni. Per arrivare a questa struttura, Velasco sviluppa un metodo che si compone di tre fasi. La prima è chiamata Descrizione, con due funzioni: comparazione e classificazione dei dati; la seconda fase è quella della Percezione della Struttura del Fenomeno e la terza consiste nella Comprensione o Interpretazione del fatto religioso. Nell'applicazione del suo metodo, Velasco identifica quattro punti per la comprensione della struttura del fatto religioso: l'ambito del sacro; il Mistero come realtà che determina l'apparizione dell'ambito del sacro; l'atteggiamento religioso e le Mediazioni nelle quali il Mistero si fa presente<sup>12</sup>.

### ***Applicazione del metodo all'esperienza di P. Dehon***

L'ultimo capitolo della tesi di Rieg tratta dell'applicazione del metodo della Fenomenologia di Martín Velasco all'esperienza spirituale di p. Leòn Dehon. Arrivato a questo punto, Rieg espone come Dehon abbia inteso e vissuto l'esperienza della sua relazione con Dio, nello specifico la sua relazione con il Signore Gesù nella devozione al Suo Sacro Cuore.

Il primo passo compiuto dal nostro Autore è stato esporre, in modo abbastanza esteso, la Spiritualità del Sacro Cuore, che molto ha influenzato il suo fondatore; in seguito, ha presentato la biografia e il contesto sociale in cui Dehon è vissuto. Questo passo introduttivo è presente nel metodo di Velasco, il quale ritiene che per la comprensione del fatto religioso non si possa prescindere dal contesto culturale e sociale. Rieg segue lo stesso percorso. Le fonti dalle quali ha attinto per studiare l'esperienza spirituale di P. Dehon sono due: *Notes Quotidiennes* e *Notes sur l'histoire de ma vie*; la prima opera è il suo Diario e l'altra sono le sue Memorie, entrambe sono fonti biografiche e, sebbene Dehon abbia scritto molto, Rieg ha deciso di attenersi soltanto a queste due fonti poiché sono quelle che offrono una base cronologica per osservare la successione dei fatti che costituiscono le esperienze spirituali di Dehon.

<sup>12</sup> Cf J.M. VELASCO, *cit.*, 301-313.



## Descrizione

Nella fase della Descrizione, Rieg ha potuto cogliere sei aspetti del profilo spirituale del suo fondatore. Il primo aspetto è il coltivare l'unione con Dio nella vita interiore. Il secondo presenta l'Eucaristia come centro della sua spiritualità e nucleo della sua vita interiore e del suo apostolato. L'abbandono come disposizione ad essere vittima a somiglianza di Gesù è il terzo aspetto del profilo spirituale di Dehon; la parola *fiat* riassume questo atteggiamento interiore di Dehon, intimamente connesso al mistero dell'*Ecce Venio* di Cristo e dell'*Ecce Ancilla* di Maria, espressioni lette come le loro manifestazioni di abbandono alla volontà del Padre. L'apostolato sociale, inteso come estensione del Regno di Gesù, si concretizza in diverse iniziative e un elemento fondamentale della sua concezione di apostolato è il fatto che esso abbia nell'Eucaristia la sua fonte e centro. P. Dehon non è mai stato un missionario, ma la Missione è un elemento caratteristico della sua spiritualità, lui era missionario nei suoi missionari; nel 1925, anno della sua morte, erano già presenti in America Latina, Africa e Oceania. Infine, la devozione ai santi appare come un punto importante della spiritualità di Dehon. Una particolarità della sua devozione si può cogliere nella formula 'io mi unisco a...'; questa espressione rispecchia il modo in cui egli si rivolgeva ai santi per imparare a vivere i misteri di Gesù.

## Percezione della Struttura

I primi tre aspetti e l'ultimo sono definiti da Rieg come la dimensione interiore della spiritualità di P. Dehon, gli altri due costituiscono la dimensione esterna e questa divisione facilita la percezione della Struttura della sua esperienza spirituale. Nella seconda fase del metodo di Velasco, questa percezione si caratterizza per l'osservazione delle due dimensioni nel fenomeno religioso, l'oggettiva (riti, scritti, ecc.) e la soggettiva (intenzione del soggetto). Dunque, a quale conclusione è arrivato Rieg dopo la descrizione dei 6 aspetti dell'esperienza spirituale di P. Dehon?

Nella dimensione "esteriore" si trovano le attività in cui era impegnato P. Dehon: pellegrinaggi, convegni, incontri, le diverse pubblicazioni, che lasciano intravedere quale elemento costante la preoccupazione per l'instaurazione del Regno Sociale di Gesù, con l'evidente intenzione di diffondere l'amore per il Suo Sacro Cuore. Nelle *Notes Quotidiennes* è possibile leggere alcune espressioni che indicano la dimensione interiore della sua esperienza di fede: l'unione con il Nostro Signore; *fiat, sint unum*; Adorazione Riparatrice, puro amore; *ecce venio* e *ecce ancilla*. Con queste espressioni, Dehon ha trovato un modo per comunicare un insieme di realtà spirituali. La percezione delle due dimensioni della vita spirituale di P. Dehon ha condotto alla constatazione della sua praticità apostolica come frutto di un atteggiamento teologale nell'azione il cui centro è l'amore. Dio è Amore, tutta la creazione è opera del suo Amore e l'espressione massima dell'Amore è l'Incarnazione del Figlio che nella Croce ha aperto il Suo Sacro Cuore per la nostra salvezza. Così, ogni sforzo apostolico ha il suo fondamento nel Cuore di Gesù, la riparazione o restaurazione sociale è frutto della restaurazione dell'uomo a causa dell'Amore.



## Comprensione della Struttura

La terza fase del metodo fenomenologico raccoglie i dati delle prime due e cerca di comprendere e interpretare la struttura del fenomeno. In questa fase, lo studioso non solo deve spiegare la struttura, ma essere connaturale ad essa, se vuole veramente rivelare la legge (*entelecheia*) che la regge. Applicando questo elemento al vissuto spirituale di P. Leòn Dehon, quale sarebbe la 'legge' che regge la sua esperienza spirituale?

*il vissuto di una profonda presenza e comunione spirituale con Dio realizzata nei sentimenti e ideali, riti e gesti di devozione al Sacro Cuore di Gesù. Una esperienza di amore che non essendo possibile contenere per sè, ha sentito il dovere di dividerla con gli altri e con la società.<sup>13</sup>*

In queste poche parole si condensa tutta l'esperienza di fede di P. Dehon, si definisce la struttura della sua vita spirituale, si manifestano i punti fermi attorno ai quali ruotano le varietà delle sue espressioni interna ed esterna del suo rapporto con Dio Amore.

## Una Considerazione

Sopra, abbiamo accennato brevemente alla comparazione tra Velasco e i teologi spirituali che sviluppano un tipo di fenomenologia come metodo; abbiamo detto, inoltre, che questo raffronto serve anche come giustificazione fondata per l'uso della fenomenologia nella Teologia Spirituale. A titolo di esempio, prendiamo in esame, molto succintamente, le somiglianze metodologiche tra Kess Waaijman e Martin Velasco.

Rieg ha rilevato che i quattro elementi del metodo di Waaijman: Ricerca Descrittiva della Forma, Ricerca Ermeneutica, Sistemica e Mistagogica trovano punti di incontro con le tre fasi del metodo di Velasco. In linee generali sia Velasco sia Waaijman possiedono una posizione dialogica nel confronto con l'oggetto della loro ricerca ma anche di distanza o sospensione di ogni pregiudizio, l'*epoché*, che è pure un atteggiamento proprio della Fenomenologia; entrambi propongono la Descrizione e l'Interpretazione come tappe dei loro piani metodologici. Una differenza sostanziale è che nella metodologia del Carmelitano Olandese le tappe, sebbene intimamente connesse, sono indipendenti. Nel caso di Velasco una tappa non può darsi senza la precedente. In particolare, una somiglianza evidente è la preoccupazione di arrivare alla struttura del fenomeno<sup>14</sup>; i due autori, riallacciandosi a Husserl, sebbene non del tutto, cercano di trovare ciò che è invariabile, la struttura di base<sup>15</sup> di una realtà che è variegata e complessa. Nel caso di Velasco detta realtà è la Religione e in quello di Waaijman è la Spiritualità, ma in senso generale. Un altro punto significativo è che nel piano metodologico di Waaijman, precisamente nello studio descrittivo, si prende in considerazione "l'orizzonte interno" per descrivere le forme spirituali; la riflessione è tutta incentrata sul soggetto che ha vissuto

<sup>13</sup> R. RIEG, *cit.*, 260. Traduzione libera dal Portoghese all'Italiano.

<sup>14</sup> Cf J.M. VELASCO, *Id.*, 301-302 e K. WAAIJMAN, *Espiritualidad, formas, fundamentos y métodos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011, 21.

<sup>15</sup> K. WAAIJMAN, *Id.*



intensamente la sua relazione con Dio e in questo modo ha plasmato un sentiero spirituale<sup>16</sup>. L'approccio si avvicina al concetto di "Intenzione Soggettiva", la differenza è che ciò che è un presupposto per Velasco è, per Waaijman, parte di una metodologia.

Sebbene in modo sommario, abbiamo rilevato nel paragone tra Velasco e Waaijman come il metodo del primo si possa adattare alla Spiritualità. Inoltre, dal punto di vista di Rieg, il metodo di Velasco è sensibile rispetto alla comprensione degli oggetti della Teologia Spirituale e permette di accedere agli elementi dell'esperienza dell'uomo di fede e alla comprensione di ciò che è essenziale riguardo a tale esperienza: il Mistero di Dio che si rivela all'uomo e la sua risposta. La semplicità del metodo, che si sviluppa in tre fasi, è un'altro punto da prendere in considerazione e, sebbene ci sia sempre il pericolo di "perdersi" nella varietà dei dati e di non arrivare ad una comprensione più profonda della struttura del fenomeno, la sfida consiste propriamente nella capacità di gestire la naturale tensione tra la necessaria neutralità e il coinvolgimento personale. Se da una parte lo studioso deve avere nella prima fase un atteggiamento libero da pregiudizi, dall'altra è anche vero che, avanzando nella ricerca, deve empatizzare con l'esperienza per comprendere l'Intenzione del Soggetto, per arrivare alla fine alla struttura del fenomeno che si cerca di intendere.

## Una domanda pertinente

Abbiamo visto le ragioni per le quali Rieg propone la Fenomenologia, in particolare quella di Martín Velasco, come un metodo adatto alla Teologia Spirituale. Ma è possibile che sorga una domanda, che non è affatto impertinente: "Quale sarebbe il contributo più specifico di questa metodologia? A quale conclusione si arriva con la Fenomenologia di Velasco alla quale non è, forse, possibile arrivare con gli altri metodi?". La risposta potrebbe risiedere nel concetto di "Struttura del Fenomeno", un concetto proprio della Fenomenologia e che Velasco assume come il nucleo inamovibile di ogni manifestazione religiosa. La struttura dell'esperienza spirituale, vissuta dalla persona concreta, è ciò che definisce il suo rapporto unico e irripetibile con Dio. La questione, che rimane aperta e da indagare, è se tale struttura spirituale, nel caso specifico della persona concreta, resti inalterabile o fissa, essendo che, a causa delle mutate circostanze dell'esistenza e del processo naturale di crescita e maturazione della vita spirituale, ciò che è stabile prende soltanto nuove forme o 'colori', o piuttosto se, nel processo in se stesso, sempre nel caso della persona concreta e anche complessa, tale rapporto unico e irripetibile possa anche cambiare nella profondità della vita interiore che è sempre dinamica.

<sup>16</sup> *Ib.*, 602.



# El proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana

*di Rossano Zas Friz De Col s.j.*

## Introducción

Una buena introducción debe ofrecer al lector una idea de lo que encontrará en la lectura. Así, en este trabajo no encontrará una respuesta clara, precisa y contundente a la problemática que se analiza, hallará más bien una hipótesis de trabajo como respuesta a una interpretación de la situación socio-religiosa de la cultura contemporánea y a su análisis desde la perspectiva de la vivencia de la revelación cristiana.

La hipótesis de trabajo, que se podrá confirmar o no pastoralmente, sostiene que el proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana se debe centrar en las decisiones que la persona interesada toma. Así, se orienta de una inicial ‘conversión’ a una progresiva transformación interior, de la cual la recepción de los sacramentos señala la conclusión de la etapa iniciática, pero ciertamente no la conclusión del proceso trasformativo.

Con esta hipótesis, el presente estudio se divide en dos partes. La primera, de marcado corte teórico y, la segunda, más bien de tipo práctico. Por esta razón se parte de un análisis de lo que la sociedad actual ofrece, para contextualizar los principales conceptos que servirán para elaborar un marco de referencia teológico y un método de análisis de la vivencia cristiana. Hecho esto se puede precisar entonces una propuesta para orientar la praxis, objeto de la segunda parte. Aquí se presenta un programa iniciático para las personas adultas que no han tenido influjo de la revelación cristiana en sus vidas, pero se podría considerar válido también para aquellos cristianos bautizados en temprana edad pero que han crecido y vivido a sus espaldas.

Este trabajo se presentó en el marco de las jornadas del encuentro de delegados diocesanos de catequesis de la subcomisión episcopal de catequesis de la Conferencia Episcopal Española dedicadas al “proceso de conversión en los itinerarios de iniciación cristiana” realizadas en la sede de la Conferencia Episcopal Española del 13 al 15 de marzo 2017. Se trata de una ulterior profundización de una ponencia presentada en una Jornada de Estudio sobre la “Iniciación cristiana, iniciación a la mística” organizada por el Departamento de Teología Catequética del Bienio de Teología Litúrgica de la Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso el día 25 de marzo del 2015 en Madrid.<sup>1</sup>

\* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma, [zasfriz.r@gesuiti.it](mailto:zasfriz.r@gesuiti.it)

<sup>1</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, “Iniciación en la vida mística en el marco del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos”, en *Teología y Catequesis* 132 (2015) 65-86.



## I. PLANTEAMIENTO TEÓRICO: LA SECULARIZACIÓN DEL ALMA

### 1. La cultura contemporánea como caldo de cultivo secularizado

Cultura “designa la psicología colectiva y el estilo de vida propio de un grupo humano determinado. Implica, por tanto, todo un modo de vida que incluye conocimiento, fe, arte, moral, ley, y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. El sujeto de la cultura es el pueblo. Ésta se adquiere por ósmosis, al vivir dentro de un grupo humano. Y su posesión es inconsciente”.<sup>2</sup> Una característica de toda cultura es que fomenta criterios de valoración social e individual que se asumen acríticamente, pues se absorben por ósmosis, es lo que Charles Taylor llama el “imaginario social”.<sup>3</sup> Y como toda cultura lo es en la historia, la contemporánea se caracteriza por ser un ambiente vital que alienta y propicia el desarrollo y fortalecimiento de un imaginario social, de una cosmovisión secularizada de la existencia, pero proponiéndola como ‘espiritual’, en contraste con lo ‘religioso’ tradicional e institucional. A continuación se indican algunos de los rasgos culturales ambientales actuales más relevantes para la vivencia cristiana, que indican un cambio de paradigma en el contexto en que la vivencia de la revelación cristiana se encuentra actualmente respecto a algunas décadas pasadas.

#### 1.1. El caldo de cultivo del imaginario social actual

La cultura contemporánea asume progresivamente el método científico en todos los ámbitos del saber humano y su aplicación tecnológica en casi todas las dimensiones de la vida cotidiana, también para descifrar el sentido de la vida. Asume igualmente la dimensión económica y comunicativa como los principales valores de la existencia. De este modo se instaura un perfil de sentido antropológico que se presenta y propone como el cuadro de referencia para el bienestar personal y social.

Sin ninguna duda, gracias a la ciencia y la tecnología se han mejorado como nunca antes en la historia de la humanidad las condiciones de vida que han permitido un aumento de la longevidad, así como el desarrollo de la economía ha llevado a extender un bienestar mínimo que antes era patrimonio de una reducida minoría privilegiada. Tampoco cabe duda de los beneficios que ha traído la globalización en la comunicación entre las personas y en la movilidad entre los países. Políticamente, la democracia se ha difundido como la principal forma de gobierno y de participación de los ciudadanos, cuando aún está fresco el recuerdo de las dictaduras del siglo XX y, en la memoria remota, los regímenes monárquicos absolutistas.

<sup>2</sup> E. GÓMEZ-PUIG GÓMEZ, “Pedro Fabro, un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 18 (2014) 209-272, aquí 213.

<sup>3</sup> CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 224-230; se abrevia T, seguido del número de página. Existe traducción castellana: *La edad secular*, I-II, GEDISA, Barcelona 2014-2015. “El imaginario social es aquella comprensión, aquel saber común, que hace posible la praxis común y un sentido de legitimidad ampliamente compartido” (T 225). Las citas textuales en castellano son traducción del autor.



Obviamente, tanto desarrollo conlleva peligros y riesgos, pero nadie que se beneficia de logros aludidos quisiera renunciar a ellos o volver a una situación precedente sin ellos. Si por un lado campean criterios como la racionalidad, previsión, programación, eficacia, por otro, el imaginario social se ve impregnado de criterios como el individualismo, relativismo, hedonismo, esteticismo, amoralismo, etc. Se trata de una situación que merece ser focalizada mejor para entenderse y desde ahí encontrar pistas que ayuden a asumir una actitud constructiva, pues la dimensión religiosa del imaginario social es probablemente una de las que más ha sufrido una transformación que no se esperaba.

## ***1.2. Gestación del nuevo paradigma secular***

Charles Taylor en su estudio mencionado, *L'èta secolare*, ha interpretado el desarrollo histórico de la vivencia religiosa cristiana desde la Reforma protestante hasta la actualidad. Para entender mejor las conclusiones a las que llega es necesario perfilar brevemente el recorrido de su investigación.

### *1.2.1. Del nominalismo a la Reforma*

El nominalismo está en los orígenes de la mentalidad renacentista y reformadora que considera la creación, el mundo y la humanidad, como material que hay transformar (cf T 133). Del conocimiento contemplativo medieval de la realidad como efecto de una causa eficiente con una finalidad precisa (causalidad final), se pasa con la Reforma a la consideración de la realidad como materia que debe y puede ser transformada. Se abre paso una nueva manera de entender la existencia personal y el proceso comunitario de convivencia como una exigencia interior para trabajar sobre uno mismo con el objeto de promover el cambio y no dejar las cosas como están, sino cambiarlas desde la raíz en un constante esfuerzo de re-creación (cf T 137). De aquí la progresiva y eficiente asunción del método científico para organizar de manera racional la existencia en todas sus dimensiones, actitud que, por el momento, en los siglos XVI y XVII, queda circunscrita a una élite que toma distancia del 'pueblo'.

En la Iglesia se produce también, influenciada por el proceso señalado, la separación progresiva entre una élite culta, representada por el clero y la vida religiosa, y el pueblo sencillo. La Reforma protestante rompe con esa visión desde su concepción de la salvación mediante la sola fe, democratizando la santidad para todos los creyentes y aboliendo un estatus de especialistas en la vida cristiana (clero y vida religiosa). Así, la visión religiosa católica tradicional de la realidad recibe una primera reorientación desde la Reforma, estableciéndose el inicio de una aproximación que paulatinamente concibe la razón instrumental como centro desde el cual interpretar la revelación cristiana. Una interpretación que va a orientar progresivamente la vida personal y social hacia la adquisición de las virtudes cristianas con la finalidad concreta de lograr la prosperidad individual y social centrada en la historia, con lo cual se va perdiendo una visión escatológica de la existencia individual y social.



### 1.2.2. Del deísmo providencialista al 'humanismo exclusivista' (ss. XVI y XVII)

La consecuencia a largo plazo será la difusión del deísmo entre las élites cultas cristianas, protestantes y católicas. Taylor explica el fenómeno aduciendo tres razones. En primer lugar, la Providencia divina es antropologizada, en el sentido de que Dios es concebido como el Creador y el Benefactor universal, que ha dado a la humanidad la tarea de llevar a plenitud su obra. Por ello, no es necesario que Él intervenga de manera especial en la historia, y mucho menos milagrosamente, para que la humanidad forje la prosperidad y bienestar que Dios quiere que los hombres tengan. Como consecuencia, la confianza no se pone ya en un Dios providente, sino en la capacidad humana creada por Dios para lograr los fines a los que Él la llama (cf T 300-301).

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se genera lo que Taylor llama un 'orden impersonal': la relación con Dios no se establece a través de una relación inmediata, sino mediada gracias a la adquisición de la virtud individual para la edificación del bienestar mutuo entre los ciudadanos. La fidelidad a este orden deísta se interpreta como fidelidad a Dios mismo (cf T 346).

Al 'orden impersonal' se añade, como tercera razón explicativa, la actitud que lleva a desligar poco a poco la relación entre religión y revelación: la sola razón es suficiente para cumplir con el plan de Dios (cf T 376-377).

La consecuencia del desarrollo del deísmo providencialista es lo que Taylor llama el *humanismo exclusivista*<sup>4</sup> como fruto del ordenamiento que la razón instrumental produce sobre el cosmos, la sociedad y las personas para alcanzar una sociedad de bienestar fundada en el principio del beneficio mutuo, que es, según la nueva interpretación, el fin principal que Dios ha dado a la humanidad para que lo alcance con los dones naturales que le ha dado mediante la creación (cf T 285-286). Se trata de una transformación que para el autor es el corazón del origen de la secularización moderna (cf T 378). El plan divino de salvación pierde su dimensión escatológica porque lo que cuenta es la capacidad humana, creada por Dios, para cumplir con el fin para el cual lo ha creado en la historia: el beneficio mutuo. Dios no es necesario para realizar su plan, queda en el trasfondo del nuevo cuadro de referencia. Por eso la necesidad de la 'gracia divina' pasa a un segundo o tercer plano, donde no es necesaria para que el creyente se transforme interiormente, con lo cual se pierde también el sentido tradicional del *misterio* en la relación personal con Dios.

### 1.2.3. Los siglos XIX y XX

Durante el siglo XIX lo que hasta entonces era una actitud reservada a una élite, se va convertir de dominio público, adquiriendo diversas formas de expresión. La novedad de este tiempo es que, si antes se reconocían las raíces cristianas del *humanismo exclusivista*,

<sup>4</sup> Este humanismo presenta cuatro características: activismo, para buscar las soluciones más eficaces; uniformización, para aplicar un mismo esquema a todos, sin excepciones; homologación, para reducir las diferencias entre los ciudadanos y conformarlas así a los estándares del gobierno; racionalización, para orientar la vida social en torno a determinados valores, especialmente los vinculados al bienestar (cf T 118-119).



impregnado de providencialismo déista, ahora se manifiesta paulatinamente una actitud agresiva hacia la religión en general y frente al cristianismo en particular. Aún más, pues la crítica se vuelve contra el mismo *humanismo exclusivista*. La consecuencia es que se multiplican y fragmentan al mismo tiempo las opciones alternativas. El 'yo' se percibe mentalmente, desde el imaginario social, como dueño y seguro de sí, autosuficiente, sin ninguna necesidad de un punto de referencia externo a su interioridad auto-centrada. El cristianismo deja de ser en Europa la primera opción para fundamentar y dar sentido al orden social y personal. El tiempo y los espacios pierden referencia a la eternidad y a lo sagrado, la vida escolar y universitaria se seculariza, así como la asistencia sanitaria.

Paradójicamente, comenta Taylor, se difunde al mismo tiempo un sentimiento de malestar frente a ese mundo cada vez más racionalizado que impele a la búsqueda de *algo más, más allá*, para compensar la sensación de vacío y la disolución del sentido de trascendencia. Este es un sentimiento común a nosotros (cf T 385). Es más, Taylor verifica que desde los inicios de este fenómeno se declara la presencia de grupos que, si bien rechazan el cristianismo ortodoxo, buscaban fuentes espirituales alternativas (cf T 385). Van a la búsqueda de una alternativa, una tercera vía, entre el ateísmo y el cristianismo, pues la nueva situación ha generado un vacío que se podría caracterizar por la pérdida de sentido de la vida, expresado artísticamente a través de la melancolía romántica. Hoy se manifiesta más bien como nostalgia de un 'no sé qué' que lleva a la experiencia de la vida cotidiana como carente de resonancias profundas, como 'algo' árido y aburrido: "Frente a este mundo insensato puede venir una especie de *náusea*" (T 393, cursivas del autor).

Pero la *náusea* no conlleva el retorno a la religión y a la búsqueda de trascendencia, sino más bien a la exploración de nuevos sentidos dentro de los límites de la inmanencia: «por ejemplo, proyectando crear un nuevo mundo de justicia y prosperidad. Y, análogamente, sin apelar a la religión, se puede buscar que tengan resonancia la vida cotidiana, la naturaleza y las cosas que nos rodean, apoyándolas en nuestro más profundo sentido interior" (T 394-395). De este modo el sentido que cada individuo encuentra se convierte en el hallazgo de una búsqueda personal e individual y, por tanto, desaparece del imaginario social la vivencia comunitaria de sentido, que antes ofrecía la religión. Todas las alternativas, en cuanto fundadas en la experiencia privada personal, se presentan como posibles, y desaparece cualquier jerarquía entre ellas. Esta fragmentación del 'sentido' es lo que Taylor llama el efecto *nova*: "el siglo XIX ha sido, precisamente, el período en el que la gama de alternativas a la religión se ha convertido progresivamente en más rica y amplia" (T 408; cf. 394).

La consecuencia de tal efecto se percibe actualmente, siempre según Taylor, en el hecho de que todas las opciones de sentido aparecen igualmente como posibles. El sentido se ha democratizado, dando como resultado la sensación que el sentido asumido personalmente es 'uno más' más entre tantos y, por tanto, que es frágil, produciendo una sensación interior de debilidad. Este "es, sin duda, uno de los rasgos distintivos de nuestro mundo en comparación al de quinientos años atrás" (T 387). Lo cual evidencia, además, que la perspectiva *irreligiosa* que ha emergido estaba profundamente anclada y más difundida en la mentalidad del s. XIX de cuanto lo estuviese en los siglos pasados (T 409).

La *irreligión* cobra cuerpo y se extiende por todas las capas de la sociedad, impregnando el imaginario social gracias a los nuevos descubrimientos científicos, desde la astrono-



mía que modifica la concepción del universo, hasta el mundo microscópico que revela un ‘universo’ desconocido, pasando por el descubrimiento de la evolución de las especies y del inconsciente. Todo ello hace que se abran horizontes inimaginables apenas pocos años antes, proponiendo nuevas perspectivas para interpretar el sentido del tiempo y del espacio y, como consecuencia, de la existencia misma. Se toma conciencia de que hay algo ‘más grande desconocido’ dentro de la condición humana y de la naturaleza, que pertenece a la raíz más recóndita de ellas: es el descubrimiento de una realidad ‘salvaje’ que es, en realidad, un fondo sin-fondo del cual toda la realidad tiene su origen y fin común.

Ahora bien, es de suma importancia entender que no se trata de una cuestión teórica, sino de un modo de sentir individual y colectivo que ha impregnado el imaginario social convirtiéndose en el presupuesto acrítico desde el cual se afronta la dimensión del sentido de la vida. Es la matriz que da a luz el materialismo del siglo xx. A tal punto que, para Taylor “este complejo de teorías, concepciones no reflejas e imaginaria moral, constituye la *Weltanschauung*<sup>5</sup> dominante de la civilización occidental en el tiempo presente” (T 439).

El materialismo propone, en sus diversas formas, una orientación ética impersonal y anónima guiada por las leyes causales que no necesitan de Dios y su providencia para ordenar el cosmos, la sociedad y las personas. El éxito de la ciencia ha creado la impresión de que el cristianismo estaba superado, que era algo primitivo: ser materialista es signo de madurez y virilidad (cf T 460-461), mientras que ser creyente es negarse a crecer en humanidad, permaneciendo en el infantilismo y la ilusión propias de quien renuncia a convertirse en auténticamente humano.

Ante esta situación ha habido una reacción por parte de gobiernos, élites intelectuales y jerarquías eclesiásticas que, desde mediados del siglo xix hasta antes la segunda guerra mundial, se han esforzado por renovarse, creando nuevas estructuras para adecuarse al nuevo imaginario social y ganar legitimidad en el nuevo contexto (cf T 561). Es lo que Taylor califica como ‘época de la movilización’. Sin embargo, no obstante ese esfuerzo, la revolución cultural que siguió después de la segunda guerra mundial ha llevado a una radicalización de la situación, gracias a la ‘revolución expresivista’, es decir, a la importancia dada a la apariencia (por ejemplo, las modas y el querer ser como el protagonista o la ‘estrella’ del momento, etc.), y a la expansión de la sociedad de consumo, actualmente globalizada. De este modo, no queda más alternativas que concebirse a sí mismo como un fragmento de la cultura fragmentada, una cultura en la que el consumo de bienes juega un papel de enorme importancia, como se verá más adelante.

#### 1.2.4. La cuestión del sentido

Taylor señala, no obstante la situación perfilada, que en el horizonte de las conciencias no deja de hacerse presente el ‘misterio’: “Una vez que hemos percibido la vastedad espacial y temporal del universo, la profundidad infinitesimal de su micro-constitución, y hemos advertido nuestra insignificancia y nuestra fragilidad, podemos también enten-

<sup>5</sup> Del alemán: Visión (*Anschaung*) del mundo (*Welt*). Indica la concepción y finalidad de la existencia y del mundo que un individuo o un grupo tiene respecto a la vida humana.



der cuánto sea admirable que de esta inmensa máquina sinsentido haya emergido la vida, y después el sentimiento, la imaginación y el pensamiento” (T 464). Un ‘misterio’ que abre a la pregunta del sentido de lo que se admira ‘sin sentido’, pero que, como señala el mismo autor, no alcanza a tocar la vida cotidiana o plantearse un proceso de transformación trascendente, pues la religión no es percibida como una motivación para ‘ser mejores’: “se presume que la prospectiva de la transformación haya perdido gran parte de su poder de atracción en la modernidad, de modo que algo parecido a las acciones o instituciones que ella solía sostener pueden sostenerse solamente si reciben el apoyo de otra motivación” (T 546). Es decir, la motivación para el cambio personal se encuentra en otros ámbitos, no en el de la religión. Se encuentra, como se verá, en la ‘espiritualidad’, con sus nuevas formas que promueve nuevos modelos de ‘sentido’ de la existencia, creyente y no creyente. Queda claro que la incredulidad deja de ser una opción elitista, sino más bien una realidad globalizada en el imaginario social de occidente y oriente. En efecto, se busca “algo así como la unidad e integridad del *self*, una reivindicación de la importancia del sentimiento contra la supremacía unilateral de la razón, y una reafirmación del cuerpo y de sus placeres respecto a la ubicación secundaria y a menudo atormentada por los sentimientos de culpa a donde se lo había confinado por la identidad disciplinada e instrumental. El acento cae ahora sobre la unidad, la integridad, la concordia, concentración” (T 638, cursivas del autor).

Según Taylor se trata de una búsqueda que se realiza en lo que él ha venido en llamar ‘cultura de la autenticidad’: “Debo descubrir mi camino hacia la integridad y la profundidad espiritual. La atención se focaliza ahora sobre el individuo y su experiencia. La espiritualidad debe hablar a tal experiencia. La búsqueda, como sostiene Roof, es quizás el modelo fundamental de la vida espiritual. Una búsqueda que no puede comenzar con exclusiones a priori o con puntos de partida ineludibles, lo cual llevaría a prejuzgar esta experiencia”. (T 638-639). Búsqueda ‘espiritual’, no ‘religiosa’.

La tesis de Taylor es que se dan dos patrones de búsqueda de sentido, o mejor dicho, dos patrones de ‘espiritualidad’: la ‘inhabitación’ (*dwelling*) y la ‘búsqueda’ (*seekers*). La primera se caracteriza por una fundamental confianza en las instituciones y la segunda por la búsqueda de nuevas formas, allende los límites institucionales (cf T 644). Entre estos dos polos se abre todo el abanico de posibilidades en el imaginario social actual: las personas se pueden pasear por todas las opciones posibles sin necesidad alguna de decidirse por una de ellas. Así entre la creencia y la incredulidad se extiende una tierra de nadie, neutral, en donde se vivencia la contraposición entre ellas como una guerra que no toca a los individuos porque están más allá, sin saber, pero, dónde están (cf T 444).

En conclusión, si hace 500 años era obvio ser creyente, hoy no lo es. Más bien, es obvio no serlo. Se ha perdido en el imaginario social el sentido cristiano de la trascendencia escatológica, del misterio y del deseo de transformación interior como fruto de una relación personal con la revelación cristiana (cf T 641). La búsqueda espiritual cristiana está descalificada de antemano en el imaginario social actual por ser identificada con la religión institucional.

Para profundizar de modo más preciso en la situación socio-religiosa actual, un autor que lo hace desde una perspectiva propia y sugerente es Zygmunt Bauman.



### 1.3. La condición líquida actual

El Prof. Bauman, a través de sus obras, hace un diagnóstico de la cultura europea occidental contemporánea. Si con Taylor se ha pasado revista al proceso histórico, con Bauman se pretende caracterizar los últimos decenios de tal proceso. Así, una primera observación es que el ciudadano europeo ‘post-moderno’ vive en una situación interior de desencanto respecto a lo que la ‘modernidad’ ofrecía, porque sus promesas no sólo han sido incumplidas, sino porque la situación social se ha complejizado a un punto tal como nunca antes en la historia de la humanidad.

Los síntomas de ese desencanto son un profundo cambio en la manera de percibir el tiempo y el espacio. El ritmo de vida ha tomado una aceleración creciente al punto que “las situaciones en las cuales los hombres actúan se modifican antes que sus modos de actuar logren consolidarse en hábitos y procedimientos [estables]”.<sup>6</sup> Predomina el cambio sobre la duración, con una percepción del tiempo sin perspectiva de permanencia, sino como una sucesión de instantes que hay que vivir intensamente, pero sin perspectiva de continuidad en un proyecto a mediano o largo plazo. El tiempo no se percibe como cíclico ni como lineal, sino como ‘puntual’. Cada instante es eterno, el presente domina sobre el pasado y el futuro. Se entiende por eso que Bauman hable de una conciencia ‘líquida’ post-moderna<sup>7</sup>.

En efecto, en cada instante se espera que se produzca algo extraordinario, para después esperar lo mismo en el instante sucesivo, pero sin relación con el precedente. De aquí la ansiedad por vivir el presente velozmente para pasar de experiencia en experiencia. Se espera la realización personal no en las cosas que cambian, sino en el cambio mismo. Cambiar es vivir. Por eso se vive como una tragedia el desperdiciar una oportunidad: “moverse tiene como única finalidad la de *seguir moviéndose*”.<sup>8</sup>

A la conciencia temporal ‘líquida’ se suma la globalización del espacio. Facilitada por las nuevas tecnologías, permite establecer las más variadas relaciones desde el lugar en que uno se encuentra, sin tomar en cuenta para ello el factor geográfico. La posibilidad de intercambio se potencializa como nunca antes, lo cual, sumado a la ‘liquidez’, permite que las relaciones humanas se ‘licuifiquen’, pues el placer del cambio, facilitado por la globalización, es una amenaza a cualquier fidelidad. Se viven relaciones ‘aceleradas’, que nacen y mueren velozmente.

Según Bauman, esta situación ha hecho que la persona humana sea cada vez más vulnerable, pues al mismo tiempo que sufre los efectos de la ‘liquidez’ y de la ‘globalización’, se siente siempre más impotente para participar en modo determinante en la situación que lo envuelve, perdiendo control sobre sí mismo, pero también sobre lo que concierne a su comunidad y país. Se enfrenta a un poder que gestiona la vida planetaria sin contar con sus decisiones personales, de aquí la sensación profunda de impotencia para determinar

<sup>6</sup> Z. BAUMAN, *Vita líquida*, Laterza, Bari 2009, VII; traducción castellana: *Vida líquida*, Paidós Ibérica, 2006.

<sup>7</sup> BAUMAN, *Vita líquida*, cit., XV.

<sup>8</sup> BAUMAN, *Vita líquida*, cit., 152 (cursivas del original).



su futuro personal, comunitario, nacional y global.<sup>9</sup> Así, aun inconscientemente, todo empuja a un estilo de vida superficial y frágil en la relación a sí mismo y a los demás.

Ante ello, la tendencia es cerrarse en el individualismo para defenderse de las amenazas que la situación social actual produce. La vida misma se siente como una amenaza que produce miedo, precisamente por el cambio constante sin un horizonte de referencia. Pero hay un miedo mayor: que se detenga la velocidad del cambio, que se detenga el carnaval del cambio. Porque el miedo que produce el cambio es menor al miedo de que no haya cambio. Por eso se combate el miedo cambiando, comprando: este es el sentido oculto de la dinámica del consumismo. Consumiendo bienes, es decir, simplemente cambiando cosas, y también personas, se vive en la velocidad que impide detenerse, porque detenerse, no cambiar, es morir.<sup>10</sup> En efecto, “la economía de consumo depende de la producción de los consumidores, y los productos para combatir el miedo tienen necesidad de consumidores miedosos y asustados, animados por la esperanza de que sea posible alejar esos riesgos terribles y que se pueda lograrlo (naturalmente, con una ayuda que se pague)”.<sup>11</sup>

Así, miedo e inseguridad interior van de la mano, con la paradoja que los que viven en sociedades que han alcanzado un nivel de bienestar nunca antes logrado en la historia son los que se sienten más amenazados, inseguros y asustados, y están, a la vez, más fascinados por todo lo que se refiera a la seguridad personal y grupal respecto a otras sociedades del pasado y del Presente.<sup>12</sup>

En efecto, ellos son más sensibles a las ‘amenazas flotantes’ como catástrofes naturales, cambios climáticos, reducción de los recursos naturales, control tecnológico, economía y finanzas sin reglas claras, fluctuaciones en la bolsa de valores, problemas de migración, etc. Una inseguridad que produce ansiedad y, como consecuencia, genera una actitud de autodefensa que se convierte en el criterio que permea, muchas veces inconscientemente, las decisiones grandes y pequeñas de la vida. La realidad se presenta como una amenaza que infunde miedo, inseguridad y ansiedad ante lo ‘desconocido que puede pasar’ y, ciertamente, ansiedad por no poder evitar el mismo miedo.<sup>13</sup>

Una situación en la que Bauman constata que no se ha logrado lo que la modernidad proponía debido a una estrategia de dominio del mercado sobre la vida individual y la convivencia social.<sup>14</sup> En conclusión, se trata de un problema que amenaza la libertad,

<sup>9</sup> Cf Z. BAUMAN, *Paura liquida*. Laterza, Bari 2009, 160; traducción castellana: *Miedo líquido*, Paidós Ibérica, 2006; traducción del autor.

<sup>10</sup> A propósito del miedo a la muerte, si durante la Edad Media era la vivencia que anticipaba la ruptura de los límites del tiempo y del espacio porque los abría a una vida eterna, ahora sigue ejerciendo una presión cotidiana, pero en modo velado, pues se la ha puesto en los márgenes de la vida como un mero efecto del tiempo o de un accidente, banalizándola y quitándole su dramática densidad para la vida y su sentido. Como consecuencia, la presencia del mal en el mundo resulta incomprensible y ello alienta la desconfianza generalizada, porque hasta algunos, que incluso se presentan en nombre de los ideales más altos, se han revelado monstruosos.

<sup>11</sup> BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 11.

<sup>12</sup> Cf BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 162.

<sup>13</sup> Cf BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 118-119.

<sup>14</sup> Cf BAUMAN, *Vita liquida*, cit., 32.



porque no hay libertad sin seguridad, como tampoco hay seguridad sin libertad. La modernidad había puesto en el progreso a todos los niveles la esperanza de una creciente seguridad para todos, pero se ha convertido en una amenaza global, pues en lugar de traer paz y concordia, más bien hace presagiar cambios que traerán situaciones nuevas para la humanidad con más tensiones de difícil solución.

El diagnóstico de Bauman es severo: la principal fuente de preocupación, por la amenaza que representa, no viene de la naturaleza, sino de la cultura, de lo que el hombre ha producido. “Pero esta vez, en el origen de nuestros miedos más siniestros no están las montañas o los mares, sino los artefactos creados por el hombre, con sus incomprensibles subproductos y efectos colaterales”<sup>15</sup>. Por ello, o se encuentra el modo de educar a los individuos a que tomen distancia de esta situación y aprendan a tomar decisiones que los humanicen en una creciente libertad interior, o se rendirán a la cultura actual, masificándose en el consumismo. Consumismo es sinónimo de conformismo: el miedo, la inseguridad, la ansiedad van a la búsqueda de seguridad, pero para comprarla como si fuese un bien de consumo. Se discierne qué cosa comprar, porque en el comprar se encuentra sosiego y consolación interior. Por eso se evalúa constantemente el estado interior del deseo, físico y psíquico, para satisfacerlo, no raras veces manipulado por el mercado mismo. Todo está en función de un ‘yo’ acelerado que vive dependiendo de sus necesidades, muchas veces concebidas como ‘libertades’ que deben ser garantizadas por el Estado y el gobierno de turno. Se vive para satisfacer las necesidades, comprando.

La receta de Bauman es, frente a esta situación, formar personas para emanciparlas del sistema de consumo, promoviendo la educación hacia la autonomía y la independencia para que sean capaces de tomar responsablemente decisiones contraculturales. Ello implica fomentar una actitud crítica hacia el presente para rescatar las promesas del pasado y realizarlas en el futuro.

Por eso Bauman sostiene que hay que concentrarse en la educación del *homo eligens*, del hombre que discierne y elige, pues se trata del ‘núcleo’ de la identidad personal. Educándolo probablemente se podrá resistir a todos los cambios de la cultura, forjando de este modo una identidad personal fuerte. No hay identidad sin toma de distancia de sí mismo y de la sociedad, como no hay emancipación sin decisión. La identidad fuerte, en una sociedad líquida y de pensamiento débil, se construye mediante la capacidad de tomar decisiones y de obrar según ellas, para luego influenciar en el ambiente desde una responsabilidad pensada y asumida. La receta es potenciar la persona (*empowerment*), cuyo objetivo es alcanzar no sólo armonía en la relación entre libertad y seguridad, sino más bien mantener abierta la esperanza hacia una meta-esperanza: una esperanza que haga posible el acto mismo de esperar.<sup>16</sup> El problema reside en que las sociedades de los países desarrollados parecen estar convencidas que, por principio, todos los problemas se pueden resolver, y si no se resuelven es probablemente por una evaluación equivocada de la situación o por una falla en el sistema. Se trata de una actitud de omnipotencia del sistema, que tiene una confianza ilimitada en sí mismo

<sup>15</sup> BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 118.

<sup>16</sup> Cf BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 219.



gracias a su capacidad científica y tecnológica. En efecto, si antes se echaba la culpa a Dios de los males, hoy se busca un culpable expiatorio, una persona, un empleado, una institución, la burocracia, el gobierno de turno o el gobierno precedente.

Esta actitud de omnipotencia ha ‘desvelado’ el misterio de la naturaleza, haciéndole perder su secular fascinación, lo mismo que a la vida humana, pues en el fondo se piensa que ellas pueden ser controladas y modificadas arbitrariamente. Lo paradójico es que la toma de conciencia de esta potencialidad instrumental resulta ser la mayor amenaza para vida humana misma, debido a dos razones. De un lado, por la marginalización de la moral (todo lo que es posible hacer ¿por qué no hacerlo?) y, por otro, debido a la burocratización de la responsabilidad pues, en ausencia de una moral asumida personalmente, la burocracia aparece como ‘tranquilizador ético’ porque diluye la responsabilidad en el sistema.

En resumen, para Bauman, “sufrimos un *retardo moral*”,<sup>17</sup> además de una situación de inseguridad existencial de fondo que conlleva una crisis de identidad. Pues el vivir anclado en el cambio por el cambio no ofrece la oportunidad de la estabilidad necesaria para fundamentar una identidad sólida. Todo fluye rápidamente. Paradójicamente, es el mismo fluir de la liquidez del imaginario social actual lo que genera la inseguridad y la ansiedad. La esperanza de realización está puesta en la vivencia del próximo instante y, como la promesa no se cumple, se espera en el sucesivo, y así indefinidamente. Ese sucederse de instantes es la plataforma en la que cada persona debe hacer sus opciones, de lo cual resulta una situación de continuo estrés. En ese contexto cultural las personas toman sus decisiones jugándose el sentido de sus vidas con márgenes muy reducidos de crecimiento en autonomía y libertad, y más bien inmersos en un ambiente que hace creer que la identidad personal se forja y madura en la asimilación de los valores masificantes de la sociedad de consumo.

Después de un recorrido histórico que explica en parte el proceso de secularización europeo y de un análisis parcial de la situación actual de la sociedad europea occidental, se focalizará la atención sobre un aspecto de la situación socio-religiosa actual que se presenta sin duda como un fruto refinado de los dos factores estudiados.

#### **1.4. La revolución silenciosa**

Según David Tacey,<sup>18</sup> profesor universitario en Australia, se asiste hoy a una revolución en el modo de entender la relación entre la religión y la espiritualidad, tanto en Occidente como en Oriente. Ésta se caracteriza como una paradójica tendencia hacia ‘lo espiritual’ que, por un lado, surge en una sociedad secularizada, y por otro, según el autor, las instituciones religiosas tradicionales tienen dificultad para reconocer y apreciar positivamente esta nueva situación y proponer una alternativa creativa (cf *DT*, 20). Por ello Tacey insiste en proponer un nuevo lenguaje que abra a la trascendencia en

<sup>17</sup> BAUMAN, *Paura liquida*, cit., 114 (cursivas del original).

<sup>18</sup> DAVID TACEY, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove - New York 2004. Se abrevia *DT*, seguido del número de página. La traducción al castellano es del autor.



estos tiempos de crisis, pues precisamente en estos tiempos el lenguaje precedente, que resultaba eficaz en tiempos de estabilidad cultural, se convierte en ineficaz para expresar la dimensión trascendente de la existencia *líquida*.

Identificando trascendencia con espiritualidad, la espiritualidad deja de ser religiosa porque busca nuevas formas de expresión en un contexto en que la religión tradicional resulta inexpresiva para formular lo que la nueva sensibilidad percibe. Se buscan nuevos puntos de referencias, más allá de la religión institucional, cuya consecuencia es la sustitución de la religión por la 'espiritualidad': ésta toma el lugar de aquella, la vivencia espiritual reemplaza la práctica religiosa tradicional.

La nueva modalidad se presenta frecuentemente en forma desordenada, aleatoria, caótica y anárquica (cf *DT* 37), aunque democrática y anti-jerárquica, modelada sobre un patrón de fraternidad igualitaria, que tiene su juez último en la conciencia individual que se alimenta espiritualmente de sus variadas experiencias personales (cf *DT*, 38-39). Desde esta perspectiva el cristianismo tradicional es vivido como contrario a los valores de la vitalidad porque es una religión castradora; en cambio, se trata de promover una vivencia holística, sin ser perfeccionista, pero abocada a encontrar la autenticidad personal y la armonía entre el cuerpo y la mente para una vida saludable en todas sus dimensiones (cf *DT*, 128).

Así, el Dios de la tradición religiosa es figurado como distante y alejado, mientras la nueva tendencia lo concibe como una presencia íntima, intensa e inmanente, presencia radical en el misterio de la realidad y de la vida cotidiana, percibido más allá de la dimensión ordinaria de la realidad, pero accesible a la profundidad personal de todos (cf *DT*, 163-164).

Tacey considera que se enfrentan dos paradigmas: el viejo, sostenido por la tradición religiosa desde una perspectiva académica basada en el iluminismo, que desconfía de la vivencia personal, aunque teóricamente la justifica (cf *DT*, 203-204) y el nuevo, que pone sus raíces en la vivencia personal desde el fundamento de lo real y del ser. "Básicamente, la diferencia es ésta: la interioridad y el cultivo de la vida interior" (*DT*, 205). La búsqueda espiritual va a la interioridad, mientras la religión tradicional se queda en la exterioridad. La solución, para el autor, no está en el hecho de que la religión deje de ser lo que es, sino que asuma la dimensión del misterio para orientar la necesidad de espiritualidad que se verifica sociológicamente.

### **1.5. Resumen conclusivo**

La afirmación de fondo que se obtiene como resultado del itinerario realizado es que el proceso de secularización ha dado como resultado que en el imaginario social se haya difundido la idea de la espiritualidad como dimensión fundamental de la persona, pero desvinculada de la institución religiosa, apelando a la sola dimensión antropológica (Taylor, Tacey). Vista desde la perspectiva de la revelación cristiana y asumiendo el análisis de Bauman, se podría caracterizar la nueva espiritualidad como una 'espiritualidad líquida y de consumo': líquida porque no se trata de una verdadera trascendencia de la condición humana frente al Misterio de la realidad, sino centrada en las necesidades personales, y de consumo porque se aspira a satisfacer esas necesidades psico-físico-



espirituales dentro de técnicas y dinámicas ofrecidas por el mercado del bienestar, sin tomar en cuenta la acción transformativa de la gracia divina y de la relación personal con el Dios de la revelación cristiana. Se ha elevado a los altares de la postmodernidad la espiritualidad, pero vaciándola de sentido cristiano.

## 2. Una actitud cristiana post-secularizada

El presupuesto de fondo con el que se aborda la temática de este apartado es que en el imaginario social actual domina la idea de una espiritualidad ‘líquida y de consumo’. Por ello, se focaliza a continuación una perspectiva desde la cual comprender el fenómeno actual y aprovecharlo para una reformulación de la espiritualidad cristiana. Así, en un primer punto, y a partir de la propuesta de Bauman, se profundiza en lo que significa ‘elegir’ y ‘trascender’, para luego retomar brevemente el sentido de las palabras ‘misterio’ y ‘transformación’. Sobre esta base antropológica en un segundo y tercer punto se esboza, respectivamente, un enfoque bíblico y teológico como fundamento del marco teórico que sirve de sustento a la propuesta mistagógica de la segunda parte del trabajo. La pregunta que guía esta parte se podría formular así: ¿Cómo aprovechar los planteamientos de la espiritualidad ‘líquida y de consumo’ para presentar la espiritualidad que nace de la revelación cristiana?

### 2.1. La dimensión antropológica

La receta del análisis de Bauman es educar a los ciudadanos a tomar decisiones, ayudarlos a discernir y elegir, pues la identidad personal se construye sobre la base de decisiones personales. Esta es su receta contracultural para contrarrestar los efectos del consumismo. Asumiendo esta perspectiva antropológica y el contexto en el que se da: ¿cómo presentar las instancias de fondo ante las cuales se toman las decisiones que constituyen la identidad cristiana?

#### 2.1.1. Elegir trascender

El concepto de trascendencia hace referencia, antropológicamente, a un auto-descenramiento, precisamente porque se busca fuera de sí lo que se siente como una necesidad que no se puede satisfacer desde el yo. Una de las necesidades antropológicas básicas es la de amar y ser amado. En un contexto secularizado, la trascendencia auto-descentrante busca el objeto amado dentro de los límites del tiempo. En una sociedad religiosa cristiana, en cambio, se busca el objeto amado en todas las realidades experimentadas en el tiempo, pero para superar los límites del tiempo. Por eso el sentido cristiano de la trascendencia y del tiempo asume la muerte como momento de tránsito. De aquí que el momento decisivo de la trascendencia, en cualquiera de sus sentidos, sea la elección de ‘qué’ o ‘quién’ elegir como objeto del descentramiento auto-trascendente personal.

El verbo *elegir* abraza una vasta gama de sinónimos: decidir, seleccionar, optar, preferir, escoger, en sentido más restringido. Pero también, en un sentido más amplio, se pueden incluir verbos como: votar, concluir, deliberar, discernir, evaluar, dirimir, juzgar,



sentenciar, resolver, disponer, separar, establecer, determinar, separar, establecer, ordenar, reordenar, anteponer, posponer. Para poder *elegir* se pide llegar a una claridad para tomar una decisión, por eso se le oprime lo que es confuso, vago, impreciso, indefinido, indeterminado, ambiguo, equívoco.<sup>19</sup>

Efectivamente, para hacer una elección hay que escoger y tomar una opción por algo o alguien que se prefiere a otras posibilidades. Con ella se concluye un proceso deliberativo en el que se reflexiona y discierne, se evalúan y sopesan las variables para resolver 'algo' y así obtener un resultado que abra a nuevas posibilidades. Elegir implica decidirse para poner orden o, mejor dicho, decidirse para reordenar el orden que regía anteriormente y establecer uno nuevo. Se trata de un proceso interior para asumir responsablemente una opción frente a algo o alguien que requiere una toma de posición, una definición, o mejor dicho, implica definirse personalmente para asumir las consecuencias de la elección hecha y darles continuidad en el tiempo.

### 2.1.2. *Trascendencia y misterio*

Según Karl Rahner<sup>20</sup>, el hombre tiene una constitución antropológica fundamental que le permite trascender, es decir, ir más allá de sí mismo gracias a lo que él llama la pre-comprensión a-temática del ser y del amor. Se trata de una orientación dinámica inscrita en la misma constitución psico-ontológica del ser humano en cuanto humano, que se presenta a su interioridad como una tendencia unitaria hacia el conocer y el amar que está referida intrínsecamente a un horizonte que es ajeno al ser humano en cuanto tal y que por eso se llama 'trascendental'. El ser humano se encuentra con el hecho consumado de que tiene que tomar decisiones, que tiene que hacer elecciones. Se encuentra con una capacidad y una tendencia que no se ha dado a sí mismo y que, sin embargo, lo urge a tomar decisiones existenciales frente a 'algo' que se le presenta como desconocido (él mismo). Por esta razón, cuando el ser humano se pregunta por su misma capacidad de preguntarse para conocer y de elegir para amar, se encuentra pre-constituido por esa capacidad, que es precisamente la que le posibilita preguntar y elegir. Esa capacidad, que lo constituye un ser verdaderamente humano, es la que lo constituye al mismo tiempo como misterio para sí mismo: el conocimiento originario es el des-conocerse, el de comprenderse a sí mismo como un desconocido. Un saber de no saber que le revela el misterio, que le revela el ser un misterio para sí mismo: conocerse desconocido es saberse misterio. El saber-de-no-saberse es el contenido de la revelación de su ser misterio.

Por ejemplo, cuando una persona reflexiona sobre su origen y destino personal llega a la conclusión de que su reflexionar mismo no le da la respuesta, que tiene que buscarla fuera de su capacidad reflexiva, aunque para ello, obviamente, tenga que seguir reflexionando. Tiene que elegir 'algo' para sí como respuesta, pero ese 'algo' lo espera encontrar, no se lo da a sí misma.

<sup>19</sup> Cf R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 115-117.

<sup>20</sup> Cf K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1977, los dos primeros grados.



Cuando una persona llega a la conclusión de que no tiene en ella misma una respuesta para el sentido de la vida, se le abre un horizonte interior sin límites que desencadena la búsqueda para encontrar un sentido. Ese espacio ilimitado que se le abre y del cual no puede disponer, es el misterio de la realidad que se le presenta también como misterio a su saberse misterio. Su misterio personal la orienta al misterio del mundo, y el saber esto la hace vivir en el misterio y tomar consciencia de que es inhabitada por él. El misterio es una presencia por ausencia que se descubre en la realidad misma, pero también en la interioridad de la persona: la ausencia de sentido como un saber-de-no-saber es presencia del misterio.

De aquí que el acto que identifica a una persona como humana sea la elección de ‘su’ sentido. En otras palabras, hay que elegir lo que llene el vacío. Pero el vacío, es decir, la presencia de la ausencia, es espontáneamente ya en sí misma una llamada a la búsqueda y al encuentro. En este sentido, el Misterio es la única respuesta posible al misterio. De lo contrario no cabría hablar de transcendencia en sentido propio.

Dicho de otro modo, cuando se habla de la búsqueda de sentido se hace alusión con lenguaje psicológico a la realidad ontológica descrita. Buscar sentido a la vida es buscar una respuesta al misterio de la existencia que se presenta como un vacío consciente de sí mismo. No hay búsqueda posible de sentido sin transcendencia y sin descentramiento, pero la respuesta es algo que se elige, nunca algo que se impone. Por eso, lo que dará mayor o menos satisfacción a la condición trascendental humana depende de qué se elige como sentido; depende de con qué se sacia ‘el hambre de infinito’. Dicho sea de paso, es sólo la experiencia del misterio ‘infinito’ que facilita paradójicamente la experiencia del ser ‘finito’.

Las personas que siguen la nueva espiritualidad o la tradicional tienen este fondo antropológico común: son un misterio trascendente para ellas mismas. Una vez establecido este aspecto común, es conveniente recordar la fenomenología de algunas de las experiencias del misterio.

### 2.1.3. Fenomenología de la presencia del misterio trascendente

La experiencia de transcendencia es percatarse (*insight*) de ‘algo’ que se presenta a la consciencia abriéndola a una nueva dimensión de la realidad. Es “un breve episodio durante el cual una persona prueba algo que la sobrepasa absolutamente. Ella se siente entonces abierta al infinito; ella percibe en su experiencia una dimensión nueva, diferente de las tres dimensiones -o cuatro, si se quiere incluir la del tiempo- que estructura el espacio físico. Ella tiene la impresión de estar en contacto con lo que escapa a su poder y a su control, con lo que ella no sabría totalmente comprender o definir”.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> L. Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu ?*, Cerf, Paris 2000, 26 (traducción del autor). “El problema con la experiencia trascendente es que, si bien normalmente está ocasionada por la percepción, en sí misma no es un suceso de la percepción y no tiene ningún objeto que pueda percibirse. Los filósofos del misticismo que trazan un paralelismo demasiado estrecho entre la percepción sensorial y la llamada percepción mística están en un error. Los indicios de transcendencia implican un tipo de conciencia que no tiene que ver con objetos, conceptos o expresiones verbales. Dependiendo de las preocupaciones (inseparablemente intelectuales y afectivas) de la persona o del grupo, el sentimiento-descu-



Según Roy “es una cuestión de deseo. Cuando en las personas sólo hay lugar para las ansiedades finitas, es improbable que intensifiquen su deseo en este sentido más amplio. Pero ¿por qué, podríamos preguntarnos, deberíamos elevar este deseo más fundamental? La respuesta es, simplemente, por el singular placer que ello provoca. En la medida en que el fruto de la experiencia trascendente consiste en decir «sí» a una presencia incomparable que percibimos como belleza, significado, verdad o bondad, este consentimiento nos proporciona dicha, paz, abandono y libertad”.<sup>22</sup>

No hay sentido sin deseo de trascenderse en alguna forma, pues el sentido viene dado desde fuera por ‘algo’ externo “que sobrepasa absolutamente el universo de los seres finitos, no en términos de magnitud o poder, sino de significado, verdad y valor; en una palabra, en términos de ser”.<sup>23</sup> En otras palabras: “*la experiencia trascendente es una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada*”.<sup>24</sup> Esta percepción, según el autor, se puede tipificar en cuatro modalidades: estética, ontológica, ética e interpersonal.

En la primera se incluyen experiencias de contacto armónico/simbiótico con la naturaleza y el cosmos, en las que se tiene la sensación de formar parte de un todo que es mayor que las partes, o también experiencias de corte negativo, como por ejemplo, de fragilidad delante de la potencia de una tormenta, de un terremoto, etc. Experiencias de corte ontológico tienen que ver con la percepción del ‘ser’ o del ‘existir’, como experimentar el paso del tiempo y su fugacidad, la caducidad de las cosas, el orden/desorden del universo, el vivir y el morir, el sentido y sin sentido de la realidad, de la vida. En las experiencias éticas de trascendencia se trata más bien de la adhesión o rechazo de los más altos valores de la vida humana, como la justicia, la solidaridad, el bien, etc. En fin, las experiencias interpersonales de trascendencia son las que ponen en relación a los seres humanos entre sí, fundadas en el amor, como amar y ser amado, desear la comunión con otros, desear ser feliz y hacer feliz a otros, realizarse personalmente.<sup>25</sup>

En todas estas experiencias se manifiesta una ‘realidad’ que puede ser intuita de diversas formas, según sea el tipo de experiencia: si es estética se produce la sensación de seguridad; si ontológica, de sentido; si ética, de valor; si relacional, de amor. Para Roy no se trata de un desarrollo progresivo de una que lleve a la otra, sino de diferentes grados de intensidad de la trascendencia: no es lo mismo una experiencia de simbiosis con la naturaleza, que una experiencia de simbiosis amorosa con una persona, como no es lo mismo la realización de un alto valor humano, como el de la justicia, con la percepción del ‘ser’ en cuanto trascendental.<sup>26</sup>

brimiento central adquirirá una tonalidad determinada y se expresará mediante unos significados determinados” L. Roy, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Herder, Barcelona 2006, 295.

<sup>22</sup> L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 314.

<sup>23</sup> L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 268.

<sup>24</sup> L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, 27 (cursivas del original).

<sup>25</sup> Cf L. ROY, *Le sentiment de transcendance*, cit., 47-66 y *Experiencias de trascendencia*, cit., 36. Para ejemplos concretos que el mismo Roy refiere, cf. *Experiencias de trascendencia*, cit., 43-58.

<sup>26</sup> Cf L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, cit., 36-37. “Las diversas vías que conducen a un encuentro con lo infinito tienen un alcance desigual. Entre el primer y el cuarto tipo existe una jerarquía ascendente. Los tipos superiores pueden integrar los inferiores, mostrando así algunas de sus características;



La interpretación de las experiencias depende en gran medida de contexto cultural en el que se producen y de factores personales, como la edad, momento existencial, etc. Sin embargo, la disposición de apertura o cerrazón a ellas resulta determinante. Lo que Roy llama la ‘intencionalidad’: “aquello mediante lo cual llegamos a conocer la trascendencia, mientras que la trascendencia es el fundamento ontológico de la intencionalidad”.<sup>27</sup> Es una disposición antropológica de apertura a lo ‘otro’, que nada tiene que ver con el fenómeno de la proyección de sí. Acogida de lo ‘otro’ en cuanto reconocido como tal y por eso como portador de ‘algo’ de lo que no se disponía en el almacén de los recursos personales; lo infinito, pero que hace tomar conciencia de la propia finitud: el misterio.

## 2.2. Fenomenología de la experiencia del misterio de la revelación cristiana

En la sección anterior se ha visto que la experiencia de dar sentido a la vida en una experiencia de trascendencia es la acogida de ‘algo’ que es misterio. En esta sección se trata de comprender cómo se realiza esa experiencia de sentido en el marco de la revelación cristiana. Para ello, se inicia aclarando algunos presupuestos, bíblicos y teológicos, antes de tratar el tema de la elección en el Nuevo Testamento y en la tradición ignaciana, pues elegir cristianamente implica una relación histórica personal con ese ‘algo’ revelado. Así se podrá concluir el marco de referencia teórico para encuadrar y dar fundamento a un modo de interpretar el proceso de conversión en la iniciación cristiana.

### 2.2.1. Interpretación cristiana del presupuesto antropológico

Para Karl Rahner, en su ensayo sobre el concepto de ‘misterio’ en la teología católica,<sup>28</sup> se puede hablar de misterio en sentido estricto solamente de la Trinidad, de la Encarnación del Verbo y de la Gracia santificante. La relación *ad intra* de la Trinidad resulta incognoscible, absolutamente trascendente a la condición humana, por eso se afirma que es el Misterio radical. Pero su acción *ad extra* lo revela, pues se hace visible en una doble dimensión: objetiva, en la Encarnación del Hijo (que presupone la creación), y subjetiva en la acción santificadora interior del Espíritu Santo. Y dado que hay continuidad entre la relación *ad intra* con la *ad extra*, la experiencia de la proximidad de Jesús es la experiencia de proximidad del Misterio santo. La Trinidad está presente en el encuentro con Jesús, Verbo del Padre, porque lo revela gracias a la acción interior del Espíritu Santo. Así, ‘experienciar’ a Jesús es ‘experienciar’ al Dios uni-trino porque cada persona trinitaria tiene una relación particular con el fiel que lo acoge y, gracias a ella, el fiel se puede relacionar distintamente con Él. Mediante la unión hipostática el

no son impermeables unos a otros. [...] En principio, los tipos superiores de experiencia trascendente son más prometedores que los inferiores en términos de ilustración y conversión. Sin embargo, a veces, un tipo inferior puede ser más intenso que uno superior, mostrándose así más decisivo, al menos a corto plazo” L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, cit., 37.

<sup>27</sup> L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, cit., 262.

<sup>28</sup> K. RAHNER, “Sul concetto di mistero nella teologia cattolica”, en *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 391-465. Para todo el párrafo, cf R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, G&B Press, Roma 2015, 9-13.



Hijo hace visible el misterio del Dios Trino y hace posible acogerlo por la efusión del Espíritu. Este es el misterio cristiano, en sentido estrictísimo.

Como se ha visto en la dimensión antropológica, la constitución del ser humano en cuanto tal es lo que le permite trascenderse, descubriéndose como un misterio para sí mismo en medio de una realidad que también se le presenta como misterio. Ahora bien, si por un lado, la posibilidad humana de tomar decisiones es gracias a una capacidad de conocer y amar que pre-constituye trascendentalmente al ser humano como misterio para sí mismo; y por otro, si su ser misterio está en relación a la realidad que se le presenta igualmente como misterio indisponible e inabarcable, entonces la vivencia de ese doble misterio es la vivencia de la Presencia del Misterio santo como fundamento radical de persona y de la realidad. Una Presencia que se revela para ser descubierta y reconocida como origen y destino de la realidad toda y, por ello, llama a ser elegida y amada conscientemente como tal, porque Ella misma es sujeto de conocimiento, de elección y de amor. Esta dinámica se realiza en el encuentro con Jesús.

La experiencia de la trascendencia cristiana lleva al creyente a reconocer la dinámica antropológica en la experiencia de la persona de Jesús, porque entrando en relación con Él se revela en Él y a través de Él el misterio trascendente de Dios como Trinidad, revelándose como respuesta a su dimensión personal de misterio en el misterio de la realidad. Así, el creyente se re-descubre como un ser que tiene su origen en el Misterio de la Trinidad y que está orientado trascendentalmente hacia Él. Origen y destino coinciden.

En efecto, si la experiencia de la trascendencia es una percepción sensible de lo infinito, eso es lo que precisamente ocurre cuando se da el encuentro con Jesús y Él es reconocido y acogido como el Trascendente encarnado. Pero para que eso ocurra hay que entrar en contacto con Jesús, en sintonía con su Espíritu.

### 2.2.2. *Presupuesto bíblico*

El presupuesto antropológico se deduce, en realidad, a partir del primer y fundamental presupuesto que es la constatación de que el Dios trinitario elige, decide revelarse en la historia humana.<sup>29</sup> Primero a Abraham, dando inicio a la historia de la salvación, y posteriormente estableciendo con él, y con su pueblo, una alianza. En este contexto surge la experiencia de la creación, que explica la pre-constitución trascendental humana y su orientación hacia la manifestación de su culmen, la encarnación del Verbo divino. En la manifestación histórica de Jesús se revela la voluntad salvífica de la Trinidad para cada ser humano como realización escatológica de la capacidad trascendental que lo constituye, como se ha visto.

El Nuevo Testamento narra cómo se da la actualización de la capacidad trascendental a través del encuentro con Jesús, anticipada en la relación de Dios con el pueblo de Israel. En ambos casos se da una revelación histórica de Dios, obviamente de diferente grado, pero con el mismo efecto: el de salvar al ser humano abierto a la trascendencia gracias a su pre-constitución trascendental. Si la revelación histórica es el aspecto obje-

<sup>29</sup> Cf para todo el párrafo: ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 59-89.



tivo de esa oferta de salvación, la transformación interior a través de la acción de la gracia divina, del Espíritu Santo, es el aspecto subjetivo.

La fuente y el origen de la pre-constitución trascendental humana se encuentra, bíblicamente, en el acto mediante el cual Dios insufla su Espíritu en el ser humano cuando lo crea. Según el relato del Génesis (2,7), Dios ‘plasma’ al hombre desde el polvo soplándole en las narices: es un hálito con el cual Dios le comunica el don de la vida para que respire vida. El soplo divino de vida, la *rûah* divina, es el vínculo entre el Creador y el hombre, pues ninguna otra creatura ha recibido tal don: es el único creado a imagen y semejanza de su Creador.

Este don, interpretado antropológicamente, significa que la pre-constitución trascendental gozaba de la plenitud de la Presencia del Misterio santo, pues subjetivamente se vivía la plenitud de los dones del Espíritu Santo y objetivamente se vivía conscientemente en la Presencia de Dios, pues la relación con Él era transparente a través de la creación.

Esta situación ‘original’ cambia drásticamente con el relato del pecado en el libro del Génesis.<sup>30</sup> Entre Dios y el hombre, no obstante el vínculo del soplo divino, hay una diferencia que los hace radicalmente diferentes. La desobediencia original refleja el deseo y el acto de suprimir esa diferencia, razón por lo cual se rompe el vínculo que unía el Creador a su creatura: el Espíritu Santo abandona la pre-constitución trascendental (pérdida de la semejanza con el Creador), pero se mantiene su estructura, sólo que ahora vacía de su Presencia originaria (conservación de la imagen del Creador). La ausencia del Espíritu Santo es lo que determina la vivencia del Misterio como ausencia de una presencia. De aquí la necesidad antropológica de, por un lado, buscar y encontrar un sentido a la vida y, por otro, el sentido de la historia de la salvación: colmar esa ausencia por una Presencia: la del Espíritu Santo.

En efecto, en ese sentido se puede interpretar la promesa que Dios hace a su pueblo en el exilio a través del oráculo y la visión de Ezequiel (36,16-38 y 37,1-14, respectivamente).<sup>31</sup> El pueblo ha contaminado la tierra prometida con su modo de actuar, haciéndola impura (cf Ez 36), razón por la cual Dios los purificará con agua y les dará un espíritu nuevo que tendrá como efecto la ‘creación’ de un corazón nuevo que los hará retornar a su tierra y vivir en la obediencia a la Alianza divina. En la visión del capítulo siguiente (cf Ez 37,1-14) hay una clara referencia al acto creador del hombre en el soplo divino sobre los huesos inertes, aunque no sea Dios mismo el que sople. Sin embargo se puede suponer que solamente quien crea puede re-crear: solamente quien ha dado la vida la puede dar nuevamente. El soplo divino es un don íntimo al hombre que lo hace capaz de obedecer a su Creador.

Aunque desde una perspectiva literal se pueda afirmar que se trata solamente de la restauración de Israel, desde una perspectiva cristiana se puede avanzar la interpretación de que Dios promete su Espíritu a la humanidad que lo ha perdido, y cuya ausencia

<sup>30</sup> Cf G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*. World Biblical Commentary, vol. I. Word Books, Waco (TX) 1987, 41-91; CL. WESTERMANN, *Genesis: a Commentary*. Vol. I: 1-11. Augsburg, Minneapolis 1985, 178-278; M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*. Queriniana, Brescia 2009, 135-151.

<sup>31</sup> Cf L. C. ALLEN, *Ezekiel 20-48*. World Biblical Commentary 29. Word Books, Dallas (TX) 1990, 175-188; M. GREENBERG, *Ezekiel 21-37*. The Anchor Bible. Doubleday, New York 1997, 726-751.



se verifica nuevamente en la historia del exilio. Así como Dios ha insuflado su Espíritu en el acto creador, así puede re-insuflarlo en el corazón del hombre.

En esa misma línea se puede interpretar el Salmo 51<sup>32</sup>, donde la petición de un corazón puro y de un espíritu firme alude a una nueva creación, pero en referencia al acto creador divino original (*bara'*) del Génesis 1,1. También el libro de la Sabiduría, en el capítulo 9, presenta a Salomón dirigiéndose al Señor de la Misericordia para pedirle sabiduría (v.4) y aprender lo que es agradable a Dios (v.10), pues con su palabra ha creado todo y con su sabiduría ha formado al hombre. Esa sabiduría se identifica con el Espíritu Santo que, revelándose, se hace accesible al hombre, pues muestra la voluntad de Dios: “¿Quién conocerá tu designio, si tú no le das la sabiduría enviando tu santo espíritu desde el cielo? Sólo así fueron rectos los caminos de los terrestres, los hombres aprendieron lo que te agrada y la sabiduría los salvó”.<sup>33</sup>

La petición davídica de un corazón puro y de un espíritu firme, así como la súplica por la sabiduría, alcanza una primera realización histórica plena en el caso de María. La armonía entre la proposición del arcángel Gabriel y la repuesta de ella es posible porque en María se han cumplido las condiciones adecuadas para obedecer al deseo divino, la maternidad de María<sup>34</sup>. María ‘sabe’ por ser llena del Espíritu, pues su ‘saber’ es sabiduría divina. Además, ¿qué diferencia hay entre el soplo sobre el barro original y los huesos secos del Profeta, y María que es cubierta con la sombra del Espíritu?<sup>35</sup> La plenitud que María recibe es la restitución a una creatura del estado original en el que Dios la había creado.<sup>36</sup>

Jesús, el hijo de María, recibe el Espíritu que se posa sobre Él (Jn 3,34), por eso sus palabras son Espíritu y Vida (Jn 6,63). En el diálogo con Nicodemo, nacer del agua y del espíritu significa nacer de lo alto, nacer de nuevo (Jn 4,7-15) y del Espíritu (Jn 4,19-26). La revelación a la Samaritana preanuncia la actitud con la cual los discípulos recibirán el saludo de despedida de Jesús durante la Última Cena: “Dios es espíritu, y los que lo adoran, deben adorar en espíritu y verdad” (Jn 4,24). En efecto, Jesús se va a preparar un lugar para los suyos en la casa del Padre con la intención de volver a recogerlos (Jn 14,1-4; 16-16-22). Mientras tanto, deja al Espíritu Santo Paráclito (Jn 14,16; 16,7) que dará testimonio de Él (Jn 15,26) guiando a los discípulos a la verdad (Jn 16,13). Él está con ellos (Jn 14,17) y les recuerda lo que Jesús les ha dicho (Jn 14,26), en contraste con el mundo que no ve ni conoce al Espíritu de la verdad (Jn 14,17), o que, es más, odia a Jesús (Jn 15,18).

Después de la Pascua, Jesús dona su Espíritu como lo había anunciado (Jn 7,39): “«La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío.» Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados,

<sup>32</sup> Cf G. RAVASSI, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione*. Dehoniane, Bologna 1991, 50-53.

<sup>33</sup> Cf D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon*. Doubleday, Garden City (NY) 1984, 9-25.

<sup>34</sup> Cf J. A. FITZMYER S.J., *The Gospel According to Luke (I-IX)*. Doubleday, Garden City (NY) 1981, 334-352; J. HOLLAND, *Luke 1-9:20*. Word Biblical Commentary, vol. 35°, Word Books, Dallas (TX) 1989, 36-59.

<sup>35</sup> En relación a María y el Espíritu Santo, cf S. LANGELLA, “Spirito Santo”, en *Dizionario di Mariologia*. A cura di S. DE FIORES, V. FERRARI SCHIEFER, S. M. PERRELLA. San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 1134-1146; para la relación con la Sabiduría cf N. CALDUCH-BENAGES, “Sapienza”, en *Dizionario di Mariologia*, cit., 1059-1072.

<sup>36</sup> Cf M. LAMY, “Immacolata Concezione”, en *Dizionario di Mariologia*, cit., 612-628.



les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos»”. Ese soplo es comparable al soplo creador del Génesis (2,7): es como si Juan proclamase simbólicamente que, así como en la primera creación Dios sopló en el hombre un espíritu vital, así ahora Jesús insufla su propio Espíritu en los discípulos, dándoles vida eterna; en la visión de Ezequiel (37,3-5) el profeta debe anunciar que un espíritu entrará en los israelitas para darles vida, pero ahora Jesús, apenas salido del sepulcro y como primicia de la nueva creación, da un Espíritu de vida eterna a los que oyen su palabra.<sup>37</sup>

La ausencia del Espíritu Santo del corazón humano es ahora colmada con una renovada Presencia gracias al soplo de Jesús. Así, es posible aspirar a retornar al Jardín eterno, dónde ya no está el ángel de la espada de fuego en la puerta, sino a la Iglesia que invita a todos a entrar en él.

El Espíritu que Jesús sopla en el corazón de sus discípulos es el viento impetuoso que entra en la casa de los discípulos (Hch 2,1-13), mandado del cielo (1Pe 1,12) e insuflado por Jesús (Hch 2,33), que vierte el amor en el corazón de sus fieles (Rom 5,5) convirtiéndolos, si es acogido, en hijos de Dios (Rom 8,15-17), fuertes y sabios para ser testigos de Jesús hasta los confines de la tierra (Hch 1,8)<sup>38</sup>. Ellos no están ya bajo el dominio de la carne, están más bien habitados por el Espíritu (Rom 8,9.11) que los convierte en su templo (1Cor 7,19).

En la recepción del sacramento del bautismo se infunde el Espíritu que crea la condición para una relación paterno-filial con Dios. Quien es bautizado se encuentra, guardando las distancias, en una situación similar a la de María para realizar obras de salvación mediante el amor, que es el primer fruto del Espíritu (Gal 5,22) y plenitud de la Ley (Rom 13,8-10). Un amor que encuentra su símbolo en el amor recíproco entre un hombre y una mujer, como lo manifiesta el Cantar de los Cantares.

El amor de los amantes bíblicos está orientado en la Escritura del mismo modo que la historia de la revelación divina y de su salvación: una historia de unión (creación y elección), de separación (desobediencia y pecado) y de re-unión (histórica y escatológica)<sup>39</sup>.

Si el *Cantar* es amor y el Espíritu es amor, el *Cantar* es Espíritu. Un Espíritu que se presenta en la forma y en la fuerza del amor humano, siendo fuerte como la muerte. Jesús ha vencido la muerte porque es fuerza del amor trinitario, por eso el cristiano vive de ese Espíritu (Rom 8,9) de libertad (2Cor 3,17) que da vida en Cristo y libera de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8,2). Es un sello que maraca al fiel para una vida nueva: “Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones” (2Cor 1,21-22; cf Ef 1,13-14).

En conclusión, la fusión entre el horizonte antropológico-trascendental y el bíblico-cristiano constituye el fundamento para un anuncio universal de la salvación como plenitud del ser humano gracias a que el Espíritu cumple las promesas grabadas en el ser humano en cuanto humano, como se ha visto desde Abraham hasta san Pablo. La ac-

<sup>37</sup> Cf R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale cap. 13-21*. 2. Cittadella, Assisi 1979, 1307-1308.

<sup>38</sup> Cf J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*. Doubleday, New York 1998, 236-237.

<sup>39</sup> Cf G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*. Dehoniane, Bologna 1992, 133.



ción subjetiva del Espíritu es el fruto de la acogida del don objetivo que se hace presente en Jesús: sólo el Espíritu puede responder al Verbo encarnado.

Ahora bien, en el párrafo siguiente es menester profundizar en la fusión de los dos horizontes mencionados.

### 2.2.3. Presupuestos teológicos

En este párrafo se presenta una interpretación teológica de cuanto se ha explicado anteriormente desde un punto de vista antropológico y bíblico, intentando una síntesis.<sup>40</sup> En este sentido, se afirma con Juan Alfaro que la constitución antropológica fundamental, como pre-comprensión trascendental, se realiza en el mismo acto de vivir, porque vivir significa precisamente “la pre-comprensión vital de sí mismo en sus actos de conocer, decidir, obrar”<sup>41</sup>. Tal pre-comprensión es la base del ‘saber de no saber’ sobre la cual se construye la identidad personal como acto constitutivo de sentido. El ‘saber de no saber’ es la Presencia del Misterio como presencia de la ausencia de sentido, una presencia por ausencia, y por eso conlleva la sensación psicológica de vacío y de pérdida. La definición de religión dada por Martín Velasco es pertinente: “La religión es en su raíz religación al poder de lo real actualizado en toda persona humana. Tal religación hace que antes de tener o hacer experiencia de Dios, el hombre sea experiencia de Dios”.<sup>42</sup> Si el ser humano, por el hecho de serlo y de reconocerse como tal, es experimentar como misterio, esa experiencia es experiencia del misterio de Dios. La auto-presencia de sí a sí mismo es Presencia del Misterio en la Presencia del Misterio del mundo, es decir, es saberse finito ante la Presencia de ‘algo’ infinito. En otras palabras, “es tomar conciencia de la Trascendencia que nos habita como origen y fundamento de nuestro propio ser. Es hacer la experiencia de lo que con categorías religiosas llamamos la dimensión teológica de la existencia, la condición de imagen de Dios que nos define”.<sup>43</sup>

Así, la búsqueda de sentido se manifiesta como la necesidad subjetiva de encontrar sentido a la objetividad de la propia existencia percibida como misterio. Es un preguntar que se dirige a un horizonte abierto e indeterminado y, por eso, es un preguntar que trasciende el sujeto y la realidad misma. Es de ese horizonte de donde se espera una respuesta vital como revelación del Misterio que es uno mismo.

Así, por ejemplo, preguntar por el sentido de la muerte y de la historia pide una respuesta, pero el preguntar mismo se presenta como apertura al misterio, del que, paradójicamente, se espera una respuesta. Así, el misterio pregunta al misterio y no cabe sino esperar una respuesta que surge de la Presencia misma del Misterio. Por esta razón se puede hablar de una presencia implícita de Dios gracias a la estructura humana en cuanto ser creado. Tal presencia es la capacidad que espera la Gracia divina y la re-inhabitación del Espíritu Santo para actualizarse como filiación divina. Es lo que Alfaro llama una ‘espiritualidad finita’:

<sup>40</sup> Cf. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 91-115.

<sup>41</sup> J. ALFARO, “El hombre abierto a la revelación de Dios”, en *Revelación cristiana, fe y teología*. Sígueme, Salamanca 1985, 17.

<sup>42</sup> J. M. VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 2001, 28.

<sup>43</sup> J. M. VELASCO, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007, 168.



“La presencia implícita de Dios en la ‘espiritualidad finita’ constitutiva del hombre no es en ella misma gracia, sino la capacidad radical de recibir la gracia; la expresión categorial de tal presencia condiciona la fe, pero no es la misma fe”.<sup>44</sup> Y se caracteriza como “disponibilidad y entrega de sí mismo a aquél de quien el hombre no puede disponer, sino únicamente aguardarlo confiadamente, abandonarse y darse a él, he aquí la actitud existencial reclamada por la cuestión de Dios. Tal actitud «prefigura» la actitud propia de la fe, de la esperanza y del amor cristiano; es decir, prefigura la respuesta del hombre a la auto-revelación de Dios en Cristo. Pero si la cuestión de Dios (implícita en la cuestión del hombre) conlleva esta «prefiguración» de la respuesta a la auto-revelación de Dios, quiere decirse que el hombre está configurado en sí mismo como fundamentalmente abierto a la eventualidad de la auto-revelación de Dios”.<sup>45</sup>

El imaginario social actual está impregnado de una mentalidad que responde, más o menos, a estas coordenadas que se concentran “en la pretensión del hombre moderno de que solo un hombre centro de la realidad, absolutamente autónomo, dueño absoluto de su destino, satisface la necesidad de libertad, autonomía y deseo de poder que le constituye, así como en la consiguiente convicción de que la fe, en cuanto reconocimiento de Dios como centro de la realidad, ideal y término del ser humano, tiene que constituir por necesidad una limitación indebida que le impide la única realización digna de sí, la autorrealización”.<sup>46</sup>

En este contexto, ¿cómo recuperar la experiencia trascendental como dimensión originaria de la persona? Recuperando la dimensión del deseo de ‘algo más’, pero al mismo tiempo reconociendo la imposibilidad humana de realizarlo. Es la experiencia de la desproporción que anida en la constitución de la persona en cuanto persona: aspirar a realizar algo irrealizable. Según Velasco “originada por una dimensión de trascendencia en la que se manifiesta una Presencia anterior a ella misma que, como fuerza de gravedad espiritual, la polariza hacia la altura. Esa desproporción y esa tensión ponen de manifiesto una naturaleza humana que lleva la huella de la Trascendencia a la que tiende a semejarse como única forma de realización plena”.<sup>47</sup> Ignorar esta tensión interior es renunciar a ser verdaderamente humano.

Según Velasco, son dos las características principales de esta desproporción: por un lado, se reconoce una Presencia que es trascendente e inmanente al mismo tiempo, como origen de la totalidad, y por otro, ese reconocimiento produce una transformación personal que inicia con un proceso de cambio interior, normalmente llamado ‘conversión’: “Para que ese reconocimiento sea efectivo el sujeto necesita abandonar la pretensión de ser sujeto y centro que preside todas sus relaciones referidas a los objetos mundanos, y aceptar el radical descentramiento por el que el sujeto humano deja de ser sujeto de la realidad trascendente y acepta vivir como sujeto pasivo. Es el aspecto de la actitud religio-

<sup>44</sup> J. ALFARO, “Fede ed esistenza cristiana” en *Fede e Mondo Moderno*, Prefazione di H. CARRIER. Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969, 91-120, aquí 94 (traducción del autor).

<sup>45</sup> ALFARO, *El hombre abierto a la revelación de Dios*, cit., 63.

<sup>46</sup> VELASCO, *Mística y humanismo*, cit., 153.

<sup>47</sup> VELASCO, *Mística y humanismo*, cit., 158.



sa, de la actitud de fe, ilustrada en la necesidad del éxodo, de la salida de sí, del éxtasis, del trascendimiento (sic), que encarnan los verdaderos creyentes de todas las tradiciones”.<sup>48</sup>

La conversión, entonces, se produce por un descentramiento que tiene su origen en la experiencia de una Presencia trascendente/inmanente que se manifiesta como ‘otro’: “Reconocer la Presencia que nos origina es coincidir con el más allá de nosotros mismos que nos está haciendo permanentemente ser, y es, por tanto, entrar en la única vía hacia la realización de nosotros mismos y más allá de nosotros mismos. Es, en definitiva, salvarnos”.<sup>49</sup> Conversión significa el inicio de un proceso de transformación interior que se vive como ‘salvación’ de la condición de finitud.

Presuponiendo esa condición antropológica y teológica fundamental es posible dar una respuesta a la irrupción de la Presencia del Misterio, potenciada por Él mismo: las virtudes teologales. Ellas hacen posible responder, en el Misterio, a la auto-revelación del Misterio como ausencia de sentido: “esta llamada interior constituye la más profunda dimensión de la existencia humana: su aceptación y expresión en el hombre es la fe. La auto-comunicación de Dios en Si misma tiene lugar antes que nada en Cristo y por Cristo a los hombres. Por eso, la fe y la existencia cristiana se fundamentan en el misterio de Cristo y deben ser consideradas a luz de tal misterio”.<sup>50</sup>

En efecto, en la fenomenología bíblica de la experiencia de la trascendencia se pueden distinguir dos aspectos, el objetivo y el subjetivo. La auto-comunicación de Dios mediante su revelación histórica aparece en la objetividad de los hechos, pero ellos tienen un efecto interior que transforma a quien la acoge, porque es vivida como una iluminación que da sentido a la totalidad de la experiencia humana. Esa iluminación transformante es la acción de la ‘gracia’ divina, efecto subjetivo de la acción histórica objetiva de la auto-revelación divina. Así, reconocer a Jesús como Dios es reconocer, al menos implícitamente, que el horizonte humano trascendental se identifica con ‘ese’ hombre. Pero tal reconocimiento es imposible si no es asistido por el Espíritu Santo, una posibilidad que es ofrecida a toda persona en cuanto humana. Si Bauman hablaba del ‘*empowerment*’ para potenciar al hombre actual a realizar decisiones contracorriente, esa potencialización es precisamente la que ofrece la divina gracia. Pero, obviamente, tal potenciamiento es imposible si no se da a conocer explícitamente la revelación histórica.

Dando un paso atrás, y considerando el deseo de trascendencia como se manifiesta en el imaginario social actual, centrado en el deseo de auto-realización sin trascendencia, se puede considerar ese deseo como el fundamento antropológico para rescatar el deseo cristiano de salvación. Auto-realización es sinónimo de transformación personal, dependiendo de los valores que la guíen.

La ‘salvación’ cristiana, cuando se identifica con una realización después de la muerte, en un contexto que ha dejado a las espaldas cualquier realización ultraterrena, pierde toda su eficacia, porque se la des-historiza. En cambio, la ‘salvación’ ofrece la acción del Espíritu para renovar la existencia como plenitud de sentido escatológico: “La expe-

<sup>48</sup> J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, 274.

<sup>49</sup> VELASCO, *El fenómeno místico*, 275.

<sup>50</sup> ALFARO, *Fede ed esistenza cristiana*, cit., 94.



riencia de Dios no es otra cosa que una forma peculiar de experiencia de la fe, la encarnación del reconocimiento de su Presencia misteriosa en la diferentes facultades de la persona y en la diferentes situaciones de la vida”.<sup>51</sup> Así, la divina gracia se concibe como “una inclinación apriórica y consciente (conciencia propiamente dicha, es decir, experiencia interior espiritual), que orienta al hombre a la comunión de vida con Dios en la fe, como incoación vital de la visión, y le permite percibir el valor de la fe para su salvación. Llamado y atraído internamente por Dios, el hombre podrá «creer a Dios», es decir, fundar su asentimiento en la verdad misma de Dios”.<sup>52</sup> Asentir en la fe a Dios tiene su fundamento en Dios mismo que invita a una comunión de amor en la libertad.<sup>53</sup>

Ahora bien, ese asentimiento es auto-donación confiada a la auto-revelación divina que se traduce en una auto-determinación de la persona a entregarse y confiarse a la Presencia: “Confiar absolutamente no es un acto añadido al ser ya logrado, es la única forma lograda de ser, que repercute y se expresa en la voluntad del hombre, en su razón, y transforma el ejercicio de todo de la vida. [...] Y este reconocimiento, lejos de suponer el sometimiento a un principio exterior, es la condición para la reconciliación de un ser como el del hombre que se caracteriza por su apertura constitutiva a ese más allá absoluto de sí mismo que se ha llamado con razón ‘lo eterno en el hombre’”.<sup>54</sup> Negarse a un tal acto de confianza es cerrarse a la ‘salvación’ que la auto-comunicación divina comunica.

Confiarse al Misterio de Dios tiene su origen en Dios mismo, porque Él potencia interiormente ese acto con su Espíritu, mediante una ‘actitud teologal y escatológica’ que favorece creer a quien se revela y en lo que se revela, esperar en ello y amarlo: “La ‘vida eterna’, tanto en su fase inicial por la fe, como en su plenitud escatológica, es conocimiento de Dios en Cristo. La fe, centrada y fundada en Cristo (‘conocer en Cristo’ y ‘creer en Cristo’) tiene como término a Cristo glorificado; tiende finalmente a la unión inmediata con él y en él con Dios”.<sup>55</sup> En este sentido, el conocer a Jesucristo es el origen de tal actitud: “La persona histórica de Jesús, marcada por su mensaje, su praxis y su actitud para con Dios y los hombres, muestra su credibilidad en su correspondencia a las dimensiones fundamentales de la existencia humana, es decir, en la plenitud de sentido que les confiere: el hombre puede así captar que su salvación está en la adhesión personal y total a Cristo. A la fe cristiana no se llega mediante un proceso reflexivo meramente racional, sino a través de la conversión interior y radical, que cristaliza en la opción fundamental suficientemente motivada y justificada, en cuanto decisión auténtica plenamente libre”.<sup>56</sup> Así, el cristiano “vive la opción radical de su fe en el diálogo personal con Cristo”<sup>57</sup>.

Una tal opción tiene su núcleo en el acto de confiar en y de confiarse a, en cuanto: “reconocimiento de la gratuidad absoluta de la revelación, promesa y amor de Dios en Cristo, es decir, de la gracia como gracia. En su mutua inmanencia vital, la fe, esperanza

<sup>51</sup> ALFARO, *Fede ed esistenza cristiana*, cit., 35.

<sup>52</sup> J. ALFARO, “Revelación y fe”, en *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 381.

<sup>53</sup> Cf ALFARO, *Persona y gracia*, en *Cristología y antropología*, cit., 345-366.

<sup>54</sup> VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, cit., 41.

<sup>55</sup> ALFARO, *Revelación y fe*, cit., 397 (comillas del autor).

<sup>56</sup> J. ALFARO, “Perspectivas para una teología sobre la fe”, en *Revelación cristiana, fe y teología*. Sigue-me, Salamanca 1985, 113.

<sup>57</sup> ALFARO, *Fede ed esistenza cristiana*, cit., 101.



y caridad no son sino aspectos diversos de una sola actitud fundamental, radicada en el amor: creer, esperar y amar, es, en el fondo, confiarse, abandonarse, darse a la gracia de la auto-comunicación de Dios en Cristo. La fe mira hacia la realidad ya cumplida en el acontecimiento de Cristo: la esperanza mira hacia la plenitud de la salvación venidera: el aspecto propio de la caridad es el presente de la comunión de vida con Dios, que se cumple en el amor del prójimo”.<sup>58</sup>

### 2.3. Discernir y decidir

La actitud teologal, para que sea posible, tiene que ser fruto de una decisión que tome en consideración todas las variables implicadas y concluya en la elección de auto-donarse confiadamente al Misterio de Cristo. Por esta razón, y como último paso teórico previo a tratar la dimensión práctica-mistagógica, es necesario detenerse a considerar cómo se entiende el proceso de elegir en la Escritura y en la tradición espiritual ignaciana.

#### 2.3.1. Discernir y elegir en el Nuevo Testamento

En los Evangelios se usan dos verbos para significar el discernimiento: *diakrino* (“¡Conque sabéis discernir (*diakrinein*) el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos!” Mt 16,3); e *dokimázô*<sup>59</sup> (“¡Hipócritas! Sabéis explorar (*dokimázein*) el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo?” Lc 12,56).

*Diakrino* (*dia* separar, *krínein* acusar, juzgar, procesar, condenar o absolver) indica la acción de juzgar separando, por ejemplo, entre quien acusa y quien defiende; investigar para evaluar y determinar algo. Corresponde al verbo latino *discernere* (*dis*, también separar, y *cernere*, escoger separando, tamizar, diferenciar, decidir, determinar, etc.). El segundo verbo, *dokimázô*, tiene más bien el matiz de probar para examinar y evaluar, considerar una cosa o situación o persona para determinar algo sobre ella. Se usaba, por ejemplo, para determinar si una moneda era falsa o auténtica, para aprobar su circulación. En la carta a los romanos (1,28; 2,18), Pablo utiliza *dokimázein* para reconocer al verdadero Dios y para cumplir o no su voluntad. En 1 Cor 12,10 se refiere al don del discernimiento de los espíritus para evaluar la autenticidad de los carismas.

La acción de elegir no se puede concebir bíblicamente como una simple acción individual de evaluación de las posibilidades implicadas para optar por una de ellas, pues se está en relación al Misterio. En efecto, si la experiencia de dar sentido a la vida en una experiencia de trascendencia es la acogida de ‘algo otro’ que es misterio, realizar una elección en el contexto de la revelación cristiana presupone una relación histórica personal con ese ‘algo otro’. Efectivamente, elegir en el Nuevo Testamento significa conocer y elegir lo que Dios quiere para realizarlo a través de un procedimiento que la tradición cristiana conoce como *discernimiento*. Para profundizar en el tema, ayuda el planteamiento ignaciano.

<sup>58</sup> J. ALFARO, *Perspectivas para una teología sobre la fe*, cit., 116.

<sup>59</sup> Se los puede tomar como sinónimos, cf. J. NOLLAND, *Luke 9:21-18:34*. World Biblical Commentary 35b. Word Books, Dallas (TX) 1993, 712; Cf. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 117-120.



### 2.3.2. La terminología ignaciana

San Ignacio de Loyola no usa la palabra ‘discernimiento’, mientras el verbo discernir aparece sólo una vez en los *Ejercicios Espirituales* (EE) n. 366<sup>60</sup> y dos veces el sustantivo discreción (EE 179.328).<sup>61</sup> San Ignacio usa, más bien, el verbo elegir y escoger, y el sustantivo elección. Respecto del primero, el sujeto que elige puede ser Dios o el ejercitante<sup>62</sup>. En el caso del ejercitante, o del cristiano, una elección será buena si el ojo de la intención se mantiene simple: “solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima; [...] así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima” (EE 169). Pero a la pureza de intención se debe añadir libremente el uso de las propias potencialidades (cf EE 177). Por eso se recomienda “pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo deba hacer acerca de la cosa proposita, que más su alabanza y gloria sea, discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su sanctísima y beneplácita voluntad” (EE 180). La seguridad en elegir va puesta en que sea el amor a Dios que lo motive la elección: “[que] aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más menos que tiene a la cosa que elige es sólo por su Criador y Señor” (EE 184).

San Ignacio usa casi exclusivamente el término ‘elección’ durante la segunda semana de los *Ejercicios*.<sup>63</sup> En la dinámica de los *Ejercicios* el fin que se persigue debe orientar la elección de los medios, y no a la inversa. Se trata de un fin que se presenta como un ‘Tú’ hacia el cual se tiende dialógicamente y no de manera auto-referencial. Por eso es importante elegir el estado de vida en el que se tiende hacia Él, la vocación personal, para asumir determinado estilo de vida como medio para madurar en el amor hacia Dios y hacia los prójimos.

El sentido ignaciano de *elegir* es el de ordenar la vida, ordenarse siguiendo el impulso del Espíritu Santo. El cristiano, cuando debe tomar una decisión, debe ser consciente de sus afecciones desordenadas para no dejarse llevar por ellas al momento decidir. El ser humano está ordenado previamente hacia Dios, pero está llamado a personalizar ese ordenamiento a través de opciones concretas que lo reflejen, a través de una relación personal con Él. San Ignacio presupone esta estructura antropológica y esta dinámica teologal. Propiamente, no se trata de elegir a Dios, porque Él ya está presente, sino de elegirlo conscientemente, y eso significa encontrar el camino personal que conduce a Él.

El cristiano debe ordenarse según el orden del Amor divino con el cual va interactuando cada vez más intensamente, de modo que su donación a Él sea cada vez más lúcida y completa en su historia concreta. Para decidir cristianamente, no hay otro cami-

<sup>60</sup> “Ejercicios”, en *Obras. San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2014; se cita según el número del párrafo.

<sup>61</sup> Cf ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 120-128.

<sup>62</sup> Cf J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?” en *Manresa* 74 (2002) 16-17.

<sup>63</sup> Así, por ejemplo, para determinar cuándo iniciar a considerar la elección del estado de vida (cf EE 163); en los presupuestos y preámbulos para elegir (cf EE 164.169); cuando trata de la materia sobre la cual elegir (cf EE 170) y de las circunstancias para hacer una buena elección (tres tiempos, cf EE 175-188).



no que conocer los misterios de la vida de Jesús. Si el horizonte del elegir es el amor a Dios, conocer a Jesús significa amarlo siempre más, pues cuanto más puro sea el amor hacia Él, mayor será la unión con él, mayor será la unión de voluntades entre ellos. Obedecer a la voluntad divina sólo es posible si se realiza una comunión de amor entre las dos partes cada vez mayor: el cristiano quiere elegir lo que Dios quiere, porque sabe que así será feliz, haciendo lo que su Amado quiere, pues por su parte el Amado quiere hacer feliz al cristiano haciendo lo que él quiere (unión de voluntades). Consiste en un amor recíproco que pide siempre más, el *magis* ignaciano (la mayor gloria de Dios), pues ese amor, que es capacidad de auto-donación, no es nunca un 'estado', sino una 'dinámica unitiva' que se realiza a través de las elecciones, también cotidianas.<sup>64</sup> El acto de elegir "penetra en el Misterio de la unión con Dios a través el despojamiento de sí mismo, representado por el acto de la elección".<sup>65</sup> Elegir hacer la voluntad de Dios, más allá del sentido concreto que pueda tener una elección concreta, significa participar en la vida divina a través de la unión de voluntad.<sup>66</sup>

La realización de la vocación personal a la auto-trascendencia en el amor, según san Ignacio, se debe a la orientación escatológica de la vida humana hacia una vida eterna de unión con Dios, pues la divina gracia orienta 'inconscientemente', pero libremente, a dicha realización. La conversión hace consciente este proceso de auto-trascendencia. A mayor conciencia de la dinámica trascendente, mayor responsabilidad en las elecciones hechas, pues de ellas depende la progresiva unión a Dios. La 'perfección cristiana' significa perfeccionarse en el amor, en las decisiones de un progresivo descentramiento subjetivo hacia la objetividad de la voluntad de Dios. En esa dinámica lo que la persona decide sobre sí en relación a Dios implica una auto-determinación escatológica responsable. Convertirse a Dios significa conocer a Jesús en la auto-trascendencia del Amor, que no sólo es el sentido de la vida cristiana, sino el sentido de la 'salvación' cristiana.

### 3. Conclusión de la parte teórica

La conversión cristiana se entiende como el acto mediante el cual se da un asentimiento subjetivo a la objetividad de la revelación de Jesucristo como horizonte trascendental de sentido, en el que se desvela el sentido del misterio personal en el misterio de dicha revelación. Es una conversión espiritual y religiosa que responde a la satisfacción de una necesidad personal de auto-realización desde un sentido asumido, pues su ausencia se experimenta como carencia de realización.

Convertirse significa asumir un estilo de vida que expresa y da testimonio de una opción, la actitud teologal, que determina una escala de valores que orienta los criterios sobre los cuales se toman las decisiones. Se produce así un proceso de transformación personal en el que la persona cambia su valoración de la realidad y de sí misma, siente esas

<sup>64</sup> Cf J. MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*. Appunti di Spiritualità 57. Centro Ignaziano di Spiritualità (C.I.S.), Napoli 2004, 50.

<sup>65</sup> MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*, cit., 49 (traducción del autor).

<sup>66</sup> MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*, cit., 52.



realidades de modo diferente y actúa también diversamente. Se ‘encarnan’ unos valores que expresan la nueva situación interior, reconfigurando la persona según una nueva escala de valores que asume desde su vivencia de la trascendencia en su relación con la persona de Jesucristo. Se podría resumir el proceso de conversión en la iniciación de la transformación cristiana como el tránsito del consumismo al consumirse por Jesucristo.

## II. PLANTEAMIENTO PRÁCTICO PARA EL CATECUMENADO

En la introducción se afirma que la hipótesis de trabajo de esta investigación “que se podrá confirmar o no pastoralmente, es que el proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana se debe centrar en las decisiones que la persona interesada tome, decisiones de una progresiva ‘conversión’ que lo va iniciando en la transformación cristiana, de la cual la recepción de los sacramentos señala la conclusión de la etapa iniciática, pero ciertamente no la conclusión del proceso trasformativo”. En la primera parte se ha elaborado un cuadro de referencia teórico que sirve de soporte a la hipótesis de trabajo. En esta segunda parte, como se ha anticipado también en la introducción, se presenta “un programa iniciático para las personas adultas que no han tenido influjo de la revelación cristiana en sus vidas, o lo han tenido en temprana edad pero han crecido y vivido sin considerarla como uno de los criterios para tomar decisiones”.

Ese programa está basado en el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA), promulgado el 6 de enero de 1972. Por eso primero se contextualiza el Ritual en la situación actual, para después ofrecer una breve explicación de sus principales etapas, para concluir con una consideración de ellas en base al desarrollo teórico elaborado en la primera parte.

### 1. Las etapas del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA)

El Ritual afirma (n. 1) que mediante los sacramentos de la iniciación cristiana los catecúmenos, “libres del poder de las tinieblas, muertos, sepultados y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de los hijos de adopción y celebran con todo el pueblo de Dios el memorial de la Muerte y Resurrección del Señor (*Ad gentes*, n. 14)”. Por esta razón pueden ser llamados hijos de Dios, y lo son (cf n. 2).

En las observaciones previas se afirma que el Ritual está destinado a los adultos (n. 1) “que al oír el anuncio del misterio de Cristo, y bajo la acción del Espíritu Santo en sus corazones, consciente y libremente buscan al Dios vivo y emprenden el camino de la fe y de la conversión. Por medio de este Ritual se les provee de la ayuda espiritual para su preparación y para la recepción fructuosa de los sacramentos en el momento oportuno”. En el Ritual se incluyen “también todos los ritos del catecumenado que, probado por la más antigua práctica de la Iglesia, corresponde a la actividad misionera de hoy y de tal modo se siente su necesidad en todas partes, que el Concilio Vaticano II mandó restablecerlo y adaptarlo de acuerdo a las costumbres y necesidades de cada lugar (Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 64-66; *Ad gentes*, n. 14; *Christus Dominus*, n. 14)”.



La iniciación es gradual, en unión a la comunidad de fieles (n.4), acomodándose a los caminos individuales “según la gracia multiforme de Dios, la libre cooperación de los catecúmenos, la acción de la Iglesia y las circunstancias de tiempo y lugar” (n.5). Se distinguen tres grados o etapas “mediante los cuales el catecúmeno ha de avanzar, atravesando puertas, por así decirlo, o subiendo escalones” (n. 6). Ellos son: la admisión del candidato al catecumenado con el rito de entrada, la elección por parte de la Iglesia de admitir al catecúmeno a la recepción de los sacramentos, mediante el rito de la Elección, y finalmente, la celebración litúrgica de los sacramentos.

El n. 7 del documento explica que estos grados introducen a las etapas de instrucción y maduración:

“a) El primer tiempo, o etapa, por parte del candidato exige investigación, y por parte de la Iglesia se dedica a la evangelización y ‘precatecumenado’ y acaba con el ingreso en el grado de los catecúmenos<sup>67</sup>; b) El segundo tiempo comienza con este ingreso en el grado de los catecúmenos, y puede durar varios años, y se emplea en la catequesis y ritos anejos. Acaba en el día de la ‘Elección’<sup>68</sup>; c) El tercer tiempo, bastante más breve, que de ordinario coincide con la preparación cuaresmal de las Solemnidades pascuales y de los sacramentos, se emplea en la ‘purificación’ e ‘iluminación’<sup>69</sup>; d) El último tiempo, que dura todo el tiempo pascual, se dedica a la ‘mystagogia’, o sea a la experiencia espiritual y a gustar de los frutos del Espíritu, y a estrechar más profundamente el trato y los lazos con la comunidad de los fieles”<sup>70</sup>.

## 2. Contexto actual y contexto del Ritual

El Ritual fue promulgado hace 45 años, en un ambiente socio-religioso radicalmente diverso al de hoy, pues se constata que durante este tiempo se ha producido una transformación muy significativa en dicho ambiente, como se ha visto en la primera parte de la investigación. Por este motivo cabe preguntarse si el Ritual necesita una reformulación ante la nueva situación y si lo necesita en la forma o en el fondo, o en ambos.

En cuanto a la forma, el catecumenado va orientado a la recepción de los sacramentos, pues es un momento que señala el final de un recorrido que prepara a un modo

<sup>67</sup> “Aunque el Ritual de la Iniciación comienza con la admisión o entrada en el catecumenado, sin embargo, el tiempo precedente o “precatecumenado” tiene gran importancia; no se debe de omitir ordinariamente” (n. 9).

<sup>68</sup> “El catecumenado es un tiempo prolongado, en que los candidatos reciben la instrucción pastoral y se ejercitan en un modo de vida apropiado, y así se les ayuda para que lleguen a la madurez las disposiciones de ánimo manifestadas a la entrada” (n. 19). Los medios empleados son: la catequesis; la práctica de la vida cristiana, especialmente de la oración; la participación a los ritos litúrgicos adecuados y, por último, el tomar parte en la vida misionera de la comunidad eclesial.

<sup>69</sup> Este punto se desarrollará más adelante.

<sup>70</sup> “La posterior frecuencia de sacramentos, así como ilumina la inteligencia de las sagradas Escrituras, hasta tal punto acrecienta la ciencia de los hombres y redundando en la experiencia de la comunidad, que hace más fácil y provechoso a los neófitos el trato de los demás fieles. Por esto, la etapa de la “Mystagogia” tiene gran importancia para que los neófitos, ayudados por los padrinos, traben relaciones más íntimas con los fieles y les enriquezcan con la renovada visión de las cosas y con un nuevo impulso” (nn. 38-39).



escatológico de estar en el mundo. En este sentido, habría que pensar en el tiempo previo al catecumenado, el tiempo del catecumenado y la vida posterior. Porque, obviamente, no se puede pensar que la recepción de los tres sacramentos concluya el itinerario cristiano, pues el neófito necesita ser sostenido en su futuro como creyente.

Hay que considerar que para el catecúmeno se trata siempre de una vivencia personal vinculada a una comunidad concreta, que tiene la responsabilidad de formar a Cristo en el catecúmeno. Lo cual implica un seguimiento espiritual competente del formando y el apoyo de los fieles que, como se ha visto, no pueden concluir con el final del catecumenado.

La forma que presenta el Ritual actual puede mantenerse, reconsiderando la importancia del tiempo posterior a la conclusión del proceso iniciático. Pero el contenido debe ser adaptado a las circunstancias de cada región. Pensando en la sociedad secularizada europea, de la que el caso español no es una excepción, se proponen algunas sugerencias, a modo de hipótesis de trabajo.

### 3. Las etapas del Ritual en el nuevo contexto

Antes de entrar en el tema es necesario explicitar algunos presupuestos para mostrar la perspectiva desde la cual se aborda esta reinterpretación, desde la teología espiritual. Para ello, también es importante aclarar los conceptos de espiritualidad, conversión e iniciación cristiana.

#### 3.1 Presupuestos

Los conceptos de vivencia y transformación interior se proponen como núcleo de una definición 'mínima' de la teología espiritual y, por tanto de la espiritualidad cristiana. La vivencia, y no sólo la experiencia, es el *lugar teológico* de donde la reflexión toma su materia prima.<sup>71</sup> Gracias a 'lo' vivido en la experiencia de la trascendencia, la persona va cambiando interior y exteriormente como fruto de su relación con el misterio de Dios. Así, la teología espiritual es la disciplina que estudia la vivencia de la transformación interior como consecuencia de la relación que un fiel tiene con el Misterio santo y trascendente revelado en la tradición judeo-cristiana.<sup>72</sup>

Ahora bien, partiendo de la definición de teología espiritual, y asumiendo la espiritualidad cristiana como sinónimo, ¿cómo definir la palabra 'espiritualidad', considerando el contexto secularizado en el que nos encontramos? Se trata de la vivencia/experiencia de la transformación interior que una persona tiene como fruto de su relación

<sup>71</sup> Dado el contexto italiano en el que vive el autor del artículo, en italiano se distingue entre *esperienza* y *vissuto*. La *esperienza* es sinónimo de experiencia, pero también del castellano vivencia, mientras que el italiano *vissuto* indica una serie de experiencias o vivencias. El problema está en que el castellano *vivencia* no traduce el *vissuto* italiano. Entonces en el contexto de este trabajo se toma la palabra *vivencia* como un conjunto de experiencias, como si fuera sinónimo del italiano *vissuto*.

<sup>72</sup> Cf R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Misterio*, cit. 89-95.



con el misterio de la trascendencia, desde el cual busca y encuentra sentido para su vida. Una vez encontrado, ese ‘algo’ asumido como ‘sentido’, transforma de alguna manera a quien lo acoge y lo introduce en una tradición determinada. En este sentido, ‘espiritualidad a secas’ se podría definir como la dinámica de la transformación interior de una persona como resultado de una relación establecida con el ‘sentido de la existencia’ que se ha buscado, recibido y elegido.

Como se puede constatar, la definición ‘antropológica secularizada’ de espiritualidad es asumida por la teología espiritual. Ello significa que entre la condición humana y la cristiana no hay solución de continuidad, sino más bien plena sintonía. Esto es importante para comprender que en la situación actual conviene partir de la experiencia secularizada del misterio, como búsqueda de sentido, para pasar luego a la explicitación del misterio de Cristo. Este es un primer presupuesto que hay que tomar en cuenta.

Un segundo presupuesto es que la relación con el ‘(S,s)entido’ tiene una evolución y una dinámica que dura cuánto dura la existencia misma. Por eso, cuando se trata de abordar el tema del proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana, se tiene que entender que la iniciación es sólo eso, una iniciación a un camino que dura toda la vida y que cuenta con etapas bien definidas. Sin embargo, en ese camino, la palabra conversión tiende a resumir y sustituir normalmente, en el imaginario social católico, todo el itinerario de la vida espiritual. Diciendo ‘conversión’ se alude a una situación estática en la que la persona ‘ya’ se ha convertido a Dios y que a partir de ese momento todo debería enrumbarse en un determinado modo, pues se asume como si fuese preordenado de antemano. El gran trabajo para la libertad personal es llegar a esa ‘conversión’, después parecería que se deben hacer mínimos ejercicios de libertad.

Esta concepción del desarrollo de la vida espiritual no corresponde a la realidad. Hay que tener en cuenta que hoy los autores ya no hablan de las tres vías clásicas (purgativa, iluminativa y unitiva) o estados (incipiantes, progredientes y perfectos) sino más bien de un proceso en el que la persona va tomando conciencia progresiva de su relación con el (M,m)isterio que, en el caso cristiano, consta de diferentes etapas, según los autores que se consideren. Kees Waaijman, por ejemplo, considera cinco estadios: “(1) la transformación del no-ser al ser en la creación del hombre por parte de Dios; (2) la transformación del ser ‘in-forme’ al ser re-formado en la re-creación del hombre por parte de Dios; (3) el conformarse del hombre a un modelo de transformación divino-humano que introduce a la persona en el interior de la realidad divina; (4) la transformación amorosa en la cual el alma es conducida hacia Dios, mientras Dios toma morada en el alma; (5) la transformación gloriosa que se espera después de esta vida, pero de la que la transformación amorosa tiene ya una anticipación”.<sup>73</sup> En este planteamiento, la conversión podría abrazar los tres primeros momentos.

Federico Ruiz, por su parte, toma en cuenta seis momentos en la evolución espiritual: iniciación, personalización, interiorización, crisis, madurez relativa, glorificación. La conversión abarcaría, en sentido estricto, tan sólo el primer momento. Comienza con

<sup>73</sup> K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*, Queriniana, Brescia 2007, 530 (traducción del autor); existe una versión castellana: *Espiritualidad: Formas, fundamento y métodos*, Sígueme, Salamanca 2011.



el bautismo, pues es “raíz y síntesis del entero proceso espiritual, no simplemente el punto de partida o el inicio temporal”.<sup>74</sup> No importa cuándo se tome conciencia de esa gracia, pero es ‘esa’ gracia la que habilita al desarrollo de la vida cristiana. Por eso el bautismo, junto a la recepción de la eucaristía y de la confirmación, infunden la gracia divina que hace posible la relación con Dios a través de la filiación divina, el perdón de los pecados, la incorporación a la comunidad eclesial con sus exigencias doctrinales, morales y rituales, además de un llamado particular a una vocación específica a realizar una misión dentro de ella. Para Ruiz el catecumenado es una oportunidad objetiva para realizar una experiencia subjetiva, interior.<sup>75</sup>

Charles André Bernard<sup>76</sup> plantea un progresivo desarrollo de la vida espiritual como asunción responsablemente de sí delante de Dios, distinguiendo diferentes momentos. Así, concibe una ‘conversión preliminar’, que establece el paso de una vida de la no-fe a la vida de fe, a la cual sigue lo que él llama la ‘primera conversión’, en la que se toma la decisión de vivir responsablemente todas las dimensiones de la vida en la fe, asumiendo los valores cristianos como los criterios decisivos en la toma de decisiones. De esta ‘primera conversión’ se pasa a una ‘segunda’ en la que se toma la decisión de someterse a la acción de Dios para alcanzar la plenitud de las promesas divinas: implica realizar siempre y en cualquier circunstancia la voluntad de Dios, con pureza de corazón y sin límites de tiempo, en apertura a la dimensión escatológica de la vida cristiana. Tratándose de la conversión en la iniciación cristiana, abarcaría la ‘conversión preliminar’ y la ‘primera conversión’.

Así pues, para delimitar el campo de aplicación práctica de este trabajo, la conversión es el tránsito que una persona decide hacer para pasar de una concepción de la existencia ajena a Dios a considerarlo como creador, redentor y santificador/transformador, que son los tres primeros estadios de Waaijman, que coinciden con la etapa de la iniciación de Ruiz y con las dos primeras de Bernard (‘conversión preliminar’ y ‘primera conversión’). Lo cual abre el paso a un tercer presupuesto.

En efecto, como se ha visto en los tres autores apenas mencionados, la iniciación cristiana no es sino el primer paso de un proceso evolutivo, es una parte de un todo mayor. La conversión no abarca ni abraza todo el proceso de la transformación espiritual, pues se trata sólo el comienzo de una aventura que se consumará después de la muerte. Por eso Waaijman propone, después de las tres primeras etapas de la conversión, otras dos transformaciones: la amorosa y la gloriosa<sup>77</sup>. Ruiz, propone cinco etapas sucesivas a la conversión: la personalización, interiorización, crisis, madurez relativa, glorificación. Y Bernard, si bien menciona dos conversiones, la segunda en realidad significa una purificación y profundización de la primera, que tiene correspondencias de contenido con las etapas propuestas por Waaijman y Ruiz.

<sup>74</sup> F. RUIZ, “L’uomo adulto in Cristo”, en *Antropologia Cristiana*, B. MORRICONE, ed., Città Nuova, Roma 2001, 509-560, aquí 537.

<sup>75</sup> Cf. F. RUIZ, “Crescere in Cristo”, en *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999, 401-435; el original es castellano: *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1998.

<sup>76</sup> CH.-A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; la versión castellana: *Teología Espiritual*. Nueva versión ampliada, Sígueme, Salamanca 2008.

<sup>77</sup> WAAIJMAN, *La spiritualità*, cit., 530.



### **3.2. El contenido de las etapas del Ritual desde el contexto actual**

Al considerar las diferentes etapas de la iniciación como un todo según el Ritual, hay que señalar dos tiempos que coinciden con dos decisiones fundamentales: el tiempo previo al catecumenado, que se concluye con la decisión de entrar en el catecumenado, y el tiempo del catecumenado, que llega a su culmen con la admisión de los candidatos a la recepción de los sacramentos. Para evaluar esas decisiones se propone un esquema interpretativo.

#### *3.2.1. Antes de entrar en el catecumenado*

El planteamiento teórico de la primera parte se ha centrado en la constatación de que Europa occidental ha vivido desde el siglo XVI una progresiva secularización de sus costumbres, así como de su percepción del tiempo y del espacio, que ha llevado a la situación actual en la que abiertamente se afirma la 'espiritualidad' como dimensión fundamental de la experiencia humana, pero en contraste con la religión. Si este es el 'caldo de cultivo' del imaginario social actual, entonces habría que dedicarse a introducir a los pre-catecúmenos a una revalorización de la experiencia antropológica del misterio a través de la búsqueda de sentido a la vida para mostrar cómo en ella se manifiesta veladamente el Misterio de la revelación cristiana. De este modo se retoma buena parte del desarrollo teórico de la primera parte.

Así, partiendo de la experiencia humana absolutamente natural de 'experienciar' la vida como sin sentido, se acompaña a los candidatos a tomar conciencia del sin-sentido y, para desde él, ayudarles a descubrir el sentido cristiano. Habría que pensar un método concreto, pero prácticamente todo depende de quién acompaña personalmente al candidato: depende de su experiencia del Misterio para introducir en Él a otros. Se necesitaría una conversión al 'misterio', en el sentido de repensar el catecumenado desde esta perspectiva, ya que es una noción que la secularización no ha suprimido del imaginario social, pero la ha vaciado de su contenido cristiano.

Desde esta perspectiva no habría que reservar la introducción en el misterio, la mistagogía, a la última etapa del catecumenado como se hace en el Ritual, sino desde el inicio tomarla como línea guía de todo el proceso iniciático. Este no consiste sino en pasar de la experiencia del misterio de la vida a la experiencia del misterio de la vida divina. Para ello es fundamental trabajar la dimensión del deseo.

En efecto, en esta etapa es muy importante 'avivar el deseo' de la trascendencia, que es otro modo de avivar el deseo de 'sentido'. Un deseo, como se ha visto, radicado en la estructura del ser humano que lo lleva más allá de sí mismo en todos los frentes, orgánico, psicológico y espiritual. Así, por ejemplo, en el contexto secularizado actual ese deseo se manifiesta en el imaginario social como un deseo de aspirar siempre a un 'mayor y mejor nivel de vida y de bienestar'. El proceso mistagógico inicial debería ayudar al candidato a valerse de ese deseo 'secularizado' como trampolín para aspirar al sentido cristiano de la vida. En realidad, un 'mayor y mejor nivel de vida y de bienestar' cristiano significa aspirar a una plenitud de vida que es histórica y meta-histórica, al mismo tiempo. Propone una 'plenitud transitoria' que tendrá su culmen más allá de la muerte: este es el sentido cristiano de la salvación.



El pre-catecumenado debería propiciar y consolidar la transformación del deseo: de un bienestar sólo terreno, a uno cristiano, escatológico. La dimensión antropológica del deseo se recupera y se presenta en el cristianismo como sentido que no destruye las aspiraciones humanas, sino que, fundándose en ellas, les da una plenitud que va más allá de la muerte misma. Una vez que este deseo está radicado en el candidato y fundado también de manera razonable, de acuerdo a su edad y condición, entonces se puede dar el paso al catecumenado.

El Ritual señala que el pre-catecumenado es una etapa de ‘evangelización’, de anuncio abierto de Jesucristo “quien por ser el camino, la verdad y la vida, satisface todas sus exigencias espirituales [de los hombres]” (n. 9). Entre esas ‘exigencias espirituales’ la primera es la de dar sentido a la existencia. Sólo así podrá brotar una actitud teologal que lleve a una conversión efectiva, pues como el mismo Ritual afirma, es un tiempo “para que madure la verdadera voluntad de seguir a Cristo y de pedir el Bautismo” (n. 10). Así se cumplen los requisitos de admisión al catecumenado: “una vida espiritual inicial y los conocimientos fundamentales de la doctrina cristiana” (n. 15), que desde una incipiente actitud teologal lleve al candidato a un deseo sincero de conversión y de cambiar su estilo de vida, fundado en una relación con Jesucristo que lo mueva al arrepentimiento de sus pecados y a ver en Él la fuente de toda virtud posible.

### 3.2.2. Durante el catecumenado

El Ritual indica que el catecumenado es un tiempo para madurar el deseo y las disposiciones del pre-catecumenado mediante la catequesis, la participación en la vida litúrgica de la comunidad y la práctica de la vida cristiana “en la cual participan ya por la fe del misterio de la muerte y resurrección, y pasan de la vieja condición humana a la nueva del hombre perfecto en Cristo. Este tránsito que lleva consigo un cambio progresivo de sentimientos y costumbres, debe manifestarse con sus consecuencias sociales y desarrollarse paulatinamente durante el catecumenado” (n. 19).

El candidato, con un deseo decidido para asumir el sentido cristiano del Misterio de la vida como ‘su’ sentido, se inicia en el conocimiento de Jesucristo a través de una escuela de oración que le permita meditar la Escritura, por ejemplo, con el método de la *lectio divina* u otro apropiado. Esa lectura debería abrirlo cada vez más a saborear el misterio de Jesús no sólo en los Evangelios, sino también en su propia vida y en la historia.

El deseo inicial de sentido cristiano, durante esta etapa debe crecer hasta convertirse en una firme decisión de ser coherente con él en la vida privada y pública. El catecúmeno debe dar seguridad a sus formadores, en cuanto sea posible, de que tiene un sincero anhelo de madurar humana y cristianamente, lo cual “significa asimilación y desarrollo coherente de la gracia y de la enseñanza evangélica en las convicciones íntimas y en las relaciones que caracterizan la vida humana y cristiana: a) delante de Dios: creatura, hijo, siervo, sujeto libre y responsable; b) en la Iglesia comunidad, que vive y testimonia; c) como persona creyente y coherente en toda la existencia; d) en la vida, delante de los problemas de la sociedad”.<sup>78</sup> No hay madurez posible sin el ejercicio responsable de la

<sup>78</sup> RUIZ, “L'uomo adulto in Cristo”, cit., 512.



libertad en interacción con la gracia divina desde una perspectiva holística de la persona: “los varios aspectos teologal, moral, eclesial, psicológico crecen en la medida en que son incorporados vitalmente en la persona, no limitados a actividades o servicios sectoriales. Algunos ejercicios se pueden practicar con frecuencia, sin que comporten un mejoramiento de la persona, precisamente porque están desvinculados del sistema central”.<sup>79</sup> Por eso Ruiz opina que “tenemos necesidad de un nuevo esquema, para recoger, organizar y dinamizar la realidad del misterio cristiano en la experiencia del creyente”.<sup>80</sup>

El catecumenado acaba con el día de la ‘elección’, “cuando acabada la preparación espiritual” la Iglesia escoge al candidato para que acceda a recibir los sacramentos mediante un rito público. La elección implica que el catecúmeno ha alcanzado los objetivos propuestos: “la conversión de la mente y de las costumbres, suficiente conocimiento de la doctrina cristiana y sentimientos de fe y caridad; se requiere, además, una deliberación sobre su idoneidad” (n. 23). A la elección sigue el período de la ‘purificación e iluminación’, un período “que se ordena más bien a la formación espiritual que a la instrucción doctrinal de la catequesis, se dirige a los corazones y a las mentes para purificarlas por el examen de la conciencia y por la penitencia, y para iluminarlas por un conocimiento más profundo de Cristo, el Salvador” (n. 25).

El modo de verificar el progreso en esta dirección se da a través de dos medios: el ‘escrutinio’ y la ‘entrega’, que están relacionados. La ‘entrega’ de los documentos de la fe (como el Credo y el Padrenuestro) se puede realizar antes o después de los escrutinios dominicales de cuaresma, que tienen la finalidad de “descubrir en los corazones de los elegidos lo que es débil, morbos o perverso para sanarlo; y lo que es bueno, positivo y santo para asegurarlo. Porque los escrutinios se ordenan a la liberación del pecado y del diablo, y al fortalecimiento en Cristo, que es el camino, la verdad y la vida de los elegidos” (n. 25).

Un problema que sin duda constituye un nudo en la experiencia de los formadores es evaluar los progresos del candidato a lo largo de su itinerario. Más que establecer un programa de escrutinios, se ofrece a continuación un método que puede ayudar a una evaluación más próxima de las vivencias cristianas en el proceso de formación. Tiene dos grandes momentos, como ya se ha señalado, el pre-catecumenado y el catecumenado, a los cuales corresponden, respectivamente, dos grandes decisiones: la admisión al catecumenado y la admisión a la recepción de los sacramentos. El método que se propone puede ayudar a interpretar esas decisiones.

### 3.2.3. *Un método para evaluar el desarrollo de la vivencia cristiana*

En el n.23 del Ritual se asume que la elección por parte de la Iglesia del candidato para que reciba los sacramentos “sea como el eje de todo el catecumenado”. Este reconocimiento muestra como contrapartida, la importancia que tal decisión tiene para el catecúmeno. Se podría decir entonces que el catecumenado tiene como eje el tomar decisiones. De aquí la importancia desarrollada en la primera parte teórica del tema de

<sup>79</sup> RUIZ, “L'uomo adulto in Cristo”, cit., 526.

<sup>80</sup> RUIZ, “L'uomo adulto in Cristo”, cit., 526.



la elección y del discernimiento, pues son las decisiones las que consienten precisar la dinámica de la transformación en la vida cristiana fijando un antes y un después a distintos momentos que van configurando el itinerario personal de cada catecúmeno. Para poder ‘fotografiar’ cada decisión importante en el proceso de transformación se debería contar con un ‘instrumento’ de interpretación que permitiese seguir al catecúmeno a través de todo el proceso.<sup>81</sup>

Retomando la perspectiva elaborada por Karl Rahner para interpretar las experiencias de la trascendencia, esas experiencias son posibles por la dimensión trascendental de la constitución antropológica de la persona humana. En toda experiencia trascendente en la que se percibe ‘sentido’, se ven implicadas dos dimensiones: una no-conceptual, a-categorial, que corresponde a la percepción de lo ‘otro’ indefinido e ilimitado que se presenta a la conciencia; y otra dimensión categorial, conceptual, mediante la cual se expresa lo experimentado a-categorialmente. Lo ‘trascendente a-categorial’ se manifiesta en tiempos y lugares determinados, en una concreta situación histórica de la persona. Las experiencias trascendentes son posibles precisamente porque la dimensión ‘trascendente a-categorial’ está presente simultáneamente en la estructura ontológica de la persona y de la realidad misma. De otro modo no podrían ser históricamente viables.

David Chalmers<sup>82</sup> distingue entre la conciencia personal de ser sujeto de una experiencia (“soy yo quien experimento”) y el contenido de la experiencia misma (“experimento algo”). A la primera la llama ‘conciencia fenoménica’, no es conceptual: es la inmediata autoconciencia de sí que tiene el sujeto, mediante la cual reconoce que es él quien conoce. La segunda es la ‘conciencia psicológica’, que se refiere a los contenidos que la ‘conciencia fenoménica’ (el sujeto en cuanto cognoscente) adquiere cuando conoce algo y lo expresa conceptualmente mediante el lenguaje. No es lo mismo ser consciente de que soy consciente de mí (conciencia fenoménica), que ser consciente de que veo algo, por ejemplo, un árbol (conciencia psicológica).

Ahora bien, si la experiencia de sentido a través de alguno de los tipos de las experiencias de trascendencias mencionadas es el deseo por y el *insight* de ‘algo otro’, entonces el sentido se recibe de forma a-categorial en la conciencia fenoménica y se expresa categorialmente a través de la conciencia psicológica. Dado que lo que aparece en el campo de la conciencia fenoménica es la irrupción de ‘algo’ trascendente que trasciende a la persona que lo experimenta, es posible hablar de misterio. Las experiencias de trascendencia son las experiencias de ‘misterio’.

La relación con el (M,m)isterio se establece cuando este entra de alguna forma en el campo perceptivo de la persona. Esta ‘irrupción’ no depende de que la persona decida tenerla o no, sino que simplemente se da, acontece, prescindiendo de si lo quiere o no. Este nivel es el del fenómeno que acontece, donde se da el encuentro de lo finito con lo infinito, de lo a-categorial con lo categorial. Es la conciencia fenoménica según Chalmers. De modo simultáneo la persona toma conciencia de lo que está sucediendo porque

<sup>81</sup> Cf ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, cit., 117-157.

<sup>82</sup> Cf D. CHALMERS, *La mente cosciente* (prefazione di M. DI FRANCESCO), McGraw-Hill, Milano 1999, 27ss.; existe una traducción castellana: *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, GEDISA, Barcelona 2013.



se da cuenta de que ha percibido ‘algo’ que le deja un especial estado de ánimo, es la conciencia psicológica (Chalmers). Son los contenidos cognitivos y afectivos del fenómeno experimentado. Cuando el primer impacto de la experiencia pasa, la persona reflexiona sobre lo sucedido para encontrarle un sentido en su vida. A la reflexión normalmente sigue un momento sucesivo, el de la decisión, que finalmente abre o cierra a la persona al (M,m)isterio, dependiendo de si toma una decisión de apertura o cierre ante él.

El esquema presenta cinco momentos: (1) la experiencia propiamente dicha; (2) la toma de conciencia de la experiencia, cognitiva (¿Qué he percibido?) y afectivamente (¿Qué resonancias afectivas me ha dejado lo que he percibido?); (3) la reflexión sobre lo acontecido; (4) la toma de una decisión frente a lo reflexionado; y (5) dependiendo de lo que se haya decidido, se da la acogida o rechazo del (M,m)isterio. Así, cuando un candidato decide pasar del pre-catecumenado al catecumenado, quien lo acompaña debe constatar los fundamentos de la decisión que ha tomado. Eso significa que debe verificar que en la raíz de la decisión se encuentre una experiencia del Misterio, que lo ha dejado consolado interiormente, y que el hilo de la reflexión que ha desarrollado, desde la toma de conciencia hasta su decisión, sea consistente y sin contradicciones. Para que la decisión sea fundada en la experiencia del Misterio, no es suficiente que el candidato tenga buenas razones. Mejor dicho, sus buenas razones deben ser radicadas en buenas experiencias y estas deben ser reconocidas como tales. Esta es la diferencia con una interpretación simplemente basada en el conocimiento nocional.

El mismo esquema se aplica cuando se da la ‘elección’ por parte de la Iglesia, para que el catecúmeno pase a recibir los sacramentos. Quien acompaña a los catecúmenos debe poder verificar que tengan experiencias fundadas en el Misterio de la revelación cristiana, asimiladas cognitivamente y afectivamente, con razonamientos que están en armonía con la tradición eclesial, y que la decisión tomada sea verdaderamente un crecimiento en la relación con el Misterio mismo.

### III. CONCLUSIÓN

La hipótesis de trabajo presentada en este trabajo defiende el punto de vista teórico que el proceso de conversión en la iniciación cristiana se debe centrar principalmente en la interpretación de dos decisiones: la que debe decidir el ingreso del pre-catecúmeno al catecumenado, y la que la Iglesia debe tomar para admitir al catecúmeno a recibir los sacramentos de la iniciación. Para una tal interpretación se ha propuesto un modo de analizar el proceso mediante el cual estas decisiones son tomadas. Sólo la aplicación práctica de tal método podrá verificar su utilidad pastoral en el actual contexto de secularización avanzada.

Precisamente, tomando en serio el contexto actual, se sugieren también algunas modificaciones al planteamiento actual del Ritual, dada la transformación socio-religiosa que Europa occidental ha tenido en los últimos decenios. Así, por ejemplo, como se ha mencionado, no se puede dejar sólo para el tiempo pascual la introducción mistagógica del neófito pues esta debe abarcar todo el proceso iniciático. Mistagogía significa introducir en el (M,m)isterio. En el Nuevo Testamento aparece la palabra misterio y se



traduce al latín como ‘sacramento’, de manera que en sentido estricto, la iniciación cristiana es la iniciación en la vivencia de los misterios de la revelación cristiana. Por esta razón toda la iniciación a la que alude el Ritual es mistagógica y a mayor razón si desde el pre-catecumenado se recupera la dimensión antropológica de la vivencia del misterio.

En este sentido, la catequesis entendida como la transmisión de conocimientos doctrinales y morales debe tener un rol secundario respecto a la vivencia del misterio, es decir, respecto a la educación y al aprovechamiento espiritual en el conocimiento personal del Señor. En estos tiempos en que la ‘experiencia’ vivida se asume como criterio casi único de autenticidad ya no se puede identificar la comprensión doctrinal y moral teórica como ‘el’ criterio para evaluar el progreso en la etapa del catecumenado. Estas están al servicio y en función de la experiencia del Misterio de la Revelación.

La etapa que en el Ritual se ciñe al tiempo pascual, por otro lado, se debería ampliar más allá de él para que el neófito, y la Iglesia con él, tomen conciencia de que la ‘iniciación’ es el comienzo de un proceso escatológico que lleva más allá de la muerte. Baste recordar a los tres autores antes mencionados (Bernard, Ruiz y Waaijman) que, después de la iniciación, dan continuidad al desarrollo de la vida cristiana, precisamente porque se trata de una transformación que dura toda la vida y ninguna etapa del desarrollo humano puede serle ajena.

La vida cristiana tiene una dimensión mística y, por tanto, mística, que le es propia durante todo su desarrollo, pues el cristianismo se puede auto-comprender como la progresiva revelación histórica del Misterio de Dios que se asimila subjetivamente. Así, la vida cristiana tiene una iniciación mistagógica, que se desarrolla progresivamente en el conocimiento del Misterio para después perderse en Él por amor. ‘Perdersé’ significa ir tomando las decisiones necesarias para realizar el deseo de ‘encontrarse’. Por ello, el método ofrecido para analizar las decisiones es de ayuda a lo largo de todo el desarrollo de la vida cristiana, porque da unas pautas para objetivarlas lo más posible, de modo que no queden restringidas a la mera subjetividad de quien las tiene.



# Il desiderio: occasione di incontro tra l'uomo e Dio

di Chiara Santoro\*

Lo studio vuole mostrare, assumendo il desiderio come chiave ermeneutica di fondo, che l'essere umano, per sua stessa natura, è costantemente rivolto al trascendente, aperto all'alterità e proteso verso un compimento che non è in suo potere raggiungere in modo stabile e definitivo. Egli è, intrinsecamente, un essere desiderante che può appagare il suo anelito profondissimo e raggiungere la pienezza di vita solo nella misura in cui vive in una prospettiva oblativa, facendo spazio all'Altro che si offre a lui come dono da accogliere, custodire e coltivare.

## 1. Considerazioni preliminari sul concetto di desiderio

In riferimento allo scopo dichiarato del presente studio, è utile innanzitutto porre delle chiarificazioni preliminari sul concetto di desiderio, qui considerato come un moto interiore, una tensione verso un infinito che attrae lo sguardo, catturandone l'attenzione. È ciò che suscita interesse, qualcosa che proviene dall'alto e che ad esso aspira e che, stando al di sopra delle cose che sono normalmente a disposizione nell'esperienza, supera la contingente realtà umana per aprirsi a ulteriori possibilità esperienziali<sup>1</sup>. Per sua

\* CHIARA SANTORO, Dottore in Teologia Morale, [santoro.chiara@libero.it](mailto:santoro.chiara@libero.it)

<sup>1</sup> Sebbene nel presente studio si parlerà di desiderio in termini metafisici e spirituali, tuttavia la concezione di fondo viene mutuata dagli studi psicoanalitici di Jacques Lacan che considera il desiderio come la dimensione pulsionale dell'inconscio, intendendo quest'ultimo come l'in-conoscibile che abita ogni uomo e lo plasma prima di qualsiasi articolazione rappresentativa. Il desiderio è dunque una forza inconscia che spinge alla relazione con l'Altro e che sempre implica uno sbandamento, una perdita di padronanza, nel senso che non è l'Io a decidere del suo desiderio, ma è quest'ultimo che decide di lui e lo anima. Secondo la lezione lacaniana il desiderio non è riducibile a un sentimento di mancanza, è piuttosto una potenza, uno slancio che mostra come la vita diventi umana solo attraverso il legame, il riconoscimento della dipendenza, della differenza, della vulnerabilità. In base a questa teoria, il desiderio è ingovernabile, autocefalo e refrattario ad ogni principio di realtà. Il suo soggetto è l'inconscio, inteso non come luogo disordinato delle passioni, ma come spazio del sommerso e piattaforma dell'irrazionale, governato da una logica singolare, dis-armonica, paradossale, ambivalente, contraddittoria, che orienta l'essere umano verso le zone oscure dalle quali nella vita cosciente si ritrae. Il desiderio è, in definitiva, una pulsione non cieca ma ordinata secondo coordinate che pre-esistono al soggetto, lo anticipano, quindi lo determinano. In tal senso, Lacan afferma che la sola vera colpa dell'uomo è quella di



natura e in virtù di questa sua strutturazione intrinseca, esso ha come oggetto l'infinito e tende alla totalità, non potendo trovare appagamento in cose determinate e contingenti<sup>2</sup>. Porta con sé un orizzonte di senso sconfinato, in cui rientrano aspetti simbolici e culturali non di rado ancestrali, così che il dinamismo insito nell'appagamento è tale che chi desidera avverte che, accondiscendendo al desiderio, si arricchisce, si avvicina alla pienezza, si libera da quello stato di precarietà, di pericolo e di rischio di soccombere che appartiene alla natura contingente dell'uomo<sup>3</sup>.

Ora, proprio in virtù di questo protendersi verso l'infinito, nel desiderio si verifica un'apertura oblativa verso l'alterità, in cui la mancanza è esperita come condizione esistenziale che dischiude un percorso di ricerca di quell'incontro con l'infinito che appaga radicalmente e definitivamente l'animo umano. La spinta desiderante insita nell'animo umano offre a ogni persona la capacità di pensarsi e viverci in un'ottica più ampia e più matura, che implica il dono, il lasciare spazio alla diversità, in una dimensione universale che include il rapporto con se stessi, con gli altri, con il mondo, e che apre la strada anche alla relazione con Dio<sup>4</sup>.

venire meno al proprio desiderio e invita ad essere responsabili rispetto ad esso ogni volta che si è chiamati a prendere delle decisioni, ad ascoltarlo senza ridurlo al capriccio, pena l'infelicità. Quest'ultima, secondo la concezione lacaniana, il più delle volte è legata al fatto che le scelte della vita non sono coerenti con ciò che si desidera. Cf LACAN, J., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2008; RECALCATI, M., *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012; NORONCINI, B. – PETRILLO, R., *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007; TUROLODO, F., *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella, Assisi (PG) 2011, 99-100.

<sup>2</sup>Dal punto di vista etimologico la parola "desiderio" deriva dal latino e risulta composta dal termine *sidera* (stelle, plurale di *sidus, sideris*) e dalla particella *de* alla quale si può attribuire un valore intensivo, nel qual caso suggerisce l'idea di osservare le stelle con insistenza, intensamente; oppure può essere interpretata in senso privativo, per esprimere una condizione in cui sono assenti le stelle, alludendo alla nostalgia derivata dalla mancanza del cielo stellato. Si può, poi, evidenziare che la parola italiana "desiderio" corrisponde, nel greco di Aristotele, a *órexís*, sostantivo derivato dal verbo *órégó* che significa "porgo, sporgo, tendo" e nel latino di Tommaso d'Aquino corrisponde all'*adpetitus intellectivus sive rationalis*, ossia l'appetizione intellettuale o razionale, dove *adpetitus* deriva da *ad-petere*, "tendere a". Nel latino filosofico, infatti, la parola *desiderium* non corrisponde al nostro desiderio, ma piuttosto indica una delle tante passioni dell'anima, precisamente la nostalgia per un determinato bene di cui si avverte l'assenza. L'uso originario della parola rimanda all'ambito militare, è usata infatti nell'opera di Giulio Cesare intitolata *De bello Gallico*, in cui i *desiderantes* erano i soldati che stavano sotto le stelle ad aspettare quelli che, dopo aver combattuto durante il giorno, non erano ancora tornati. Da qui il significato del verbo desiderare nel senso di stare sotto le stelle ed attendere, indicando, quindi, l'apertura verso l'infinito simboleggiato dal cielo, ma anche verso quell'infinito che è ogni uomo, qui rappresentato dai soldati. Cf ANCONA, L., «Il desiderio nella prospettiva dell'inconscio», in ANCONA, L. – VIGNA, C. – SEQUERI, P. (a cura di), *L'enigma del desiderio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 10; GAGLIARDI, A., *Tommaso d'Aquino e Averroè: la visione di Dio*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002, 286-287; VENDEMIATI, A., *In prima persona. Lineamenti di etica generale*, UUP, Roma 1999, 68.

<sup>3</sup>Cf MANCINI, R., «Godimento e verità. La vocazione metafisica del desiderio», in CIANCIO, C. (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 11-13; SEQUERI, P., *L'umano alla prova: soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 89-95.

<sup>4</sup>Cf VIGNA, C., «Desiderio e metafisica», in CIANCIO, C. (a cura di), *Metafisica del desiderio...*, 24-25.



In ragione della sua natura, il desiderio prevede la capacità di reggere l'eventuale frustrazione, dovuta all'assenza di appagamento immediato, e di aprirsi a espedienti creativi; contempla la possibilità di mediazione, non dispone a un atteggiamento rigido e ripetitivo, bensì conosce il tempo dell'attesa, si offre allo spazio della riflessione, permettendo alla mancanza di divenire generatrice della novità, origine di creatività e spinta a esprimere ed esplorare nuove risorse e possibilità<sup>5</sup>.

Il desiderio, inoltre, è strettamente collegato alla volontà che può essere considerata come il momento pratico del desiderio, vale a dire come la tendenza attiva al bene che il desiderio in se stesso persegue. Non si può parlare di desiderio, infatti, senza riferirsi al suo termine, a ciò a cui esso naturalmente tende e che è appunto il bene. Questo significa che il desiderio è una realtà intenzionale, un'esperienza che consiste nell'aprirsi a qualcosa d'altro da sé, che porta in sé contemporaneamente sia il legame con l'oggetto a cui tende e a cui è rivolto lo sguardo, sia la separazione da esso, la distanza, la sua assenza. Da ciò deriva la sua funzione di spingere all'azione, assumendo la valenza di elemento potentemente motivazionale. Proprio tale motivazione costituisce il motore dell'agire, in modo consapevole oppure inconscio<sup>6</sup>.

Ora, la realtà stessa in cui l'uomo vive costituisce il ricettacolo di quella promessa di bene a cui egli è proteso per sua natura, rispondendo alla sua tendenza a recepire, accogliere e cercare la strada per realizzare ciò a cui sempre aspira. Il desiderio allora indica l'attesa di bene che l'uomo porta dentro di sé, iscritta profondamente nel suo essere. Il Bene, a sua volta, è ciò che qualifica l'essere quale oggetto del desiderio, denota la realtà in quanto, almeno potenzialmente, desiderabile<sup>7</sup>. Al contempo tale Bene rappresenta sia ciò che merita attenzione e stima, sia un dono, ossia qualcosa che viene dato e si offre in maniera gratuita. In questa duplice accezione è presente l'interno dinamismo dell'essere: esso attrae, ma anche dona se stesso; promette e mantiene. I due aspetti sono tra loro complementari, nel senso che l'essere è un invito seguendo il quale l'uomo si perfeziona<sup>8</sup>.

## 2. Desiderio e infinito

Come si è detto, il desiderio ha per oggetto l'infinito, sporge verso quell'oltre che rappresenta la cifra autentica della tensione insita in esso, ha un'ampiezza intenzionale sconfinata, in quanto travalica potenzialmente, anche se in taluni casi problematicamente, i limiti che potrebbero essergli imposti. L'uomo, in quanto essere desiderante, è apertura all'infinito cui aspira continuamente e verso cui è spinto dal momento che

<sup>5</sup> Cf VOLLI, U., *Figure del desiderio. Corpo, testo, mancanza*, Raffaello Cortina, Milano 2002, 10-17; DUMOUILÉ, C., *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino 2002; SIMONETTI, G.E., *La sostanza del desiderio. Cibo, piaceri e cerimonie*, Derive Approdi, Roma 2005.

<sup>6</sup> Cf FREUD, S., *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, 107-111.

<sup>7</sup> Cf BLOCH, E., *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, 102; SOLDINI, J., *Il riposo dell'amato: una metafisica per l'uomo nell'epoca del mercato come fine unico*, Jaca Book, Milano 2005, 125-128.

<sup>8</sup> Cf NATOLI, S., *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Bruno Mondadori, Milano 2001, 19; GIUSSANI, L., *Moralità: memoria e desiderio*, Jaca Book, Milano 1980, 111.



avverte dentro di sé un'indigenza costitutiva, un vuoto che attende di essere colmato. La stessa volontà, che è da intendersi come il movimento attivo verso ciò che è proprio del desiderio, si volge a un oggetto che non può che essere infinito, visto che infinito è l'orizzonte entro cui il desiderio vive. L'apertura del desiderio supera dunque ogni realtà finita che, tuttavia, rimane per l'uomo l'esperienza più facilmente realizzabile. Persino la facoltà immaginativa umana non è altro che la riproduzione, seppur modificata e perfezionata, di ciò che l'uomo esperisce, per cui anche l'immaginario risulta essere un mondo finito. In questo modo il desiderio si presenta sempre in maniera sproporzionata, eccedente non solo rispetto alla realtà contingente con cui quotidianamente entra in contatto, ma anche in relazione agli oggetti dell'immaginazione. Per questo neppure gli ideali, i progetti, i sogni per il futuro possono soddisfare veramente il desiderio. Questo vuol dire che, se anche l'essere umano riuscisse a realizzare il più ricco e armonico dei suoi progetti utopici, non troverebbe comunque la soddisfazione completa a cui anela e che rappresenta la vera felicità. L'uomo scopre così di essere proteso ad un compimento che non può venirgli da se stesso, di tendere a una pienezza che non è in suo potere realizzare: egli può essere felice solo per un dono gratuito ed eccedente e non per ciò che riesce a costruire con le sue sole forze<sup>9</sup>.

Da tutto questo deriva che solo salvando il desiderio dalla sua riduzione ontologica e, quindi, dal suo snaturamento – che relega l'anelito profondo dell'essere umano a pura materialità, a riduttivo appagamento sul piano transeunte – è possibile per l'uomo percorrere la strada della realizzazione profonda della sua esistenza, di incamminarsi sui sentieri di quell'oltre che dischiude l'incontro con l'infinito<sup>10</sup>.

### 2.1. *Desiderio, infinito e apertura all'alterità*

L'infinito che è proprio del desiderio non solo spinge da sempre l'umanità alla ricerca di una dimensione esistenziale più piena, ma apre altresì ad una maggiore espressione di sé e dell'intrinseca relazionalità, senza escludere (come si vedrà in seguito) il raffronto con il senso del limite e della precarietà della vita, della finitudine dell'essere e dell'esistenza umana<sup>11</sup>. Il concetto di desiderio, dunque, non è avulso dal contesto relazionale, bensì è coesistente e intrecciato ad esso, anzi, è proprio nel contesto dei rapporti umani

<sup>9</sup>Cf CUNICO, G., «L'ontologia del desiderio in Ernst Bloch», in CIANCIO, C. (a cura di), *Metafisica del desiderio...*, 260-261; BLOCH, E., *Tübingen Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Francoforte 1970, 14.

<sup>10</sup>I filosofi delle grandi tradizioni classiche e moderne, pur non concordando sulla qualità del desiderio e sul suo rapporto con la realtà contingente, convengono però nel riconoscere ad esso un'ampiezza d'orizzonte sconfinata, tale da abbracciare e superare ogni situazione determinata. Così, mentre per pensatori come Hobbes, Kant, Freud, Sartre, il desiderio è una tendenza assimilatrice, divoratrice e predatoria, da controllare o da conciliare con le esigenze della realtà che va usata per soddisfare gli immediati bisogni dell'uomo; per altri come Aristotele, Tommaso d'Aquino, Hegel, il desiderio si presenta invece come una tendenza a fruire della realtà, cioè a godere di essa lasciandola essere ciò che è, senza assimilarla a sé. Cf PELLEGRINO, P., *La geografia del desiderio. Mappa dei mille volti di un concetto*, Manni, San Cesario di Lecce (LE) 2004, 45-85; MARROU, H.I., *Théologie de l'histoire*, Éditions du Seuil, Parigi 1968, 152.

<sup>11</sup>Cf LÉVINAS, E., *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985, 74; ID., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, 32-44.



che di volta in volta acquisisce forma e significato. Questo permette di interpretare il desiderio come ciò che apre alla relazione e all'alterità, e l'essere desiderante come costitutivamente aperto all'incontro con un Tu.

L'ulteriore passaggio consiste nel constatare che nessun essere finito è in grado di appagare completamente il desiderio profondo dell'uomo che può trovare piena e perfetta realizzazione solo in un Tu trascendente, in un Altro in cui il suo anelito desiderante trova definitivamente approdo<sup>12</sup>. Da questo punto di vista, il desiderio, quello vero, quello in cui si manifesta l'umanità in tutta la sua dirompenza, è apertura, anelito verso la dimensione simbolica che unisce l'umano con il divino e che rappresenta il modo peculiare di abitare la mancanza come possibilità. L'apertura all'infinito indica che il desiderare dell'uomo non può mai esaurirsi in un nome, in un volto, in un oggetto, o in una situazione, ma spinge verso un di più, verso un oltre che evita la tentazione di rinchiudere le proprie aspettative entro i limiti del finito. In tal senso il simbolo è la più adeguata risposta al desiderio, in quanto permette di comprendere e conciliare le opposte polarità<sup>13</sup>: sul piano individuale, il lato umano e quello divino, la dimensione corporea e quella dell'anima, l'istinto e la razionalità e, sul piano relazionale, l'io e il tu, il femminile e il maschile. Mantenersi aperti al desiderio significa, quindi, reggere quella grande "contraddizione" che è l'essere umano, senza operare pericolosi riduzionismi o scissioni dualistiche, ma mantenendo viva la tensione degli opposti in vista dell'unione che li attende. Coltivare la dimensione simbolica vuol dire mantenere il contatto con la spinta verso l'infinito, verso Dio, da sempre intuito e presentito dall'uomo, senza perdere di vista la sua finitudine, che si traduce, in ultima istanza, nella consapevolezza del limite umano per antonomasia che è la morte.

Ciò implica la necessità di mettersi in ascolto del desiderio, nella convinzione che da quella dimensione trascendente, da cui ogni uomo è separato nella sua finitudine, esiliato nella sua individualità, giunga un desiderio incommensurabile, un richiamo che invita a guardare verso l'alto, a spingersi oltre, a sentirsi in contatto con il tutto, con l'infinito.

## 2.2. *Desiderio e relazione con Dio*

Come si è visto, l'essere umano da solo non riesce a darsi ciò che ultimamente cerca, per essere se stesso ha bisogno di fare esperienza dell'alterità. Solo un rapporto d'amore autentico, una relazione di reale riconoscimento può saturare il suo desiderio infinito. L'uomo sente che il suo cardine è situato al di fuori della propria presenza, in quanto essere desiderante avverte la mancanza, l'insufficienza che lo spinge ad uscire da sé, a

<sup>12</sup> Cf PEREYSON, L., *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, 48-55; LÉVINAS, E., *Totalità e infinito...*, 48-66.

<sup>13</sup> Ciò è suggerito dalla stessa etimologia della parola "simbolo", composta dalla preposizione σὺμ (con, insieme) e dal verbo βάλλω (getto), che indica dunque il riunire, il mettere insieme elementi contrapposti, conducendoli verso l'unione, senza eliminare, anzi mantenendo viva, la tensione tra di essi. Si tratta, in definitiva, di una tensione finalizzata all'unione. Cf MAZZANTI, G., *I sacramenti. Simbolo e teologia*, EDB, Bologna 2000, 39-65; ID., *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2002.



trascendersi. Ciò indica che ogni persona ha un bisogno esistenziale dell'altro, è chiamata a prendere coscienza di non avere il proprio centro in se stessa. Riconoscere di essere incompleti vuol dire acquisire la consapevolezza di non poter risolvere la propria vita in un'autoprogettualità puramente solipsistica, significa cercare una parte di sé che è al di fuori di sé, nell'altro, accettare che l'esistenza non si esaurisce nel proprio io, ma richiede un'apertura estatica<sup>14</sup>.

Tuttavia, anche nel rapporto con altre persone, in quanto esseri finiti, l'uomo non riesce ancora a soddisfare pienamente il suo anelito. L'incessante dinamismo interiore lo spinge ad andare oltre, a cercare nella relazione qualcosa di ulteriore, qualcosa che non può essere dato ultimamente dai soggetti implicati nel rapporto, in quanto nessuna persona è in se stessa un infinito reale, pieno, assoluto. Essendo il desiderio infinito, può essere appagato solo da un altro infinito, ragion per cui l'uomo è da sempre proteso verso la ricerca della totalità, trascende per sua stessa natura la dimensione della finitezza, per volgersi alla pienezza, all'assoluto in cui è radicata l'essenza ultima di tutte le cose<sup>15</sup>. Il desiderio metafisico, dunque, in quanto rivolto all'altrove, all'altrimenti, all'alterità, tende al totalmente altro, è l'aspirazione a qualcosa che non si è mai posseduto, a un'esperienza mai compiuta. Si desidera ciò che sta al di là di tutto quello che si può semplicemente dominare, controllare, di tutto ciò che si può ottenere facilmente. Il dinamismo desiderante dell'animo umano, lungi dal tendere verso ciò da cui procede, si orienta semplicemente verso l'estraneità dell'altro. Il desiderio si configura, dunque, in senso pieno e radicale, come esplosione verso un'alterità totalmente estranea e inattesa, nel segno di un'immediata inaccessibilità<sup>16</sup>. Non è staticità o sguardo a ciò che sta dietro e lo ha preceduto, ma è dinamismo dello spirito e vibrante attesa del futuro, apertura sconfinata verso gli infiniti orizzonti di un'esistenza spesa per un progetto<sup>17</sup>. Tra colui

<sup>14</sup> Cf CUSINATO, G., «Il desiderio ex-centrico. Max Scheler e la riabilitazione delle emozioni», in CIANCIO, C. (a cura di), *Metafisica del desiderio...*, 243-244.

<sup>15</sup> Cf BAAS, B., *Le désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, Peeters, Leuven 1992, 52-53.

<sup>16</sup> Cf LÉVINAS, E., «La trace de l'autre», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Parigi 1967, 188-191.

<sup>17</sup> È proprio questa la prospettiva delle Scritture ebraico-cristiane, interamente percorse dall'attesa e tutte tese verso il futuro messianico. Il tempo biblico non è infatti ciclico, al contrario, ha un inizio ben preciso, con la creazione del mondo ed una conclusione prefissata, che coincide con il giudizio finale. Tra questi due eventi, che sono l'*alfa* e l'*omega* di tutta la storia, se ne situano altri, che scandiscono il suo progressivo dispiegarsi, tra cui spicca l'incarnazione di Cristo e la sua vicenda terrena culminata con la morte e risurrezione. Questi eventi accadono una ed una sola volta, così come ogni singola vita viene vissuta un'unica volta, senza alcuna possibilità ulteriore. In tal senso, la storia non è ciclica, ma progressiva, e l'idea stessa di progresso, su cui si basa la concezione scientifica del mondo, è un contributo della cultura giudaico-cristiana. A tal proposito si prenda come paradigma biblico il movimento senza ritorno di Abramo che abbandona la sua terra d'origine per dirigersi verso un paese sconosciuto. Egli ha come meta un futuro ignoto, non un'origine beata. Ciò che lo sostiene non è il ricordo nostalgico del passato, ma una promessa a cui crede e di cui si fida, a suo rischio e pericolo; si legge infatti in Eb 11, 8: «Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava». Cf CASTELLO, G., «La speranza di Abramo», in PIAZZA, O.F. (a cura di), *I sentieri della speranza. Fonti, paradigmi e contesti*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, 21- 34.



che desidera e ciò che è desiderato s'instaura una relazione che non è scomparsa della distanza, né avvicinamento, bensì un rapporto che si nutre della propria fame, la cui positività viene dalla lontananza, che si mantiene vivo in virtù della tensione generata dalla separazione. Tale allontanamento è radicale solo se si abbandona la pretesa di anticipare il desiderabile, quasi a volerlo dominare, se questi non viene pensato preliminarmente, ma come un'istanza cui andare incontro come verso un'alterità assoluta e trascendente, quale solo Dio può essere. Il desiderio è dunque autentico nella misura in cui è rivolto all'assolutamente Altro, tende alla sua alterità ed esteriorità, se l'essere che desidera è mortale e ciò che è desiderato eterno<sup>18</sup>.

### 2.3. *Desiderio e cattivo infinito*

Quanto affermato fino ad ora, tuttavia, può scontrarsi con la possibilità che l'innata tensione dell'uomo al trascendente venga elusa e subisca un ripiegamento su se stessa e che, di conseguenza, il desiderio venga snaturato, ridotto, travisato nel suo senso più pieno e vero. Aprendo brecce a una sorta di asservimento a logiche illusorie, l'essere umano non è più libero, non realizza se stesso, ma rimane intrappolato in una realtà mendace che non può essere in grado di rispondere a quella inclinazione all'alterità e all'infinito che gli è propria; prigioniera di se stessa, la persona non vive di quella pienezza a cui da sempre anela.

Tutto questo accade quando il desiderio smette di essere il motore che spinge l'uomo al bene, per ripiegarsi su se stesso, in una forma di assoggettamento che lo rende schiavo e lo disumanizza, ostacolando, e a volte annullando, la sua libertà. Quando il soggetto si ripiega su stesso, in una dimensione narcisistica, svilisce l'anelito desiderante che è in lui, trasformandolo in un'aspirazione a un cattivo infinito che non spinge l'uomo verso quell'oltre in cui può trovare realizzazione, ma lo imprigiona entro la realtà contingente, senza alcuna apertura al trascendente.

In particolare, il cedere il passo a un cattivo infinito deriva da una sorta di deviazione del desiderio che smarrisce il suo senso originario e la direzione da seguire, si volge altrove, non guarda più avanti a sé, lascia cadere la tensione verso quell'oltre che costituisce al contempo la sua meta e la sua speranza. In questo modo il dinamismo desiderante assume le sembianze di una nostalgia<sup>19</sup> che impedisce di proseguire nel cammino

<sup>18</sup> Cf LÉVINAS, E. – PEPERZAK, A., *Etica come filosofia prima*, (a cura di Ciramelli, F.), Guerini, Milano 1989, 155-179; CIARAMELLI, F., «Lévinas e la fenomenologia del desiderio», in MOSCATO, A. (a cura di), *Lévinas. Filosofia e trascendenza*, Marietti, Genova 1992, 150-152.

<sup>19</sup> Etimologicamente il termine nostalgia indica un dolore (άλγος) per il ritorno (νόστος), ossia una sofferenza per il distacco da una condizione originaria di beatitudine. Essendo l'insieme dei ricordi propri di chi è stato sradicato o allontanato da un luogo, si configura come un modo di sentire tipico della lontananza, un sentire proprio dell'esilio. La cultura greca ha inteso prevalentemente il desiderio come una tensione verso una condizione di beatitudine originaria, a cui si spera di ritornare. La figura emblematica della cultura greca è Ulisse, l'eroe dell'omerica *Odissea*, il cui desiderio è costituito da una torsione verso il passato, verso quel mitico paradiso perduto che è la sua originaria Itaca. Anche il pensiero dei primi filosofi greci è basato sull'idea che vi sia continuità tra il principio e la fine di tutti gli esseri. Cf REALE, G. (a cura di), *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2006; ERACLITO, fr. 103 D.K., in CAPAS-



di crescita umana e spirituale e di progredire in esso, ponendolo in una condizione di stasi, se non di regresso. In tal senso, l'essere umano non è più aperto all'alterità, disponibile alla possibilità dell'incontro e della relazione, ma si ripiega su stesso, erge attorno a sé una barriera entro la quale imprigiona l'infinito anelito che gli è connaturato.

Intesa in questi termini, la nostalgia può essere considerata come l'esatto opposto della speranza cristiana, ossia un rimanere costantemente rivolti al passato, concentrati sulle esigenze terrene, incapaci di alzare lo sguardo, perché privati di quello slancio testimoniato da San Paolo quando afferma: «dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù» (Fil 3, 13b-14).

Inoltre, il desiderio non è semplicemente uno stato stabile contrario al pieno, è una condizione che non si presta ad essere riempita di oggetti di possesso o di impegni da accumulare freneticamente, è mancanza incolmabile sul piano della pura e semplice materialità. Il tentativo contraddittorio di saturare il desiderio attraverso una rincorsa tendenzialmente infinita verso oggetti finiti – come si è spinti a fare nell'odierna società materialista e consumista – si configura come un processo irrisolto, che non raggiunge mai pienamente il proprio scopo, in quanto perennemente orientato verso un cattivo infinito. Ciò vuol dire che il soggetto imprigiona l'anelito costitutivamente insito dentro di sé in una dimensione accidentale, limitata, in quanto tale non adeguata al suo essere, eliminando così la tensione verso quell'oltre in cui si trova la risposta radicale dell'esistenza. Un surrogato dell'altro non potrà mai raggiungere l'obiettivo di rispondere al desiderio, la sua è destinata a rimanere un'impresa fallimentare, in cui l'essere non sarà mai pienamente adeguato al dover essere. Solo un rapporto d'amore con un'altra persona può costituire una risposta reale al desiderio, in quanto in una relazione di autentico e vicendevole riconoscimento sono presenti quel dinamismo spirituale e quella tensione verso l'infinito che nessun falso sostituto potrà mai eguagliare.

Questo significa che l'altro deve divenire il polo dialettico con cui confrontarsi e in cui riconoscersi. Se, al contrario, viene strumentalizzato, ridotto a mezzo, subordinato a sé alla stregua di un oggetto di cui servirsi per i propri scopi, la relazione diviene una vicinanza di due solitudini, e, in quanto priva di autenticità, non può essere in grado di corrispondere all'anelito del desiderio<sup>20</sup>.

SO, M. – DE MARTINO, F. – ROSATI, P. (a cura di), *Studi di filosofia preplatonica*, Bibliopolis, Napoli 1985, 23-45; ANASSIMANDRO, fr 1 D.K., in *Simplicio, De physica*, 24, 13. Allo stesso modo Platone, nel *Simposio*, attraverso il mito dei Titani, descrive il desiderio come nostalgia. Questa idea del desiderio come ritorno nostalgico all'origine è basata sulla tipica concezione greca del tempo, che non è lineare, ma circolare. La storia, per i Greci, non ha un unico inizio ed un'unica fine, ma si ripete infinite volte, di modo che il termine rappresenta sempre un nuovo esordio. Qualcosa di analogo accade anche nella vita di ciascun individuo, secondo la dottrina della metempsicosi. La concezione circolare del tempo è la più comune e la più naturale, perché nasce dalla semplice osservazione della successione ciclica delle stagioni. Solo con la cultura giudaico-cristiana si passerà a una concezione lineare del tempo, a partire dalla quale cambia anche la nozione del desiderio, che non può più essere considerato semplicemente una forma di anelito verso l'origine. Cf PRETE, A. (a cura di), *Nostalgia, storia di un sentimento*, Raffaello Cortina, Milano 1992; AA.VV., *Solitudine e nostalgia*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

<sup>20</sup> Cf TUROLDI, F., *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella, Assisi (PG) 2011, 99-118.



Tale constatazione trova conferma nel dinamismo proprio dell'azione umana che, infatti, muove sempre dallo scarto tra la volontà volente, che tende all'infinito, e la volontà voluta, che si applica al finito. Proprio per questo l'essere umano può arrivare ad essere, nelle situazioni di sofferenza e di non senso, l'unica creatura capace di porre una richiesta di infinito in ciò che è finito<sup>21</sup>.

Su questa scia si può probabilmente giungere a una rilettura delle difficoltà e delle cadute nell'ambito della vita spirituale, ossia non solo, e non primariamente, come l'ostacolo verso la realizzazione del fine trascendente dell'uomo, ma anche il segno che quanto rende uomini è al di là dell'umano, sebbene non a prescindere da esso. Significa che se da una parte l'uomo non riesce a realizzare il bene cui anela, dall'altra testimonia il suo essere fatto per un incontro che non è in suo potere determinare, un incontro che dischiude il mistero insito in lui, aprendo breccie alla dimensione della trascendenza.

### 3. Desiderio e limite

Come si è detto, il desiderio, nella sua costituzione più vera e profonda, è un anelito, una tensione verso un "oltre" che chiarifica l'essenziale apertura dell'uomo al trascendente, irriducibile alla dimensione del contingente. Tuttavia, nella vita quotidiana l'uomo fa esperienza non dell'infinito, bensì della finitezza, esperisce se stesso come essere finito, limitato, eppure mai completamente pago di ciò che la realtà transeunte ha da offrirgli. L'esperienza del limite è forse molto più forte oggi che in altri tempi, in quanto la società del progresso e delle continue scoperte nei diversi campi dello scibile umano rende più acuta la percezione della necessità di superarlo. Oggi, infatti, si intravedono

<sup>21</sup> A tal riguardo va riferito il pensiero di Maurice Blondel, secondo il quale l'essenza dell'uomo è data dalla volontà, distinta al proprio interno in volontà volente e volontà voluta: la prima esprime l'elemento attivo, ciò che la volontà realizza con le sue forze spirituali; la seconda indica invece il suo esito reale, i risultati che essa consegue nel mondo oggettivo. Poiché la volontà voluta (ossia il risultato conseguito) appare sempre inadeguata rispetto alla volontà volente (vale a dire l'ideale perseguito), ne nasce una dialettica per cui la volontà volente tende sempre a trascendere la volontà voluta. Rispetto ai risultati di ogni volontà voluta sorge, quindi, una nuova volontà volente che condurrà ad una ulteriore volontà voluta e così via. Questo processo costituisce la dialettica dell'azione, nella quale si esprime non solo la dimensione specificamente umana, ma l'intera realtà. Le determinazioni oggettive del mondo esterno – in primo luogo il corpo, poi il mondo naturale – non sono infatti che espressioni della volontà voluta, cioè rappresentano la realizzazione della volontà considerata sotto l'aspetto dei limiti che essa incontra nella sua espansione. Analogamente, i diversi livelli del mondo sociale – la famiglia, la patria, l'umanità – non sono che gradi successivi del processo di realizzazione della volontà attraverso la dialettica di volontà volente e volontà voluta. Finché si rimane nell'ambito del finito, questa dialettica non avrà alcun termine, poiché la volontà volente sarà sempre insoddisfatta dei risultati conseguiti nella volontà voluta. Bisogna invece realizzare la condizione in cui tra l'ideale perseguito e la sua realizzazione ci sia una corrispondenza perfetta. Ciò è possibile soltanto quando l'uomo trascende se stesso e il mondo finito per giungere a Dio e all'infinito. L'esigenza di Dio è dunque intrinseca alla stessa natura finita dell'uomo e scaturisce da essa. L'esito delle sue riflessioni è il necessario superamento del finito nell'infinito e il riconoscimento dell'esigenza di Dio che è intrinseca alla natura umana. Cf BLONDEL, M., *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998; D'AGOSTINO, S., *Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'action" (1893)*, PUG, Roma 1999, 306-307.



grandi possibilità di conquiste sempre nuove che, se da un lato alimentano i sogni di un futuro più sicuro e perfetto, generando l'illusione che tutto sia possibile e che non esistano limitazioni a ciò che l'uomo può realizzare, dall'altro incentivano i conflitti esistenziali di cui è intessuta la vita di ognuno, nutrita com'è di desideri e di paure, di aspirazioni e di delusioni.

L'avanzamento della scienza e della tecnica non ha diminuito, bensì acuito, le incertezze, non ha eliminato, ma moltiplicato, le ragioni dell'angoscia esistenziale<sup>22</sup>.

Se è vero che l'essenza del desiderio consiste nell'anelito d'infinito, nell'andare oltre, è anche vero che ciò si può realizzare nell'accettazione dei limiti propri della condizione umana, anzi nel fare in modo che tali limitazioni diventino uno stimolo a fare di più e sempre meglio, un imperativo a prendere consapevolezza delle proprie capacità e dei propri punti deboli. Questi ultimi possono trasformarsi in punti di forza, nella misura in cui le energie vengano convogliate verso la realizzazione di un progetto di vita. Ritengo che i limiti propri della condizione umana non vadano rifiutati, né superati, né eliminati, ma che debbano essere accolti, accettati e, per quanto possibile, plasmati in modo da conferire loro un significato positivo. Occorre, in altre parole, sperimentare il limite non come ostacolo da aggirare, ma come senso da ricercare e da vivere, come compito da attuare e progetto da realizzare. Non come sfida, ma come epifania del mistero racchiuso nell'esistenza di ogni persona e reso esplicito nella sua natura desiderante.

La Rivelazione stessa indica che l'essere umano è creato a immagine di Dio (Cf Gen 1, 26-27), ma l'immagine è in se stessa un limite, non è l'archetipo, non è l'originale, pur essendo continuamente in rapporto con esso. Essa ha in se stessa qualcosa di fragile, di debole, di corruttibile, ma allo stesso tempo ha una valenza di eternità. In base a questo, l'uomo è costitutivamente limitato, ma al contempo aperto al rapporto con il Creatore, costantemente proteso verso l'alto. Non è Dio, ma è dalla sua parte, gli è vicino, parla con Lui, proviene e dipende da Lui. Per capire l'uomo bisogna dunque partire da Dio. Sul versante della Nuova Alleanza, poi, tutto ciò assume un significato ulteriore, derivato dal fatto che Gesù ha assunto il limite umano (Cf Fil 2,7), per superarlo dal di dentro, ha preso su di sé l'umanità per divinizzarla, per seminare in ogni suo frammento germi nascosti di eternità. Nell'accettare il limite della natura umana, Cristo l'ha trasformato in promessa salvifica, la sua risurrezione dai morti ha offerto una prolessi di questa salvezza, trasformando l'utopia in speranza, la morte in vita<sup>23</sup>.

In questa ottica, l'accettazione del limite non è una scelta di rassegnazione, ma di abbandono fiducioso e filiale, propria di chi fa posto alla presenza di un'alterità assoluta. È una scelta di fede che porta ad accogliere il progetto di un Altro dall'inizio alla fine, nella convinzione che la vita non appartenga all'uomo il quale non può stabilire né il suo esordio, né il suo termine. Questo è il limite fondamentale della creaturalità, che include tutti gli altri limiti, i quali, in qualche modo, sono da esso derivati e ad esso connessi<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cf ZUCCARO, C., *La vita umana nella riflessione etica*, Queriniana, Brescia 2000, 14-16.

<sup>23</sup> Cf GARCIA, J., «L'umanità di Cristo, strumento della nostra salvezza oggi», in SCARAFONI, P. (a cura di), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002, 89-114.

<sup>24</sup> Cf GAINO, A., "Chinare il capo. Contributi per una antropologia e teologia del limite umano", in *Esperienza e Teologia* 17 (2003) 5-7.



Riscoprire il senso della finitudine umana, allora, non vuol dire cedere alla rassegnazione e al fatalismo, relegando il senso dell'esistenza nella mera contingenza, in cui il desiderio perde lo slancio vitale che gli è connaturato. In tal caso non si farebbe altro che generare infelicità, abbandonandosi all'incapacità di soddisfare le proprie aspirazioni più profonde. La riscoperta del limite porta, invece, alla consapevolezza delle reali potenzialità dell'esistenza. Tale presa di coscienza, però, non è assolutamente condizionante o privativa, ma significa apprezzare e gioire della vita senza desiderare di prevaricare su di essa e sulla realtà corporea, con tutto ciò che essa implica, senza rincorrere i limiti in una competizione per la sopravvivenza<sup>25</sup>.

#### 4. Desiderio e vocazione cristiana

Quanto detto fino ad ora conduce a constatare che nessun aspetto della vita dell'uomo è avulso dalla dimensione spirituale o mistica, al contrario ne è parte integrante, al punto che può offrire l'occasione al desiderio di esprimersi e di aprirsi al mistero di Dio che vuole farsi strada. L'uomo è orientato a Dio, cui costantemente aspira, ma lo può conoscere, secondo la teologia cristiana, solo dal suo rivelarsi in Cristo. Ciò va tenuto presente per evitare una certa astrattezza teologica data dal pensare ad un uomo che si trascende verso un Dio non meglio definito.

Ora, Gesù Cristo è l'uomo vero<sup>26</sup>, ciò significa che crescere in umanità, in ogni fase dell'esistenza, implica una crescita nella figliolanza divina e nella fraternità con gli altri, nella relazione imprescindibile con Dio e con il prossimo. Questo può essere uno stimolo a liberarsi da quei retaggi culturali che inducono a vedere il compiersi della vita adulta come la conquista di un'indipendenza assoluta, scevra da vincoli, e secondo cui l'uomo maturo è colui che è in sé e da sé.

In prospettiva cristiana, invece, l'essere umano ha un legame indissolubile con Dio e con i suoi fratelli, è dall'Altro e con l'altro, vive nella dimensione del co-essere e del pro-essere, al cui servizio devono essere indirizzate anche le forze psichiche e i bisogni psicologici, in virtù delle qualità umane che sono in grado di veicolare<sup>27</sup>.

Se non si accetta di guardare oltre, di fare spazio a un Tu trascendente, infinito, non racchiuso entro i limiti della finitezza umana, l'anelito infinito che costituisce il desiderio è destinato a non concretizzarsi mai. Il bene tanto agognato resta per sempre assente, in quanto la risposta autentica, radicale, alle aspirazioni profonde dell'animo umano non può che trovarsi nell'invocazione e nell'attesa del Tu assoluto<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cf GRÜN, A. – ROBBERN, R., *Il senso del limite. Impulsi spirituali per riuscire a incontrarci*, Queriniana, Brescia 2007; SCANZIANI, F., *Così è la vita. Il senso del limite, della perdita, della morte*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007.

<sup>26</sup> Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965), n.22, in *Enchiridion Vaticanum I*, EDB, Bologna 2002, 1341.

<sup>27</sup> Cf MANENTI, A., "Intersoggettività", in *Tredimensioni* 3 (2006) 277-287; REPOLE, R., "Antropologia teologica e psicologia della personalità umana: incontri suggestivi", in *Tredimensioni* 4 (2007) 234-248.

<sup>28</sup> Cf IMODA, F., *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, EDB, Bologna 2005, 42.



Ciò comporta importanti ripercussioni sulle scelte di vita, in quanto, se ci si limita a una prospettiva di semplice ragione, l'essere umano non potrà mai accettare la presenza dell'Altro e cederà alla presunzione di poter costruire se stesso con le sue sole forze. In tal caso egli non conoscerà altro punto di partenza, per i suoi progetti e per i suoi orientamenti esistenziali, che la propria autonoma esistenza. Se, al contrario, si guarda alla vita secondo una prospettiva di fede, sarà più facile accettare la presenza di un disegno che non è attinto dal campo dell'esperienza umana, ma affonda le sue radici nell'eternità, nel cuore della realtà stessa di Dio<sup>29</sup>.

In questo modo spendere la propria vita per realizzare un progetto assume i contorni di una scelta vocazionale, di un'adesione libera e gioiosa a una chiamata, per mezzo della quale ciascuno può realizzarsi come persona, nella certezza che per essere se stessi bisogna essere di un Altro.

In quest'ottica, la storia particolare di ciascuno risulta essere frutto di due libertà: Dio opera per mezzo dell'uomo e l'uomo agisce sotto la guida invisibile di Dio. L'essere umano, dunque, è allo stesso tempo soggetto della sua risposta di libertà e oggetto della chiamata creatrice di Dio. La differenza che esiste tra soggetto e oggetto, tra il progetto stabilito da Dio e la sua attuazione da parte dell'uomo, tra quello che si è in realtà e quello che si vorrebbe essere secondo il proprio desiderio, si traduce indirettamente in una ricerca della trascendenza. E in questo connettersi del desiderio con il trascendente si segna la distanza tra l'eternità e la storia, tra l'infinito e il tempo, tra Dio e l'uomo. La possibilità stessa di un'apertura verso una dimensione trascendente determina la differenza tra il desiderio nostalgico, che guarda indietro ed è rivolto ad un cattivo infinito, e il desiderio che invece è proteso in avanti, è aperto al futuro, alla progettualità, quello che in definitiva si configura come speranza.

<sup>29</sup> Cf MURARO, L., «Concepire l'infinito», in BUTTARELLI, A. (a cura di), *Concepire l'infinito*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005, 159-160.



# L'antropologia del limite e la Terapia dell'imperfezione di Ricardo Peter

## *Un percorso teorico*

*di Gabriele Quinzi\* – Guido Baggio\*\**

In questo nostro articolo tenteremo di esporre, alla luce degli scritti di Ricardo Peter, l'affascinante e originale teoria del limite e dell'imperfezione. Sostanzialmente, si tratterà di ricostruire – diacronicamente – il suo pensiero, che allo stato attuale è stato studiato (ma mai in maniera complessiva) esclusivamente nell'ambito di lingua spagnola. Procederemo in questo modo. Partendo dai fondamenti teoretici e gnoseologici di quella che Peter stesso denomina come "antropologia del limite", ci occuperemo degli aspetti psico-terapeutici della Terapia dell'Imperfezione, che si colloca al centro della riflessione del nostro autore; e, precisamente, tra i fondamenti filosofici e le riflessioni etico-spirituali sul concetto di limite. Questo nostro lavoro ci sembra un "originale ed eclettico" contributo alla riflessione sul tema, nonché la presentazione a molti studiosi e specialisti di scienze umane, di un approccio innovativo e fecondo.

## 1. Introduzione

A partire dagli anni Novanta Ricardo Peter<sup>1</sup> è stato impegnato nell'elaborazione di una teoria filosofica dell'essere umano che evidenzia il carattere positivo della contingenza, del limite, dell'imperfezione della natura umana.

\* GABRIELE QUINZI, sacerdote salesiano e psicoterapeuta, docente presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Salesiana di Roma, [quinzi@unisal.it](mailto:quinzi@unisal.it)

\*\* GUIDO BAGGIO, assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo e Docente invitato di Storia della Filosofia presso la Pontificia Università Salesiana di Roma, [guido.baggio@uniroma3.it](mailto:guido.baggio@uniroma3.it)

<sup>1</sup> Il Prof. Ricardo Peter è nato a Managua (Nicaragua). Dottore in Filosofia, Training in Psicoanalisi e Diploma in Personal Counseling. Ha vissuto a Roma per 30 anni, durante i quali è stato ambasciatore presso la Santa Sede, dal 1979 al 1990. Già professore di Antropologia del limite presso l'Università Gregoriana di Roma. Attualmente risiede a Puebla (Messico), dove alterna la sua attività di psicoterapeuta con la ricerca e la docenza presso la Universidad Autónoma de Puebla. Le sue opere sono state pubblicate in Spagna, Italia, Brasile, Argentina e Messico. Il Prof. Ricardo Peter è l'ideatore della Terapia dell'Imperfezione. Questa è una teoria psicologica con una propria metodologia clinica e le relative tecniche terapeutiche specifiche, concepita come un trattamento del disturbo del perfezionismo. Ci teniamo a precisare che il Prof. Peter ha letto e approvato l'eventuale pubblicazione di queste nostre note sul suo pensiero.



L'*antropologia del limite* è una teoria filosofica che si pone in aperto contrasto con la prospettiva, cavalcata in particolar modo dalla metafisica e dalla teologia occidentali, che ha indicato nella "perfezione" l'ideale dell'essere e dell'agire umano, una sorta di imperativo categorico

«che la cultura occidentale considera da tempi immemorabili come sinonimo del massimo valore in tutti gli ordini e che, quasi ciò non bastasse, una certa espressione storica del cristianesimo ha esaltato come il più sacro degli imperativi per il genere umano: essere perfetti com'è perfetto Dio» (Peter, 1997, p. 7).

Contro tale imperativo verso il quale l'uomo deve tendere per cercare di essere ciò che mai potrà essere, Peter ha elaborato quello che potremmo indicare, humanamente, come un vero e proprio "Trattato sulla natura umana" che, attraverso un approccio interdisciplinare, affronta tutti gli aspetti del processo di "umanizzazione" dell'essere umano, a partire dai fondamenti teoretici alla dimensione etica fino a quella più marcatamente antropologica e spirituale. Scopo del "trattato" di Peter è una terapia dell'imperfezione che metta in atto un processo di "umanizzazione" da parte dell'uomo, che ne evidenzi l'accettazione della condizione esistenziale di indigenza come elemento di ricchezza anziché come carattere negativo dell'essere.

Ci proponiamo, in quanto segue, di esporre alla luce degli scritti di Ricardo Peter la sua teoria del limite e dell'imperfezione. Partiremo dai suoi fondamenti teoretici e gnosologici che vanno a costituire la sua "antropologia del limite", per passare poi agli aspetti psico-terapeutici della *Terapia dell'Imperfezione*, rintracciabili nella modalità mediana tra i fondamenti filosofici e le riflessioni etico-spirituali sul concetto di limite. Come vedremo, infatti, il significato spirituale dell'inclusione del limite e dell'imperfezione nella condotta umana chiama in causa una spiritualità della povertà e dell'indigenza come approccio alla gratuità.

## 2. I fondamenti filosofici dell'Antropologia del limite e della Terapia dell'Imperfezione

I primi testi a cui facciamo riferimento sono *Una terapia per la persona umana: aspetti teorici della Terapia per la persona umana* (Cittadella, Assisi 1994) e *Onora il tuo limite. Fondamenti filosofici della Terapia dell'Imperfezione* (Cittadella, Assisi 1997), poiché è in queste opere che i fondamenti teorici della prospettiva di Peter vengono formalizzati. I fondamenti rappresentano infatti l'aspetto costitutivo di una "filosofia dell'uomo" basata sul "livello di riflessione più profondo sul quale poggia la terapia dell'imperfezione come parte centrale dell'intero insieme teorico" (Peter, 1994, p. 8). Parlare di fondamenti significa, seguendo Peter

«dire che la terapia dell'imperfezione si basa su una filosofia dell'uomo in modo esplicito. Non la nasconde, bensì la espone direttamente sostenendo che la salute psicologica e spirituale dell'uomo dipende dall'inclusione del limite nella sua condotta e nella sua attitudine relazionale» (Peter, 1994, p. 8).



## 2.1. Contro la ricerca della perfezione

All'inizio di *Onora il tuo limite* Peter afferma: “La ricerca della perfezione prospetta più problemi che soluzioni” (Peter, 1997, p. 8). Egli nota come nell'ideale della perfezione non ci sia una vera e propria ricerca in cui ci impegniamo, quanto piuttosto un modo di interpretare noi stessi, una forma di “autocontrollo” (Peter, 1997, p. 9) che si pone in contrapposizione alla spontaneità e all'esperienza del contagio. L'ideale della perfezione condiziona la stessa produzione degli schemi concettuali, emozionali e comportamentali del nostro sistema mentale (Peter, 1997, p. 10), indicando nell'errore e nell'insuccesso i nemici della vita. La perfezione risulta quindi la morte del limite.

A livello storico, la nozione di perfezione deriva dalla tradizione del pensiero occidentale, greco e cristiano, che chiama in causa l'idea di qualcosa a cui non manca nulla. In realtà nella sua accezione primitiva il concetto di perfetto includeva l'idea di finito, mentre l'infinito equivaleva a qualcosa di imperfetto.

L'infinito può però definirsi in altri modi e uno di questi esprime proprio l'idea di perfezione: esso è *l'infinito come assoluto*. In questo caso l'infinito non è negazione di limiti bensì affermazione dell'essere.

Nel Vangelo il concetto di perfezione non ha alcuna importanza, ma nel resto del Nuovo Testamento e soprattutto nelle Lettere, il termine perfezione appare più volte (Peter, 1994, p. 27). Nella successiva elaborazione dei fondamenti della filosofia cristiana, gli “apologisti” greci, prendendo a modello il platonismo e le dottrine della “nuova stoà”, indicano Dio come l'essere perfetto, ineffabile e l'uomo, a causa della sua anima che partecipa della divinità, appare *destinato alla perfezione*: “La perfezione di Dio reclama la perfezione dell'uomo. La penitenza, il disprezzo della materia, vengono proposte come strategia per la crescita morale” (Peter, 1994, p. 28).

Dal piano metafisico si passa al piano etico-ascetico, con una successiva moralizzazione del concetto di perfezione il cui sviluppo lento comincia nel II secolo e culmina in una forma mistico-ascetica del Medioevo. Con Tommaso, dal punto di vista etico la perfezione consiste nella carità e la perfezione dell'uomo coincide con la pienezza naturale e soprannaturale consistente in uno “stato interiore”. Ne deriva un carattere di difetto morale connesso alla nozione di “imperfessione”. L'imperfessione caratterizza la fragilità, le cattive abitudini, le mancanze, le cattive inclinazioni, il disordine, il difetto, l'infedeltà, le incapacità, ecc., che vanno corrette attraverso la penitenza e le mortificazioni della carne. La perfezione è cammino di deificazione dell'uomo.

Nel tardo medioevo la caratteristica della spiritualità si rivela essere la risposta alla domanda: *quid a te?* (cosa sei capace di fare da te?) (Peter, 1994, p. 44). Si alimenta così una cultura dell'ascesi che tende ad attribuire a Dio la perfezione, frutto della mente umana.

Con Descartes viene portata avanti una ulteriore deangolazione prospettica dal teocentrismo all'antropocentrismo, ma senza abbandonare l'idea di perfezione. Descartes cerca al contrario un *sapere assoluto*, una certezza solida, una chiarezza cristallina, una conoscenza “geometrica” e quindi *razionale*.

Spinoza, Leibniz e Kant seguono il sentiero inaugurato da Descartes e si appellano ad una perfezione metafisica e morale che si richiama al dominio della razionalità: la ragion sufficiente, l'ordine geometrico, il bene per il bene, la legge morale, sono espressione



della progressiva sedimentazione dell'idea della perfezione nelle credenze e nei comportamenti, andando a costituire la *cultura della perfezione* che si è andata diffondendo.

Nel Diciassettesimo secolo si è andata affermando la ricerca ininterrotta della perfezione. Tale tendenza che ha condizionato la cultura europea si è poi diffusa in America e in Inghilterra nel Diciannovesimo secolo. I nuovi seguaci della perfezione non sono più anime consacrate a Dio ma persone dominate dall'*efficienza*, dal successo, dal senso dell'eccellenza, del "vincere sempre". Si tratta di un ideale che ha spostato l'attenzione da una perfezione spirituale ad una perfezione fisica:

«La società in cui ci muoviamo (famiglia, scuola, chiesa) funziona come agente d'induzione e di trasmissione. La vita quotidiana continua ad essere invasa dall'ideale della perfezione, con una connotazione più pragmatica. La nuova formula operativa della perfezione sembra essere "rendere al massimo". Nella misura in cui questa formula si impone, si diffonde la nuova mistica della perfezione. Nella nuova mistica l'uomo si converte in un motore sempre acceso e il tempo soffre un'ulteriore accelerazione» (Peter, 1994, p. 50).

Questo tipo di modello alimenta una società di tipo manageriale, una cultura del miglioramento continuo, del dare il massimo, del rendere il massimo e vivere il massimo. La perfezione si rivela così la *dimensione* dentro la quale l'uomo si muove e che comporta un rifiuto continuo di sé in quanto essere limitato. La perfezione diventa un concetto sempre più incomprensibile e non permette nessuna spiegazione del comportamento e della natura umana, ma solamente una modalità di interpretazione dell'agire:

«La ricerca di un modello di comportamento irrealizzabile si trasforma pertanto nel perseguimento continuo di una forma illusoria di pensiero che distorce tutta la realtà umana, sia nel suo aspetto relazionale che nello stesso processo dell'esperienza umana, che si basa sulla possibilità di sbagliare e confondersi continuamente» (Peter, 1994, p. 84).

Ma, come indica Peter in *Liberaci dalla perfezione: come superarla in gruppo con la Terapia dell'Imperfezione* (Cittadella, Assisi 1995, pp. 30-33), in base a questa ricerca di un comportamento irrealizzabile si manifestano nel perfezionista una serie di paure che lo rendono vittima del proprio ideale: la *paura di sbagliare*; la *paura di andare fuori dallo schema* indicato nel passato e sentito come sicurezza; la *paura di ciò che si dà* nel presente e che appare come avverso perché non rispondente alle aspettative perfezionistiche; la *paura di andare fuori programma*, e quindi di perdere il controllo sul futuro; la *paura dell'alternativa*, di ciò che è diverso dalle abitudini e dallo stile di vita acquisito; la *paura del ridicolo*, ovvero la mancanza di autoironia; la paura del buio; la *paura dell'ottimismo*.

Queste paure sono tutte legate alla difficoltà di accettare i nostri limiti e, come vedremo oltre (cfr. 2.7. *Epistemologia della defettibilità vs epistemologia dell'indefettibilità*), sono connesse a livello di filosofia della conoscenza all'epistemologia dell'indefettibilità (cfr. Peter, 2006, p. 105).

## 2.2. La psicologia del limite

D'altronde, nota Peter in *Onora il tuo limite*, l'«accettazione di sé ha piena attuazione solo nell'accettazione di ciò che siamo realmente, indipendentemente da come siamo e da come funzioniamo» (Peter, 1997, p. 9). E accettare ciò che siamo è accettare l'*erro-*



re, che provenendo dal nostro essere limitati, ha la funzione «di renderci compatibili con l'umano» e allenarci «all'uso realistico di ciò che è fragile, caduco e imperfetto» (Peter, 1997, p. 11), addestrandoci quindi al cambiamento e migliorando, così, la qualità del cambiamento.

Necessario è quindi innanzitutto un *mutamento di prospettiva* da cui considerare l'uomo; cambiamento che chiama in causa una mossa fondamentale: *abbracciare il limite*.

«Abbiamo bisogno di un angelo della fragilità. È questa la funzione del limite. Nella nostra riflessione proponiamo un cambio di prospettive. A una prospettiva nociva (la perfezione) sostituirne una salutare (il limite). Dare cioè al sistema mentale la possibilità di percepire la realtà in maniera diversa da quella solitamente in uso a partire dalla prospettiva della perfezione» (Peter, 1997, p. 13).

A questo riguardo il primo passo da muovere è la ricerca di un *fondamento*, attraverso l'elaborazione di un'antropologia del limite che si radica per ciò stesso in una *filosofia dell'essere limitato*. Peter specifica quindi che si tratta di un'antropologia dell'*homo "patiens"*, "*dolens*" e "*lapsus*" ovvero dell'*homo humanus*, o, come indica lui stesso, *homo indigens*, che deve essere *com-patito* per poterne avere una più elevata *com-prehensio* del suo essere, una **comprensione compassionevole** perché nella sua prospettiva etimologica di *com-prendere*, abbracciare, accogliere, chiama in causa per estensione una interpretazione nei termini del perdono e dell'accettazione: «Accettare e perdonare sono modi di intender l'essere dell'uomo» (Peter, 1997, p. 16).

### 2.3. Ominizzazione e umanizzazione

La prima distinzione da fare è tra processo di *ominizzazione* e processo di *umanizzazione*. Se il primo prende avvio da uno sviluppo biologico dell'uomo e fa riferimento alla sua dimensione di sviluppo dall'embrione all'uomo adulto, il processo di umanizzazione, invece, fa appello alla vocazione dell'uomo, alla *possibilità di diventare uomo*. In questo senso l'umanizzazione è un movimento dell'uomo verso i propri limiti, che sono inseparabili dai limiti degli altri e della vita in generale: *il limite è quindi triadico* (cfr. Peter, 1997, p. 18).

#### 2.3.1. Il dato del limite

Cos'è il limite? Qual è la sua funzione? Queste sono le domande che si pone Peter nella sua antropologia del limite, alla ricerca della nozione principale della sua teoria.

Il limite, egli sostiene, è «ciò che v'è di più reale nella realtà dell'uomo», esso è il «primo **dato** avvertibile» (Peter, 1997, p. 19). Il limite è la prima realtà nell'ordine dell'esperienza.

In quanto *primum datum* è anche qualcosa di *regalato*, un dono che si riceve passivamente in quanto generato anteriormente. Essendo qualcosa di più profondo e intrinseco nella realtà, il dato è anche ultimo. Non c'è quindi motivo di cercare un dato più definitivo del limite. Ciò non significa che abbia valenza negativa, come viene normalmente designato dalla filosofia.



Esso però esprime qualcosa di contingente, relativo, caduco, effimero, finito: imperfetto. Il dato possiede un carattere spirituale che rende l'uomo differente dalla sua dimensione biologico-animale. Ciò però non significa che sia possibile vederne la consistenza, interpretabile come l'“esigenza” di essere: «Il limite è una forma d'essere reale» (Peter, 1997, p. 21). Il limite racchiude la realtà nel finito, e così facendo la consolida in una consistenza che l'illimitato non può avere. Il consistente è qualcosa che chiama il perdurare, il *cum-sistere*: qualcosa di impiantato, collocato. L'illimitato, al contrario, non possiede esistenza fisica ma solo concettuale: esso non è reale, non è consistente. Distaccarci dal limite diventa quindi un distaccarsi dalla realtà.

Ne deriva che il **limite** in quanto **principio è la consistenza dell'insufficienza**.

In quanto principio, il limite implica un'azione, una dinamica, una funzione. La funzione del limite, ovvero la «funzione del dato» (Peter, 1997, p. 24), «è produrre limitazioni. Limitare nel senso di dare consistenza all'insufficienza è la funzione propria del limite» (Peter, 1997, p. 23). Tale limite assume valore sostanziale nell'uomo, poiché questi vive il limite come la contraddizione massima dell'uomo. Il limite è infatti la parte d'ombra dell'agire umano, quella che porta ad evidenziarne le contraddizioni, i paradossi dell'agire.

Le “funzioni” del limite sono dunque l'esperienza empirica del limite, il modo con cui il limite si afferma nell'esistenza: «La nostra maniera di percepire, pensare, intendere, comprendere, stabilire relazioni, comunicare, desiderare, amare, credere, confidare, sperare e perdonare saranno sempre “esercizi” limitati e difettosi» (Peter, 1997, p. 25).

L'uomo come *essere-nel-limite* significa proprio questo: la sua costituzione come dato, il suo dinamismo come funzioni del dato, la sua forma specifica come esercizio del suo essere.

## 2.4. Dalla necessità all'indigenza alla trascendenza

A differenza dell'animale, abbiamo detto, il limite come dato assume nell'uomo una valenza spirituale. L'animale, infatti, non può cambiare comportamento, esso è determinato dall'ambiente e dalle modalità di reazione agli stimoli provenienti dagli altri animali. L'animale *subisce* la realtà. L'uomo, invece, è in grado di *incontrare* la realtà, di manipolarla. Egli incontra la propria realtà e così facendo incontra la realtà dell'altro. Simili tra loro gli uomini possono umanizzarsi o disumanizzarsi nel modo di comportarsi. L'incontro con il proprio limite determina la comparsa dell'antropologico, ovvero della capacità di prendere coscienza del limite.

Ne deriva una distinzione tra due modalità di manifestazione dei viventi: la **necessità** e l'**indigenza**. La necessità è il «dominio dell'impulso» (Peter, 1997, p. 29), essa è cieca verso la soggettività, poiché risponde al cieco istinto.

Nell'indigenza, invece, la necessità si sospende. *L'indigenza è la ragion d'essere della necessità* (cfr. Peter, 1997, p. 30), essa è la *coscienza* di essa. Coscienza che provoca uno spostamento, dalla necessità vitalizzata dall'impulso, alla contingenza in quanto vitalizzata dallo spirito. L'antropologia del limite parte dalla contingenza per guardare l'uomo da una nuova prospettiva: *non più la perfezione ma l'indigenza è la trascendenza dell'uomo*. L'indigenza, infatti, muove l'uomo oltre se stesso, poiché egli non basta a se stesso.



La trascendenza è il contenuto antropologico stesso del limite poiché ponendolo come *essere-nel-limite* evidenzia il suo carattere relazionale. Come ritroviamo anche in *Una terapia per la persona umana*, «Nella “coscienza del limite” l'uomo trova motivi per aprirsi all'Altro. Perché in fondo l'indigenza è fondamentalmente indigenza dell'altro» (Peter, 1994, p. 75).

L'indigenza è destinata a non raggiungere mai la sua misura. Ed è proprio questa insaziabilità, in questa stessa condizione di miseria, che chiama in causa l'aspetto dell'uomo come **paradosso**:

«L'esistenza dell'uomo è paradossale. Da una parte, l'indigenza tira fuori l'uomo dal suo “recipiente”, dal suo se stesso (il “self”), è la causa della sua apertura, senonché una volta che l'uomo si trova “fuori”, ha da affrontare una situazione insolita. La trascendenza rimane indefinibile. Lancia l'uomo fuori di sé, ma l'uomo non sa verso dove si stia lanciando» (Peter, 1997, p. 34).

Cosa c'è infatti di più paradossale dell'essere limitati e incolmabili al tempo stesso? Dell'aver una trascendenza che non sa quale direzione assumere? Ed è proprio il paradosso che assume valore di chiave interpretativa della paradossalità stessa dell'esistenza umana. Così come l'indigenza è una forza centrifuga, essa è anche una forza centripeta, verso la ricerca di se stessi. La dimensione relazionale assume valore anche nell'imperativo del *conosci te stesso*. *Trascendenza e immanenza; altezza e profondità: oltre se stessi e in se stessi, ecco cosa dice il paradosso dell'uomo.*

Mistero e paradosso diventano allora sinonimi per indicare ciò che non quadra con nessun ragionamento. Ed è solo nel momento in cui l'uomo accetta questo paradosso, abbandonando la ricerca intenzionale della perfezione, che riconosce il suo contenuto e il carattere antropologico autentici.

## 2.5. Il problema dell'indigenza e la sua soluzione: risolvere anziché rispondere

Il problema non indica la ricerca della soluzione, perché ogni soluzione è destinata a ridiventare problema. Rispondere è tornare alla domanda e quindi assume una connotazione di “ritorno”. Risolvere, invece, significa eliminare il problema.

Considerare l'indigenza come la matrice degli sforzi umani, essa diventa desiderio, storia, comunicazione, creatività e religione. L'indigenza indica la situazione dell'“essere-nel-limite” dell'uomo. Il desiderio rende evidente l'attesa. La comunicazione indica invece la possibilità offerta dal linguaggio e l'insolubilità che deriva dal ricorrere ad un mezzo incompleto, opaco, come la parola. La creatività prospetta quindi la possibilità di qualcosa di nuovo, mentre la religione

«risalta simultaneamente l'attesa e possibilità di qualcosa, **unitamente** all'insolubilità della soluzione, dal momento che in definitiva il discorso che l'uomo costruisce su Dio (in termini di attesa e possibilità di qualcosa) non sfocia nella soluzione, bensì nel mito, nella favola (antropomorfizzazione) o nella sterilità della razionalizzazione (trattati teologici), cioè nell'insolubilità della soluzione» (Peter, 1997, p. 68).



### 2.5.1. Indigenza e comunicazione

La comunicazione sfocia in una insolubilità della soluzione. L'impulso di comunicare nasconde infatti il paradosso – l'indigenza – delle esperienze. L'indigenza spinge l'uomo a incontrare la soggettività e la problematicità propria e dell'altro. La comunicazione è così la porta aperta dall'indigenza per realizzare un doppio incontro.

L'informazione è l'introduzione alla soggettività, rimanendone sulla soglia. La comunicazione può incentrarsi sulla soggettività ma non sulla problematicità. L'autorivelazione attraverso la comunicazione è l'indigenza aperta. Ma proprio nel momento della massima esposizione dell'indigenza reciproca, l'autorivelazione presenterà il suo deficit.

La soluzione della comunicazione esprimerà la sua insolubilità. L'indigenza rende l'uomo un essere incolmabile, essendo essa trascendente per definizione. Trascendenza e immanenza si fondono nell'identico "territorio" antropologico dell'indigenza. L'inquietudine è la parte più esposta e fragile della trascendenza. Essa è il risultato della "vicinanza" al limite. Di conseguenza, l'obiettivo a cui mira l'antropologia del limite *non è capire l'uomo ma comprendere l'uomo.*

## 2.6. L'indigenza come cifra dell'accettazione del limite. Ragione vs intuizione

L'indigenza è la difficoltà più grande che l'uomo deve affrontare nel corso della sua vita. E proprio per questo l'indigenza indica l'essenza stessa del problema antropologico: l'accettazione del limite, e quindi della *ipseità* (o medesimezza) e dell'*alterità* (o altrità) (cfr. Peter, 1997, p. 43).

In entrambi i casi si tratta di un problema che coinvolge tutto l'uomo:

«L'alterità sostiene l'ipseità: l'uomo non può incontrare e abbracciare il suo limite se tale incontro e abbraccio non contempla pure l'incontro e l'abbraccio del limite dell'altro. Il limite dell'altro non è in contraddizione, ma in tensione: il limite dell'altro è teso verso il mio limite e il mio limite è teso verso il limite dell'altro» (Peter, 1997, p. 44).

Per far fronte al problema del limite, l'uomo ha a disposizione due strumenti, o, come li definisce Peter, due "strateghi": la *ragione* e l'*intuizione*. Assumendo la distinzione tra "mappa" e "territorio" e l'impossibilità di una identità tra i due, possiamo indicare l'idea di perfezione come la massima idealità propria della mappa. Ora, l'antropologia del limite, da quanto ci risulta, si occupa proprio della mappa, e cerca di studiare la possibilità di renderla il più congruente possibile con la realtà dell'uomo, ovvero al suo essere limitato. L'antropologia del limite indica la direzione, la destinazione dell'uomo, **direzione** che precede e determina il **senso** dell'uomo (cfr. Peter, 1997, p. 48), parafrasando Frankl.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> In *Límite y sentido. Las fronteras de lo humano* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla Pue 2005, p. 33) Peter afferma che se l'obiettivo della logoterapia è quello di rendere in grado l'uomo di trovare un senso alla sofferenza, l'obiettivo della antropologia del limite è quello di rendere l'uomo in grado di accettare la sua indigenza, fonte di tutte le attività propriamente umane. Per tale motivo l'antropologia del limite può essere considerata un ottimo complemento della logoterapia: "Al aplicarla a nuestro caso podemos afirmar que la visión de Viktor Frankl tiene el efecto de un catalejos: gracias a él se puede ver más horizonte: la problemática de la orientación" (ivi p. 34).



Bene, allora, la ragione rappresenta in questo quadro, l'**idealizzazione** della mappa, mentre l'intuizione rappresenta l'**adattamento** alla mappa (cfr. Peter, 1997, p. 44). La ragione cerca quindi di indicare la soluzione al problema dell'indigenza conquistando la mente all'ideale della perfezione. Da qui la legittimazione di un'etica della perfezione morale, del Bene per il Bene, dell'agire completamente in linea con imperativi categorici. «Si tratta – scrive Peter – d'essere perfetti solo nella misura del possibile, senonché il possibile si allontana, un momento dopo l'altro, verso l'impossibile nella misura in cui l'ideale della perfezione [...] si converte nell'imperativo di essere perfetti» (Peter, 1997, p. 45). In tal modo la perfezione pone un *problema direzionale*: il perfezionista non si rivolge né alla propria ipseità né all'alterità, trovandosi perduto riguardo a se stesso e fuorviato riguardo agli altri. Esso perde e la propria trascendenza verso la propria indigenza, e la direzionalità verso l'indigenza dell'altro, *perde cioè il senso di orientamento*. E così facendo, alimenta il proprio *senso di colpa* per l'incapacità di riuscire a raggiungere il proprio ideale caricando di disistima l'uomo.<sup>3</sup>

Il problema direzionale alimenta quella che Peter indica come una “**nevrosi di fondo**”, che “fissa” la persona verso una meta irraggiungibile, coperta da un messaggio apparentemente funzionale del tipo “scegli-il-miglior”. Il “dovrei” da ipotetico diventa imperativo, trasformandosi così in un'**idea-valore** della mente che orienta il formarsi delle credenze, dei sentimenti e dei comportamenti modellati sull'ideale della perfezione, e divenendo in ultima istanza una “**idea-significato**” (cfr. Peter, 1997, pp. 56-8; Peter, 1994, pp. 88-94). Il perfezionismo come atteggiamento patologico viene dall'antropologia del limite considerato astratto e quindi irrealizzabile sul piano comportamentale. Per tale motivo viene considerato un atteggiamento nevrotico, perché rifiuta la natura reale del limite.

L'uomo incontra il suo limite solo accettandolo. Resistere *al* limite è diverso dal resistere *nel* limite. L'uomo che accetta il proprio limite impara a resistere *in* esso: «Il limite non è la conseguenza di un'infrazione commessa alle origini della storia umana. Il limite non costituisce la vergogna profonda dell'uomo, ma la realtà essenziale della sua esistenza. Non è opera del male, ma un requisito, un privilegio, dal momento che è un essere limitato» (Peter, 1997, p. 50).

Per diminuire, quindi, il nostro riferimento alla colpa dobbiamo incorporare il limite nel nostro modo di vedere. Ed è qui che entra in gioco l'**intuizione**: essa indica una conoscenza più effettiva e diretta di quella della ragione, senza l'intermediazione di un “agente” razionale. L'intuizione “indovina”, “svela”, “decifra” l'oggetto nell'atto stesso di vederlo (cfr. Peter, 1997, p. 52). L'etimologia stessa del termine chiama in causa que-

<sup>3</sup> Va specificato che “orientamento” e “direzione” non sono sinonimi di “senso”. Il senso si rivela successivo alla direzione, esso viene in qualche modo accolto da Peter, alla luce della logoterapia frankliana, come una complementarietà dell'antropologia dell'imperfezione. Su questo punto Peter evidenzia (cfr. Peter, 2005, pp. 38-41) come la necessità di incontrare un senso derivi, in ultima istanza, dalla condizione limitata dell'uomo. Ma da solo il senso non può supplire alla funzione di orientare l'esistenza. Questa necessità di venire orientata per non cadere nella vaghezza esistenziale, in ciò che Frankl indica come *vacuum*. Ma mentre l'orientamento si compie sempre in riferimento al limite, il senso sorge in relazione al tipo di valore che si realizza, si vive o si assume. Il vero dilemma, quindi, lo pone l'orientamento e non il senso.



sto aspetto: “intuitus” deriva dal prefisso “in”, intensivo, che indica un “muoversi verso”, e “tueri”, proveniente dall’indoeuropeo “tu-e-” che indica l’azione di proteggere, prendersi cura, vegliare e dalla cui stessa matrice derivano le parole “tutela” e “tutore”.

Da qui il valore epistemico dell’intuizione per l’antropologia del limite: se la ragione tende alla perfezione, l’intuizione accoglie l’indigenza e se ne prende cura. Essa entra in relazione con il reale e così facendo finisce per avere relazione con l’imperfezione:

«il carattere limitato, perituro, bisognoso dell’esistenza non lo si “comprende”, non lo si abbraccia, non lo si accetta unicamente ed esclusivamente a partire dal mondo intellettuale, che risulta alquanto freddo, inquisitore, impermeabile ad altre ragioni, ma prevalentemente a partire dallo schiaffo del dato reale (così è successo, così stanno le cose) che l’intuizione riceve e accoglie con humor, con ironia, burlescamente, con quella perspicacia che sa scherzare perfino sui dettami dei sensi e sul giudizio indiscutibile della ragione» (Peter, 1997, p. 96).<sup>4</sup>

L’intuizione, in quanto “comprensione istintiva”, aiuta a fissare i limiti, il che non significa limitare l’esistenza, quanto piuttosto generare un realismo nel sistema mentale, un realismo che accoglie e comprende il limite della propria esistenza, offrendo una strategia di accettazione e riconciliazione con la vita.

### 2.6.1. *Il linguaggio del limite*

Riprendendo quanto sostenuto da Peter in *Una terapia per la persona umana* (Peter, 1994, 57 ss.) lo stesso linguaggio umano si è formato nel corso della storia delle forme espressive per poter dare merito e ragione della realtà dell’imperfezione come contrapposta all’ideale della perfezione. L’intuizione si esprime in un linguaggio parallelo che si caratterizza nel lasciar trasparire una conoscenza in cui la realtà precaria e indigente dell’uomo trova uno spazio specifico e un giudizio misericordioso. Un linguaggio che ha origine in una dimensione più profonda della ragione che invece caratterizza il linguaggio della perfezione. Si tratta di un linguaggio che, a differenza di quello filosofico, è meno esplicito, si rivela quasi un *linguaggio ombra* che esprime contenuti non comprensibili dal linguaggio filosofico razionale. L’intuizione si rivela così una concezione interiore, un presentimento, un’apertura al limitato, all’impotenza, all’indigenza. Come Peter scrive:

«L’intuizione non costruisce una scienza o una dottrina sul mondo. I suoi prodotti non sono nozioni, bensì visioni. Offre un senso, non una pianificazione. La coscienza del limite irrompe con la stessa consistenza della vita, non con la scienza della vita. L’intuizione ha una struttura misteriosa, ma ciò non significa che manchi di fondamento. Solo che non ci è possibile captare questo fondamento» (Peter, 1994, 60).

Ma qual è l’origine dell’intuizione? Non certo l’irrazionale, inteso come ciò che domina dispoticamente e imprevedibilmente. L’intuizione si trova “più in là di un inconscio pulsionale”, in un “inconscio superiore o spirituale” (V. Frankl citato in Peter, 1994,

<sup>4</sup> Su questo punto vedi anche Peter (2005, pp. 59-76; pp. 93-105). In queste pagine Peter evidenzia il valore conoscitivo e creativo dell’umor in riferimento alla sua capacità di attribuire significato, stima, valore a una determinata situazione esistenziale. Lo humor permette infatti di scoprire, di evidenziare, di notare ciò che appare essere occulto o che passa inosservato.



p. 61), il cui sapere è acategoriale ma non irrazionale. *L'inconscio spirituale* libera i soggetti ad un sapere più acuto e penetrante. L'intuizione può determinare quindi l'attività ideativa della ragione. Così che il limite diventa materia prima di un paradosso illuminante, diventa positivo in contrapposizione alla prospettiva negativa con cui lo considera la ragione. L'imperfezione diventa molto più vicina e attinente alla vita reale rispetto ad una prospettiva esclusivamente esplicativa e analitica. È infatti merito dell'intuizione se si danno forme letterarie che riescono a rilevare e manifestare ciò che il ragionamento non può cogliere, dai romanzi alle favole, alle parabole. È infatti attraverso i personaggi della letteratura, delle favole, delle parabole, che si prova stupore, pena, e tutti quei sentimenti che derivano da una prospettiva del limite.

La distinzione tra intuizione e ragione, però, non deve essere spinta alle estreme conseguenze, cioè al rifiuto totale della ragione. Al contrario, si tratta di fare in modo che *la ragione si radichi sull'intuizione*, offrendosi come strumento di ordinamento strategico a partire dalla prospettiva impostata dalle scelte intuitive, dalla comprensione istintiva del limite. La ragione si rivela in tal modo compagna indispensabile.

## 2.7. Epistemologia della defettibilità vs epistemologia dell'indefettibilità

In sintesi lo schema mentale centrato sul limite si distingue da quello perfezionistico per l'approccio globale, integrativo, circolare, paritario che esso assume nei confronti della realtà in contrapposizione all'approccio dualistico, antitetico, lineare, gerarchico dell'approccio perfezionistico. Se quest'ultimo è riconducibile ad uno schema rigido di causa-effetto, l'approccio centrato sul limite è invece elastico, paradossale, innovativo.

Alla distinzione tra ragione e intuizione si collega quindi la prospettiva epistemologica che Peter delinea nel suo testo del 2006, *Introduzione all'umano: l'epistemologia del limite* (Cittadella, Assisi 2006), ma che si mostra come complementare ai fondamenti filosofici della teoria filosofico-antropologica tracciata negli anni Novanta. In quest'opera, infatti, Peter delinea gli aspetti principali di una teoria epistemologica del limite in cui si assume come ipotesi di base l'idea che l'approccio alla realtà sia condizionato da un *atteggiamento* che rispecchia un "modello" o prospettiva che è alla radice degli stessi processi razionali e intuitivi. Si suppone quindi un a priori percettivo alla base dei processi mentali. Come egli esplicita nella presentazione dell'opera:

«attraverso l'atteggiamento assumiamo una posizione dinanzi agli stimoli (avvenimenti, fatti, cose e persone, che formano la *realtà*, la nostra realtà; in definitiva l'atteggiamento, in ultima istanza, ha a che vedere però con la totalità, con il *reale*, come si evidenzia nel disturbo del perfezionismo. Ma non si intenda qui il *reale* come se si trattasse di un sistema statico o di una dottrina idealizzata, bensì come *ciò che è*, ciò che di fatto esiste» (Peter, 2006, p. 18).

E in un punto successivo afferma: «Sebbene l'atteggiamento non sia in se stesso "azione" [...] è tuttavia un fattore, ancorché certamente non l'unico, che provoca o sollecita la *definizione* e quindi l'attivazione» (Peter, 2006, p. 29).

A partire da questa premessa Peter intende risalire alla premessa stessa dalla quale si generano i processi mentali, processi che, come egli sostiene, non si radicano a livello psicologico ma epistemologico, poiché non si tratta di una distorsione del pensiero quanto di una distorsione «del tipo di prospettiva usata per pensare come pensiamo»



(Peter, 2006, p. 24). Una volta risaliti alla premessa, egli propone un mutamento di prospettiva: da una prospettiva dell'indefettibile e del perfettibile, ad una prospettiva del defettibile e del limite.

Peter richiama esplicitamente la prospettiva filosofica della riflessione epistemologica che intende portare avanti, poiché presuppone all'atteggiamento l'esistenza di un elemento cardinale inerente all'atteggiamento e che ne configura la "reazione valutativa" davanti al reale. La specificazione deriva dall'utilizzo che egli fa della nozione di "atteggiamento" che assume una accezione più ampia di quella usata nella descrizione tradizionale strettamente psicologica e che allude a una "catena" di operazioni mentali quali la percezione, il pensiero, il sentimento e il comportamento. Se in un individuo la "catena" di operazioni cognitive formali è collegata in termini di accettazione del reale, possiamo parlare di un prodotto terminale in cui l'individuo manifesterà un buon livello di autostima e assertività. Ma è necessario che tali pezzi siano uniti in maniera positiva. Ciò nonostante, anche in caso di rifiuto della realtà, l'atteggiamento rimane pur sempre una forma di conoscenza e di comprensione della realtà. Se, secondo la Terapia Razionale Emotivo-Comportamentale, la funzione della percezione è quella di "disporre" gli stimoli e configurare le operazioni mentali sulla base di questa disposizione, l'ipotesi a cui si appella la Terapia dell'Imperfezione, invece, vede le operazioni cognitive che avvengono all'interno del sistema mentale come

«pre-configurate, pre-sfumate o pre-colorate da una specie di premessa o "punto archimedeo". Ma riconoscendo l'esistenza di un duplice processo cognitivo nel sistema mentale (razionale e intuitivo), toccherebbe inferire o presupporre l'esistenza di una duplice premessa, ognuna in funzione della natura del proprio processo» (Peter, 2006, p. 39).

Questa supposizione porta una tonalità a tutto ciò che in seguito percepiamo e che finisce col concretarsi in una "reazione valutativa" favorevole o sfavorevole agli stimoli immediati:

«La prospettiva è un "pezzo" fondamentale della mente: il *supposto* del modo di percepire il *reale*. O, se vogliamo, la prospettiva è il *presupposto* del *reale* perché, beninteso, la *realtà* o le realtà che costruiamo a partire dalla percezione non sono una copia fedele, identica o clonata del *reale*» (Peter, 2006, p. 41).

Ne deriva che in base alla Terapia dell'Imperfezione, una persona che è a proprio agio con se stessa, che accetta i propri limiti e il suo essere imperfetta, reagisce valutativamente in termini di accettazione e auto-valorizzazione, muovendosi a partire da una prospettiva sana, che gli permette di percepirsi, pensarsi, valutarsi, sentirsi e relazionarsi in maniera sensata e compatibile con il reale in quanto limitato.

Potremmo anche dire, cambiando leggermente terminologia, che la prospettiva valoriale attraverso la quale osserviamo la realtà condiziona i fatti stessi osservati. Paradigmatica a riguardo è la frase di Popper che Peter riporta in apertura all'opera: «*La mia teoria della scienza è dunque incredibilmente semplice. Siamo noi che creiamo le teorie scientifiche, e siamo noi che le criticiamo. Tutta la mia epistemologia si riduce a questo. Noi inventiamo le teorie e noi le distruggiamo*» (Karl Popper).

Si comprende quindi come Peter abbia voluto evidenziare l'atteggiamento rispetto alla realtà come una precondizione all'approccio razionale o intuitivo alla realtà stessa,



due tipi di strutture fondamentali attraverso le quali il comportamento viene alterato e che indicano due sistemi mentali connessi l'uno alla indefettibilità, l'altro alla defettibilità.

Come abbiamo già visto il problema del perfezionista è che la sua epistemologia non gli permette di vivere nel mondo che esiste poiché egli non ammette la difettosità del mondo. Si tratta di comportamenti disfunzionali che non derivano da un'interazione tra fattori biologico-genetici e fattori psicosociali-ambientali, quanto da disturbi connessi alle credenze, convinzioni e opinioni. I nostri comportamenti riflettono abilità adattive e funzionali o disadattive e disfunzionali a seconda del nostro atteggiamento rispetto alla realtà. Il perfezionismo si rivela quindi un "pattern" d'azione più che una "nota", come sostenuto dal DSM-IV (cfr. Peter, 2006, p. 102). Si tratta in particolare di *patterns* paradigmatici responsabili di una dinamica eccessiva di preoccupazione per l'ordine e il controllo mentale e interpersonale (Cfr. il DOCP nel DSM-IV). Il perfezionismo si rivela quindi una metafora strutturante l'attitudine umana, e quindi sia lo schema mentale sia i sentimenti in quanto risposte psico-organiche.

L'epistemologia della defettibilità, al contrario di quella dell'indefettibilità propria del perfezionista,

«manifesta una profonda coerenza con l'essere umano, limitato non solo nel suo dinamismo e nell'esercizio del proprio essere, bensì nella sua stessa struttura ontologica. Conseguentemente, la percezione che può sorgere da questa epistemologia favorirà una catena di operazioni mentali che si adeguano agli obiettivi della stessa prospettiva: proteggere e tutelare la fragilità umana» (Peter, 2006, p. 93).

Essa è scopritrice dinanzi ai problemi esistenziali e ai paradossi della vita di accomodamenti e di nuovi assestamenti esistenziali (cfr. Peter, 2006, pp. 141 ss.).

E, come vedremo nelle prossime pagine, un uomo che concreta le sue reazioni valutative a partire dall'epistemologia della defettibilità è Gesù di Nazareth. Lo costateremo soprattutto per mezzo delle parabole che si ritrovano nel Vangelo (in particolare, la parabola del figlio prodigo).

## 2.8. Terapia dell'imperfezione. Elementi pratici

La riflessione filosofica sul concetto di limite assume un carattere psicoterapeutico, mutando la prospettiva da un'antropologia del limite ad una terapia dell'imperfezione. Il limite si fa infatti sentire come imperfezione nella prospettiva terapeutica. La terapia dell'imperfezione si rivela quindi come un processo di smascheramento dei "pericoli della ricerca intenzionale della perfezione" (Peter 1994, 120), ponendo in luce l'umanità dell'uomo.

Ora, il processo di umanizzazione prevede anche delle esperienze che sono in se stesse negative. Di tali esperienze non si può cambiare il risultato, ma se ne può cambiare il *valore*, giacché in ogni esperienza negativa è presente un elemento chiave che può essere utilizzato in modo positivo. Parlando di imperfezione parliamo di possibilità di cambiamento. L'imperfezione viene considerata dalla sua prospettiva esistenziale come un'esperienza che il soggetto giudica negativa. In questo contesto la terapia dell'imperfezione si pone come qualcosa di più di un insieme di tecniche psicologiche; essa si pone come un processo di mutamento di orientamento, di un lavoro «nel luogo stesso dove



l'uomo forma la sua umanità, dove si rapporta con se stesso, con gli altri e con il resto del mondo» (Peter, 1994, p. 124). Essa cerca di portare l'attenzione della persona sul proprio limite, dando delle indicazioni per la sua inclusione nell'esistenza stessa. In questa prospettiva la tecnica psicoterapeutica impiegata è secondaria, poiché conta la visione dell'uomo che opera dietro il trattamento.

Tre sono le fasi alle quali ricorre la terapia dell'imperfezione (Peter, 1994, p. 133): *presa di coscienza* del limite (aspetto conoscitivo); *accettazione* della prospettiva del limite (aspetto volitivo), che consente un nuovo atteggiamento di fronte ai limiti; *motivazione-obiettivo* nella prospettiva del limite (aspetto motivazionale), che consente di proseguire nel cambiamento dell'atteggiamento offrendo un nuovo impulso per affrontare le difficoltà che si incontrano. Le fasi di presa di coscienza e accettazione diventano operative nella fase di motivazione-obiettivo, di modo che questa "diventa il valore e il significato che spiazza i valori e i significati proposti nell'ottica della tendenza alla perfezione" (Peter, 1994, p. 134). *La terapia dell'imperfezione lavora quindi prevalentemente sull'aspetto motivazionale*, prendendo a riferimento, ovviamente, anche gli aspetti conoscitivi e affettivi.

L'elemento cognitivo si esprime come prima fase del processo terapeutico, nel momento in cui la coscienza si rende testimone della presenza del limite, il che non significa giustificare l'errore, ma assumerlo come dato: «In questa prima fase, la coscienza del limite mi offre chiarezza mentale: l'idea che l'errore è una strada senza uscita, mi sembra un errore, una visione irrealistica della vita che non posso adottare, che non posso considerare seriamente» (Peter, 1994, p. 145).

In seguito si tratta di dirigere la mente verso nuove idee-guida che proiettano il limite, restituendoci il senso della realtà. L'obiettivo è *formare l'abitudine all'inclusione del limite*, attraverso l'apprendimento di un'attitudine paziente, comprensiva, umana nei confronti delle mie imperfezioni.

La fase successiva è la fase volitiva, in cui la coscienza del limite esperisce il perdono. L'accettazione di me stesso comprende il fatto che la cosa più importante non è l'errore ma sono io stesso: «Devo aver cura di me stesso dato che sono un valore per il fatto stesso di esistere» (Peter, 1994, p. 149). La coscienza del limite assume in questa fase il compito di alimentare l'idea della lealtà verso noi stessi. Si tratta di imparare a rialzarsi dalle cadute e di porre attenzione non alle cadute ma al nostro rialzarsi. Il perdono risulta allora una medicina per ridarci la salute e la forza di rialzarsi:

«Trattarci con compassione non è egoismo. Offrire a me stesso amore e calore è un atto umano. Se non riesco ad essere umano con me stesso, come potrò esserlo con gli altri? Come potrò perdonare qualcosa agli altri se quando si presenta l'opportunità non sono capace di perdonare a me stesso?» (Peter, 1994, p. 157).

Le due fasi di autoaccettazione e perdono introducono alla fase della motivazione a divenire umani. La coscienza del limite porta ad un tipo di crescita che motiva a crescere come esseri umani, ovvero ad autorealizzarsi indipendentemente dalla capacità produttiva e dal livello di attività materiale. L'umano richiama l'affetto, il sentimento, la sensibilità. Il concetto di umano è quindi il concetto più consono alla coscienza del limite: la coscienza del limite «conserva umano l'uomo» (Peter, 1994, p. 160), con le imperfezioni che gli sono a fondamento.



### 2.8.1. Fasi della pratica della coscienza del limite

L'inclusione del limite avviene in modo graduale, nella riformulazione progressiva degli schemi mentali tradizionali. La terapia dell'imperfezione accoglie varie tecniche e metodi di laboratorio che permettono di sperimentare schemi mentali alternativi, compresi i giochi di ruolo.

Peter sviluppa innanzitutto una prospettiva di terapia di gruppo in cui l'antropologia del limite evidenzia e si rifà all'aspetto della relazionalità da elemento di indigenza ad elemento attivo. I percorsi di terapia si articolano in tre momenti (Peter, 1994, pp.173-175): *compartecipazione, teoria, dinamica di gruppo*.

Ogni sessione inizia con la compartecipazione, in cui i partecipanti prendono coscienza delle difficoltà nell'uso dei propri errori, cercano di metterli a fuoco per comunicarli al gruppo. Ciò crea un clima di apertura e confidenza; inoltre oggettivando gli atteggiamenti perfezionistici che sorgono da schemi mentali perfezionistici, i partecipanti familiarizzano con essi.

In un secondo momento si espongono alcuni elementi teorici della terapia dell'imperfezione e si chiariscono dubbi e problemi che possono sorgere.

In un terzo momento si stimola ogni partecipante a prendere le distanze dai propri schemi mentali e a sperimentarne altri attraverso la realizzazione e l'interpretazione di ruoli diversi. In quest'ultima parte si pratica l'introduzione del limite per mezzo dello studio di casi apportati da ogni partecipante e valutati dal gruppo. Si assegnano anche compiti per casa consistenti in esercizi di ruolo da eseguire in pubblico. Delle modalità ed esemplarità degli esercizi che vengono messi in atto nella terapia si occupa la seconda parte di un volume di Peter (1995), in cui si trovano esemplificati alcuni esercizi da mettere in campo nel primo e nel terzo momento della terapia.

### 2.8.2. La responsabilità del terapeuta verso se stesso

Ma, evidenzia Peter, non è sufficiente una buona tecnica terapeutica; al contrario ciò che è realmente importante è la qualità del funzionamento del terapeuta come *persona* (Peter, 2005, p. 77). In particolare, è essenziale l'attitudine del terapeuta verso la propria condizione limitata, fallibile, passibile di imperfezione. Sebbene il modello tradizionale del terapeuta sia quello di un individuo particolarmente dotato per trattare le problematiche mentali e immune da problemi di questa natura, in realtà la capacità del terapeuta deriva proprio da una molteplicità di disordini mentali che ha incontrato, da una percezione della grande varietà di credenze e stili di vita, dalla sua condizione di mortale (Peter, 2005, p. 80). Ciò che conta, in breve, è assumere la figura del terapeuta come persona coinvolta nel processo di vita di cui è tanto causa quanto effetto; per cui, nel processo terapeutico il terapeuta si rivela un agente della *risignificazione* e del *riorientamento* dell'esperienza del cliente, chiamato a realizzare egli stesso il processo esistenziale e a sperimentarlo in prima persona attraverso il suo modo di far fronte al suo proprio essere limitato (Peter, 2005, p. 85).



## 2.9. Ri-conoscimento del limite: autocoscienza della propria indigenza e implicazioni spirituali

La terapia dell'imperfezione assume una valenza spirituale nel momento in cui si delinea la prospettiva di un percorso di accoglimento del limite e dell'imperfezione da una prospettiva personale. A questo riguardo la coscienza esistenziale dell'indigenza «può diventare coscienza dell'esistenza indigente» (Peter, 1997, p. 99). Avere coscienza del limite, infatti, non è lo stesso che *essere* coscienti del limite. In quest'ultimo passaggio si radica la possibilità dell'autocoscienza del proprio limite, autocoscienza che permette all'uomo di ri-conoscersi limitato e di progettare in tal modo il proprio riscatto, ricreando il proprio essere.

Ciò che dal punto di vista filosofico è considerato come limite, e dal punto di vista psicologico come "imperfezione", assume da una prospettiva spirituale il carattere della "povertà". In tal senso si assume la prospettiva dell'imperfezione come una modalità di relazione fruttuosa della persona con la propria spiritualità incompiuta. D'altronde, la dimensione spirituale autentica dell'uomo non può disconoscere il limite, pena una spiritualità disincarnata, vuota, innaturale:

«Siamo poveri nel modo di donarci e di accogliere gli altri. Siamo poveri come amici, come genitori, come sposi e come amanti. È povero il nostro modo di sentire e di perdonare. È povera la nostra attenzione e il nostro rispetto verso gli altri. È molto povera la nostra fedeltà, la nostra comprensione, il nostro modo di comunicare. Trovo la mia povertà ad ogni passo, anche nei miei momenti di abbondanza» (Peter, 1994, p. 162).

L'uomo in quanto essere indigente è destinato a trascendersi, come abbiamo visto. Ma la trascendenza che si rivolge alla volontà di essere perfetti di fronte a Dio svela in realtà un egocentrismo per cui Dio si rivela alla fine al servizio del narcisismo dell'ego. L'antropologia del limite svela invece la profonda spiritualità che risiede nella coscienza del limite. Nel Vangelo, infatti, l'uomo rimane umano, la povertà nell'essere trova spazio nell'annuncio del Regno di Dio che Gesù porta tra gli uomini. Le sue scelte, infatti, non cadono tra i perfetti ma tra i peccatori, tra i poveri. L'umano viene a corrispondere così alla compassione evangelica.

### 2.9.1. *L'imperfezione nel Vangelo*

Come Peter scrive in *L'imperfezione nel Vangelo: per un cammino personale di libertà* (Cittadella, Assisi 1998, 20), il linguaggio di Gesù non è un linguaggio della verifica ma un linguaggio dell'**inconsistente**. Parlando per parabole Gesù non manipola la folla, non controlla tutto, né vuole sapere tutto. Egli non offre consigli pratici, né rivelazioni oracolari. Le parabole, piuttosto, conservano un senso velato. Le parabole di Gesù non sono enigmatiche ma **paradossali** (Peter 1998, 24), esse raccontano azioni paradossali, azioni che provocano un impatto, ma non una dipendenza. Le storie narrate sono dinamiche perché hanno uno sviluppo in crescendo e perché hanno una prontezza di cambiamento che stimola una *dynamis*, un'attività di cambiamento nell'ascoltatore.

La "tipologia dell'inconsistenza", come abbiamo visto (cfr. *supra* 2.6.1. Il linguaggio del limite), si oppone al logos perché quest'ultimo non è in grado di dire il mistero,



mentre l'inconsistenza apre proprio a questa dimensione. L'inconsistenza si regola in base al limite della vita umana, essa muove da una prospettiva del limite: «Dopo che è venuto Gesù, Dio lo si può captare solo come inconsistente» (Peter, 1998, p. 41). Il Dio di Gesù si inabissa nella dimensione del piccolo, dell'imperfetto.

#### 2.9.1.1. Matteo 5,48 o Luca 6,36?

Peter nota però come tra gli stessi evangelisti vi siano delle prospettive diverse che vengono proposte. Se il Dio di Gesù ha in sé inerente l'umano, e se la relazione dell'uomo con Dio diventa, grazie a Gesù, una relazione di accoglienza da parte di Dio dell'umano in una prospettiva di misericordia per l'indigenza dell'uomo, una misericordia che è "l'unica cosa che può fermare l'uomo in quel processo di autodivinizzazione che si effettua mediante il giudizio e la condanna" (Peter, 1998, p. 48); è vero anche che vi sono passi che contrastano, prospettive e linguaggi differenti. Mentre Luca 6,36 incita ad essere "misericordiosi, come è misericordioso il Padre", Matteo 5,48 indica una via opposta: essere perfetti come Dio è perfetto. Si tratta di due schemi mentali opposti, come abbiamo già visto, due schemi che mostrano due prospettive che Peter indica come nuova – quella di Luca 6,36 – e vecchia – quella di Matteo 5,48. Quest'ultima viene indicata come una prospettiva vecchia perché ricalca la prospettiva dei farisei che richiede la perfezione dell'uomo, l'agire per imitare Dio. Mentre la misericordia invocata in Luca 6,36 evidenzia l'inconsistenza di Dio, il suo "essere amore" (1Gv 4,8).

Peter rintraccia proprio in Matteo 5,48 la base per la riflessione sul messaggio di Gesù che con la patrologia ha evidenziato l'ideale della perfezione. Così il *Trattato sui Principi* 13,8 di Origene indica nella perfezione l'obiettivo e il vertice della vita spirituale, Gregorio di Nissa avverte nelle sue *Omellerie sull'Ecclesiaste* 6 che "conviene che l'uomo di Dio sia integro e perfetto", parlando del "cammino di vita che porta al perfetto compimento dei divini precetti" nel *Trattato sulla condotta cristiana* (in Peter, 1998, pp. 54-55). E così Agostino nei *Sermoni* 169,18 dice al cristiano di provare per sé disgusto di ciò che è per riuscire a giungere a quello che ancora non è. Sembra quindi che Matteo 5,48 sia stato il filtro del messaggio evangelico.

Ma la prospettiva indicata da Matteo è la stessa che, una volta divenuta spasmodica, giunge a produrre l'ansia perfezionistica.

D'altronde è lo stesso Gesù che in più punti mostra di mettere in atto la *Terapia dell'Imperfezione*, agendo secondo criteri che non sono quelli classici, rivelando al contrario una condotta personalizzata che egli stesso si impone e che assume in tal modo un alto valore morale. Come nota Peter, in Gesù non vi sono tracce di valori introiettati nella sua infanzia, egli si lascia guidare dal sentimento di pietà verso gli altri uomini, dal criterio della compassione, dalla misericordia, dal perdono (cfr. Peter, 1994, p. 82 ss.):

«Gesù supera la coscienza come processo cognitivo. Rompe con lo schema della coscienza come processo cognitivo di fronte all'errore. La coscienza si concepisce in questo caso come una funzione meramente riflessiva del sistema mentale che "conosce" la mancanza, l'irregolarità morale, l'errore, senza arrivare a "riconoscere" tutto il soggetto. Detto in altro modo, la funzione cognitiva della coscienza finisce per identificare l'azione (l'errore come tale) con l'essere. È una coscienza che muove verso la colpa dell'essere. Sottopone a giudizio non solo l'azione, ma la persona in quanto tale» (Peter, 1994, p. 89).



### 3. La parabola del figlio prodigo

A partire da queste riflessioni generali sulla compassione evangelica, Peter approfondisce l'esegesi della parabola del figlio prodigo in termini di antropologia del limite al fine di esemplificare tale prospettiva alla luce della dimensione della compassione e accettazione in contrapposizione alla tendenza perfezionista. Egli indica nelle tre figure principali della parabola, il padre, il figlio minore e il figlio maggiore, le tre istanze che potrebbero essere viste come i tre personaggi della vita interiore nella dinamica transazionale: il bambino (il figlio minore), l'adulto (il padre) e il padre (il figlio maggiore); in modo simile avanza la possibilità di applicarvi la terminologia freudiana e parlare di Es, Io e Super-Io (Peter, 1997, p. 120).<sup>5</sup>

In ogni caso, la lettura che viene data da Peter della parabola indica nel padre che accoglie il figlio minore, il quale dopo aver sperperato tutto si rende conto della propria indigenza, e arriva dal padre ammettendo la sua colpa, la figura centrale dell'accettazione del limite: egli corre incontro al figlio che vede rientrare e invece di esprimere risentimento è commosso per il suo ritorno. Il modo di reagire del padre alla vista del figlio fa scacco matto alla legge dell'occhio per occhio alla quale l'uditorio della parabola era abituato. Egli mette in scena una pedagogia, radicata nel silenzio dell'accettazione, che educa all'etica incentrata sul rispetto del limite più che ad una prospettiva moralizzante. Seguendo la lettura di Peter, la condotta del padre riflette tre elementi della coscienza del limite: **«conoscenza dell'errore (elemento cognitivo), volontà di perdono (aspetto volitivo) e reintegrazione del figlio nella sua condizione di figlio a tutti gli effetti (elemento motivazionale o di riorientamento)»** (Peter, 1997, p. 109. Grassetto nostro).

Questi tre aspetti rendono merito del sistema mentale di accoglienza del limite che si esprime nell'amore di compassione.

Vi è però un altro paradosso che si esprime nella parabola: quello tra il figlio minore e il figlio maggiore, paradigma della "perfezione morale", che mette davanti al padre tutta la sua dedizione, che difende se stesso e che, alla luce della prospettiva di Peter, evidenzia le quattro caratteristiche del perfezionista:

«è dualista, vedendo tutto in termini opposti (io ritorno dal lavoro, mio fratello dalla sua vita disordinata); è antitetico, poiché la realtà viene presentata in maniera contrapposta (io ho sempre obbedito, lui ha sempre seguito i suoi capricci); è lineare: la vita funziona secondo cause ed effetti, premi e castighi (è al giusto che tocca il vitello grasso e la festa, all'ingiu-

<sup>5</sup> In realtà questa possibilità viene da Peter avanzata lateralmente, come qualcosa di possibile, ma sembra per me interessante alla luce di un avanzamento nella teorizzazione di una terapia del limite da potersi sviluppare. Nell'appendice egli espone le linee guida di una terapia dell'imperfezione, sostenendo che essa si radica nell'applicazione esplicita del concetto di limite nel cuore stesso della psicologia e della sua pratica di guarigione. L'applicazione del concetto di limite dovrebbe essere utile in psicoterapia come funzione psico-correttiva in persone che presentano tratti psicopatologici della perfezione in alcune delle sue fasi: iniziale, nella tendenza intenzionale, alla perfezione e terminale, nel perfezionismo. La terapia dell'imperfezione mira infatti ad una correzione del quadro percettivo della realtà. Le tecniche terapeutiche raggiungono la dimensione etico-spirituale dell'uomo. La terapia dell'imperfezione risulta umanistica in ogni suo punto. Vedremo meglio questo aspetto successivamente.



sto il castigo, nemmeno un capretto); infine è gerarchico: valgono più 99 giusti che uno che si perde e viene ritrovato» (Peter, 1997, p. 112).

Il perfezionista ha difficoltà ad amare, rivelandosi il prototipo del rifiuto del limite, privo com'è di misericordia.

Il *fatto miracoloso* della parabola è *il perdono del padre anche per il figlio maggiore*: «Tu sei sempre con me, risponde il padre al primogenito. E tutto ciò che è mio è tuo» (Peter, 1997, p. 116). Questa risposta è l'insegnamento più grande del padre al figlio: gli insegna a vedere le cose non in base al moralismo della ragione ma in base alla compassione. In breve, il padre misericordioso «offre compassione al figlio minore e comprensione al maggiore» (Peter, 1997, p. 120), ed è qui che si ritrova la ricchezza della coscienza del limite: l'assunzione dell'esistenza data, l'essere in accordo con l'essere finito che si è. È qui che si rivela il controsenso del fare della perfezione il senso della vita (cfr. Peter, 1997, p. 127) e, come Peter scrive in conclusione, rivela l'indigenza come «quella “via gustativa” che suscita nell'esistenza dell'uomo la possibilità di darsi un **senso** e di incontrare finalmente il proprio senso come essere che possiede un'esistenza scomoda, irregolare, paradossale» (Peter, 1997, p. 156).

### 3.1. *Etica per erranti: guidare l'uomo verso il suo limite*

La parabola del Figlio prodigo diventa occasione per riflettere sulle fondamenta dell'etica del limite che Peter imposta in *Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo* (Cittadella, Assisi 2001, 2006<sup>2</sup>). In questo saggio egli approfondisce le riflessioni esegetiche sulla parabola e a partire da esse propone alcune massime etiche utili a rendere il viaggio dell'uomo verso se stesso un viaggio che permetta di tracciare una direzione, elaborare una mappa, trovare il senso della propria esistenza. Come egli scrive:

«Per tutti quelli che, a causa dei loro limiti esistenziali, si assumono la responsabilità della fuga dal proprio essere limitati (come il figlio minore) o del rifiuto dell'indigenza (come il maggiore), la parabola del Figlio prodigo dà l'opportunità di correggere la deviazione e di recuperare l'“oriente” della propria esistenza» (Peter, 2006, p. 83).

L'uomo è infatti un *homo viator*, il viaggio è il senso profondo della sua esistenza. Sin dai tempi di Adamo ed Eva, la disobbedienza diede il via all'usanza dei viaggi: all'inizio dal pudore alla nudità, poi dall'innocenza al male, ovvero dall'animalità alla ominità. E da lì, ci è stata data l'occasione di compiere un altro *viaggio decisivo dall'ominità all'umanità*: «La traversata dall'ominizzazione all'umanizzazione è diventata l'anelito ineludibile del viaggio stesso» (Peter, 2006, p. 11). Il viaggio si rivela allora il “typos”, il modello che indica la condotta dell'uomo.

Ma se viaggiare è «l'unità significativa dell'esistenza dell'uomo» (Peter, 2006, p. 12), di tale viaggio la *mappa* non ci è data, ma essa si rivela a posteriori, anzi, *durante* il viaggio: «Tutto ciò che l'uomo può pensare e sentire, e di conseguenza l'atteggiamento che assume rispetto a se stesso, rispetto agli altri e rispetto alla realtà che lo circonda è il suo modo di disegnare la mappa» (Peter, 2006, p. 13).

Ed essendo un viaggio senza mappa, la possibilità di errore si dà come una possibilità tangibile, anzi, quasi ineludibile. La perdita di direzione porta con sé la perdita di



sensu. Direzione e senso non sono sinonimi, il senso è consequenziale alla direzione. Ma nel momento in cui la direzione viene persa, lo scoramento per la propria esistenza porta con sé la perdita di senso. È necessario allora trovare un punto cardinale da cui orientarci per il viaggio. E come fare?

### 3.1.1. *Oltre il senso di colpa*

Il viaggio è il modo umano di colmare l'indigenza. L'uomo è *viator* per cercare di colmare i propri limiti. Viaggiare è libertà; ma quali luoghi si devono raggiungere per guadagnare la propria libertà? Il figlio prodigo è andato incontro a tutti i piaceri per cercare la propria libertà. Ha lasciato il tetto paterno per sentirsi libero *da* tutto, e si è gettato nei piaceri di tutti i tipi credendo di sentirsi libero *di* fare quello che voleva. Ha preso delle decisioni contrarie a quelle del padre per sondare la propria libertà.

Ma dopo essere stato colto dalla fame, dopo aver dilapidato tutto, il viaggio è stato fatto a ritroso, per tornare dalla parte del padre. E, come abbiamo visto, il padre è la figura disposta alla compassione, all'accoglienza totale. Il padre con la sua risposta paradossale, che contraddice ogni forma di moralismo e di "giustizia" perfetta, pone in scacco l'idea stessa di compensazione morale. E anzi, con il suo gesto pone scacco matto allo stesso senso di colpa del figlio prodigo, poiché questi ritiene di aver peccato sperperando tutto, e al ritorno chiede esplicitamente di essere punito per compensare la sua colpa. Ma questa richiesta è indizio, come nota Peter, di un'idea di perfezione dell'agire umano, un'idea per cui egli non accetta se stesso e quindi dà adito al senso di colpa che si radica nella superbia: «Quando l'uomo emette un giudizio di condanna contro se stesso si lascia morire, fa appello all'abolizione di ciò che è» (Peter, 2006, p. 35).

Peter fa notare come il cristianesimo e le grandi religioni storiche concordino nel proporre, nelle diverse varianti, la stessa regola d'oro come norma: "Ama il prossimo tuo come te stesso". Questa norma impone all'uomo di amare se stesso, lo impone come un impegno e una responsabilità verso se stessi. E questo perché, la sapienza accumulata dalle religioni

«ci porta ad ammettere che per l'uomo è più facile operare contro se stesso che in difesa di se stesso. L'amore è considerato come una parte essenziale nel sistema religioso. Nell'ingranaggio umano è il pezzo mancante. Le religioni devono imporre che l'uomo faccia suo questo pezzo fondamentale in funzione di salvaguardare la propria esistenza» (Peter, 2006, p. 34).

Perciò stesso l'autodistruzione che il figlio prodigo mette in atto autocondannandosi non esprime in realtà una vera autocritica, quanto un'angoscia connessa ad un attentato alla propria esistenza. Il senso di colpa diventa la ricompensa per il suo ritorno. È paradossale ma esso diviene un'offesa all'umiltà dell'essere e una mancanza di rispetto verso se stessi. «Ostentando la propria colpa dietro il paravento di moralismo, il figlio fa mostra in realtà di un sentimento di aggressione contro se stesso, e di una totale mancanza di autostima» (Peter, 2006, p. 37), ed esprime così la tendenza universale dell'essere umano ad optare per la colpa, offrendo così anche una spiegazione al fatto che la norma dell'"amare se stessi" tende a limitare questa tendenza umana.

Il peccato allora comporta un doppio rifiuto: il rifiuto della finitudine e dell'infinitudine.



La figura del padre è quindi doppiamente importante perché egli *impone* il proprio perdono, esigendo che tutti festeggino e celebrino il ritorno.

Il perdono in questa prospettiva si rivela però pericoloso. Il perdono fa paura perché ci pone davanti alla necessità di accettarci così come siamo, di accogliere la nostra spaccatura interiore, e di cambiare il nostro cammino; un cambiamento che è molto più difficile della compensazione del proprio peccato con il senso di colpa e la punizione.

### 3.1.2. Oltre il moralismo: l'inclusione del limite

La figura del fratello maggiore è anch'essa paradigmatica poiché fa riferimento alla dimensione dell'esemplarità moralistica: il figlio esemplare, che ha sempre obbedito al padre senza mai dargli alcun dispiacere.

I due fratelli hanno in comune il *rifiuto dell'errore*.

Ma anche in questo caso il padre spiazzava ogni possibilità di "compensazione" rispondendo al figlio più grande: "tu sei sempre con me", evidenziando così due aspetti fondamentali: la *relazione* e la *comunicazione*. Tra il padre e il figlio maggiore non è mai mancata la possibilità di essere intimi, ovvero di esprimere tra loro la vera essenza dell'uomo. Ma allo stesso tempo questa possibilità non è mai stata messa in atto.

Il padre non esprime alcun giudizio, né sul comportamento del figlio minore, né su quello del figlio maggiore. Come Peter evidenzia e abbiamo sopra accennato, la pedagogia del padre è quella del **rispetto**: egli non promuove la dipendenza affettiva, né si aggrappa alla compagnia dei figli per scongiurare la propria solitudine. Il suo silenzio verso il figlio minore che ritorna è significativo del modo di non accusare e delegittimare così il suo senso di colpa; dall'altro lato, dicendo al figlio maggiore "tu sei *sempre* con me", con quel "sempre" egli aiuta il figlio ad indagare nel suo mondo interiore per capire cosa stia succedendo realmente. Così facendo il padre rimette in discussione ogni possibilità di dare per definitiva una situazione. Il figlio prodigo era morto ed ora è tornato in vita. Non vi è altro di più importante oltre al fatto che **l'esistenza è sempre recuperabile**. Con questo atteggiamento egli accoglie il limite, ne ha coscienza; il limite ne è la direzione stessa, così che può vivere senza rimuginare il passato, senza doversi appellare ad una dimensione perfezionistica e perfettibile che richiede compensazione. Egli vive nella *compassione* (cfr. Peter, 2006, p. 71).

A livello cognitivo il padre investe sull'errore (cfr. Peter, 2006, p. 52), si assume il rischio delle decisioni dei figli. Dalla sua prospettiva restano fuori concetti come "infallibilità" e "dogmatismo". Ciò che conta, invece, è il "recupero". Il "cambiamento" si realizza quando si include anche il materiale che si vuole eliminare. L'idea che l'errore possa costituire un'esperienza preziosa è contenuta unicamente nella prospettiva del padre, a livello di prospettiva. Se i figli hanno perso la direzione che va verso se stessi, il padre ne mette a nudo l'errore ma senza colpa, solo mostrando loro che l'errore va accettato in quanto fonte di ricchezza per riprendere in mano la *ricerca del punto cardinale, della direzione, e conseguentemente del senso*.

Ed è sull'aspetto dell'accettazione che Peter poggia la sua idea di etica: l'accettazione è infatti un atteggiamento etico che deriva dal modo di vedere la realtà come accettazione, dalla prospettiva legata al senso di indigenza: vi è a questo livello una **prospettiva**



**di defezione (o defettibilità)** da cui partire: l'accettazione deriva dalla prospettiva da cui l'uomo percepisce la realtà. La prospettiva che lo vede accettare l'essere limitato, e accogliere le vicissitudini inerenti al proprio viaggio esistenziale:

«Se viaggiare è scoprire la nostra inguaribile vulnerabilità, la funzione dell'etica sarà quella di aiutarci ad arrangiarci e di guidarci in mezzo a tali vicissitudini. Concepiamo l'etica del viaggiatore come l'arte di orientarsi in mezzo alle vicissitudini. Alcuni "episodi" richiederanno da parte del viaggiatore un atteggiamento che lo aiuti a resistere alla durezza del viaggio. L'etica per erranti propone un orientamento di fronte alle vicissitudini del passaggio. Le vicissitudini costituiscono l'interesse fondamentale dell'etica del viaggiatore» (Peter, 2006, p. 62).

Vicissitudini sono tutte le evenienze che presentano un'alternativa alla situazione presente: frustrazione, solitudine, colpevolezza, angoscia, vecchiaia, malattia, separazione, perdita di una persona cara, ecc. (cfr. Peter, 2006, p. 62) sono tutte esperienze che hanno un carattere drammatico e che provocano innanzitutto disorientamento e che richiedono un ri-orientamento alla luce del quale intraprendere nuovamente il viaggio verso una direzione che è la condizione essenziale per la significazione della vita.

E ciò che viene messo al centro sono allora degli ideali che, per quanto contrari alla perfezione, considerino la direzione come includente l'indigenza dell'uomo (per questo contraria all'ideale della perfezione, perché questo non accoglie l'indigenza dell'uomo, cerca invece di eliminarla, portando all'estremo la dimensione ideale, come abbiamo visto nelle pagine precedenti). Solo così si può parlare di agire "umano" distinto dal "retto" agire proprio della prospettiva perfezionista (cfr. Peter, 2006, p. 73).

Entrambi i modi di agire rispondono ad una decisione, ma *non ogni atto retto è compassionevole, mentre ogni atto compassionevole è anche retto e quindi naturalmente etico*. Difettosità e compassione parlano infatti di umanità e non di ominità. La dimensione affettiva rivela la debolezza dell'uomo.

### 3.1.3. *L'etica della compassione*

«L'etica del limite si interessa dell'"umano" inteso come fallibilità e dell'umano inteso come compassione» (Peter, 2006, p. 87). Guidare se stessi verso il limite significa quindi integrare l'errore, in quanto umano, con la nostra umanità, con il nostro sentimento di compassione. A questo riguardo Peter offre alcune indicazioni per poter mettere in atto una svolta nella direzione della propria azione.

1) La prima indicazione è quella di proclamare a se stessi che tutto è essenzialmente e costitutivamente difettoso. Ciò ci permette di liberarci dalle catene dell'illusione di un mondo perfetto.

2) Va accolto ciò che accade, sia questo una perdita, una disdetta, la solitudine, la tristezza, come la cosa più giusta che deve accadere. Non si tratta di buona o cattiva sorte, poiché quello che accade trascende la scala relativa della nostra persona e di conseguenza rompe le etichette sulla inutilità di un'azione o sugli svantaggi di un evento. Il miracolo consiste quindi nel saper recuperare le cose perdute, nel ritrovare tutto quello che era perduto e restituire alla vita quello che sembrava morto: «Quando saremo morti non potremo avere la certezza di essere morti, ma ora, grazie ai nostri limiti esistenziali, abbiamo la certezza di essere vivi» (Peter, 2006, p. 92).



3) La vita è fondamentalmente paradossale ma tale convinzione, ovvero il fatto che i limiti esistenziali siano insolubili, permette di imparare a relativizzare e a prendere le distanze dai nostri limiti. L'assurdità è parte dell'esistenza, e questa parte è essenziale al funzionamento dell'intuizione, che risponde all'assurdità con l'accettazione. È proprio l'impossibilità di conoscere realmente chi siamo noi, il fatto che il mistero più grande che si pone a noi siamo noi stessi, e questo pone una sfida alla nostra accettazione. Similmente l'altro è un mistero latente in noi e la nostra intenzione di conoscerlo pone dei misteri insondabili, poiché l'altro ha una sua struttura unica, originale, irripetibile, che lo rende imprevedibile e soprattutto ci pone nella posizione di dover accettare il fatto che l'altro possa avere una maniera diversa e personalissima di sperimentare la vita rispetto alla nostra.

4) «Quando il limite esistenziale bussa alla porta, non solo dobbiamo aprire, ma, e questa è la sofferenza davvero insostenibile, dobbiamo anche imparare ad oltrepassare da soli la soglia di quella porta» (Peter, 2006, p. 95). La solitudine è infatti l'esperienza massima che ognuno di noi vive e nella quale può comprendere il limite esistenziale reale.

5) Volersela cavare in tutto è un impegno autodistruttivo poiché equivale a mettere una barriera tra le nostre intenzioni e la nostra umanità. Ciò che si rivela centrale è la perdita dei sentimenti di compassione che porta ad una prospettiva di concentrazione su se stesso da parte dell'individuo e di depressione. L'individuo depresso, infatti, si chiude in se stesso e si lega ad una percezione di sé di inutilità e di non-accettazione. L'idea di indefettibilità comporta infatti una incapacità di tollerare le cose e l'esistenza come difettose, irregolari, incorrette, insufficienti. L'antecedente della perfezione è un tipo di prospettiva che applica gli standard della perfezione alla realtà, provocando nel soggetto un senso di inadeguatezza rispetto all'ideale perfezionistico prospettato.

6) La stessa volontà di stare sempre bene è una forma di perfezionismo dannoso: «Volersi sentire "sempre" in ottimo stato è un proposito disfunzionalizzante, perché finisce per generare un'incapacità cognitiva ed emotiva di fronte alla mutabilità della vita» (Peter, 2006, p. 100).

7) L'umano comporta dei sentimenti, come la collera, la rabbia, l'invidia, l'impazienza, l'insensatezza, che necessitano di essere accolti perché non necessariamente essi sono parte di un disordine interiore. Spesso, invece, sono necessari per giungere ad un nuovo equilibrio mostrando così un loro valore come i sentimenti positivi.

8) Temere l'errore porta a commetterlo. Il perfezionista finisce per commettere gli errori che vorrebbe evitare. L'alternativa è quella di cambiare prospettiva rispetto all'errore e considerarlo come fonte di ampliamento di prospettiva e di conoscenza di noi stessi.

9) Tanto più trattiamo la felicità come un prodotto di consumo, tanto più riempiamo la nostra vita di infelicità. La transitorietà della vita alimenta la fugacità della felicità.

10) Accettiamo l'inconsistenza della realtà per poter imparare ad accoglierla e a renderla il più possibile godibile.

11) La competitività apre la via all'ansietà. Non potendo evitare la possibilità di sbagliare dobbiamo apprendere l'esistenza fallibile e quindi la non competitività.

12) Le disgrazie sono fatti impenetrabili che però accadono perché esistiamo. Le disgrazie accadono infatti solo ai vivi. Per cui alla domanda: "Perché proprio a me?" possiamo rispondere solo: "E perché non a me?".



13) L'errore non va personalizzato. Nel momento in cui sbagliamo ciò non significa che "siamo un fallimento". Al contrario, proprio l'errore è ciò che ci permette di esprimere la nostra capacità di optare, decidere, renderci conto che non esiste un unico modo per fare le cose; in sintesi, sbagliare ci permette di apprendere dall'errore.

14) Non serve avere spiegazioni per comprendere; spesso la comprensione non necessita di nessuna spiegazione razionale: accettare e perdonare è a volte più salutare.

15) «Possiamo rapportarci meglio con il mondo circostante e facilitare la nostra autoaccettazione se non cerchiamo di montarlo in visioni parziali e fallaci come le contrapposizioni guadagno-perdita, successo-fallimento, vantaggio-svantaggio, superiore-inferiore, sconfitta-vittoria, ecc., ma ci sforziamo di mantenere uniti tutti questi "pezzi" all'interno di un panorama dialettico che sappia integrare le contraddizioni» (Peter, 2006, pp. 109-10).

16) La salute mentale e fisica dipende dall'accettazione dei limiti. Peter si richiama alla "curva del sale" di Edward de Bono per sostenere che i limiti servono a fornirci regole di realtà che ci permettono di misurare la bontà di certi aspetti in particolari contesti.

## 4. Conclusione: la cultura come realtà umana.

### La problematica complessa del mondo interiore dell'uomo

In una delle ultime opere pubblicate, Peter continua la riflessione sull'antropologia del limite evidenziando in particolare come l'espressione dell'indigenza dell'uomo sia in realtà a fondamento di ciò che viene generalmente indicato dall'etnologia e più in generale dalle scienze sociali come "cultura". Attraverso il suo trattato di filosofia della cultura (*El Escándalo humano. La verdad de la existencia*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 2011), infatti, Peter evidenzia proprio l'aspetto fondante della dimensione umana dell'indigenza come l'espressione della complessa ed estranea problematica del mondo interiore dell'uomo.

Partendo da una prospettiva che accoglie il multiculturalismo come espressione della dimensione multifaccettata dell'essere umano e non come una degenerazione relativistica, Peter sostiene esplicitamente che l'attività culturale è una realtà *sui generis* che sorge da una fonte di necessità umane che rendono la stessa produttività culturale uno *status*, una modalità ontologica autentica, che esprime lo stretto intreccio tra immanenza e trascendenza. L'attività culturale è infatti indicata da Peter come «l'intento dell'uomo di diventare umano», *l'espressione* della sua «incommensurabile *necessità di realizzarsi*» (Peter, 2011, p. 29). *L'homo indigens* precede quindi *l'homo faber* e rende spiegabile la cultura. L'indigenza, come già abbiamo visto, si manifesta in maniera transitiva e intransitiva, dentro e fuori: «il più privato che ho in me non è la mia esistenza, ma il mio essere. Possiamo dire che il mio essere è intransitivo, mentre la mia esistenza è transitiva. La mia esistenza è ciò che di più noto possiedo. Attraverso l'esistenza il mio essere si scopre e afferma. L'essere nel tempo, come evento, si dà in forma di esistenza *periodica*» (Peter, 2011, p. 70).

L'indigenza si rivela allora come l'incapacità da parte dell'uomo di liberarsi della propria trascendenza, della sua necessità di uscire da sé per incontrare ciò che resta misterioso.



so, inaccessibile. La cultura è proprio il primo fenomeno che esprime questa necessità. A partire dall'esperienza della realtà naturale, l'uomo configura e produce nuove realtà che rispondono alle sue necessità, realtà che richiedono abilità attraverso il linguaggio.

La realtà umana è la conseguenza della significazione o valore umano attribuito alla realtà fisica. Ed è il linguaggio che permette di attribuire e valorizzare la realtà. La comunicazione è quindi la dimensione essenziale dell'essere umano, quella dimensione che, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, rende la realtà umana una realtà relazionale. Da qui tutti i limiti della realtà umana come realtà indigente.

L'antropologia del limite si rivela, quindi, un'antropologia dell'attenzione verso i nostri limiti. Essa si esprime in due passi: il riconoscimento del nostro essere limitati, l'accettazione dei limiti che abbiamo. Essa chiama quindi in causa un primo dovere: quello di essere, nel limite, cioè di conservare la vita come accettazione di essa e di praticare la compassione, verso noi stessi e verso gli altri. Solo così è possibile affermare l'umanità dell'uomo, un'umanità che consiste sì nella parte dolorante dell'uomo, ma è essa stessa «la pozione che guarisce» (Peter, 2006, p. 121).

Ciò significa che l'unico imperativo categorico vero è quello di **accettarsi incondizionatamente** attraverso l'intuizione che rende merito, come abbiamo visto, alla dimensione di indigenza dell'uomo ma senza drammatizzarla, anzi, cercando a partire da essa una prospettiva di miglioramento.

Praticare la compassione, allora, diventa praticare l'indulgenza e, insieme ad essa, la gratuità che ci spinge costantemente a divenire sempre più umani.

## Bibliografia

- R. PETER (2011), *El escándalo humano. La verdad de la existencia*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- R. PETER (2005), *Límite e Sentido. Las fronteras de lo humano*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- R. PETER (2006), *Introduzione all'umano: l'epistemologia del limite*, Cittadella, Assisi.
- R. PETER (1998), *L'imperfezione nel vangelo: per un cammino personale di libertà*, Cittadella, Assisi.
- R. PETER (1995), *Liberaci dalla perfezione: come superarla in gruppo con la terapia dell'Imperfezione*, Cittadella, Assisi.
- R. PETER (1994), *Una terapia per la persona umana: aspetti teorici della terapia dell'Imperfezione*, Cittadella, Assisi.
- R. PETER (2006), *Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo*, Cittadella, Assisi.
- R. PETER (1997), *Onora il tuo limite: fondamenti filosofici della Terapia dell'Imperfezione*, Cittadella, Assisi.



# La guida spirituale dei giovani: testimone, interprete e mediatore

di Jesús Manuel García Gutiérrez\*

In continuità con il recente percorso sinodale,<sup>1</sup> la Chiesa ha deciso di interrogarsi sul tema «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale» nel Sinodo che si svolgerà nell'ottobre 2018. Papa Francesco invita tutti coloro che hanno a cuore le nuove generazioni a porsi all'ascolto, cercando di scoprire che cosa Dio dice attraverso i giovani: «La Chiesa desidera mettersi in ascolto della vostra voce, della vostra sensibilità, della vostra fede; perfino dei vostri dubbi e delle vostre critiche». <sup>2</sup> Nell'Introduzione del Documento di preparazione al Sinodo si legge: «Come un tempo Samuele (cf. *1 Sam* 3,1-21) e Geremia (cf. *Ger* 1,4-10), ci sono giovani che sanno scorgere quei segni del nostro tempo che lo Spirito addita. Ascoltando le loro aspirazioni possiamo intravedere il mondo di domani che ci viene incontro e le vie che la Chiesa è chiamata a percorrere». <sup>3</sup> Ogni comunità cristiana dunque è chiamata a camminare insieme con i giovani, suggerendo loro pensieri e strategie per riproporre, in modo semplice ed attraente, la verità del Vangelo.

Il Documento che prepara il Sinodo vuole coinvolgere tutti gli agenti di pastorale nell'arduo e urgente compito dell'educazione alla fede dei giovani: le diocesi, le parrocchie, le congregazioni religiose, le università, le diverse associazioni laicali, le famiglie, i singoli credenti. Accogliendo questo appello, anche la teologia spirituale, che ha come oggetto di studio il vissuto qualificato di santità, evidenziandone le costanti conoscitivo-pratiche, che caratterizzano e informano l'esistenza umana del cristiano nel suo sviluppo fino alla pienezza di vita in Cristo,<sup>4</sup> vuole offrire il suo contributo.

\* JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, s.d.b., docente di Teologia spirituale e Direttore dell'Istituto di Teologia spirituale presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma, [garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it)

<sup>1</sup> Il Sinodo sulla nuova evangelizzazione e l'Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* offre indicazioni precise per compiere la missione di essere gioiosi evangelizzatori del Vangelo. I due Sinodi sulla famiglia e l'Esortazione Apostolica Postsinodale *Amoris laetitia* ribadiscono l'idea che qualsiasi riflessione educativa deve avere sullo sfondo il ruolo dei genitori, primi responsabili dell'educazione dei figli. Si veda, in particolare, il settimo capitolo: «Rafforzare l'educazione dei figli».

<sup>2</sup> Dalla *Lettera ai giovani* di Papa Francesco per la presentazione del Documento preparatorio della XV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi (ottobre 2018), sul tema «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale».

<sup>3</sup> Cf. SINODO DEI VESCOVI/XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Documento preparatorio e Questionario*, Torino, Elle Di Ci, 2017, introduzione.

<sup>4</sup> Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Roma, LAS, 2013, 225-237.



Seguendo il metodo proprio della teologia spirituale, concentro la mia attenzione non tanto sulla lettura fenomenologica del mondo dei giovani,<sup>5</sup> neanche sulle chiavi ermeneutiche per capire la loro esperienza di fede, ma piuttosto sul come introdurre e accompagnarli nel “mistero della fede”. Mi soffermo concretamente sulla figura del “mistagogo”, sulla persona cioè che avendo vissuto una forte esperienza di Dio (testimone), è in grado di comunicarla ai giovani (interprete) e di calarla nella loro esistenza quotidiana (mediatore). Il “mistagogo” insegna i giovani a dare del “tu” a Dio, ad avere il coraggio di entrare nel suo “mistero” e a non temere che lo si possa perdere perché viene chiamato per nome.<sup>6</sup>

## 1. Testimone

La testimonianza è un fattore assolutamente indispensabile, fondamentale per dare credibilità alla parola, affinché il servizio di accompagnamento spirituale non appaia come bella filosofia o come incantevole utopia, ma diventi piuttosto una realtà vissuta, realtà che fa vivere. Vengono alla mente le celebri parole di Paolo VI nell’*Evangelii nuntiandi*: «L’uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri» (EN 41). Testimoniare con la propria vita che Dio esiste vuol dire sentire l’amore di Dio nella propria esistenza e comunicarlo con entusiasmo ai giovani, convinti che solo lui può colmare la loro sete.

I giovani richiamano modelli di vita coerenti, modelli che vivano ciò che dicono. La coerenza tra pratica e teoria diventa fondamentale nella testimonianza personale, altrimenti si cade nell’ipocrisia criticata da Gesù agli scribi e ai farisei: «Fate e osservate tutte le cose che vi diranno, ma non fate secondo le loro opere; perché dicono e non fanno» (Mt 23,3).

Non si può parlare di accompagnamento spirituale senza coinvolgere la vita dell’accompagnatore. Abba Sisoés a un discepolo che gli chiedeva una sua parola rispose:

<sup>5</sup> Nel recente articolo *Profilo spirituale dell’accompagnatore dei giovani*, in «Salesianum» 79 (2017) 352-376, presento un elenco bibliografico sulla condizione giovanile oggi. Qui mi limito a citare alcune pubblicazioni recenti: *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Sinodo dei Vescovi – Ottobre 2018*, in «Salesianum» 79 (2017) 2, numero monografico; M. BAY, *I giovani nelle statistiche sociali*, Roma, LAS, 2017; J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, Roma, LAS, 2017; R. SALA et al., *Pastorale giovanile I: Evangelizzazione e educazione dei giovani. Un percorso teorico-pratico*, Roma, LAS, 2017; F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Bologna, Il Mulino, 2016; ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2016*, Bologna, Il Mulino, 2016, con riferimenti bibliografici nelle pp. 243-259; R. BICHI – P. BIGNARDI (edd.), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 2015; F. ATTARD – M.A. GARCÍA (edd.), *L’accompagnamento spirituale. Itinerario pedagogico salesiano in chiave salesiana al servizio dei giovani*, Leumann, Elle Di Ci, 2014, con abbondante bibliografia specifica; G. SALVINI, *I giovani e la fede*, in «La Civiltà Cattolica» (2013) II/3910, 357-369; A. CASTEGNARO - G. DAL PIAZ - E. BIEMMI, *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Roma, Ancora, 2013.

<sup>6</sup> Cf. E. SALMANN, *Passi e passaggi del cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi, Cittadella, 2009; K. RAHNER, *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi Saggi II*, Roma, Paoline, 1968, 23-25.

<sup>7</sup> SISOES, in *VeD II*, 174.



«Perché mi costringi a parlare inutilmente? Ecco, fa' ciò che vedi».<sup>7</sup> La guida spirituale deve dunque dare a Dio e ai giovani il meglio del suo tempo e delle sue risorse. Per questo motivo, formazione spirituale e professionale, pur nella diversità, si devono fondere nella «grazia di unità». La trasmissione della vita nello Spirito non può essere un contenuto astratto, ma diventare stile di vita che scaturisce dalla scelta di porsi alla sequela di Cristo e di assumere la sua parola come promessa e realizzazione.

Anche se le opere dell'accompagnatore spirituale difficilmente coincideranno totalmente con il suo discorso, dovrebbe tuttavia essere chiaro che la guida ciò che dice tenta anche di viverlo: ciò che comunica ai giovani, deve metterlo in pratica. Non è realista pensare all'accompagnatore perfetto, ma piuttosto a colui che onestamente lavora per far coincidere il suo agire con le sue parole.<sup>8</sup>

Il testimone di Cristo non trasmette semplicemente informazioni, ma è coinvolto personalmente con la verità che propone e attraverso la coerenza della propria vita diventa autorevole e credibile punto di riferimento. Egli non rimanda a se stesso, ma a Qualcuno che è infinitamente più grande di lui, di cui si è fidato e del quale ha sperimentato l'affidabile bontà.<sup>9</sup> Questo richiede che l'educatore coltivi un decentramento dei propri interessi per crescere nella capacità di darsi con coerenza e onestà agli altri.

L'autentico accompagnatore spirituale è dunque un testimone che trova il proprio modello in Gesù Cristo, il testimone del Padre che non diceva nulla da se stesso, ma parlava come il Padre gli aveva insegnato: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che *Io Sono* e non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo» (*Gv* 8,28). Per il testimone è fondamentale essere moralmente coerente, ma più importante ancora è sentirsi conquistati da un altro, dal Signore, verso il quale si tende e che diventa proposta di vita.

Testimoniare con la vita è un generare. Non c'è vera e piena testimonianza se non si ha generazione:<sup>10</sup> «Figlioli miei che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi!» (*Gal* 4,19). Nessuno, tuttavia, potrà essere testimone fedele e, quindi, capace di generare se non avrà lui stesso sperimentato di essere stato gratuitamente amato e perdonato. In questo caso, diventa certamente importante la testimonianza del singolo, ma anche l'esempio della comunità credente.

## 2. Interprete

L'essere buon interprete tra Dio e i giovani comporta la conoscenza del mondo giovanile, ma anche il sentirsi in «sintonia diretta» col Signore: essere uomo del proprio tempo e credente in Cristo, capace di trasformare il messaggio eterno in messaggio attuale.

<sup>8</sup> Cf. A. GRÜN, *El arte de hablar y de callar. Por una nueva cultura del lenguaje*, Maliaño (Cantabria), Sal Terrae, 2014, 113.

<sup>9</sup> Cf. P. MARTINELLI, *Vita spirituale e testimonianza della fede*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 6 (2013) 2, 160-171; «Mysterion» [www.mysterion.it] 9 (2016) 2, numero monografico sul martirio nell'ambito della teologia spirituale.

<sup>10</sup> Cf. M. SEMERARO, *Il ministero generativo. Per una pastorale delle relazioni*, Bologna, EDB, 2016.



## 2.1. *Interprete del proprio vissuto*

La guida spirituale deve essere anzitutto interprete del proprio vissuto, in quanto mistero umano legato al mistero di Cristo: interpretare la vita alla luce della fede, per proporsi poi come interprete della vita concreta dei giovani, in modo da favorire l'incontro col Signore a partire dalle domande reali della loro esistenza.<sup>11</sup> Attraverso un processo di rinnovamento continuo, la guida è chiamata a crescere nell'autostima e nell'apprezzamento della propria vocazione e del proprio ruolo, a lavorare più incisivamente sulle dimensioni della propria personalità più trascurate. Si tratta di sforzarsi per raggiungere l'unificazione della persona rivisitando costantemente il centro, l'opzione fondamentale della propria esistenza e ricollegando i frammenti dispersi nel campo magnetico della propria vita (necessità vitali, attività, oggetti, persone, cultura, ecc.) che devono essere "calamitati" dall'opzione fondamentale, mantenuta viva grazie al continuo riferimento al valore essenziale scelto, a cui si affidarsi per sentirsi padrone della propria vita. Così agendo, l'accompagnatore diventa l'«uomo integrato»,<sup>12</sup> quello che si aspettano i giovani, cosciente e responsabile di ogni attività, per nulla deformato dal compito di «accompagnatore degli altri» ed in nessun modo esaurito dalle mille attività e programmazioni, che possono oscurare la consapevolezza di ciò che si è di ciò che si vuole.

Per arrivare a questa interpretazione unitaria della vita, oltre all'autocoscienza e all'autostima, la parola chiave è «discernimento», cioè l'esercizio spirituale mediante il quale, attraverso la riflessione e l'analisi delle esperienze della vita, si riesce ad intuire ed a percepire l'azione di Dio su di sé e sui giovani, per disporre la propria vita e quella dei giovani in ordine ad una decisione. Nel discernimento, «la volontà di verità» diventa desiderio di capire «ciò che Dio vuole dalla guida spirituale» e «cosa Dio vuole dai giovani». Questa scoperta della volontà di Dio diventerà illuminazione interiore dello Spirito, capace di innescare una dinamica di trasformazione nella persona. Per questo il discernimento spirituale può essere fatto soltanto a partire da un atteggiamento orante.<sup>13</sup>

## 2.2. *Interprete delle domande dei giovani*

Chi guida deve accogliere su di sé tutta la realtà del giovane, affrontando la fatica di conoscerlo, tentando sempre di entrare nel suo mondo, percependo difficoltà, contraddizioni, ideali e motivazioni. «Questa fase di interpretazione è molto delicata, richiede pazienza, vigilanza e anche un certo apprendimento». <sup>14</sup> In realtà non si tratta semplice-

<sup>11</sup> Cf. G. SOVERNIGO, *La formazione della maturità umana della guida spirituale per l'orientamento vocazionale*, in O. CANTONI et al., *Diventare padri nello Spirito. La formazione delle guide spirituali*, a cura del Centro Nazionale Vocazioni, Milano, Ancora, 1999, 83.

<sup>12</sup> Cf. M. QUOIST, *Costruire l'uomo. Il testamento spirituale di Michel Quoist*, Torino, SEI, 1998, in particolare pp. 46-51: «L'uomo integrato, unificato e le conseguenze dell'integrazione».

<sup>13</sup> I tre verbi che descrivono l'esercizio di discernimento nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* sono: riconoscere, interpretare e scegliere. Cf. *Evangelii Gaudium* 51; SINODO DEI VESCOVI/XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, II/2.

<sup>14</sup> SINODO DEI VESCOVI/XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, II/2: «Interpretare».



mente di conoscere ma di vivere, di abbattere le distanze fisiche, psicologiche e culturali, di rendersi prossimi, di accostarsi a loro, di mettersi in ascolto delle loro domande per comprenderle. Troppo spesso, dobbiamo riconoscerlo, siamo noi adulti ad interrogare i giovani, piuttosto che renderci disponibili alle loro domande: la nostra preoccupazione deve essere quella di aiutare i giovani a formulare le loro domande in modo autentico e promozionale.<sup>15</sup> Far sorgere nei giovani domande, vale più che presentare risposte ad interrogativi che essi spesso non si pongono. A volte infatti noi educatori corriamo il rischio di apparire come venditori di risposte a domande che nessuno ci pone.

Un altro compito della guida dei giovani è quello di aiutare ad interpretare correttamente quello spazio esistente tra l'ideale che essi si danno (o che hanno ricevuto) e la realtà concreta che essi vivono. Il giovane dovrà cercare non soltanto che l'ideale per cui combatte sia in rapporto di armonia, se non proprio di identità con il volere di Dio, ma soprattutto che i desideri e le necessità non sfuggano per così dire alla persona, ma vengano assunti dalla sua stessa libertà.<sup>16</sup>

Per interpretare correttamente le strutture personali dell'Io ideale e dell'Io attuale, individuando i valori, i bisogni e le possibili inconsistenze centrali inconscie, sarà opportuno il ricorso alle scienze umane secondo un'antropologia e una psicologia adeguate alla fede cristiana. Una buona articolazione del progetto di vita faciliterà questo lavoro.<sup>17</sup>

È per questo che si esige una buona preparazione professionale in coloro che intendono accompagnare i giovani, per distinguere nella loro vita gli elementi principali che concorrono alla configurazione della loro identità dagli elementi che distruggono la loro formazione. Infatti l'equilibrio e il "buon senso", la capacità di distinguere l'azione della grazia di Dio da altre manifestazioni di immaturità psicologica, la determinazione nell'affrontare le difficoltà consce e, ad un certo livello, anche quelle inconscie, richiedono da parte dell'accompagnatore una buona maturità personale e seria preparazione scientifica.<sup>18</sup> E non sarà sufficiente che queste acquisizioni siano semplice bagaglio culturale, occorrerà soprattutto farne pratica prima di tutto nella propria vita.

<sup>15</sup> Cf. I. CASTELLANI, *Nuova cultura giovanile e proposta vocazionale*, in «Consacrazione e Servizio» 33 (1984) 5,17.

<sup>16</sup> Cf. F. IMODA, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1995, 370.

<sup>17</sup> Cf. J.M. GARCÍA, *Il progetto personale. Accompagnare al discernimento in vista del progetto vocazionale*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 41 (2003) 2, 300-310.

<sup>18</sup> Mendizábal, nel suo manuale, espone i tratti fondamentali della guida spirituale: preparazione dottrinale solida e aggiornata; conoscenza e qualità psicologiche; cultura sufficiente e aggiornata; senso realistico ed equilibrato delle cose; profondo spirito di fede; capacità di comunicare; comprendere molto e parlare poco; capacità di accattivarsi la fiducia dell'altro; adeguamento alla condizione reale e attuale del discepolo; tatto nei propri interventi e misura nei consigli; riserva totale sulle confidenze che si ricevono: L.M. MENDIZÁBAL, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Bologna, Dehoniane, 1990, 75-76. Cf. A.M. RAVAGLIOLI, *Gli Istituti specializzati delle Università Pontificie per la preparazione degli Educatori vocazionali*, in «Seminarium» 40 (2000) 909. Si veda anche J. SASTRE, *Acompañar por los caminos del Espíritu*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 72-74.



### 2.3. *L'interprete sa scrutare i segni dei tempi alla luce del Vangelo e della Chiesa*

Il discernimento e la guida spirituale sono oggi più che mai necessari. Nuove sintesi di valori, la trasformazione culturale e religiosa in atto, la carenza di modelli spirituali adeguati per il nostro tempo, rendono imprescindibile l'esercizio di questo "carisma dei carismi", come ebbe a chiamarlo Paolo VI.

Il documento di preparazione al "Sinodo dei giovani" ci sprona a conoscere e comprendere il mondo in cui vivono, le loro attese, le loro aspirazioni e il loro carattere spesso drammatico;<sup>19</sup> ad ascoltare attentamente i loro vari linguaggi; a scrutare i segni dei tempi<sup>20</sup> e saperli giudicare alla luce della Parola di Dio perché la Verità sia capita, compresa e presentata ai giovani in forma sempre più adeguata e significativa.<sup>21</sup>

L'accompagnatore spirituale, esperto nel discernimento spirituale, dovrà aiutare i giovani non soltanto ad individuare le nuove situazioni che creano angoscia, ma anche favorire una revisione dei loro stili di vita in vista di una loro decisione: «Per questo è importante «uscire», anche dalla paura di sbagliare che, come abbiamo visto, può diventare paralizzante».<sup>22</sup>

## 3. Mediatore

La categoria del mediatore è rischiosa, perché l'unico mediatore tra Dio e l'uomo è Cristo: si escludono le idealizzazioni o esaltazioni indebite di personaggi che si frappongono e ostacolo il rapporto tra Dio e i giovani, magari pretendendo di possedere capacità e poteri eccezionali.

La guida spirituale è mediatore perché svolge il suo ministero ecclesiale di accompagnamento con tutto se stesso, al servizio di Dio e per amore dei fratelli. L'unico "mezzo" tra Dio e la persona è Cristo, e la sua è una mediazione salvifica; ma essa può esprimersi ed essere partecipata anche nella presenza storica di chi ne diviene strumento. Così la guida spirituale è al contempo mediazione sia della grazia del Signore come della crescita della persona. È mediazione di persone e del loro rapporto, perciò si pone come un

<sup>19</sup> Cf. *Gaudium et spes*, n. 4; N. DELL'AGLI, *Lectio divina e lectio umana. Un modello di accompagnamento spirituale*, Bologna, EDB, 2004; J.M. GARCÍA, *L'incontro dei giovani con la Bibbia*, in G. ZEVINI (ed.), *La parola di Dio vita della Chiesa*, Roma, LAS, 2008, 101-118. Come contrasto si vedano i capitoli della pubblicazione di U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007, 97-123: *Il gesto estremo e I ragazzi del cavalcavia e l'insensatezza nichilista*.

<sup>20</sup> «Per "segni dei tempi" si possono intendere quegli avvenimenti o fenomeni nella storia umana che in un certo senso, in ragione della loro portata o impatto, definiscono un periodo e danno espressione a particolari esigenze o aspirazioni dell'umanità di quel tempo. L'uso che fa il Concilio dell'espressione «segni dei tempi» mostra come avesse pienamente riconosciuto la storicità non solo del mondo, ma anche della Chiesa, che è nel mondo (cf. *Gv* 17,11.15.18) sebbene non del mondo (cf. *Gv* 17,14.16)»: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 54.

<sup>21</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 44.

<sup>22</sup> SINODO DEI VESCOVI/XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, II/2: «Scegliere».



simbolo fatto persona al servizio di Dio e dell'uomo; rappresenta la persona davanti a Dio nella preghiera e l'agire di Dio nell'accompagnamento. Del mediatore, cioè di colui che sa conciliare la realtà dei giovani e il soffio sempre nuovo dello Spirito, descrivo alcuni tratti essenziali.

### 3.1. *La precisione del mediatore*

Caratteristica del mediatore è quella della precisione:<sup>23</sup> la guida spirituale rappresenta la Chiesa, la quale in lui si riconosce; cerca di non essere ambigua riguardo al motivo del suo servizio. È inviata dal Signore e dalla sua Chiesa e in questo invio cerca continuamente la propria identità;<sup>24</sup> fonda il suo servizio di accompagnamento sulla relazione con Cristo, recuperando ogni giorno il significato e il valore del proprio essere credente e apostolo,<sup>25</sup> perché possano esserlo anche i giovani che accompagna.

Questo non vuol dire che la guida non prenda in considerazione la persona nella sua globalità: essa vuole bene veramente ad ogni giovane che incontra, così come egli è e là dove si trova. Però, chiarisce e purifica altri motivi che, nascosti sotto le apparenze della disponibilità e dell'accoglienza, possono impoverire o addirittura tradire il suo servizio di accompagnamento. Si pensi, ad esempio, al dare per ricevere stima e affetto; alla necessità psicologica di essere importanti per qualcuno e quindi al bisogno di essere cercato; all'istinto di imporsi e sostituirsi agli altri; alla compensazione psicologica di svolgere un servizio non comune e ammirato da altri; alla strategia di mettere in discussione gli altri per fuggire alla propria autocritica, ecc.

Questa proprietà richiede rigore ascetico non soltanto nei rapporti con i giovani ma anche e soprattutto nella vita dell'educatore al fine di evitare quei doppi messaggi che si svelano nell'affermare a parole un valore, che viene poi smentito nella vita.

### 3.2. *L'esperienza del mediatore*

Nessuno può guidare verso là dove lui stesso non è ancora stato. «Coloro che non abbiano mai fatto l'esperienza interiore di Dio – dice Gerson nella sua «Teologia mistica» – non potranno mai sapere intimamente che cosa sia la teologia mistica, come chi non avesse mai amato non potrebbe mai dire con perfetta cognizione di causa che cosa sia l'amore».<sup>26</sup> Solo chi passa attraverso i travagli della notte, sarà in grado di

<sup>23</sup> Cf. S. PAGANI, *La formazione alla maturità spirituale della guida per l'orientamento vocazionale*, in O. CANTONI et al., *Diventare padri nello Spirito. La formazione delle guide spirituali*, a cura del Centro Nazionale Vocazioni, Milano, Ancora, 1999, 43-44.

<sup>24</sup> Cf. V.M. FERNÁNDEZ, *Contemplativi nell'azione, attivi nella contemplazione. La preghiera pastorale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2014, in particolare: «Complessi e contraddizioni che svisgoriscono l'identità spirituale», 16-19.

<sup>25</sup> Su questi due tratti identitari dell'accompagnatore dei giovani: discepolo e apostolo, mi sono soffermato in J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Profilo spirituale dell'accompagnatore dei giovani*, in «Salesianum» 79 (2017) 352-376.

<sup>26</sup> Cf. J. GERSON, *Teologia Mistica*, traduzione dal latino, saggio introduttivo, apparati e commento di M. Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline, 1992, 65-67.



sentirla.<sup>27</sup> «Se è vero – ribadisce Giovanni della Croce – che per guidare un'anima sono fondamentali la scienza e la prudenza, tuttavia se il direttore non ha esperienza di ciò che è la vita puramente e veramente spirituale, non sarà capace di guidare l'anima allorché Dio vorrà condurla, anzi non comprenderà nulla».<sup>28</sup> La stessa Teresa di Gesù conferma l'importanza dell'esperienza nella guida delle persone: «Un'anima non deve credere subito a ciò che sente, ma prendere tempo e cercare di conoscersi bene prima di parlarne, onde evitare di trarre in inganno, senza volerlo, il confessore. Infatti, per quanto dotto che sia questi, se non ha esperienza di tali cose, ciò non sarà sufficiente a fargli riconoscere di che si tratta».<sup>29</sup> Infatti gli scritti teresiani hanno la caratteristica di presentarsi come testimonianza di vita,<sup>30</sup> un'esperienza personale<sup>31</sup> offerta come sintesi dottrinale e convinta di quella che è la verità della sua vita, una verità esistenziale o fenomenologia, cioè non semplicemente concetto intellettuale bensì verità che riempie l'essere. Ecco perché Teresa richiede che il direttore di anime sia dotto ma soprattutto uomo di esperienza: «Ho detto questo perché corrono certe opinioni che sostengono che “letrados” senza spirito non sono adatti per anime di orazione. Ho affermato sopra che è necessario un maestro di spirito; ma se costui non è “letrado” – e Teresa ne aveva fatto l'esperienza amara –, l'inconveniente è gravissimo. Il dotto è di aiuto anche se non ha spirito di orazione, purché sia virtuoso. Anche se non ha spirito ci gioverà, e Dio gli insegnerà quello che deve dire, e persino lo farà diventare spirituale affinché ci giovi di più. Parlo per mia personale esperienza...». E ancora: «Benché sembri che per queste cose la dottrina non debba essere necessaria, tuttavia la mia opinione è stata sempre e sempre sarà che ogni cristiano deve fare il possibile per conferire con direttori dotti, e quanto più dotti tanto meglio; e le anime di orazione hanno di ciò più bisogno degli altri, e tanto più quanto più spirituali esse siano...». E come conclusione: «Importa dunque moltissimo che il maestro di spirito sia intelligente, cioè di buon criterio e che abbia esperienza. Se in più è “letrado”, nulla di meglio».<sup>32</sup> Per ciò, dunque, che riguarda la vita nello Spirito, non basta la sola teologia, ci vuole pure l'esperienza.

### 3.3. La discrezione del mediatore

Accanto all'esperienza si vuole la discrezione della guida spirituale. Da qui il ritratto del direttore ideale per san Giovanni della Croce: «Per questo cammino almeno per la parte più elevata e anche per la parte media, appena si troverà una guida competente sotto tutti i rapporti necessari, perché oltre a essere saggio e discreto (= capace di discernimento) è necessario che sia sperimentato; infatti, per guidare lo spirito sebbene il fondamento sia il sapere e la discrezione, se non c'è l'esperienza di ciò che è puro e vero

<sup>27</sup> Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, prologo, 1,10.

<sup>28</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma d'amor viva B*, 3,30.

<sup>29</sup> TERESA D'AVILA, *Fondazioni*, 8,8.

<sup>30</sup> «Non dirò nulla che non sia frutto di esperienza, o per averla provata in me o per averla osservata in altre anime»: TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, prologo 3.

<sup>31</sup> «Posso dire soltanto quello di cui ho fatto esperienza»: TERESA D'AVILA, *Libro della Vita*, 8,5.

<sup>32</sup> Cf. TERESA D'AVILA, *Libro della Vita*, 13,17-19.



spirito, non arriverà a porre l'anima sul suo cammino, quando Dio glielo concederà e non lo comprenderà nemmeno».<sup>33</sup>

Discrezione<sup>34</sup> e riservatezza devono essere caratteristiche fondamentali della guida spirituale. Essere coinvolto non vuol dire diventare inopportuni e neppure invadere l'esistenza dei giovani, ma suppone un aiuto discreto e riservato nella relazione: «essere mediatore implica il dosaggio più conveniente all'unicità della persona di presenza e assenza, vicinanza e lontananza, interventi prevalentemente soggettivi o oggettivi».<sup>35</sup>

Alla guida è richiesto un atteggiamento di totale rispetto della persona del giovane e questo esige che non si parli con nessuno dei problemi o difficoltà affrontate nell'accompagnamento. L'accompagnatore deve sopportare da solo quanto ha recepito nell'intimo dell'incontro. Ogni manifestazione di ciò che si è trattato nell'incontro tra accompagnatore e accompagnato, rivelerà una debolezza della guida spirituale.

### 3.4. La solitudine del mediatore

L'accompagnatore vive anche l'esperienza di una certa solitudine: chi ha chiesto un aiuto può allontanarsi, senza dare notizie di sé. Accompagnare è vivere un'attesa silenziosa. L'incontro con l'altro è sempre avvolto nel mistero: la totale trasparenza è impossibile: cercarla sarebbe illusorio e persino pericoloso. Accettare nella dimora interiore non soltanto la diversità del giovane ma anche l'impossibilità di capirlo fino in fondo, è un compito difficile ma necessario nell'arte dell'accompagnamento spirituale. «Creare uno spazio libero per gli altri non va tuttavia confuso con una certa trascuratezza o tiepidezza nel rapporto... Lasciare libera una persona non vuol dire che non c'interessi. Anzi, c'importa moltissimo; infatti, proprio perché c'importa, ci asteniamo dal violare la libertà dell'altro, per quanto possiamo soffrirne».<sup>36</sup>

Senza accettazione della propria solitudine non può esservi comunione, come senza silenzio non può esservi parola. Dire che Dio conduce l'accompagnatore alla solitudine equivale all'affermare che conduce ad una presenza più qualificata, più strettamente e perfettamente personale. Si può affermare che solitudine è solidarietà, è presenza, è "pienezza di relazione" perché permette che si «ritorni» alle cose e alle altre persone senza disperdersi, senza uscire da sé, senza perdere la compagnia dell'Amico con cui si vive interiormente, riservando per Lui il meglio di sé.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva*, 3,30.

<sup>34</sup> Sul concetto di «discrezione» della direzione spirituale si veda: G. ZARRI (ed.), *Storia della direzione spirituale, Vol. III - L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.

<sup>35</sup> P. FIORDALISO, *La figura dell'educatore: «Solo chi ama educa» (Giovanni Paolo II)*, in F. IMODA – B. KIELY (edd.), *Cercare Gesù. Cammino e accompagnamento vocazionale nell'adolescenza*, Milano, Ancora, 1998, 163.

<sup>36</sup> Cf. R. ROLHEISER, *Il cuore inquieto. Alla ricerca di una casa spirituale in un tempo di solitudine*, Brescia, Queriniana, 2008, 206.

<sup>37</sup> M. HERRÁIZ GARCÍA, *La preghiera una storia d'amicizia*, Bologna, Dehoniane, 2000, 142-148.



### 3.5. La pedagogia del mediatore

È fondamentale che la guida abbia chiarezza sulla meta verso la quale vuole guidare la persona, che non è altra che la santità. «È ora – ricordava san Giovanni Paolo II – di riproporre a tutti con convinzione questa “misura alta” della vita cristiana ordinaria [...]. È però anche evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria pedagogia della santità, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone». <sup>38</sup> Perciò la guida si impegnerà non tanto ad offrire ideali a “buon mercato” quanto a sostenere e guidare i giovani ad aprirsi fino a quegli orizzonti di donazione e di santità che lo Spirito vorrà loro svelare. <sup>39</sup>

Per arrivare alla meta è necessario prendere atto che ogni giovane ha un suo passo, che i risultati delle tappe non sono uguali per tutti e che, quindi, il percorso va adeguato ad ogni singolo caso. Se è vero che la fede è dialogo d'amore di Dio e con Dio, un'alleanza da Dio proposta nella concretezza della vita, allora non esistono “clichés” che si possano ripetere.

Sarà compito dell'accompagnatore spirituale non escludere i giovani che vivono ai margini dell'esperienza esplicita di fede. Per questi giovani l'intervento dovrà essere rivolto a farli uscire dall'isolamento, attraverso le mille risorse che l'arte e la passione educativa sanno inventare. L'impegno dell'educatore sarà quello di restituire alla gioia responsabile della solidarietà chi vive nello sbando dell'isolamento e dell'anonimato. <sup>40</sup>

Il linguaggio facile e immediato, l'ambiente accogliente e lo stile di rapporto familiare rendono accessibile il mistero salvifico e si trasformano in buona notizia ed invito per quanti sono lontani. Il collocarsi dalla parte degli ultimi e dei più poveri determinerà non solo l'inizio del cammino, ma ogni ulteriore tappa, fino a quella conclusiva. A colui che ha già percorso un tratto di strada non si può certamente chiedere di ripartire da capo, ma lo si può invitare a ritornare alle realtà, alle parole e ai segni più semplici e fondamentali, per sostenere con la propria testimonianza ed azione il passo di quanti, con fatica, stanno iniziando.

### 3.6. Il «farsi nel tempo» del mediatore

Sentirsi educatori ed educandi vuol dire accettare che la guida è anche una persona in ricerca, e non è mai arrivata. Non si possono fare distinzioni, ritenendo che i giovani sono i destinatari della proposta e gli adulti solo elaboratori tecnici e autorevoli della medesima. Nel cammino di accompagnamento spirituale tutte le persone, rispettando i propri ruoli, sono da considerarsi educatori ed educandi. Evidentemente chi fa da guida e chi accompagna non stanno sullo stesso piano, la relazione è sempre asimmetrica, però non è produttivo mantenere eccessive distanze: l'accompagnatore spirituale è padre, ma dovrà diventare anche amico dei giovani. <sup>41</sup>

<sup>38</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 31.

<sup>39</sup> Cf. *Lumen Gentium*, 40; GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 30.

<sup>40</sup> Cf. R. TONELLI, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Leumann, Elle Di Ci, 1991, 159.

<sup>41</sup> Cf. A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, Magnano (BI), Qiqajon, 1994, in particolare pp. 54-74: «La relazione accompagnatore-accompagnato».



L'accompagnatore spirituale non è perfetto,<sup>42</sup> deve sentire sempre il bisogno di imparare: a fargli scuola spesso saranno proprio i giovani che egli guida, poiché sono loro che costringono la guida ad ascoltare bene ciò che lo Spirito dice alle Chiese... C'è sempre da rimanere stupiti... Per questo, l'accompagnamento spirituale è in continuo "apprendistato permanente".

### 3.7. Il distacco del mediatore

L'accompagnatore dei giovani deve sentirsi più "operaio" della vigna che "padrone", più "mediazione" che "meta". I cuori dei giovani non possono fermarsi sulla persona della guida spirituale ma devono tendere verso Dio, perché soltanto Lui è il padrone dei cuori. Diceva don Bosco: «noi non potremo riuscire a cosa alcuna, se Dio non ce ne insegna l'arte e non ce ne dà in mano le chiavi».<sup>43</sup>

L'accoglienza, il rispetto, la dedizione affettuosa verso i giovani possono e debbono raggiungere un grado di finezza pari alla nobiltà di Colui che essi rappresentano: «Né chi pianta, né chi irriga è qualche cosa, ma è Dio che fa crescere» (1 Cor 3,7). Si tratta di convincersi che il protagonista nell'aprirsi a Cristo e nell'operare le scelte piccole e grandi è il giovane nell'esercizio della sua libertà. L'accompagnatore accresce la fiducia nel giovane, nel suo desiderio di Dio, nella sua voglia di costruire il Regno di Dio... ma è anche pronto ad imparare dai suoi stessi sbagli. Si deve cercare di non essere troppo distaccati, ma nemmeno apprensivi, iperprotettivi e tanto meno volersi sostituire al giovane.<sup>44</sup>

## 4. Verso il Sinodo dei giovani

In una società frammentata come la nostra i giovani rischiano di disperdersi. Occorre contribuire a far nascere in loro motivazioni autentiche, a scoprire e valorizzare gli aspetti positivi e le capacità che sono già presenti dentro di loro. Scavando nell'intimo delle loro vite si scoprono infatti sorprendenti potenzialità di bene, vene d'acqua sotterranee che, trovando una via d'uscita, formeranno ruscelli zampillanti.

I giovani hanno bisogno di testimoni e di compagni di viaggio, di qualcuno che gli faccia vedere il lato bello e promettente della vita. La loro richiesta, nei confronti della chiesa, sembra essere quella di una maggiore capacità di comprendere ed accettare i limiti e le fragilità proprie della condizione giovanile contemporanea. Vorrebbero una

<sup>42</sup> In questo stesso numero si veda l'articolo di Gabriele Quinzi e Guido Baggio: *L'antropologia del limite e la Terapia dell'imperfezione di Ricardo Peter. Un percorso teorico*. Cf. R. PETER, *Una terapia per la persona umana: aspetti teorici della Terapia per la persona umana* Assisi, Cittadella, 1994; *Onora il tuo limite. Fondamenti filosofici della Terapia dell'Imperfezione*, Assisi, Cittadella, 1997; *L'imperfezione nel Vangelo: per un cammino personale di libertà*, Assisi, Cittadella, 1998; *Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo*, Assisi, Cittadella, 2006.

<sup>43</sup> *Epistolario di San Giovanni Bosco*, a cura di E. CERIA, vol. IV, Torino, SEI, 1959, 209.

<sup>44</sup> P. ISOARDI, *Direzione spirituale nell'età giovanile (lettura teologico-spirituale)*, in CENTRO REGIONALE VOCAZIONI (PIEMONTE-VALLE D'AOSTA), *Corso di avvio all'accompagnamento spirituale*. Atti a cura di Gian Paolo Cassano, Casale Monferrato, Portalupi, 2007, 344-345.



chiesa “più familiare”, in grado di essere contemporaneamente “padre” che indica la strada da seguire e si pone come esempio di coerenza e credibilità; ma anche “madre” capace di mediare, sempre pronta ad accogliere nonostante gli errori dei figli e “fratello” disposto a camminare insieme per affrontare le diverse situazioni di ogni giorno.

Termino con un racconto presso da Nouwen che non ha bisogno di commento: «Come “volador”, devo fidarmi pienamente del mio “portor”.<sup>45</sup> Il pubblico può pensare che sono io la grande star del trapezio, ma la vera stella è Joe, il mio “portor”. Deve stare là per ricevermi con precisione assoluta, per prendermi nell’aria quando io mi lancio verso di lui in un grande salto.

Come si fa? Domandai.

Il segreto – disse Rodleigh – consiste che il “volador” non faccia nulla e che il “portor” lo faccia tutto.

Quando io volo verso Joe, soltanto devo aprire le braccia e le mani e aspettare che lui mi prenda e mi porti in salvo sulla piattaforma che c’è dietro la sbarra di sostegno.

Tu non fai nulla! Dissi meravigliato.

Nulla – ribadì Rodleigh –. La cosa peggiore che può fare chi vola è tentare di prendere e aggrapparsi al “portor”. Io non sono la persona che deve prendere Joe. È compito di Joe prendere me. Se io prendessi i polsi di Joe, potrebbe romperglieli o lui potrebbe rompere i miei e ciò sarebbe la fine per ambedue. Il “volador” deve volare e il “portor” deve saper prendere il “volador”. Il “volador” deve fidarsi, con le braccia stese, che il suo “portor” è lì per riceverlo e per prenderlo.<sup>46</sup>

In questi due anni che ci separano dall’evento del Sinodo sui giovani abbiamo l’opportunità di confrontarci con loro per generare fiducia vicendevole, ma anche di interrogarci sulla credibilità e significatività del nostro vissuto di fede. Facciamo nostro l’invito del Papa a camminare insieme con i giovani per sognare una Chiesa rinnovata, giovane, bella, credibile, coraggiosa e misericordiosa.

<sup>45</sup> «Acróbata circense que sostiene o recibe a sus compañeros, tanto en el trapecio como en los ejercicios de pista»: *Diccionario de la lengua española*, Espasa-Calpe, Madrid, 2005.

<sup>46</sup> H.J.M. NOUWEN, *Nuestro mayor don: una meditación sobre morir bien y cuidar bien*, Madrid, PPC, 2001, 76-77.







# Indice

<b>Sommario</b> .....	2
-----------------------	---

<b>Presentazione</b> .....	3
----------------------------	---

## **Metodologia ermeneutica nella spiritualità cristiana: fenomenologia e interdisciplinarietà**

<i>di David B. Perrin</i> .....	5
<b>Introduzione</b> .....	5
<b>1. Perché preoccuparsi di un metodo? Perché ora?</b> .....	6
<b>2. Fenomenologia</b> .....	8
<b>3. Il contributo di Paul Ricoeur</b> .....	10
3.1. Spiegazione e comprensione negli scritti di Paul Ricoeur .....	11
<b>4. Metodologia ermeneutica per la ricerca     nell'ambito della spiritualità cristiana</b> .....	13
4.1. L'esperienza come oggetto formale .....	14
4.2. Tre fasi fondamentali del metodo ermeneutico .....	15
4.2.1. Descrizione .....	15
4.2.2. Analisi Critica .....	15
4.2.3. Interpretazione .....	15
4.3. Le discipline costitutive e le discipline problematiche .....	16
4.4. Il ruolo peculiare della teologia .....	17
<b>5. Caratteristiche salienti dell'approccio ermeneutico</b> .....	17
5.1. Antropologico .....	17
5.2. Multidisciplinare e Interdisciplinare .....	18
5.3. Transformativo .....	18
<b>6. La natura autoconnotante dell'approccio ermeneutico</b> .....	19
6.1. Collocazione culturale e sociale .....	19
6.2. Il pregiudizio come strumento ermeneutico .....	19
<b>Conclusioni</b> .....	20

## **I Venerabili coniugi Domenica Bedonni e Sergio Bernardini: lo straordinario incarnato nelle umili pieghe della vita ordinaria**

<i>di Emma Caroleo – Patrizia Galluccio</i> .....	22
<b>Presupposti metodologici</b> .....	23



<b>1. Domenica Bedonni in Bernardini: la Sposa di Proverbi 31, 10-31</b> .....	24
1.1. Iniziazione .....	24
1.2. Personalizzazione .....	25
1.3. Interiorizzazione .....	25
1.4. Crisi – purificazione .....	26
1.5. Maturazione e glorificazione .....	27
1.6. Commento Teologico .....	28
<b>2. Sergio Bernardini: un novello Giobbe</b> .....	29
2.1. Iniziazione .....	29
2.2. Personalizzazione .....	29
2.3. Due crisi successive .....	30
2.4. Ulteriore personalizzazione .....	30
2.5. Interiorizzazione .....	31
2.6. Maturità .....	31
2.7. Notte oscura .....	32
2.8. Morte e glorificazione .....	33
2.9. Commento teologico .....	33
<b>3. Riflessione progettuale</b> .....	34
<b>4. Conclusione</b> .....	34

## Fenomenologia della Religione e Teologia Spirituale

*Applicazione del Metodo di Juan de Dios Martin Velasco alla Teologia Spirituale*

<i>di Licia Pereira de Oliveira</i> .....	36
<b>L'Originalità di una proposta</b> .....	36
<b>La Fenomenologia e la Teologia Spirituale</b> .....	37
La Metodologia in Teologia Spirituale e la Fenomenologia .....	38
<b>La fenomenologia e l'esperienza spirituale</b> .....	39
La Fenomenologia di Martin Velasco .....	40
Applicazione del metodo all'esperienza di P. Dehon .....	40
Descrizione .....	41
Percezione della Struttura .....	41
Comprensione della Struttura .....	42
<b>Una Considerazione</b> .....	42
<b>Una domanda pertinente</b> .....	43

## El proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana

<i>di Rossano Zas Friz De Col s.j.</i> .....	44
<b>Introducción</b> .....	44

### I. Planteamiento teórico: la secularización del alma

<b>1. La cultura contemporánea como caldo de cultivo secularizado</b> .....	45
1.1. El caldo de cultivo del imaginario social actual .....	45
1.2. Gestación del nuevo paradigma secular .....	46



1.2.1. Del nominalismo a la Reforma .....	46
1.2.2. Del deísmo providencialista al ‘humanismo exclusivista’ (ss. XVI y XVII) .....	47
1.2.3. Los siglos XIX y XX .....	47
1.2.4. La cuestión del sentido .....	49
1.3. La condición líquida actual .....	51
1.4. La revolución silenciosa .....	54
1.5. Resumen conclusivo .....	55
<b>2. Una actitud cristiana post-secularizada .....</b>	<b>56</b>
2.1. La dimensión antropológica .....	56
2.1.1. Elegir trascender .....	56
2.1.2. Trascendencia y misterio .....	57
2.1.3. Fenomenología de la presencia del misterio trascendente .....	58
2.2. Fenomenología de la experiencia del misterio de la revelación cristiana .....	60
2.2.1. Interpretación cristiana del presupuesto antropológico .....	60
2.2.2. Presupuesto bíblico .....	61
2.2.3. Presupuestos teológicos .....	65
2.3. Discernir y decidir .....	69
2.3.1. Discernir y elegir en el Nuevo Testamento .....	69
2.3.2. La terminología ignaciana .....	70
<b>3. Conclusión de la parte teórica .....</b>	<b>71</b>
<b>II. Planteamiento práctico para el catecumenado</b>	
<b>1. Las etapas del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA) .....</b>	<b>72</b>
<b>2. Contexto actual y contexto del Ritual .....</b>	<b>73</b>
<b>3. Las etapas del Ritual en el nuevo contexto .....</b>	<b>74</b>
3.1 Presupuestos .....	74
3.2. El contenido de las etapas del Ritual desde el contexto actual .....	77
3.2.1. Antes de entrar en el catecumenado .....	77
3.2.2. Durante el catecumenado .....	78
3.2.3. Un método para evaluar el desarrollo de la vivencia cristiana .....	79
<b>III. Conclusión .....</b>	<b>81</b>

## **Il desiderio: occasione di incontro tra l'uomo e Dio**

<i>di Chiara Santoro</i> .....	83
<b>1. Considerazioni preliminari sul concetto di desiderio .....</b>	<b>83</b>
<b>2. Desiderio e infinito .....</b>	<b>85</b>
2.1. Desiderio, infinito e apertura all'alterità .....	86
2.2. Desiderio e relazione con Dio .....	87
2.3. Desiderio e cattivo infinito .....	89
<b>3. Desiderio e limite .....</b>	<b>81</b>
<b>4. Desiderio e vocazione cristiana .....</b>	<b>93</b>



## L'antropologia del limite e la Terapia dell'imperfezione di Ricardo Peter

*Un percorso teorico*

<i>di Gabriele Quinzi – Guido Baggio</i> .....	95
<b>1. Introduzione</b> .....	95
<b>2. I fondamenti filosofici dell'Antropologia del limite e della Terapia dell'Imperfezione</b> .....	96
2.1. Contro la ricerca della perfezione .....	97
2.2. La psicologia del limite .....	98
2.3. Ominizzazione e umanizzazione .....	99
2.3.1. Il dato del limite .....	99
2.4. Dalla necessità all'indigenza alla trascendenza .....	100
2.5. Il problema dell'indigenza e la sua soluzione: risolvere anziché rispondere .....	101
2.5.1. Indigenza e comunicazione .....	102
2.6. L'indigenza come cifra dell'accettazione del limite. Ragione vs intuizione .....	102
2.6.1. Il linguaggio del limite .....	104
2.7. Epistemologia della defettibilità vs epistemologia dell'indifettibilità .....	105
2.8. Terapia dell'imperfezione. Elementi pratici .....	107
2.8.1. Fasi della pratica della coscienza del limite .....	109
2.8.2. La responsabilità del terapeuta verso se stesso .....	109
2.9. Ri-conoscimento del limite: autocoscienza della propria indigenza e implicazioni spirituali .....	110
2.9.1. L'imperfezione nel Vangelo .....	110
2.9.1.1. Matteo 5,48 o Luca 6,36? .....	111
<b>3. La parabola del figlio prodigo</b> .....	112
3.1. Etica per erranti: guidare l'uomo verso il suo limite .....	113
3.1.1. Oltre il senso di colpa .....	114
3.1.2. Oltre il moralismo: l'inclusione del limite .....	115
3.1.3. L'etica della compassione .....	116
<b>4. Conclusione: la cultura come realtà umana.</b> <b>La problematica complessa del mondo interiore dell'uomo</b> .....	118
<b>Bibliografia</b> .....	119

## La guida spirituale dei giovani: testimone, interprete e mediatore

<i>di Jesús Manuel García Gutiérrez</i> .....	120
<b>1. Testimone</b> .....	121
<b>2. Interprete</b> .....	122
2.1. Interprete del proprio vissuto .....	123
2.2. Interprete delle domande dei giovani .....	123
2.3. L'interprete sa scrutare i segni dei tempi alla luce del Vangelo e della Chiesa .....	125
<b>3. Mediatore</b> .....	125
3.1. La precisione del mediatore .....	126



3.2. L'esperienza del mediatore .....	126
3.3. La discrezione del mediatore .....	127
3.4. La solitudine del mediatore .....	128
3.5. La pedagogia del mediatore .....	129
3.6. Il «farsi nel tempo» del mediatore .....	129
3.7. Il distacco del mediatore .....	130
<b>4. Verso il Sinodo dei giovani .....</b>	<b>130</b>

*www.mysterion.it*

ANNO 10 NUMERO 1 (2017)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Jesús Manuel García

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - *e-mail:* [garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it)

