

Volumi pubblicati:

M. Gervasoni (a cura di)  
*Mappe dell'immaginario*  
*Per una metodologia della storia culturale del contemporaneo*

R. Liucci  
*La tentazione della "casa in collina"*  
*Il disimpegno degli intellettuali nella guerra civile italiana (1943-1945)*

A. Olivieri (a cura di)  
*Immagini dell'uomo e nascita della storia nel Rinascimento*  
*Per una interpretazione del moderno*

P. Dogliani  
*Tra guerre e pace*  
*Memorie e rappresentazioni dei conflitti e dell'Olocausto*  
*nell'Occidente contemporaneo*

A. Olivieri  
*L'atelier di Jules Michelet*  
*Storia, tempo e immaginazione*

M. Halbwachs  
*La memoria collettiva*

S. Levis Sullam  
*Una comunità immaginata*  
*Gli ebrei a Venezia (1900-1938)*

B. Bracco  
*Memoria e identità dell'Italia della Grande guerra*  
*L'Ufficio Storiografico della mobilitazione (1916-1926)*

P. Audenino  
*L'avvenire del passato*  
*Utopia e moralità nella sinistra italiana alle soglie del XX secolo*

M. Rinaldi  
*La cultura delle accademie*  
*Immaginario urbano e scienze della natura tra Cinquecento e Seicento*

E. Di Nuoscio, M. Gervasoni (a cura di)  
*Conoscere per tracce*  
*Epistemologia e storiografia*

## STRUTTURE E FORME DEL "DISCORSO" STORICO

a cura di  
Achille Olivieri

EDIZIONI

UNICOPLI

## INDICE

p. 7 Introduzione, di *Achille Olivieri*

### Prima parte STRUTTURE

- 13 1. *Structura* nel Rinascimento. Tra pensiero filosofico e pensiero medico, di *Achille Olivieri*
- 27 2. *Structura*, di *Luigi Bessone* e *Maria Giovanna La Conte*
- 83 3. L'idea ed il termine di struttura in Jean Fernel, di *Jean-Luc Martinet*
- 95 4. L'idea di struttura nell'opera di Tommaso Garzon (1549-1589). La visione del mondo e la memoria di *Margherita Dartora*
- 113 5. Da Erasmo a Speroni e Barbaro. L'*ordo* della retorica al servizio della *civilitas*, di *Elisabetta Selmi*
- 141 6. Le tracce della memoria. Lettura di una struttura in Sigmund Freud, di *Elisa Ruggiero*

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Storia della Università di Padova (fondi 60%) e contributo CNR per il quale si ringrazia il Prof. Lorenzo Braccesi.

Prima edizione: settembre 2005

Copyright © 2005 by Edizioni Unicopli, via R. Carriera 11,  
20146 Milano - tel. 02/42299666

<http://www.edizioniunicopli.it>

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla Siae del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941, n. 633, ovvero dall'accordo stipulato fra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

ISBN 88-400-1030-0

Seconda parte  
ORDINI

- p. 167 7. L'ordine del libro, l'ordine del mondo. A proposito dell'*Heptaple* di Pico della Mirandola, di *Jean-Luc Martinet*
- 181 8. Ordine ed arte: sul tempo e sullo spazio. L'idea di architettura in Daniele Barbaro nella Venezia del Cinquecento, di *Silvia Ferretto*
- 209 9. Dagli Esercizi spirituali alle Costituzioni della Compagnia di Gesù. Il discernimento spirituale e il governare. La struttura di "un modo di procedere", di *Michela Catto*
- 233 10. L'ordine nella trasmissione dei nomi cittadini a Venezia (sec. XVII-XVIII), di *Massimo Galtarossa*
- 239 11. Ordine sociale e forma. Un momento del pensiero di Joseph Addison (1672-1719), di *Samantha Tomasello*
- 253 Appendice. Cristina Roccati, *Se il mondo sia opera di Dio, ovvero del caso* (Lezione recitata, 17 marzo 1774)

## INTRODUZIONE

di *Achille Olivieri*

È difficile scindere il termine *struttura*, che è sempre più entrato nella *Psiche*<sup>1</sup> dell'intellettuale contemporaneo, nelle sue maniere di esprimersi e ripensare la storia, da quel movimento culturale che si sviluppa verso la metà del Quattrocento, fra Leon Battista Alberti e Leon Battista Alberti. A partire dal 1440c. fino a giungere al viaggio in Inghilterra del "giovane" Erasmo (1496), l'"invenzione" del vocabolario storiografico si arricchisce di un termine che di volta in volta significa "costruzione", *machina architectonica*, un organismo compatto e ricolmo di proporzioni ideali: *struttura*. Il vocabolario religioso ed architettonico primitivo del vocabolario dell'*anatomia* rinascimentale lo forma nel suo significato moderno collegandolo con il tempo dell'uomo e della storia. Come ogni termine che si propone *struttura* si accompagna, e si interseca, con altri termini che ne scandiscono la storia: *forma*, ordine, organizzazione, istituzione, come i saggi che si propongono tentano di dimostrare. *Ordine* e *forma*, in particolare, si accompagnano a *struttura*, ne delineano alcuni momenti del suo svilupparsi: *forma* indica il momento del suo stabilizzarsi simile a una cartografia ideale degli "ordini" di una società, di un corpo umano oppure di una architettura. È il processo della filologia di Leon Battista Alberti e della filologia architettonica di Leon Battista Alberti a creare questo termine che dal mondo ciceroniano trae ispirazione. Quindi non è la creatura degli *enunciati* che traggono il loro significato dai testi poetici o retorici quanto il risultato di una conquista della filologia storica, ossia una "invenzione", uno strumento regolatore del "discorso" storico. È maggiormente

<sup>1</sup> Pierre Chaunu, *Histoire et imagination. La transition*, Paris 1980, p. 8.

L'architettura, come sintesi compiuta delle arti dell'uomo, viene lodata<sup>128</sup> perché conferisce ordine alle cose, riduce il molteplice in unità, lotta contro la frammentazione sociale, crea un mondo artificiale in cui il tempo sia al servizio dell'uomo, e in cui la natura non rappresenti più un pericolo o un imprevedibile antagonista dell'operare umano; conosce le cause, e grazie a questa superiore conoscenza, si avvale dell'ordine dato alla scienza dalle leggi matematiche per trasformare a beneficio dell'uomo l'ordine universale. Il suo compito e la sua virtù risiedono nella realizzazione di ordine, stabilità, ed armonia: architetto è scienziato, medico, politico, nocchiero, nella trasformazione dell'ambiente fisico e civile, nell'unificazione delle parti di diversa natura così come nella unificazione degli uomini sotto le leggi.

La 'virtus' della 'res aedificatoria' deve consistere nella modificazione dell'ambiente naturale; la natura deve essere piegata alle necessità della vita civile, di cui Dinardo<sup>129</sup> sarà la suprema sintesi, anima resa perfetta dall'equilibrio delle tre componenti, Dio, Natura ed arte.

L'ambito in cui si muove Barbaro è quello di una ricerca progettuale nella creazione di una città che non resti simbolica o utopica, ma che possa essere realizzata a misura d'uomo: «né anche sognarei un poetico mondo, o terrestre paradiso: dove i fiumi di latte correnno, mele sudano le quercie, manna e nettare piovonno i cieli: peroché all'humana necessità si può con mediocre e convenevole habitatione provvedere, e quelle copie piu presto desiderare, che havere si possono. Quanto adunque richiede la vita de gli huomini, eleggasi la Città in tal sito, che ella si notrisca del suo territorio, che non possa di leggieri essere assalita, che sia libera alle sortite, e che habbia le sopradette condizioni: dapoi habbiasi cura di fondare la muraglia»<sup>130</sup>.

Non, quindi, visioni utopiche di paesi di Cuccagna, ma analisi di realtà effettuale, nella considerazione di poter desiderare solo ciò che effettivamente da ingegno e mano umana si può ottenere, con riguardo a ciò che richiede la vita degli uomini.

<sup>128</sup> Ibid., p. 21: «Ma provamo noi se con ragione potemo lodare l'Architettura: Si veramente, e prima quanto alla cognitione, poi quanto alle operationi; perché nel conoscimento, e nel giudicio ella può essere con la sapienza, e con la prudenza paragonata, e per le operationi tra le arti come Heroica virtù e regina chiaramente riluce».

<sup>129</sup> D. Barbaro, *Dialogo dell'Eloquenza*, cit., p. 95.

<sup>130</sup> *I dieci libri...*, cit., p. 45.

## DAGLI ESERCIZI SPIRITUALI ALLE COSTITUZIONI DELLA COMPAGNIA DI GESÙ

Il discernimento spirituale e il governare.  
La struttura di "un modo di procedere"

di Michela Catto

«... nessuna cosa vogliamo sostenere di nostra testa o esclusivamente a nostro sentire, ma solo quel progetto che il Signore ispiri e la Sede Apostolica confermi e approvi, di qualunque cosa si tratti»<sup>1</sup> scriveva Ignazio di Loyola nel 1539 nel suo *El modo de ordenarse la Compañia*. Il testo, steso probabilmente da Giovanni Codure o da Pietro Favre, è particolarmente ricco di episodi, di racconti minuziosi di quel clima di discernimento spirituale che fu alla base della decisione di dare ai primi compagni un corpo legislativo: la *Formula Instituti*.

Il momento era molto delicato. Si doveva decidere se trasformare l'esperienza di Loyola e dei suoi confratelli in un nuovo ordine religioso, la Compagnia di Gesù, se indirizzare quindi le pratiche personali verso una codificazione e istituzionalizzazione. Il metodo per deliberare la scelta fu quello del discernimento. Esso era strutturato in tre punti: la determinazione delle questioni da discutere, la meditazione individuale su ogni singolo punto – «cercare tutte le ragioni del sì e del no»<sup>2</sup> – attraverso la preghiera e la ricerca di un dialogo con Dio, e infine la discussione collettiva al fine della «elezione» che, essendo il frutto di questo modo di procedere, presentava le caratteristiche di essere nel contempo una scelta individuale e comune, di essere

<sup>1</sup> Ringrazio Guido Mongini e Pierre-Antoine Fabre per l'attenta lettura e Achille Olivieri per avermi dato l'opportunità di affrontare questo argomento da un altro punto di vista.

<sup>2</sup> Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, Utet, Torino 1977, p. 208.

<sup>3</sup> Questa espressione viene usata da Daniello Bartoli nella spiegazione tanto della tecnica degli *Esercizi spirituali*, quanto del metodo di redazione delle *Costituzioni*: cfr. D. Bartoli, *Della vita e dell'Istituto di S. Ignazio*, appresso Domenico Manelli, Roma 1650, pp. 51 e 317.

libera, ma anche opera di un contatto con Dio resa possibile dalla mediazione dello spirito santo. Si tratta di una forma di discernimento spirituale di tipo comunitario o collettivo.<sup>3</sup>

La tecnica del discernimento utilizzata nell'elaborazione della *Formula* era il risultato dell'esperienza personale di Ignazio<sup>4</sup>. Essa era affluita nei suoi *Esercizi spirituali*, diventandone il nucleo centrale, e da qui passò nel corpo legislativo: dalla *Formula* alle *Costituzioni* della Compagnia. Il discernimento spirituale, lo sforzo ascetico dell'uomo e il dono dello spirito santo, ordinato a prendere una decisione secondo le concrete circostanze di tempo, di luogo e di persona, per capire la vera natura o le vere inclinazioni di qualcuno o qualcosa, e al fine di stimare e valutare nel modo giusto prima di prendere una decisione, diventava dunque il pilastro della Compagnia di Gesù entrando a far parte non solo delle sue pratiche spirituali – gli *Esercizi* – ma anche della sua struttura di governo – le *Costituzioni* –.

#### 1. Le Regole per il discernimento degli spiriti negli *Esercizi spirituali*

Gli *Esercizi spirituali* furono stampati nel 1548 con approvazione papale<sup>5</sup>. Essi raccolgono «tutti i modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi di tutti gli affetti disordinati e, una volta eliminati, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima»<sup>6</sup> e quindi giungere

<sup>3</sup> Questa forma di discernimento spirituale comunitario ha ricevuto una sistemazione pratica e una diffusione solo con il Concilio Vaticano II. Non so se prima della Compagnia di Gesù fosse stata già utilizzata. È certo che il discernimento spirituale usato dai primi gesuiti al momento dei primi atti di fondazione è stata la base per le formulazioni e le decisioni prese durante il Vaticano II. Su questo punto cfr. M. Ruiz Jurado, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, San Paolo, Torino, 1997 (prima edizione Madrid 1994), pp. 171 e ss. Ma si veda anche voce «discernement des esprits», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1957, III, coll. 1222-1291.

<sup>4</sup> Ampiamente testimoniata, ad esempio, nella sua *Autobiografia*: cfr. Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., pp. 661-663, 687 ss., 703, 741 e ss., 751. Una problematica che assume una importanza notevole anche nel *Direttorio autografo*, (I, 11-12; III, 18 ecc.) e nel *Direttorio dato a voce per la pratica degli esercizi stessi*.

<sup>5</sup> Su questo punto si veda J.-C. Guy, *Les «Esercices spirituels» de Saint Ignace. L'achèvement du texte*, in «Nouvelle Revue Théologique», 107 (1985), pp. 255-260.

<sup>6</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti*, a cura di P. Schiavone, San Paolo, Torino 1995, pp. 65-67.

a una «elezione». Sono organizzati in quattro settimane – il tempo da dedicare alla pratica – e utilizzano tutte le possibili tecniche – la preghiera, la meditazione, l'analisi di coscienza ecc. –, per delineare un percorso segnato da un continuo progresso del praticante in una sua nuova vita.

La struttura temporale-cronologica è affiancata da alcune parti autonome. Le «Regole per il ministero della distribuzione delle elemosine» e le «Note per sentire e intendere gli scrupoli» sono collegate indirettamente alla sostanza del testo; altre, come le due serie di «Regole per il discernimento degli spiriti» sono la codificazione dell'esperienza spirituale di Loyola. Su queste ultime due serie di regole soffermeremo la nostra attenzione poiché sono il nucleo principale degli *Esercizi Spirituali*<sup>7</sup> che, essendo basati sulla conquista del cuore, presuppongono la capacità di discernere i vari movimenti interiori per scoprire dove stanno portando.

Questo aspetto, nella struttura quadripartita di lettura e utilizzo degli *Esercizi spirituali* elaborata da Roland Barthes, è il quarto livello, quello anagogico, poiché raccoglie quelle norme codificate che permettono di interpretare le risposte date da Dio all'esercitante: le *Regole del discernimento* educano l'anima al linguaggio col quale Dio comunica con l'anima stessa<sup>8</sup>.

Le Regole per il discernimento degli spiriti sono divise in due serie. La prima (nn. 314-327) è intitolata *Regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie nozioni che si producono nell'anima: le regole per accoglierle e le cattive per respingere; e sono più proprie per la prima settimana*; mentre la seconda (nn. 328-336), pur avendo lo stesso scopo, è «con maggiore discrezione di spiriti» e dunque adatta alla seconda settimana. La distinzione tra prima e seconda settimana più che a un elemento cronologico si riferisce a un livello spirituale poiché, come Loyola avvertiva il direttore spirituale nelle *Annottazioni*, le regole dei «vari spiriti della

<sup>7</sup> Si veda J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999 (prima edizione 1993), p. 47.

<sup>8</sup> Ricordo che quattro sono i livelli di lettura del testo degli *Esercizi spirituali* di Loyola secondo la teoria letteraria di Roland Barthes: quello letterale destinato al direttore –, quello semantico – diretto dal direttore al singolo esercitante –, quello allegorico – le domande rivolte a Dio –, e infine quelloagogico che si riferisce alle risposte che Dio dà attraverso i segni. Cfr. R. Thies, *Side, Fourier, Loyola*, seguito da Leziane, Einaudi, Torino 2001 (prima edizione 1971), pp. 30-34.

seconda settimana» sarebbero più di danno che di profitto se fossero date a coloro che sono tentati «in modo grossolano e palese», poiché trattano «di materia più sottile e più alta di quanto egli possa capire»<sup>9</sup>.

L'origine delle regole di discernimento spirituale e degli *Esercizi spirituali* è «vexata quaestio». Tradizionalmente è indicata in alcuni libri che certamente Ignazio lesse. Si tratta generalmente dell'*Imitazione di Gesù Cristo* di Tommaso da Kempis – allora attribuito a Giovanni Gerson –, uno dei pochi libri suggeriti, insieme ai vangeli e alle vite dei santi, durante la pratica degli esercizi spirituali<sup>10</sup>. In qualche modo il terzo libro dell'*Imitazione* rappresenta, con il suo concetto di consolazione che enfatizza il significato della presenza e dell'assenza della devozione interiore, la base, il rudimento di idee che poi vennero da Loyola elaborate e sistematizzate nelle *Regole per il discernimento degli spiriti*<sup>11</sup>. Altri studiosi ancora hanno messo in luce la dipendenza delle regole ignaziane dal trattato *De discretione spirituum* di Dionisio Carthusiano<sup>12</sup>; o, altri ancora, il legame con l'opera di García Jiménez de Cisneros e il suo *Exercitatorio de la vida spiritual*<sup>13</sup>. Qui eviteremo ogni possibile raffronto, rimandando ai molteplici studi<sup>14</sup> e, più in generale, al contesto della *devotio moderna*, per tratteggiare solo gli elementi tecnici e strutturali più importanti delle *Regole per il discernimento degli spiriti* al fine di trovarne poi le tracce nelle *Costituzioni della Compagnia*.

Premessa indispensabile all'individuazione delle tecniche è una breve introduzione terminologica poiché le regole di Loyola, tutte nate da un'esperienza personale – quella stessa che il

<sup>9</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, cit., Annotazione 9, pp. 77-79.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>11</sup> J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., p. 291.

<sup>12</sup> Su questo punto rimando allo studio e alla bibliografia di L. Bakker. *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño [1995], pp. 144-159.

<sup>13</sup> A. Demoustier, *L'originalité des «Exercices spirituels»*, in *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, sous la direction de L. Giard e L. De Vaucelles, Millon, Grenoble 1996, pp. 23-35, in part. pp. 27-31.

<sup>14</sup> Si veda per la ricostruzione delle possibili fonti, MI *Exercitia spiritualia*. Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1969, pp. 34-60. Ma si veda anche M. Battlori, *De Raimundo Sabundo atque Ignatio de Loyola*, in *Cultura e finanza. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, pp. 53-64 e il saggio di M. O'Rourke Boyle, *Angels black and white: Loyola's Spiritual Discernment in historical perspective*, in «Theological Studies» 44 (1983), pp. 241-257.

padre Polanco nella *Vita di Sant'Ignazio* ricordava che «eadem lux ad discretionem etiam spirituum bonorum a malis in particulari se extendebat»<sup>15</sup> – si distinguono per esattezza e precisione nell'individuare e nello suscitare degli stati d'animo e a tal fine sono dotate di una ferrea struttura.

È necessario prima di tutto sottolineare che la parola «mozione», che compare già nel titolo delle *Regole*, si riferisce a un sentimento, a un'istanza dell'anima. Esso può essere positivo, cioè buono e divino, o negativo, cioè cattivo, di natura demoniaca e malvagia. Come le mozioni sono di due nature, due sono gli stati che provocano all'anima: la mozione buona provocherà la consolazione spirituale, altro termine chiave della direzione spirituale ignaziana, cioè quando «l'anima viene a infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore», e avrà il suo contrario, provocato da una mozione cattiva, nella desolazione spirituale.

Il sistema di sentimenti opposti, per effetto e per natura conduce ad elaborare un insieme di regole basato sulla contrapposizione tra consolazione e desolazione spirituali, su un profondo dualismo che aveva la sua origine nella convinzione che Dio e il diavolo<sup>16</sup> fossero attivi in tutto e in ogni processo. Mentre lo stato di consolazione spirituale fa amare le cose della terra come frutto del Creatore, permette di avere sentimenti di letizia, speranza, fede e carità, nonché di acquietare e pacificare l'anima; nella desolazione, con le sue istanze di sfiducia, di inquietudini, di agitazioni e tentazioni, di pigrizia, tiepidezza e tristezza, l'anima si sente mossa verso le cose basse e terrene<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> MI *Fontes Narrativi*, II, 1951, p. 526.

<sup>16</sup> La rappresentazione del nemico all'interno delle *Regole per il discernimento degli spiriti* è abbastanza classica. Egli è come una donna e dunque debole di fronte alla forza e forte di fronte alla debolezza (n. 325); è com un falso amante che vuole rimanere occulto e non essere scoperto (n. 326) e infine è come un capo che osserva la parte più debole – le nostre virtù teologali, cardinali e morali – e li attacca (n. 327).

<sup>17</sup> *Regole per il discernimento degli spiriti*, nn. 316-317. Ma sul sentimento della desolazione risultano illuminanti, soprattutto perché non ha le forme della regola ma quella della direzione pratica, le parole di Loyola a Teresa Rejadell, religiosa del monastero di Santa Chiara di Barcellona (MI *Epistola* I, lettera 7, p. 105): «Agora resta hablar, lo que sentimos leyendo de Dios I S., cómo lo hemos de entender, y entendido sabernos aprovechar. Acaer que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza á nuestra anima á un operación ó á otra abriendo nuestra ánima; es á saber, hablando dentro della sin ruido alguno de voces, alzando toda á su divino amor, y nosotros

Le mozioni, di qualsiasi natura, convivono e ogni anima, buona o cattiva che sia, è soggetta ad una duplice tentazione e a un continuo combattimento: il peccatore con lusinghe del nemico, con dilette e piaceri sensuali e con azioni dello spirito buono che «in modo contrario» pungola e fa rimordere la coscienza, così come parimenti le persone buone, «che vanno purificando i loro peccati», sono tentate dallo spirito cattivo, che «morde, ratti- sta e pone impedimenti al progresso», e aiutate dallo spirito buono<sup>18</sup>. Nella consolazione e nella desolazione Ignazio ricono- sceva il linguaggio di Dio poiché in esse si condensavano i tratti dell'esperienza psicologica con quella profonda della comunio- ne con Dio.

Una volta definite le due parole chiave e i relativi due oppo- sti, le *Regole* diventano una serie di consigli, più dettagliati e specifici per la seconda settimana, non particolarmente innova- tivi, su cosa fare o non fare quando l'anima, buona o cattiva, si trova rispettivamente in consolazione o desolazione spirituali: meditazioni, orazioni, esame di coscienza, penitenza ecc.<sup>19</sup>.

In questo sistema di opposti è introdotto il fattore tempora- le. Desolazione e consolazione si susseguono nel tempo perché lo stato di desolazione è spesso frutto di un dono divino con- cesso affinché si comprenda che la consolazione non dipende dal singolo, ma «è dono e grazia» di Dio<sup>20</sup>. Chi sta in desolazione deve ricordare che lo è per «volontà divina e che Dio comunque gli sta lasciando grazia sufficiente per la salvezza eterna»<sup>21</sup> e de- ve opporre ai sentimenti cattivi i rispettivi opposti sentimenti buoni.

Dall'elemento temporale discende una pratica di direzione spirituale individuale che presuppone fermezza di intenti e propo- siti. Durante la desolazione spirituale non bisogna mai mutare le proprie intenzioni e mantenerle invece nella determinazione «in cui si stava nel giorno precedente a tale desolazione, o nella

su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir, y el sentido suio que tomamos, necesario es conformarnos con los mandamientos, precep- tos de la iglesia y obediencia de nuestros mayores, y lleno de toda humil- dad, porque el mismo espíritu diuino es en todo».

<sup>18</sup> *Regole per il discernimento degli spiriti*, nn. 314-315.

<sup>19</sup> Ad esempio, ivi, n. 319.

<sup>20</sup> Ivi, n. 322.

<sup>21</sup> Ivi, n. 320 ma anche n. 324.

determinazione in cui si stava nell'antecedente consolazione»<sup>22</sup>. L'individuazione del momento della consolazione è utilissimo poiché permette di interpretare in maniera esatta le istanze, di evitare l'inganno e l'illusione e comunque di valutare più corret- tamente i propositi che quando non «dati immediatamente da Dio» «devono essere molto bene esaminati, prima che si dia loro intero credito e si pongano in pratica»<sup>23</sup>; uno schema analo- go è usato per la consolazione il cui stato deve essere sempre profondamente meditato affinché si possano accumulare nuove forze per affrontare la desolazione «che dopo verrà»<sup>24</sup>.

Loyola sul finire del 1545, scrivendo a Francesco Borgia, ri- cordava come fossero numerosi gli ostacoli che si pongono a Dio di propria mano. Essi spesso nascono non solo prima di ricevere nella preghiera le grazie, i doni e il gusto dello spirito santo, «ma anche dopo che siano venuti e siano stati ricevuti». L'anima, infatti, consolata, liberata da ogni oscurità, «resta tutta contenta e tutta innamorata delle cose eterne che dureranno sempre in continua gloria» ed è allora che veniamo «a distaccar- cene anche con pensieri di poca importanza, non sapendo cu- stodire un sì gran bene celeste»<sup>25</sup>.

La distinzione delle varie consolazioni è data dalla causa. La consolazione infatti potrà essere con causa o senza causa. Quella senza causa è di origine divina ed è dunque la più importante, manifestandosi «senza nessun previo sentimento o conoscenza

<sup>22</sup> Ivi, n. 318, Ma su questo aspetto si veda ancora la lettera alla Rejadell del 18 giugno 1536 (MI *Epistolae*, I, lettera 7, pp. 105-106) in cui Ignazio sugge- risce di stare sempre all'erta perché «después de la tal consolación ó espi- ración, como el ánima queda goçosa, allégasse el enemigo todo devaxo de alegría y de buen color, para haçernos añadir lo que hemos sentido de Dios N.S., para hazernos desordenar y en todo desconcertar».

<sup>23</sup> Ivi, n. 336. Ecco inoltre perché è necessario meditare ogni sentimento e stato per scoprire come si sia verificato «perché con tale esperienza cono- sciuta e annotata si guardi per l'avvenire dai suoi consueti inganni» (n. 334). Ma anche (MI *Epistolae*, I, lettera 8 a Teresa Rejadell dell'11 settembre 1536, p. 109): «Porque así como no me tengo da saluar por las buenas obras de los ángeles buenos, así no me tiengo de dañar por los malos pensamientos y flaquezas que los ángeles malos, el mundo y la carne me representan. Mi ánima sola quiere Dios N.S. se conforme con la S.D.M., y así l'ánima conforme, haze andar al cuerpo, quiera que no quiera, conforme á su diuina voluntad, donde consiste nuestro maior batallar y plazer de la eterna y summa bondad».

<sup>24</sup> Ivi, n. 323. Ma su questo punto si veda anche n. 324.

<sup>25</sup> MI *Epistolae*, I, lettera 101 a Francesco Borgia sul finire del 1545, p. 340.

di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante suoi atti d'intelletto e volontà»<sup>26</sup>. La consolazione con causa potrà derivare da un angelo buono o cattivo.

La consolazione con causa introduce un altro rilevante aspetto della struttura del discernimento ignaziano, e cioè il principio della connaturalità. A seconda della disposizione, buona o cattiva, dell'anima gli spiriti entrano in essa in modo diverso: quando l'anima è buona lo spirito cattivo vi accede con strepito e quello buono, che penetra dunque in un'anima simile, «come in casa propria a porta aperta»<sup>27</sup>. Il diavolo quindi potrà assumere temporaneamente anche la forma di angelo di luce. Non sempre uno stato di consolazione ha origine da un angelo buono perché lo spirito cattivo può usare la tecnica di insinuare pensieri santi e buoni per poi trascinare l'anima in «inganni occulti e perverse intenzioni»<sup>28</sup>.

Dal punto di vista spirituale le *Regole per il discernimento degli spiriti* vogliono eliminare lo stato di angoscia che può nascere dalla pratica degli esercizi spirituali, fornendo spiegazioni di stato di aridità, desolazione, tentazione, ma anche di gioia e letizia, che sorgevano durante la loro pratica. Ma il rimedio a ogni male dell'anima è tutto volontaristico<sup>29</sup>. Questo aspetto è particolarmente carico di novità e attirò più e più volte l'attenzione dell'Inquisizione o denunce già a partire dal 1527. La tecnica infatti presentava alcune possibilità di analogia con l'alumbradismo, un'accusa che a partire dal 1548 divenne più frequente<sup>30</sup>.

Alcuni punti delle *Regole* relativi alla prima settimana esprimono in maniera esplicita l'aspetto volontaristico che sta alla base della tecnica del discernere le mozioni. Vi è volontà nello suggerire di resistere alla desolazione non solo senza mutare i propri propositi ma anche «restando per esempio più tempo nella preghiera e nella meditazione, allungando gli esami e protraendo, secondo che sarà meglio, qualche tipo di penitenza»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> *Regole per il discernimento degli spiriti*, n. 330.

<sup>27</sup> Ivi, n. 335.

<sup>28</sup> Ivi, n. 332.

<sup>29</sup> G. De Gennaro, *Introduzione*, in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 71.

<sup>30</sup> J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., p. 322.

<sup>31</sup> *Regole per il discernimento degli spiriti*, n. 319. Sulla svalutazione delle penitenze rispetto al «servizio di Dio» si veda la lettera di Ignazio a Francesco Borgia del 20 settembre 1548 in *MI Epistolae*, II, lettera 466, pp. 233-237.

perseverando «in quella pazienza che è contraria alle vessazioni subite e pensi che presto sarà consolato»<sup>32</sup>; inscenando dunque un vero e proprio combattimento poiché il nemico è come una donna che «diventa debole davanti alla forza e forte davanti alla dolcezza», così egli sarà condotto a «indietreggiare con le sue tentazioni quando la persona che si esercita nelle cose spirituali si oppone con fermezza alle sue tentazioni, facendo in modo diametralmente opposto. Ma se, al contrario, la persona che si esercita comincia ad avere timore o a perdersi d'animo nel fronteggiare le tentazioni, non c'è sulla faccia della terra bestia più feroce del nemico della natura umana che persegua con maggiore malizia il proprio dannato intento»<sup>33</sup>.

Il discernimento si configura così nella capacità di mantenere un equilibrio al fine di raggiungere liberamente e costantemente lo scopo, discernendo ogni volta, a seconda del contesto, del periodo storico ecc., le scelte di volta in volta migliori<sup>34</sup>. L'elezione poteva pervenire in tre diversi modi, e due di essi erano possibili solo con il discernimento<sup>35</sup>. Il primo attraverso un'ispirazione speciale e perentoria; il secondo con la considerazione dei sentimenti di consolazione o desolazione suscitati dal trovarsi di fronte all'alternativa di una scelta; infine, il terzo attraverso il soppesare i pro e i contro dell'alternativa. Questo ultimo modo doveva essere usato in congiunzione con il secondo o quando il secondo, il più importate e superiore tra i due perché i sentimenti sono suscitati direttamente da Dio, non aveva portato ad una scelta chiara.

Tra le tecniche previste per facilitare la scelta volontaria e individualistica della cosa giusta da fare o interpretare, vi è il sistema delle «tattiche opposte», cioè volte a suggerire l'azione

<sup>32</sup> Ivi, n. 321. Ma sulla pazienza Loyola scriveva a Teresa Rejadell il 18 giugno 1538, che «es menestrer mirar quién combate: si es consolación, vaxarnos y humillarnos, y pensar que luego viene la prueba de la tentación; si viene la tentación, escuridad ó tristeza, hir contra ella sin tomar resabio alguno, y esperar con paciencia la consolación del Señor, la qual secará todas turbacione, tinieblas de fuera» (*MI Epistolae*, I, lettera 7, p. 105). La pazienza di Ignazio è dono divino ed essa mai sarà inferiore a quella richiesta per conformarsi alla volontà divina: cfr. *MI Epistolae*, VI, p. 461, lettera a Maria Frassoni del Gesso del 13 marzo 1554.

<sup>33</sup> Ivi, n. 324.

<sup>34</sup> Si veda l'introduzione di G. De Gennaro in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 71.

<sup>35</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, nn. 175-188.



diametralmente opposta: ciò che è valido per un'anima buona non lo è logicamente per una cattiva, e lo stesso segno va interpretato in modo esattamente speculare a secondo dei contesti. Su questo ultimo punto due esempi tratti dal modo di governare di Ignazio mi sembrano particolarmente utili a illustrare la pratica del discernere. Ignazio scrisse a Francesco Borgia il 5 giugno 1552, esponendo la sua contrarietà all'elevazione al titolo cardinalizio, di aver «pensato quindi e penso ancora che, dato che è stata volontà di Dio che io adottassi questa posizione, se altri sono in una posizione contraria e le conferiscono questa dignità, non v'è contraddizione alcuna: potendo lo stesso spirito divino muovere me a questo per certe ragioni e gli altri al contrario per certe altre, realizzandosi alla fine il disegno dell'Imperatore»<sup>36</sup>. Il secondo esempio è legato a Bernardo Oliverio che non aveva messo in pratica un ordine ricevuto da Ignazio perché, immaginando lo stesso Ignazio «proprio davanti agli occhi», gli era parso di sentirsi dire così «Fa come tu hai pensato perché se fossi qui ti direi di fare così». A lui Ignazio rispose che «L'uomo affida l'ufficio, ma è Dio che dà il discernimento. Voglio che in futuro tu faccia senza scrupoli come riterrai si debba fare, viste le circostanze, nonostante le regole e le disposizioni»<sup>37</sup>.

Questi due esempi già ci rimandano alla seconda parte del nostro discorso, cioè al discernimento come modo di governare.

## 2. Il discernimento degli spiriti nelle *Costituzioni della Compagnia*: per «un modo di procedere»

Il discernimento è termine molto presente nella spiritualità ignaziana. Esso infatti non appare solo nelle opere che per definizione sono di natura spirituale. Le *Costituzioni* della Compagnia, ad esempio, sono definite come «un documento chiave di discernimento spirituale»<sup>38</sup>.

Promulgate nel 1552 e modificate da Ignazio sino alla morte, le *Costituzioni* furono stampate nel 1558-59, dopo la I Congregazione

<sup>36</sup> *MI Epistolae*, IV, pp. 283-285, in part. p. 285, lettera del 5 giugno 1552.

<sup>37</sup> *MI Fontes Narrativi*, III, 1960, p. 434.

<sup>38</sup> M. Costa, *Legge religiosa e discernimento spirituale nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Paideia, Brescia 1973, p. 135.

Generale. Esse sono frutto di Ignazio e dei primi compagni che a partire dal 1551 furono convocati a Roma per discuterle. I loro pareri sono dunque il risultato di una personale elezione maturata attraverso la preghiera, e affluito poi nella meditazione del gruppo nel tentativo, scriveva Polanco nel 1564, «di imitare, per quanto fosse possibile, lo stile apostolico»<sup>39</sup>.

Questo metodo iniziale – riunione collettiva e spazi individuali da dedicare alla considerazione, al discernimento e all'elezione della scelta da mettere poi in pratica – fu inserito a pieno titolo all'interno delle *Costituzioni* che furono quindi ispirate al principio della discrezione, del discernimento, della moderazione e della carità, considerate qualità necessarie per poter attingere alle *Costituzioni* stesse. Nel proemio delle *Costituzioni* si sottolinea come spetta «al Signore conservare, guidare e condurre avanti nel suo santo servizio questa minima Compagnia di Gesù, [...], mentre da parte nostra, l'aiuto più efficace per raggiungere questo fine proviene, più che da ogni costituzione esterna, dall'interna legge della carità e dell'amore che lo spirito santo scrive ed imprime nei cuori»<sup>40</sup>. Era una frase che implicitamente riduceva il ruolo "regolarizzatore" del corpo legislativo a favore del discernimento preannunciando ogni possibile cambiamento se ispirato da Dio; ma nel contempo suggeriva essere il discernimento spirituale il mezzo usato per determinare e scrivere le costituzioni esterne.

Le *Costituzioni* rappresentano una novità nel panorama normativo degli Ordini religiosi. Esse, infatti, non si possono assimilare né alla Regola degli antichi Ordini religiosi, dato che non sono un documento pontificio, né alle loro Regole o Costituzioni, perché nell'intenzione degli autori dovevano restare a fondamento della vita della Compagnia per tutto il tempo in cui essa avrebbe avuto vita, quale matrice, o meglio, quale criterio e punto di riferimento per la formulazione di norme, di leggi, di regole, di disposizioni e di ordini più concreti adattati ai tempi, ai luoghi e alle persone<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *MI Fontes Narrativi*, II, p. 310 [9].

<sup>40</sup> Proemio delle *Costituzioni* in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 435.

<sup>41</sup> Introduzione di M. Costa a Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 368. Si veda anche L. Giard, *Relire les «Constitutions»*, in *Les jésuites à l'âge baroque*, cit., pp. 37-59, in part. pp. 43-56.

La struttura delle Costituzioni è articolata secondo uno schema temporale-progressivo, una sorta di itinerario di viaggio: il momento dell'ingresso in Compagnia, la formazione del gesuita, la sua professione definitiva<sup>42</sup>. Alla struttura sottende, al pari che negli *Esercizi spirituali*, dunque un'idea di sviluppo, di elezione di una forma di vita. Ecco perché esse non espongono una dottrina, ad esempio la povertà o l'ubbidienza, né fissano leggi e regole per piuttosto suscitare, orientare e guidare *autoritativamente* un'esperienza spirituale di una comunità, di un corpo sociale e di un individuo in quanto parte e membro di questo corpo.

Vi trova spazio logicamente la *Formula* della Compagnia, approvata dal 1539. Essa però nella sua forma generica è esplicitata per risolvere casi pratici. Il metodo scelto per affrontare la concretezza dei possibili casi che il gesuita avrebbe potuto incontrare nella sua vita religiosa si sviluppa attorno alla qualità della persona. Compagnia fu il termine scelto dai primi gesuiti per indicare la loro appartenenza a un gruppo, a un corpo<sup>43</sup>, diviso e strutturato in quattro categorie di persone. Se tutti i gesuiti al momento del loro ingresso facevano parte della quarta categoria, e cioè di quella che raccoglieva coloro «che vengono

<sup>42</sup> Le *Costituzioni* stesse elencano l'ordine della materia cui viene richiesto il possesso di tre condizioni: «che siano complete, in modo da poter provvedere, per quanto sarà possibile, a tutti i casi; 2. Che siano chiare, perché si dia meno adito agli scrupoli; 3. Che siano concise, nella misura in cui completezza e chiarezza lo permettano, perché si possano ritenere a memoria». L'ordine della materia concerne 1. L'ammissione alla probazione di quelli che desiderano seguire il nostro Istituto; 2. Dimissioni di quelli che non sembrano idonei per il nostro Istituto; 3. Conservazione e progresso nello spirito e nelle virtù per quelli che restano; 4. Istruzioni nelle lettere e negli altri mezzi in aiuto del prossimo per quelli che avranno tratto profitto dall'aiuto del prossimo per quelli che avranno tratto profitto dall'aiuto nello spirito e nelle virtù; 5. Incorporazione nella Compagnia di quelli che in tal modo saranno stati istruiti; 6. Quello che, riguardo alla propria vita spirituale, devono osservare coloro che sono già stati incorporati; 7. Quello che si deve osservare nei rapporti col prossimo, quando si ripartiscono e si impiegano gli operai nella vigna di Cristo nostro Signore; 8. Quello che riguarda l'unione tra loro e con il loro capo di quelli che si trovano ripartiti qua e là; 9. Quello che riguarda il capo e il governo che da esso al corpo discende ed infine 10. Quello che in generale riguarda la conservazione e la crescita di tutto il corpo della Compagnia nella sua pienezza di vita. Cfr. *Costituzioni* in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., pp. 438-439.

<sup>43</sup> La specificazione della Compagnia con il termine «di Gesù» fu oggetto di contesa al tempo del generalato di Claudio Acquaviva poiché Sisto V lo considerò offensivo nei confronti degli altri Ordini religiosi.

presi indeterminatamente per il grado, per il quale col tempo si dimostreranno capaci», rimanendo «indifferenti» in questo stato<sup>44</sup>, successivamente il superiore sceglieva tra loro, valutando e discernendo le loro qualità e sottoponendoli a prove ed esperimenti, dividendoli in tre categorie: i professi, i coadiutori e gli scolastici<sup>45</sup> o lasciandoli ancora nella quarta categoria. Il percorso interno dei gesuiti non era quindi scandito dal passare del tempo, ma solo dalle scelte dei superiori, dalle qualità possedute nonché dal fine della Compagnia.

Le *Costituzioni* sono un documento che più che seguito deve essere considerato dal gesuita e tenuto presente nella prospettiva dell'elezione, un'operazione che in sé, quella dell'elezione della considerazione, presuppone il discernere. Il discernimento è la norma, o la qualità che deve essere seguita per risolvere casi pratici della Compagnia, ed è necessaria all'esercizio di molti dei suoi ministeri.

Scopo della Compagnia di Gesù era la consolazione spirituale della persona. Già nella bolla *Regimini militantis Ecclesiae* (1540), tra i vari ministeri della Compagnia, troviamo «la consolazione spirituale dei credenti con l'ascoltarne le confessioni»<sup>46</sup>. L'autorità proviene dall'arte del discernimento degli spiriti che offre i criteri dei quali il superiore o il singolo membro dell'Ordine devono servirsi per trovare la volontà di Dio nelle concrete circostanze di tempo, luogo, persona, secondo lo stile della Compagnia, per la maggiore gloria di Dio e per un sempre più efficace aiuto al prossimo, affinché ogni azione sia fatta con il cuore. Consolazione spirituale e cuore, infatti, diventano sinonimi e la base del loro «modo di procedere»<sup>47</sup>.

Frequentemente, e entrando così a far parte della loro peculiare struttura, le *Costituzioni* regolamentano un problema istruendo con le parole si «dovrà a lungo considerare, di fronte a Dio, Nostro Signore», «se la discrezione suggerisce». Solo alcuni esempi: per dimettere qualcuno dalla Compagnia, ma ancora non in probazione, le *Costituzioni* non forniscono una norma precisa

<sup>44</sup> *Costituzioni*, I, capitolo I, [15].

<sup>45</sup> Ivi, I, capitolo I, [12], [13], [14].

<sup>46</sup> *Formula Instituti*, in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 216. Questa preposizione è ampliata nella *Expositio debitum* (1550) con «e con l'amministrazione degli altri sacramenti».

<sup>47</sup> J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., p. 410.

affermando che «la carità e la discrezione dello spirito santo indicherà la procedura che si deve seguire nel dimetterli, se Dio nostro signore tollerasse che fosse necessario farlo»<sup>48</sup>; per coloro che, usciti dalla Compagnia, vogliono prendere altro abito religioso «si potrà usare quella diligenza che l'ordinata e discreta carità suggerirà per ricondurli là dove si giudica nel signor nostro che lo debbano maggiormente servire»<sup>49</sup>; così come la discrezione è la qualità da seguire per stabilire il numero dei professori, risolvere casi pratici delle scuole e collegi<sup>50</sup> e delle missioni, per definire l'abito da indossare<sup>51</sup>, per esaminare la vocazione<sup>52</sup>, per stabilire nella pratica le fatiche spirituali e corporali<sup>53</sup> ecc.

Insomma i primi gesuiti, nella minuziosa opera di definizione di norme e regole della Compagnia, previdero sempre che l'imprevedibile potesse essere risolto ricorrendo alla discrezionalità, alla capacità di discernere, grazie allo spirito santo, ogni questione e problema. Questo discernimento presuppone dunque un concetto positivo dell'uomo che è in grado di vigilare, creare e collaborare alla missione di Dio e al suo progetto<sup>54</sup>. Ma l'itinerario proposto dalle *Costituzioni* non è il classico cammino verso la perfezione attraverso l'acquisizione delle virtù e il conformarsi alle pratiche dell'Istituto; ogni fase di progresso nell'Ordine è accompagnato dall'eventualità di un suo fallimento – la probazione e la possibilità di un suo rinvio –, ogni regola prevede la sua eccezione, risolvibile attraverso il discernere e il discernimento spirituale.

La struttura di governo all'interno delle *Costituzioni* è una mescolanza di tempo personale, dedicato al rapporto con Dio nella preghiera e nella riflessione, e di collaborazione con altre persone. Il governare è un processo di elezione diviso in quattro tempi o momenti successivi che caratterizzano la Compagnia, conferendole uno specifico «modo di procedere»<sup>55</sup>. Il primo

<sup>48</sup> *Costituzioni*, II, capitolo III, [218] e capitolo II, [209].

<sup>49</sup> Ivi, II, capitolo IV, [237].

<sup>50</sup> Cfr., ad esempio, ivi, III, capitolo III.

<sup>51</sup> *Esame generale*, 19.

<sup>52</sup> *Costituzioni*, I, capitolo I, [142].

<sup>53</sup> Ivi, X, [822].

<sup>54</sup> Cfr. A. Tenenti, *Ignace, Calvin et l'humanisme*, in *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Congreso internacional de historia (9-13 Setiembre 1991), ed. Juan Plazaola, Mensajero, Bilbao 1992, pp. 271-283.

<sup>55</sup> M. Costa, *Legge religiosa e discernimento spirituale*, cit., p. 239 e sgg.

tempo è legato al *sentir* cioè al porre le questioni, alla raccolta dei dati, delle informazioni e dell'impostazione dell'elezione. È un momento che Ignazio lega alla facoltà della memoria. Il secondo tempo è quello del *discernere*, cioè del riflettere, ed è della facoltà dell'intelletto. Il terzo momento è l'*eleggere* che culmina dunque nella decisione. Questo tempo è legato alla facoltà della volontà e all'esercizio della libertà. Infine, l'ultimo momento è quello dell'*agire*, del dare esecuzione a ciò che è stato deciso ed è quindi connesso alla facoltà delle potenze esecutive<sup>56</sup>. Per la guida della Compagnia dunque il terzo momento è l'unico individuale, quello che spetta al solo Generale poiché negli altri tre momenti egli potrà/dovrà essere aiutato dal segretario – la memoria –, dagli assistenti e consiglieri generali – l'intelletto –, e dal procuratore – la potenza esecutiva –. Ma l'aspetto più collettivo e comunitario del governare proviene dalla considerazione che il solo terzo tempo non costituisce una elezione ma solo un atto compiuto in libera e dunque volontario<sup>57</sup>, frutto di una scelta individuale e non di un discernimento.

La capacità di discernere è prima di tutto del Superiore che avrà «pieno diritto di decidere personalmente e di comandare ciò che, nel Signore, gli parrà utile alla gloria di Dio e al bene comune»<sup>58</sup>. In una lunga lettera a Francesco Borgia, Loyola fornisce la teoria di questa capacità che riserva ai Superiori della sua Compagnia. Essi, come Superiori che devono governare, «sogliono ricevere in maggiore abbondanza i doni di Dio necessari al governo di quelli affidati alla loro responsabilità»; sono grandi servitori di Dio e dunque per definizione «c'è maggiore ragione di attendersi a loro, anche se non fornissero argomento alcuno, che ad altri che ne avessero molti» e, ancora e sempre per definizione, essendo Superiori pare più ragionevole che abbiano «questa grazia di discernimento degli spiriti nei riguardi dei loro inferiori»<sup>59</sup>, una grazia che si esercita con lo sforzo umano unito alla prudenza e alla dottrina.

Le *Costituzioni*, dicevamo, vanno considerate nell'elezione e non seguite. Esse infatti rimangono aperte al pluralismo delle

<sup>56</sup> *Costituzioni*, IX, capitolo VI, n. 13 [809].

<sup>57</sup> M. Costa, *Legge religiosa e discernimento spirituale*, cit., p. 240.

<sup>58</sup> *Expositio debitum*, in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 221. Ripreso poi nelle *Costituzioni*, IX, capitoli III e VI.

<sup>59</sup> Lettera a Francisco Borgia del luglio 1549: *MI Epistolae*, XII, pp. 632-654.

possibili decisioni, aiutano nella scelta senza sostituirsi alla volontà e all'azione di Dio: sono strumenti che non danno la volontà divina, ma solo mezzi del discernimento.

3. *Un commento al discernimento spirituale: l'esempio di Achille Gagliardi (1538-1608) al tempo del Generalato di Acquaviva*

Nel 1548 dunque furono approvati gli *Esercizi Spirituali* ignaziani, ma questo non diede avvio ad una diffusione ampia e incondizionata dal testo. Se paradossalmente si assisteva alla divulgazione della pratica degli esercizi spirituali nelle congregazioni mariane<sup>60</sup>, nei collegi e nelle corti, in Europa e in America<sup>61</sup>, dall'altra si registrava una lenta opposizione alla circolazione del testo. Le edizioni si ebbero solo a partire dal 1574 e con numerose limitazioni sia per quanto riguarda la loro traduzione sia per quanto riguarda la loro diffusione<sup>62</sup>.

Gli ostacoli frapposti alla divulgazione del testo sembrano fortemente connessi ad una svalutazione del significato primario degli *Esercizi spirituali* e del discernimento spirituale che essi teorizzavano e propugnavano. A partire già dal XVII secolo infatti gli *Esercizi spirituali* cominciarono a perdere il significato più spirituale per diventare norme, pratiche, regole<sup>63</sup>. Il testo non era più usato come guida di un'esperienza spirituale, ma come una legge da far osservare o come un complesso di verità e di predicabili da comunicare e da far progressivamente assimilare all'intelletto dell'esercitante. Si perse il senso del discernimento spirituale e

<sup>60</sup> Si veda L. Châtellier, *I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 383-393 e Id., *L'Europa dei devoti*, Garzanti, Milano 1988 (Paris, 1987).

<sup>61</sup> Per cui si veda I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*. II. *Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial (1556-1599)*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Bilbao-Roma 1955, p. 83 e ss.

<sup>62</sup> Su questo aspetto si vedano le pagine di I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, cit., II, p. 360 e ss. Ricordo che Acquaviva nel 1587 permise alla provincia di Aquitania di copiare solo la parte principale degli *Esercizi Spirituali* e che nel 1596 negò la stampa del testo in lingua castigliana sostenendo che il testo nella sua interezza potesse interessare solo il direttore spirituale.

<sup>63</sup> M. Costa, *Introduzione alle Costituzioni*, in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 376.

parallelamente si moltiplicarono i manuali di meditazione e si composero direttori sempre più tecnici e particolareggiati. Si diede quindi avvio da una parte ai testi degli *Esercizi* elaborati per gli esercitanti, di cui un primo esempio è il *Sommario degli esercizi* del padre Polanco, e dall'altra alla letteratura degli esercizi destinata direttamente ai direttori. Si trattava talvolta di istruzioni o direttori, altre volte di opere con un carattere più pratico che contenevano ad esempio meditazioni, idee, pensieri e orientamenti per chiarire i punti che i direttori dovevano spiegare durante il ritiro<sup>64</sup>.

Tra i testi di commento agli *Esercizi spirituali* destinati ai direttori degli esercizi stessi vi è quello di Achille Gagliardi, «el gran teórico de los Ejercicios del siglo XVI»<sup>65</sup>, intitolato *Commentarii seu Explanaciones in Exercitia spiritualia*. Opera che rimase manoscritta sino al 1882 quando uscì a Bruges, dopo aver visto nel 1851 una sua edizione parziale, con il titolo di *S.P. Ignatii de Loyola de Discretione spirituum regulae explanatae a P. Achille Gagliardi*. È sulla parte dedicata al discernimento che ci soffermeremo per accennare ad alcune linee di evoluzione, integrazione, specificazione e interpretazione dell'opera ignaziana<sup>66</sup>.

Per comprendere il *Commento* di Achille Gagliardi alle due serie di *Regole per il discernimento degli spiriti* di Loyola e il suo cadere nel dimenticatoio per molti secoli è però necessario ricostruire almeno parzialmente le vicende dello scrittore padovano.

Nato a Padova nel 1538 si formò al Collegio Romano dove in seguito insegnò sino al 1568. Dottore in teologia fu inviato al Collegio di Torino di cui fu rettore sino al 1573. Nel 1575, ritornato a Roma, fece voto di professione solenne. Nel 1580 fu destinato alla Casa professa di San Fedele a Milano di cui, nel 1584, fu nominato preposito e dove rimase sino al 1594. Dopo alcuni spostamenti tra Cremona, Brescia e Venezia<sup>67</sup>, lo ritroviamo a

<sup>64</sup> Una delle funzioni del direttore previste dagli *Esercizi spirituali* (*Annottazioni*, 17 e 18) era quella di ben calibrare gli esercizi alle caratteristiche del praticante.

<sup>65</sup> Cfr. I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, cit., II, p. 367.

<sup>66</sup> Uso l'edizione del 1882 stampata da Desclée de Brouwer. Una stampa, non completa e non critica, è uscita recentemente cfr. A. Gagliardi, *Sul discernimento degli spiriti. Commento alle regole per il discernimento degli spiriti di Sant'Ignazio di Loyola*, ADP, Roma 2000.

<sup>67</sup> Sull'attività del Gagliardi a Venezia si veda G. Cozzi, *Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di pace tra Enrico IV, Filippo II e la Sede Apostolica propo-*

Roma a disputare con i Domenicani sull'*auxiliis divinae gratiae*. Morì a Modena nel 1607<sup>68</sup>. Fine direttore spirituale<sup>69</sup>, scrisse diverse opere. Ma l'unica opera che fu data alla stampa mentre l'autore era ancora in vita fu il *Catechismo della fede cattolica con un compendio per i fanciulli*, commissonatogli dall'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo (Milano 1584). Altre opere, come i *Commentarii seu Explanations*, di cui ho detto, e il *Breve compendio di perfezione cristiana*, frutto del rapporto di direzione spirituale intercorso tra Gagliardi e la mistica milanese Isabella Berinzaga<sup>70</sup>, non furono mai pubblicate essendovi sempre una disposizione negativa dell'autorità romana nel rilasciare il nullaosta. Nel 1601 il *Breve Compendio* fu infatti censurato da Roberto Bellarmino, e Clemente VIII decise che Gagliardi fosse avvisato extragiudizialmente e, riconosciuto il suo errore, gli si imponesse perpetuo silenzio. La condanna dell'opera di Gagliardi deve essere inserita nel particolare clima che si era creato all'interno della Compagnia sin dai tempi del generalato di Everardo Mercuriano e che aveva trovato una parziale soluzione con il generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615) e la Quinta Congregazione generale (1593), tradizionalmente nota come momento di passaggio di trasformazione della spiritualità gesuitica originaria<sup>71</sup>. Presso una parte dei gesuiti, chiamati

sta dal P. Achille Gagliardi alla Repubblica di Venezia, in «Rivista storica italiana» 75 (1963), pp. 447-537.

<sup>68</sup> Per una esaustiva ricostruzione della personalità di Gagliardi rimando a sub voce «Gagliardi», in *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, coll. 53-64.

<sup>69</sup> Si veda M. Gioia, *Per via di annichilazione. Un testo di Isabella Cristina Berinzaga redatto da Achille Gagliardi S.I.*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1994 e dello stesso *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S.I.*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia, 1996.

<sup>70</sup> Su questa vicenda rimando a P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la Dama milanese, la riforma dello spirito, e il movimento degli zelatori*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu» 14 (1945), pp. 1-72; Id., *Il «Breve Compendio» di A. Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu» 20 (1951), pp. 231-253; Id., *Gagliardana*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu» 29 (1960), pp. 99-129 e, per una visione più ampia del clima e del contesto politico-spirituale, G. Signorotto, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in *Finzioni e santità tra medioevo e età moderna*, a cura di G. Zari, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 177-201.

<sup>71</sup> Si veda J. Martínez Millán, *Transformacion y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)*, in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, a cura di F. Rurale, Bulzoni, Roma 1998, pp. 101-129. Ma sul generalato dell'Acquaviva si veda anche l'ampia ricostruzione di A. Guerra, *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di*

riformatori o zelanti, si erano manifestati degli interrogativi intorno alla struttura di governo dell'Ordine. Si proponevano alcune riforme che garantissero l'immissione di membri più giovani nelle congregazioni provinciali e generali e al tempo stesso si auspicavano alcuni provvedimenti volti a favorire una delegazione dei poteri centrali verso quelli periferici. I mutamenti della struttura di governo si affiancavano ad una nuova richiesta spirituale spinta verso una maggiore interiorità dello spirito che avrebbe dovuto animare la Compagnia. Gagliardi fu uno di questi riformatori ed anzi, con l'esempio della direzione spirituale condotta verso la Berinzaga, divenne un simbolo dei riformatori stessi.

I suoi *Commentarii* nascono dalla necessità, particolarmente avvertita nel clima che ho brevemente tracciato, di addvenire a punti fermi della spiritualità della Compagnia, e di mettere fine una volta per tutte alla dolorosa questione dell'orazione – ricca di implicazioni sulla stessa natura della Compagnia e sulla sua finalità prettamente apostolica – che aveva avuto inizio già negli ultimi anni di vita di Ignazio. Essi furono dunque composti anteriormente al 1590<sup>72</sup>, seppure l'ordine di preparazione da parte dell'Acquaviva risalga al 1593, prima dunque della sconfitta dei riformatori e all'interno del progetto di preparazione del *Direttorio ufficiale degli Esercizi*, ripreso e riordinato dallo stesso Acquaviva e conclusosi nel 1599<sup>73</sup>.

Gli studi attribuiscono a Gagliardi e ai suoi *Commentarii* la funzione di proseguire la tradizione degli esercizi leggeri ignaziani, cioè di quegli esercizi riservati a coloro che, per età, condizione e ingegno<sup>74</sup>, non compiono la pratica degli esercizi per giungere a una scelta, all'elezione, ma per un intento più catechistico, di

Gesù, Franco Angeli, Milano 2001, in part. p. 128 e ss e, con una maggiore attenzione alla spiritualità dell'Acquaviva, Id., «*Os meum aperui et altraxi spiritum quia mandata tua desiderabam*». Claudio Acquaviva nella direzione spirituale della Compagnia di Gesù, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, a cura di M. Catto, I. Gagliardi, R.M. Parrinello, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 219-245.

<sup>72</sup> Vedi introduzione a A. Gagliardi, *Sul discernimento degli spiriti*, cit., p. 44.

<sup>73</sup> Sul *Direttorio* del 1599 si veda *MI Directoria Exercitorum spiritualium (1540-1599)*, editum ex integro refecit et novis textibus auxit I. Iparraguirre, 76/2, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1955, pp. 568-750. Sulle tappe di procedura di elaborazione si veda I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, cit., II, pp. 432-464.

<sup>74</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, cit., n. 18.

conoscenza degli elementi principali della fede e quindi di conversione. È per questo gruppo di persone che è necessario elaborare e prevedere esplicitamente ogni possibile caso affinché il direttore spirituale possa adattare gli esercizi spirituali alle singole necessità e volontà.

I commenti al discernimento spirituale di Gagliardi sono relativi alle due serie di regole ignaziane, ma la parte più ampia è dedicata alla prima settimana. Non ne ripercorrerò tutti gli aspetti dato che essendo un commento all'opera ignaziana ne riprende fortemente struttura e contenuti. Mi soffermerò invece su alcuni elementi di novità.

Una innovazione introdotta rispetto alla struttura ignaziana è l'inserimento di una terza tipologia di istanza, quella interiore. Già Loyola aveva parlato di pensieri che avevano origine da sé stessi nelle persone, ma in un punto diverso degli esercizi, e cioè nel suo *Esame generale di coscienza per purificarsi e per meglio confessarsi*<sup>75</sup>, e senza più accennarli nel corso delle sue *Regole per il discernimento*. Se Ignazio, come abbiamo visto, aveva sviluppato tutto il suo sistema di discernimento in una struttura dualistica (consolazione-desolazione, mozioni interiori divise tra buone e cattive ecc.), Gagliardi vi aggiunse esplicitamente le mozioni interiori che nascono dall'uomo stesso, «cioè da un movimento proprio delle nostre potenze»<sup>76</sup>. Esse sono buone o cattive, e differiscono dagli altri due tipi di mozioni perché nascono da causa interna, mentre le altre due hanno origine esterna – con o senza causa, le aveva definite e classificate Loyola –. Anche se le mozioni vengono dall'esterno non si deve intendere che ciò accada senza il libero concorso dell'uomo; un concetto che permette di imputare i primi stimoli al male alla propria interiorità senza concorso del demonio<sup>77</sup>, ma che non autorizza a fare lo stesso discorso per le mozioni interiori buone perché «col solo aiuto comune da parte di Dio possiamo pensare il bene, rivolgersi ad esso e compiere qualche opera moralmente buona».

Le mozioni interiori di causa interna sono dunque azioni proprie, che seguono la natura di ciascun individuo, che hanno

<sup>75</sup> Ivi, n. 21.

<sup>76</sup> A. Gagliardi, *Commentarii seu Explanations*, cit., p. 110: «Nam, cum sint actus immanentes nostri, necesse est illos et in nobis esse, et a nobis elici, et eos, qui sunt in nostra potestate, a nobis pendere».

<sup>77</sup> Ivi, pp. 110-111.

inizio e sono volute pienamente e perfettamente e che sono «assolutamente in nostro potere e ci è possibile a nostra discrezione, darvi inizio, proseguirle e condurle a termine oppure, al contrario, sospenderle e anche cancellarle del tutto»<sup>78</sup>; inoltre possono essere ordinate e soggiacciono a leggi stabilite dall'individuo che ne decide il momento, la misura e la materia.

Il commento gagliardiano inoltre concede uno spazio alle illusioni, classificandole nel gruppo dell'affettività e della volontà e in quello dell'intelletto e ponendo per ciascuna particolareggiati rimedi. Non che nelle opere di Ignazio non si parlasse di illusioni; solo che esse non trovano sistematico sviluppo nelle *Regole per il discernimento*. La scelta di Gagliardi dunque è significativa perché conferisce al testo, rispetto all'opera ignaziana, il connotato di un vero e proprio manuale volto a disegnare ogni possibile condizione psicologica, ogni possibile tentazione del demonio e a indicarvi i sottili e rispettivi rimedi.

Vediamone le caratteristiche. Prima di tutto le mozioni dell'affettività e della volontà sono quelle che si presentano sotto apparenza del proprio vantaggio, del piacere, dell'onore. Esse si nascondono sotto modi di pensare comuni, sotto «il pretesto che in tutto bisogna osservare il giusto equilibrio ed evitare gli eccessi»<sup>79</sup>, sotto la presunzione della preminenza accordata alla virtù interiore rispetto agli atti esterni – «che sono il nerbo e il compimento della virtù, e che presentano difficoltà e non si possono esercitare senza fatica e senza una vittoria violenta su di sé»<sup>80</sup>, o viceversa la preminenza degli atti esterni su quelli interni «poiché la cura dell'anima consiste soprattutto nello scrutare l'intimo del cuore e nell'estirpare le passioni e le radici dei vizi»<sup>81</sup>. Ogni virtù richiede il concorso di tutte le circostanze e tutte sono connesse tra loro. Non pare improprio affermare

<sup>78</sup> Ivi, p. 113: «Primos sentimus plene esse in nostra libertate, et posse nos pro libito incipere, progredi et consummare, vel e contra intermittere, et omnino etiam omittere; at aliorum initium non est in nostra potestate; percipimus enim clare aliunde immitti, progressus vero non sine difficultate a nobis tolli potest».

<sup>79</sup> Ivi, p. 166.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 166-167: «externos autem actus, qui et virtutis sunt nervus et consummatio, et difficultatem habent, nec sine sudore et violenta victoria possunt exerceri».

<sup>81</sup> Ivi, p. 167: «Cum autem maxime omnium cultura animi in scrutinio intimi cordis et passionum, ac in vitiorum radicibus extirpandis consistat, unde ad externa derivet».

che le regole di discernimento spirituale elaborate da Gagliardi si avvicinano molto ai trattati di mistica. Certo la forma è più semplificata, limitata sotto molti aspetti alla via purgativa (riferendosi con questo termine agli strumenti minuziosi che egli mette in campo per scoprire ogni forma di difetto, vizio e peccato che si nasconde nell'animo umano) e a quella illuminativa (intendendo con questo termine gli strumenti dettagliati che egli utilizza nell'individuazione delle illusioni). Non pare dunque fuori luogo la domanda di quanto del rapporto di direzione spirituale avuto nei confronti della Berinzaga sia poi affluito nei suoi *Commentarii*<sup>82</sup>. Ma questa è una domanda che appartiene ad altra ricerca.

Il processo che vide gli *Esercizi spirituali* a poco a poco svuotarsi del discernimento spirituale e dell'aspetto volontaristico che esso presuppone, fu una interpretazione disciplinare, più che spirituale, che colpì non solo gli *Esercizi spirituali* ma divenne consuetudine che si applicò anche alle *Costituzioni* che furono viste sempre di più come leggi esterne. Al discernimento e alla *discreta caritas*, tanto sottolineate nelle *Costituzioni*, si sostituì la forza della volontà: si registra dunque il passaggio da una funzione delle *Costituzioni* come strumento autorevole a uno volontaristico. Si giunse, con una certa frequenza, a vedere nelle *Costituzioni* solo delle leggi esterne, dimenticando il dinamismo della legge interna che le aveva generate. Ad esse furono preferite le *Regole Comuni*<sup>83</sup> che nel loro disegno assomigliavano di più alle *Regole* degli antichi e nuovi Ordini.

Questo mutamento – la preferenza accordata alle *Regole* rispetto alle *Costituzioni* – fu senza dubbio favorito da una prescrizione di Gregorio XIII nella bolla *Ascendente Domino* del 1584<sup>84</sup>. Questa bolla, interpretata in maniera rigorosa, interdiceva sotto pena di scomunica, commenti, annotazioni, osservazioni di qualunque genere alle *Costituzioni*, senza licenza esplicita del preposito generale o provinciale. Ma probabilmente la bolla

<sup>82</sup> La domanda è di J. De Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1953, pp. 247-248.

<sup>83</sup> M. Costa, *Introduzione alle Costituzioni*, in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit. p. 376.

<sup>84</sup> *Institutum Societatis Iesu*, SS. Conceptione, Florentiae 1893, I, p. 96. Si veda anche E. Olivares, *La bula Ascendente Domino, 1584, y los teólogos posttridentinos*, in «Archivo Teológico Granadino» 62 (1999), pp. 5-75.

altro non faceva che inserirsi nella situazione di fatto che vedeva la Compagnia impegnata sempre più nella fase di autodefinizione, regolamentazione e formazione. In questa fase il discernimento spirituale cedeva il passo alla precisione e omologazione alla *Regola*.