

SILVANO FACIONI\*

**La parola scissa.  
Certeau e Barthes interpreti di Ignazio di Loyola**

Abstract: *The Split Word. Certeau and Barthes Interpreters of Ignatius of Loyola*

Michel de Certeau and Roland Barthes studied Ignazio di Loyola's *Spiritual Exercises* by different perspectives, but the results of their investigations converge on a point: the writing of the *Exercises* constitutes a practice of interlocution in which otherness is investigated as extraneous in comparison to the order of the discourse. A real topic of the other is unfolded in the *Exercises* argumentative speech: the discourses create a space in which the other, who is at the same time desired and absent (or rather desired because absent and absent because desired), imposes himself as a menace and as a promise. Therefore, a comparison between Certeau and Barthes, allows to open a first path in which the other is, first of all, a performative writing, which invokes an interpretation beyond the ideologies.

*Keywords:* Other, Text, Desire, Absence, Writing, Reading

Curvata verso direzioni talvolta insospettate del pensiero, l'alterità a dispetto del nome si sottrae sempre e comunque alla presa concettuale, all'irrigidimento categoriale, alla cattura ontologica che vorrebbero trasformarla in "qualcosa", in un *tode ti* su cui o a partire da cui produrre una ri-flessione, un "ri-piegamento" teorico che proprio nella torsione, nella "piega" recupererebbe un "ritorno", la clausola di una circolarità, l'approdo dopo il vagabondaggio ermeneutico. Ma la sottrazione, la fuga dall'artiglio del concetto, producono anche l'apertura di uno spazio in cui è possibile chiedere e offrire ospitalità all'inatteso, alla configurazione magari insolita ma non per questo meno intensa di traiettorie del pensiero in cui l'alterità si modula come "testo", vale a dire come corrugazione semantica in cui si incontrano/scontrano due ingiunzioni: il desiderio e la legge. Desiderio dell'altro (che è forse l'unica approssimazione non appropriante alla nozione di "testo") e legge dell'altro (che è forse l'unica "proprietà" non approssimabile del "testo"). Uno/molteplice, senza derivazioni, senza gerarchie, senza opposizione, perché non c'è estraneità maggiore di quella che un testo offre (a chi lo scrive come a chi lo legge) e, insieme, non c'è ospitalità più grande di quella che un testo sempre offre (e, di nuovo, a chi lo scrive come a chi lo legge).

"Estraneità" e "ospitalità", dunque, oltre alla dimensione propriamente etica o politica, dilatano i loro già articolati orizzonti semantici per divenire "caratteri" che nominano, scambiandosi reciprocamente il posto, testi e lettori, scritture e interpretazioni, pratiche ermeneutiche e produzioni di senso.

### 1. Turbolenze

Dobbiamo all'insuperato magistero di Roland Barthes l'idea secondo cui un testo è, anzitutto, "differenza" (per esempio rispetto a una struttura) e che essa

evidentemente non è una qualità piena, irriducibile (secondo una concezione mitica della creazione letteraria), non è ciò che designa l'individualità di ogni testo, ciò che lo nomina, lo firma, lo sigla, lo termina; è, al contrario, una differenza che non si ferma, e che si articola sull'infinità dei testi, dei linguaggi, dei sistemi: una differenza di cui ogni testo è il ritorno<sup>1</sup>.

---

\* Università della Calabria.

<sup>1</sup> Barthes (1973), p. 9.

All'inizio degli anni Settanta, subito dopo le proteste che avevano scosso il mondo dal punto di vista culturale, politico, accademico, Roland Barthes pubblica un testo (di cui abbiamo citato le battute iniziali), frutto di un seminario svoltosi proprio durante gli anni 1968 e 1969 presso l'École Pratique des Hautes Études e dedicato alla lettura della novella *Sarrasine* di Balzac, che verrà presto riconosciuto come un capolavoro (il 22 marzo 1970, J. Derrida scriverà a Barthes: «[...] rispetto a nessun altro testo, oggi, mi sento così *assolutamente* d'accordo, coinvolto. Tutto nell'impaginazione, nel montaggio di S/Z dovrebbe costituire quanto, secondo un vecchio codice, si sarebbe chiamato un modello, o un metodo o un riferimento esemplare»)<sup>2</sup>: al di là del dibattito critico spesso intrappolato nelle maglie di periodizzazioni statiche, S/Z costituisce una sorta di testo di "svolta" (o testo matrice) nella produzione del semiologo francese, mentre le vicende del Maggio '68 rappresentano il fondale (un fondale per Barthes oscuro, criticamente percepito) e, forse, senza indugiare su tanto presunte quanto ingiustificate supposizioni, una delle ragioni di tale svolta<sup>3</sup>. È in quest'opera che, oltre alla pluralità di un testo («il testo unico vale per tutti i testi della letteratura, non in quanto li rappresenti (li astragga e li uguagli), ma in quanto la letteratura stessa non è che un testo solo»)<sup>4</sup>, il semiologo francese teorizza la pluralità della lettura: «leggere il testo come se fosse già stato letto»<sup>5</sup> significa non preoccuparsi di ordini e sequenze, cronologie interne e ideologie che gerarchizzerebbero secondo un "prima" e un "dopo" una lettura per così dire "diretta" (la "prima" lettura) e una "indiretta" (la lettura "seconda" in cerca di significati più o meno latenti), ma lasciare che il gioco delle ripetizioni e dei ritorni, dei supplementi e delle artificiosità, produca «il testo plurale: uguale e nuovo»<sup>6</sup>. L'opera di Barthes, seppure in un quadro culturale già segnato da quanto verrà chiamato "strutturalismo", inaugura una pratica di lettura del testo (letterario, filosofico, religioso, politico) destinata a marcare significativamente non soltanto un'epoca storica, ma, più ancora, l'abbandono di un'istanza che si potrebbe definire "tematica", tutta rivolta ad identificare un significato che renda ragione della specificità di un testo o di un'opera: la valorizzazione degli aspetti formali di un testo lo apre ad una polisemia che, seppure non immune dalla ricerca di un significato<sup>7</sup>, prende il posto di una critica in cui la pretesa di dominarne la totalità finisce inevitabilmente con l'abraderne il "non-detto". Ma, come il semiologo non mancherà di sottolineare, più che individuare sensi possibili (cosa questa che ne farebbe solo una variante dell'ermeneutica), più che identificare le condizioni di possibilità della verità di un testo, l'indagine strutturale considera «il senso non una possibilità, non *un* possibile, ma *l'essere stesso del possibile*, l'essere della pluralità (e non uno o due o vari possibili)»<sup>8</sup>.

In questo stesso volgere di anni, Michel de Certeau, dopo la pubblicazione, nel 1970, di *La possessione di Loudun*<sup>9</sup>, che a partire dal suo esergo – «La storia non è mai sicura» – destinava le discipline storiche a rovesciare gli assetti tradizionalmente accreditati del loro lavoro, intensifica quella che il suo biografo ha chiamato «la traversata semiologica»<sup>10</sup> e, insieme a Greimas (nella cui *équipe* di ricerca è presente fin dal 1967), inizia a lavorare sui nuovi metodi di indagine esegetica in vista di un grande convegno di biblisti francesi previsto a Versailles nel 1968 (e svoltosi un anno dopo). La produzione di Certeau è intensa come pure (e questa è una delle ragioni che rendono fondamentali le sue ricerche) l'intreccio disciplinare e metodologico che la caratterizza: oltre alla semiologia, dunque, sempre in questi anni si fa sentire con maggior peso il confronto dell'indagine

---

<sup>2</sup> Citato in Samoyault (2015), p. 468.

<sup>3</sup> Samoyault (2015), pp. 429-476; Gil (2012), pp. 313-324.

<sup>4</sup> Barthes (1973), p. 17.

<sup>5</sup> Ivi, p. 20.

<sup>6</sup> Ivi, p. 21.

<sup>7</sup> Derrida (1989), pp. 356-357: «[La polisemia] propone sempre le sue molteplicità, le sue variazioni nell'*orizzonte*, almeno di una lettura integrale e senza rottura assoluta, senza scarto insensato, orizzonte di una parusia finale del senso finalmente decifrato, rivelato, divenuto presente nella ricchezza ricomposta delle sue determinazioni».

<sup>8</sup> Barthes (1991), p. 146.

<sup>9</sup> de Certeau (2011).

<sup>10</sup> Dosse (2002), pp. 296-316.

storica con la psicoanalisi (la partecipazione ai seminari di Lacan è costante, come pure lo scambio con i principali protagonisti di questo «ritorno a Freud») e, ancora, dal 1967, la collaborazione con il comitato di *Études* dopo l'abbandono della condirezione della rivista *Christus* (a seguito delle polemiche successive all'articolo di François Roustang «Le troisième homme» pubblicato nell'ottobre del 1966)<sup>11</sup> che, come noto, aveva inaugurato una feconda e articolata riflessione sul rapporto tra l'epoca contemporanea e la spiritualità (in particolare ignaziana) all'insegna delle spinte conciliari, ma anche del rinnovamento in corso nei dibattiti storiografici, come emblematizzato da un insegnamento di Raymond Aron che Certeau cita in uno dei suoi lavori apparso sul numero di *Christus* (1966) il cui tema monografico era *Se dire aujourd'hui jésuites*: «Ogni società ha la sua storia e la riscrive a mano a mano che essa stessa cambia. Il passato non è definitivamente fissato che quando non c'è più avvenire»<sup>12</sup>.

La rivoluzione che si svolge intorno alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, dunque, investe i tanti «agonisti» (proto- o anta-) convocandoli anzitutto intorno alla necessità di ripensare il rapporto tra «storia» e «memoria»: rivoluzione «simbolica», scriverà Certeau<sup>13</sup>, in cui la parola, lungi dal lasciarsi neutralizzare nell'ordine della «comunicazione», «designa lo spazio creato dalla distanza che separa i rappresentati e le loro rappresentazioni, i membri di una società e le modalità del loro associarsi. [...] Esce al di fuori delle strutture, ma per indicare ciò che *manca* loro, ossia l'adesione e la partecipazione dei sottomessi»<sup>14</sup>.

Anche Roland Barthes, nonostante lo smarrimento provocato dalle proteste, interverrà su quanto stava scuotendo la Francia con un articolo pubblicato sulla rivista *Communications* in cui, dopo essersi chiesto come sia possibile «scrivere un evento», identifica l'originalità storica di quanto accaduto nella separazione «rigorosa» dei concetti di parola e di scrittura: mentre la prima □ «selvaggia», «missionaria», «funzionalista» □ ha dominato i dibattiti e le prese di posizione<sup>15</sup>, la seconda «è integralmente «ciò che è da inventare», la rottura vertiginosa con il vecchio sistema simbolico, il cambiamento di tutto un settore del linguaggio»<sup>16</sup>.

Gli eventi che hanno segnato la «rivoluzione» del '68, dunque, più e prima ancora che decisioni politiche, ingiungono una radicale revisione delle pratiche di interpretazione, degli approcci critici, della ricerca di un senso in quanto la storia ha depositato: si tratta, in altri termini, di riconsiderare l'idea stessa di «tradizione», forse a torto considerata solo come un condizionante fardello di cui liberarsi, e di assumere le «rotture» che ne hanno articolato la formazione come l'aporetico «proprio» capace di generare nuove configurazioni o nuove possibili determinazioni di senso. È in questo movimentato scenario che Roland Barthes e Michel de Certeau rivolgono la loro attenzione ad un testo scaturito in un momento storico considerato dagli storici come un'epoca di grandi mutazioni culturali, politiche, sociali, teologiche: gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola.

## 2. Prima lettura: Roland Barthes ovvero l'alterità del linguaggio

È stato Hugo Rahner, in una monografia dedicata ad Ignazio di Loyola e da molti storici ritenuta ancora fondamentale<sup>17</sup>, a dichiarare che «è storicamente provato da lungo tempo che la personalità e il pensiero di Ignazio di Loyola hanno trovato la loro più chiara

<sup>11</sup> Roustang (2019): le polemiche suscitate da questo articolo sul Concilio Vaticano II (che spingeranno Paolo VI a chiedere al generale dei gesuiti Pedro Arrupe di far dimettere Roustang dalla direzione della rivista) costituiscono un interessante capitolo di storia ecclesiastica (che vede in prima linea anche Michel de Certeau) che non verrà affrontato in questa sede.

<sup>12</sup> Aron (1965) citato in Certeau (2006), p. 62.

<sup>13</sup> Certeau (1994), pp. 29-39.

<sup>14</sup> Ivi, p. 38 (corsivo dell'autore).

<sup>15</sup> Merita forse un rapido accenno il fatto che Barthes (1988), ad un certo punto del suo articolo, scriva che la rivolta universitaria è stata una «Presa della Parola (come si dice Presa della Bastiglia)» (pp. 162-163): l'articolo di Certeau dal titolo «Prendre la parole» (1994) inizia esattamente con questa frase: «Nel maggio scorso, si è presa la parola come nel 1789 è stata presa la Bastiglia» (p. 40).

<sup>16</sup> Barthes (1988), pp. 165-166.

<sup>17</sup> Jedin (1977), p. 546.

espressione nel libro degli *Esercizi spirituali* e che dal mondo concettuale di questo libro è uscito fuori e continua a prender forma il suo ordine»<sup>18</sup>.

Dopo essere stati esaminati dal cardinale di Burgos, dal vicario generale di Roma Archinto e da Egidio Foscarari, Maestro dei Sacri Palazzi, gli *Esercizi spirituali* vengono approvati il 31 luglio 1548 (appena otto anni prima della scomparsa di Ignazio). Considerati di volta in volta come un testo “interno” alla Compagnia di Gesù, come opera la cui teologia emblemizza tematiche proprie della Controriforma cattolica, come libro di spiritualità “barocca”, ecc.<sup>19</sup>, gli *Esercizi spirituali* hanno attraversato le epoche storiche e, nel nostro tempo, sono usciti dall’ambito strettamente “religioso” (spirituale o teologico) in cui venivano studiati ed hanno investito le discipline filosofiche o letterarie: sono divenuti, in senso stretto, “testo”, ossia “tessuto” semantico (dunque simbolico, culturale) non più o non soltanto ancorato ai “contenuti” che trasmette. Forma che mette in campo, problematizzandolo, un sapere (in questo caso quello della possibilità di una comunicazione tra l’umano e il divino attraverso «mozioni» e «decisioni») e una “scrittura” che, ad un tempo, eccede e manca l’ordine dei “contenuti” e si offre ad un’analisi, per così dire, metasemantica o, secondo una terminologia oggi considerata *d’antan*, strutturale, vale a dire rivolta al costituirsi del testo e, dunque, alle sue pieghe, ai ritmi, agli scarti rispetto alle acquisizioni del tempo, alle tracce che dissemina invece che a quelle che raccoglie e, “insieme”, alla lettura che, proprio perché individua tracce e insegue pieghe e angoli del discorso, diviene a sua volta “scrittura”: al di là della separazione “empirica”, al di là del contingente prodursi secondo temporalità scandite da un “prima” (la scrittura) e da un “dopo” (la lettura), l’analisi del testo accomuna in un unico gesto lettura e scrittura.

Nel lungo studio di Roland Barthes dedicato agli *Esercizi spirituali*, l’autore dichiarerà nella *Prefazione* che l’attenzione verso Ignazio di Loyola (insieme a Sade e a Fourier che sono gli altri protagonisti dello studio)<sup>20</sup>, scaturisce dal fatto che si ha a che fare con un “Logoteta”, vale a dire un fondatore di lingua che ha attraversato la lingua cosiddetta “naturale” ma che pure ha fatto ricorso a quattro operazioni che, almeno nell’idea di lingua elaborata dal semiologo, presiedono sempre il costituirsi di una nuova lingua: «isolare», «articolare», «ordinare» e «teatralizzare»<sup>21</sup>. Nel caso degli *Esercizi*, queste quattro operazioni si riferiscono direttamente al «ritiro», nel quale il vuoto e la solitudine generano lo spazio in cui si svilupperà la lingua; al «corpo spezzato» in cui si combinano i misteri legati alla figura di Cristo ed i cinque sensi attraverso i quali si elabora la «decisione» dell’esercitante; alla figura del direttore del ritiro spirituale che, appunto, ordina il discorso “sintattico” per garantire l’interlocuzione divina; infine la «teatralizzazione», momento fondamentale perché più strettamente connesso con il divenire “scrittura” (ossia metrica, stile, volume) della lingua, e che ritrova forse una sua lontana traccia in un appunto di Georges Bataille (non citato da Barthes) in cui, a proposito dell’«esperienza interiore», si parla di «drammatizzazione»:

A questo punto, vediamo il senso secondo della parola drammatizzare: è la volontà, che si aggiunge al discorso, di non attenersi, limitarsi all’enunciato, di costringere a sentire il gelo del vento, a essere nudi. [...] A tal proposito, è un errore classico l’attribuire gli *Esercizi* di Sant’Ignazio al metodo discorsivo: essi si rimettono al discorso che regola tutto, ma sul modo drammatico. Il discorso esorta: rappresentati, dice, il luogo, i personaggi del dramma, e comportati come uno di loro; dissipa – tendi a tal fine la tua volontà – l’abitudine, l’assenza cui le parole inclinano<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Rahner (1949), p. 11.

<sup>19</sup> Nisi (2019), pp. 315-341 in cui è presentato un ampio spoglio bibliografico relativo agli *Esercizi spirituali*.

<sup>20</sup> Barthes (1977). È però importante segnalare che lo studio dedicato a Ignazio di Loyola era già apparso nell’estate del 1969 sul numero 38 della rivista *Tel Quel* con il titolo *Comment parler à Dieu?*

<sup>21</sup> Barthes (1977), pp. X-XII.

<sup>22</sup> Bataille (1978), p. 44 (cfr. anche pp. 175; 178).

Nonostante l'orizzonte teorico di Bataille, nell'*Esperienza interiore*, sia impegnato nella categorizzazione di forme della razionalità capaci di sovvertire gli impianti, gli assetti e le movenze prodotte dalla storia, nel passaggio citato è indubbiamente interessante l'attenzione rivolta alla forma del discorso "drammatizzato" che sarebbe all'opera negli *Esercizi* e che, da ultimo, volgerebbe verso «l'assenza cui le parole inclinano»: nel cuore del discorso ignaziano che, come noto, si produce anche come progressiva "essenzializzazione" delle immagini e delle mozioni, ci sarebbe un'«assenza» in cui proprio il metodo discorsivo si dissolve. Se volessimo congiungere l'intuizione di Bataille con quanto detto da Barthes relativamente alla *logothesis*, non potremmo non concludere che la lingua, la sua intima finalità o *telos*, tende alla cancellazione di sé nel momento in cui si produce: il teatro degli *Esercizi* procede per dissolvimenti che sono lo stigma, il carattere dell'interlocuzione divina, perché l'alterità (di Dio rispetto all'uomo e dell'uomo rispetto a Dio) nell'interlocuzione si afferma negandosi, dissolvendo le "stazioni" a cui pure dà luogo. L'ordine del discorso, allora, modulato attraverso le quattro settimane, si impone con particolare forza proprio in virtù dei "transiti", dei "passaggi", degli "abbandoni" che produce: Dio, ossia il "terzo", l'altro per eccellenza, si insinua tra il direttore spirituale e l'esercitante come forza "dissolvente" che impedisce qualunque appropriazione in nome di una "passività" che altro non è che "ospitalità". Come ha scritto pertinentemente Mark Rotsaert, «gli *Esercizi* presuppongono l'alterità. Non sono un libro di lettura di cui ci si possa appropriare: essi si ricevono»<sup>23</sup>, ed è questa non appropriabilità (che, in fondo, riverbera o "oggettiva" il "non-proprio" degli *Esercizi*) a costituire il *dran*, l'"agire" del "dramma" letteralmente re-"citato" e "re"-citato dagli attanti del discorso ignaziano. Nel suo commento al testo di Ignazio, Roland Barthes assume il problema del rapporto tra "immagini" e "immaginazione" che, come noto, vertebrava gli *Esercizi* ancorando ad esso le "decisioni", e sottolinea come proprio tale problema provochi una significativa modifica dell'assunto di base della Chiesa fondato sull'ascolto (il noto *fides ex auditu* della *Lettera ai Romani* 10,17 che giocherà un ruolo di fondamentale importanza nella controversia tra Roma e la Riforma protestante)<sup>24</sup>, ma, questa la novità anche rispetto alle resistenze mostrate da alcuni mistici (come Giovanni della Croce) per i quali «lo scopo dell'esperienza è la privazione di immagini»<sup>25</sup>, per Ignazio l'immagine diviene una sorta di "unità linguistica" che, al pari del linguaggio, articola i processi attraverso i quali si elabora il percorso deliberativo dell'esercitante<sup>26</sup>.

È dunque nell'idea di "immagine" come "unità linguistica" e, dunque, degli *Esercizi spirituali* come "invenzione" di un linguaggio che la lettura di Barthes trova la sua originalità: definendo il campo del testo di Ignazio come «campo del segno scambiato», il semiologo identifica tale costruzione di linguaggio come una «mantica», ossia «l'arte della consultazione divina»<sup>27</sup>, ed una delle possibili fonti dell'identificazione tra "mantica" e testo, anche se Barthes non la nomina, potrebbe essere il *De defectu oraculorum* di Plutarco, in cui è scritto che «la mantica è come una tavoletta non scritta e di per sé illogica e indeterminata, ma che può accogliere suggestioni fantastiche e presentimenti, e, senza sillogismi, aderisce al futuro, soprattutto quando si scolla dalla contingenza»<sup>28</sup>. Nel «*grammateion agraphon kai alogon kai aoriston*» plutarco riposa il "proprio" della mantica che, allora, si presenta come una vera e propria *tabula rasa* in grado di accogliere una scrittura (e dunque un linguaggio) i cui segni saranno «suggestioni fantastiche e presentimenti» («*phantasion pathesi kai proaistheseon*»): anche negli

<sup>23</sup> Rotsaert (2012), p. 88 (trad. it. mia).

<sup>24</sup> La rigida contrapposizione tra «vista» e «udito» (o «immagine» e «parola») alla base del cristianesimo e dell'insegnamento della Chiesa è fondata forse più su un pregiudizio che su una reale "evidenza" storica e le posizioni dovrebbero essere quantomeno sfumate. La questione non può essere affrontata in questa sede, ma, in merito, cfr. Finney (1994), pp. 5-10 e l'importante raccolta di studi curata da Guastini (2014) che, proprio perché si riferisce al cristianesimo antico, riesce a mostrare come l'iconopoiesi cristiana non sia affatto contrapposta al linguaggio verbale, ma ne costituisca una fondamentale articolazione.

<sup>25</sup> Barthes (1977), p. 55.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>27</sup> Ivi, p. 35.

<sup>28</sup> Plutarco (2017), p. 811 (par. 40).

*Esercizi*, secondo Barthes, «le vedute, le rappresentazioni, le allegorie, i misteri (o aneddoti evangelici), continuamente suscitati dai sensi immaginari, sono le unità costitutive della meditazione»<sup>29</sup> e non più il tramite di una via unitiva (come accadeva ancora alla mistica pre-moderna nonostante la diffidenza verso le immagini) e si configurano, dunque, come «le unità di un linguaggio»<sup>30</sup>. Linguaggio che nel momento in cui si articola diventa un codice, ossia, «un legame col mondo: l'energia di linguaggio (di cui gli *Esercizi* sono uno dei teatri esemplari) è una forma □ la forma stessa di un desiderio del mondo»<sup>31</sup>.

Linguaggio e desiderio: genetico chiasma in cui, al pari dei cromosomi omologhi che presentano le stesse informazioni genetiche ma con informazioni diverse, i due elementi, combinandosi tra di loro, formano nuove combinazioni “genetiche”, nuove «mozioni» di cui gli *Esercizi* sono espressione. Interrogativa espressione.

### 3. Seconda lettura: Michel de Certeau ovvero l'alterità del desiderio

La conclusione del testo di Barthes (il «desiderio del mondo») è l'inizio dell'analisi di Certeau: nell'articolo apparso la prima volta nel 1973 su *Christus* (quando la collaborazione alla rivista era ormai sporadica) e intitolato «Lo spazio del desiderio o il “fondamento” degli *Esercizi spirituali*»<sup>32</sup>, il testo ignaziano viene fatto orbitare intorno ad un'assenza: «[Gli *Esercizi*] forniscono solo un insieme di regole e di pratiche relative a esperienze che *non* sono descritte né giustificate, che *non* sono introdotte nel testo, e di cui in *nessun* modo è presente la rappresentazione [...]»<sup>33</sup>. Il testo si regge su un vuoto, su un insieme di negazioni che, contrariamente a quanto un primo sguardo lascerebbe supporre, svuotano come dall'interno tutto l'immaginario celeste e terrestre, beatifico e infernale che pure lo intrama e lo trasformano in uno spazio “transitabile”, definito esclusivamente dalla “percorribilità”, dall’“attraversamento”, dalla “veicolarità” di contenuti che non sono preventivamente comunicati, ma che fanno appello alla volontà dell'esercitante (e anche, in un certo senso, a quella del direttore degli esercizi).

Al pari delle consonanti che permettono alla lingua di articolare le vocali e, in questo modo, di generare le parole<sup>34</sup>, gli *Esercizi* articolano il desiderio attraverso le «procedure» che mettono in gioco e che dovrebbero condurre l'esercitante verso quelle «decisioni» che altro non sono se non la “scrittura” stessa degli *Esercizi*: movimento circolare in cui si declina la circolarità del desiderio il cui “più proprio”, lungi dal consistere in “qualcosa”, risiede piuttosto nel “passaggio”, nel movimento che innesca e da cui è innescato, sempre in anticipo o in ritardo rispetto al suo stesso accadere. Come Certeau non cessa di sottolineare, il testo ignaziano «è un discorso di luoghi una serie articolata di *topoi*» che però, ed è questo il discriminante, si fonda su «un *non-luogo* designato come “il fondamento”»<sup>35</sup>: vero teatro barocco, il testo si articola ed articola un'assenza che è la condizione di possibilità del suo letterale “aver-luogo” che, pur non trovando “spazio” negli *Esercizi*, nondimeno ne struttura il loro accadere (un accadere storico, contingente, sempre legato al “singolo” esercitante).

Definire «fondamento» un «non-luogo» è sicuramente paradossale, ma è proprio tale paradossalità a costituire il carattere precipuo dell'esperienza spirituale che, scriverà altrove Certeau, «una delle prime cose che insegna è il carattere illusorio di questa topologia psicologica. [...] Forse il punto di partenza di un'esperienza spirituale è trovare un *luogo*, ma è impossibile restarvi»<sup>36</sup>: assenza di luogo significa soprattutto impossibilità di identificarlo con una qualche “verità” o, comunque, significa impossibilità di una “consistenza” ontologica che finirebbe inevitabilmente con il calcificare il percorso,

---

<sup>29</sup> Barthes (1977), p. 55.

<sup>30</sup> Ivi, p. 56.

<sup>31</sup> Ivi, p. 57.

<sup>32</sup> Certeau (2018), pp. 237-247.

<sup>33</sup> Ivi, p. 237 (corsivi miei).

<sup>34</sup> Facioni (2017), pp. 38-41.

<sup>35</sup> Certeau (2018), p. 238 (i corsivi sono dell'autore).

<sup>36</sup> Certeau (2010), p. 4 (corsivo dell'autore).

mentre si tratta (almeno nel cristianesimo, ma altre esperienze “spirituali” potrebbero essere individuate) di (ac)cogliere la «sorpresa» (vero carattere identificante l’evento, ossia lo straniero, l’altro) nel «sapere», nella consapevolezza che «Dio si comunica “derubandoci”. Si rivela sviandoci»<sup>37</sup>. Il gioco dei rovesciamenti e delle sottrazioni intesse il testo ignaziano secondo quella che sarebbe comunque inesatto definire una “teologia dell’immagine”, perché ognuna delle immagini verso cui l’esercitante viene indirizzato fa appello alle sue «mozioni», ossia alla sua volontà, e non può dunque essere preventivamente stabilita come fosse un catalogo dal quale attingere: la volontà dell’esercitante riverbera la volontà divina che «è un punto di fuga rispetto all’ordine del mondo»<sup>38</sup>: come in Dio la sua volontà rimane inconoscibile (se Dio lo volesse, il mondo potrebbe essere altro da come è), così nell’uomo le «mozioni» costituiscono l’irruzione di un’alterità che, attraverso il “dis-ordine” che introducono nell’ordine costituito (assetti valoriali e quadri assiologici), aprono alla possibilità di una vita “nuova”.

Il carattere del “Fondamento”, dunque, è senza dubbio legato più al “disancoramento” che allo “stanziamento”, come attesta l’immagine dell’«albero rovesciato» adottata da Pierre Favre (uno dei primi compagni e interlocutori di Ignazio), il quale con questa immagine elabora una «teologia dell’esperienza [in cui] l’“essenza” della vita spirituale è fondamentalmente la stessa per tutto il suo sviluppo: l’“essere” non è altro che questa “radice”»<sup>39</sup>: ragione (e dunque, in un certo senso, radice) di un movimento sempre alla rincorsa di se stesso, sempre “oltre” (come accade ai rami di un albero che crescono verso l’alto), il “Fondamento” è, ad un tempo, la condizione di possibilità della produzione di “luoghi” e “immagini” e il loro superamento.

È forse questa la ragione della “sagomatura” che Certeau ritaglia nel testo ignaziano: il “Fondamento”, preambolo o anacrusi del discorso, «non è l’esposizione di una verità universale. [...] Effettua uno scollamento relativo alle aderenze che identificano il desiderio a un oggetto, un ideale, a uno stato di vita o a un linguaggio religioso»<sup>40</sup>, e questo permette di determinare gli *Esercizi* non come un “metodo” volto alla direzione delle anime ma, al contrario, come la traiettoria che, rispetto all’ambito delle deliberazioni e delle scelte valoriali, mette in discussione l’idea stessa di “metodo”, vale a dire l’idea secondo cui la medesima “via” (questo il significato letterale del termine “metodo”) possa essere percorsa da ogni esercitante: la “serialità” del percorso tracciato dagli *Esercizi* è l’unica garanzia della “singolarità” di chi decide di sperimentarli e, viceversa, solo la decisione “singolare” di seguire gli *Esercizi* permette a questi ultimi di prodursi come “quadro” o cornice dentro cui procedere per produrre “decisioni”. Il “Fondamento” situa il “desiderio” proprio perché lo strappa alle determinazioni oggettuali, parziali, ancora solo “rappresentative”, ed apre in esso lo spazio di un’“ulteriorità”: una delle procedure che organizzano il testo ignaziano, scrive Certeau, è «la pratica dello scarto»<sup>41</sup> che è il nome della “differenza” delle differenti composizioni o dei differenti “luoghi” che organizzano le quattro settimane durante le quali si svolge il ritiro e che “lavorano” dentro le meditazioni come «passo *in più* da fare»<sup>42</sup>, ossia come abbandono (da qui lo «scarto») delle rappresentazioni in cui tende a solidificarsi l’oggetto della volontà (l’*id quod volo* di cui, in *Fabula mistica I*, si dice che è un «performativo assoluto» che «si definisce grazie al dileguarsi dei suoi oggetti») <sup>43</sup>.

A dispetto della loro inscalfibile “organizzazione”, gli *Esercizi* sono chiamati a produrre una successione di «scissure» tra luoghi che (si) aprono e «indicano il *posto dell’altro*, fuori testo»<sup>44</sup>: a differenza di quanto sottolineato da Barthes, in cui il discorso ignaziano non prevede nessuna “extra-testualità” rispetto alla *logothesis*, alla fondazione linguistica

<sup>37</sup> Ivi, p. 207.

<sup>38</sup> Certeau (2018), p. 240.

<sup>39</sup> Certeau (2014), p. 85.

<sup>40</sup> Certeau (2018), p. 243.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 244-245.

<sup>42</sup> Ibidem (corsivo dell’autore).

<sup>43</sup> Certeau (2017), p. 192 (ma è fondamentale l’intero paragrafo: pp. 189-203).

<sup>44</sup> Certeau (2018), p. 246 (corsivo dell’autore).

che esprime, per Certeau lo spazio del desiderio che organizza il testo di Ignazio «funziona come un'attesa dell'altro»<sup>45</sup> senza sostituirsi ad esso e, dunque, diviene una «pratica» totalmente dipendente dal suo destinatario il quale, a sua volta, è mosso da un Altro, e l'intreccio delle alterità (vera e propria «trama» testuale) è a tal punto strutturante che il testo, se l'Altro mancasse, sarebbe «soltanto un oggetto inerte quando il visitatore che esso attende non arriva e se l'Altro non è che un'ombra»<sup>46</sup>.

#### 4. «Esercizi» di lettura

Gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola hanno attraversato i paesaggi culturali dei secoli XVI e XVII e vi hanno lasciato una traccia che presto, insieme ad altre esperienze religiose e culturali, è divenuta punto di non ritorno. Osservato, studiato più o meno da vicino, circondato da pregiudizi o sospettato di eterodossia, il testo di Ignazio è stato precocemente individuato come un testo capace di emblemizzare un'epoca fatta di inquietudini di tipo politico, sociale, scientifico, filosofico e, ovviamente, teologico: la sua composizione e, soprattutto, come acutamente rilevato da Ludovico Nisi, la dinamica complessiva degli *Esercizi spirituali*, concepita affinché il soggetto possa deliberare sulla propria esistenza,

consiste nel subordinare il processo deliberativo del meditante al manifestarsi delle cosiddette «mozioni interiori»: con questa espressione, Ignazio è solito indicare quei movimenti psichici che *si presentano* «internamente», che *si offrono* alla coscienza del soggetto, agitandola e sollecitandola in differenti direzioni, secondo forme e modalità che eccedono il suo dominio cosciente. Con una formula enigmatica e ricca di implicazioni, Loyola scrive che tali mozioni – segni ambigui ed alterni dello «spirito buono» e di quello «maligno» – entrano nel soggetto provenendo in lui «dall'esterno». Le *mociones*, dunque, risultano al contempo «interiori» ed «esteriori»: interiori perché appaiono «*en mí*», esteriori perché vengono «*de fuera*». [...] A rigore, dunque, non è il soggetto meditante a decidere, ma *un altro soggetto* che rivela «in lui» il volto dell'«elezione»<sup>47</sup>.

Nel testo di Ignazio, allora, è sempre un «altro» a parlare: altro dal e nel soggetto esercitante, ma anche altro nel senso del direttore spirituale chiamato a «predicare» gli *Esercizi* e, ancora, Altro (con l'iniziale maiuscola) che è la «*divina voluntad*» sempre inconoscibile ancorché «fondamento» del desiderio non oggettuale: alterità che, come vuole Barthes, si «comunica» in un linguaggio la cui instabilità è inversamente proporzionale alla rigida codificazione che pure produce; alterità, come vuole Certeau, che è il nome di un desiderio che eccede i «luoghi» in cui si configura.

Perturbante e inattesa, l'irruzione dell'inconoscibile nell'individuo prova a dotarsi di un «metodo» capace di orientarne l'esistenza, e scopre che non c'è «discorso» capace di restituire quanto instancabilmente viene cercato: la volontà di tornare al «principio» (in ogni senso del termine), scrive Certeau, equivale a «confessare, [...] un desiderio estraneo all'ideale o ai progetti vagheggiati. È accettare di ascoltare il rumore del mare»<sup>48</sup>. Il «rumore del mare» – nel saggio dedicato agli *Esercizi spirituali* – rimane sospeso, senza ulteriori indicazioni, e potrebbe essere considerato come una semplice immagine retorica: si tratta, in realtà, di un'espressione di Jean-Joseph Surin (definito da Certeau «uno dei più grandi mistici cattolici del XVII secolo») <sup>49</sup> che, nelle sue *Question sur l'amour de Dieu*, ricorre all'immagine del mare per descrivere una «pace» dell'animo che, chiosa Certeau, «è una pace insieme furiosa e appagata, suscitata al tempo stesso dall'attesa e dall'accoglienza», ed è uno dei nomi segreti della «grazia divina». Surin prova a descrivere tale pace come qualcosa che arriva da lontano, come il rumore del mare di cui forse anche gli *Esercizi spirituali* sono una lontana eco:

---

<sup>45</sup> *Ibidem* (corsivo dell'autore).

<sup>46</sup> Ivi, p. 247.

<sup>47</sup> Nisi (2019), p. 9.

<sup>48</sup> Certeau (2018), p. 240 (corsivo dell'autore).

<sup>49</sup> Certeau (2010), p. 13.

Questa pace entrante fa quel che non è proprio dell'uomo, che è delle impetuosità grandissime, e non appartiene che alla pace di Dio fare ciò. È essa sola che può avanzare in questo equipaggio come il rumore del mare che viene non per devastare la terra ma per riempire lo spazio del letto che Dio gli ha dato; il mare viene ruggendo come belva feroce benché sia tranquillo. Solo l'abbondanza delle acque crea questo rumore, e non il loro furore, giacché le acque non sono agitate dalla tempesta ma dalle acque stesse nella loro più grande calma naturale, quando non c'è un soffio di vento<sup>50</sup>.

### Bibliografia

- Aron, R. (1965), *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris.
- Barthes, R. (1973), *S/Z*, trad. it. a cura di L. Lonzi, Einaudi, Torino.
- Barthes, R. (1977), *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*, trad. it. a cura di L. Lonzi, Einaudi, Torino.
- Barthes, R. (1988), *La scrittura dell'evento*, in Id., *Il brusio della lingua*, trad. it. a cura di B. Bellotto, Einaudi, Torino, pp. 161-166.
- Barthes, R. (1991), *L'analisi strutturale del racconto. A proposito di Atti degli Apostoli 10-11*, in *L'avventura semiologica*, trad. it. a cura di C. M. Cederna, Einaudi, Torino.
- Bataille, G. (1978), *L'esperienza interiore*, trad. it. a cura di C. Morena, Dedalo, Bari.
- Certeau de, M. (1994), *Une révolution symbolique*, in *La prise de paroles et autres écrits politiques*, Seuil, Paris.
- Certeau de, M. (2006), *Il mito delle origini*, in Id., *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, trad. it. a cura di S. Morra, Città Aperta, Troina, pp. 47-66.
- Certeau de, M. (2010), *Lo straniero o l'unione nella differenza*, trad. it. a cura di M. Porro, Vita e Pensiero, Milano.
- Certeau de, M. (2011), *La possessione di Loudun*, trad. it. a cura di R. Lista, Clueb, Bologna.
- Certeau de, M. (2014), *Pierre Favre*, trad. it. a cura di A. Loaldi, Jaca Book, Milano.
- Certeau de, M. (2017), *Fabula mistica I. XVI-XVII secolo*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Certeau de, M. (2018), *Lo spazio del desiderio o il "fondamento" degli Esercizi spirituali*, in Id., *Il luogo dell'altro. Storia religiosa e mistica*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano, pp. 237-247.
- Dosse, F. (2002), *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris.
- Facioni, S. (2017), "Tra mutoli e scilinguati: una rapsodia", *Atque*, vol. 123, pp. 33-51.
- Finney, P. C. (1994), *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, Oxford University Press, Oxford.
- Gil, M. (2012), *Roland Barthes. Au lieu de la vie*, Flammarion, Paris.
- Guastini, D. (ed.) (2014), *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, La casa Usher, Firenze-Lucca.
- Jedin, H. (1977), *Storia della chiesa*, vol. VI (Riforma e Controriforma – XVI-XVII secolo), Jaca Book, Milano.
- Nisi, L. (2019), «Come se fossi presente». *Immaginazione, desiderio e decisione negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, tesi di dottorato in Filosofia, XXXI ciclo, Università "La Sapienza" di Roma, inedita.
- Plutarco (2017), *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli e G. Pisani, Bompiani, Milano.
- Rahner, H. (1947), *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Verlag Anton Pustet, Graz-Salzburg-Wien.
- Rotsaert, M. (2012), *Les Exercices spirituels. Le secret des jésuites*, Lessius, Bruxelles.
- Roustang, F. (2019), *Le troisième homme. Entre rupture personnelle et crise catholique*, Odile Jacob, Paris.
- Samoyault, T. (2015), *Roland Barthes*, Seuil, Paris.
- Surin, J.-J. (2008), *Questions sur l'amour de Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris

<sup>50</sup> Surin (2008), p. 142 (trad. mia).