

## IL CONTRIBUTO FILOSOFICO DI CHARLES ANDRÉ BERNARD

GIOVANNI CUCCI S.I.

da *La Civiltà Cattolica* 2009 I (3809), 458-465

Padre Bernard<sup>1</sup> è noto soprattutto per le opere sulla spiritualità e la mistica, eppure il suo percorso intellettuale è passato anzitutto attraverso gli studi di filosofia e di psicologia. In essi è possibile rintracciare alcuni elementi importanti che caratterizzano le pubblicazioni del periodo della maturità. Nell'articolo si ripercorrono soprattutto due di questi *praeambula*: la dimensione metafisica e il simbolo; essi mostrano la preoccupazione dell'autore di elaborare una spiritualità profondamente attenta alla realtà concreta dell'essere umano.

### *La metafisica*

L'interesse principale che muove la ricerca del p. Bernard, la teologia della vita spirituale, prende volutamente le mosse dalla riflessione filosofica, intesa nella sua originaria dimensione sapienziale di arte di vivere bene, esercizio spirituale, apertura alla vita contemplativa e mistica, tematiche care alla filosofia fino all'età moderna, e che vengono oggi da più parti riscoperte e «rivendicate» come essenziali<sup>2</sup>. Si tratta di un presupposto da lui stesso esplicitamente riconosciuto: «La spiritualità ha bisogno della filosofia, anzi direi che i progressi della spiritualità provengono molto di più dall'evolversi delle impostazioni filosofiche che non dalla teologia dogmatica come tale. Sembra strano, ma è l'esperienza che lo dimostra. Perché la filosofia è umanesimo, è antropologia, fondamentale; quindi se l'antropologia, la filosofia antropologica, prende un'altra piega, anche la vita spirituale rientra in questa nuova configurazione culturale. Di conseguenza, per capire meglio la spiritualità, bisogna anche fare filosofia»<sup>3</sup>.

L'interesse verso la problematica propriamente metafisica nasce all'interno di un progetto essenzialmente interdisciplinare. La metafisica viene indagata dal p. Bernard a proposito del tema sempre attuale della possibilità di una conoscenza filosofica di Dio, confrontandosi con autori antichi e moderni, dal celebre argomento ontologico di sant'Anselmo a Kant, cui dedica la sua dissertazione di laurea<sup>4</sup>, conseguita nel 1950 all'Università di Montpellier. Studiando le tre critiche kantiane egli individua il pericolo, proprio della filosofia moderna, di voler elaborare un sapere certo e rigoroso a partire da strutture *a priori*, che rischiano tuttavia di imprigionare il soggetto, lasciandolo nel dubbio se un tale rigore non finisca per impoverire la conoscenza della realtà. Da qui il pericolo di una irriducibile distanza tra conoscenza e azione concreta, come si può notare dai differenti punti di arrivo della *Critica della ragion pura* e della *Critica della ragion pratica* circa i temi della libertà, della vita ultraterrena e dell'esistenza di Dio, delineando due mondi tra loro incomunicabili; la finalità della dimensione estetica e immaginativa, messa in campo da Kant nella *Critica del giudizio*, cerca faticosamente di ricongiungere questi differenti orizzonti.

P. Bernard riscontra invece nel desiderio la cerniera capace di unire vita intellettuale e vita morale: esso può tuttavia trovare il suo pieno compimento e il suo oggetto adeguato soltanto nella vita spirituale. Come scrive nella tesi di dottorato in filosofia: «La molla della nostra azione si manifesta quale desiderio dell'essere [ ... ]. La libertà vera altro non è che consenso all'essere fino a che l'Essere ci sia reso presente nella sua purezza. Allora infatti la libertà di scelta sarà abolita; ma la nostra libertà di consenso non verrà meno; essa si inserisce nella beatitudine, che risponde al nostro desiderio più profondo, unendo nell'Essere puro la nostra volontà con la nostra natura»<sup>5</sup>. Il desiderio di vivere in pienezza, riconosciuto come tale, diventa in tal modo desiderio di Dio, inteso come partecipazione alla Sua pienezza di vita.

La nozione tomista di essere come atto di essere consente di fondare filosoficamente il passaggio dalla riflessione sull'esistenza, come tensione a una piena attuazione delle proprie potenzialità, al riconoscimento della presenza di Dio, origine e fondamento dell'esistenza e garanzia di una corrispondenza tra il desiderio e il suo oggetto adeguato. Il divario strutturale, riscontrato nella filosofia di Kant, tra vita intellettuale e vita morale, trova in Tommaso la sua congiunzione nel dinamismo dell'amore, capace di unire in sé conoscenza e libera adesione della volontà: «Ciò che non è stato in grado di fare la nostra intelligenza finita, l'amore può farlo. Realizza la nostra unione all'essere e così ordina in noi tutte le potenzialità secondo l'intenzione stessa di Dio, nostro creatore»<sup>6</sup>.

Questo dinamismo rimane tuttavia incompiuto nella vita presente, perché l'uomo non è in grado di attuare tutte le possibilità insite nel proprio essere, né di raggiungere l'unità piena e armoniosa tra libertà e natura, intelletto e volontà, riflessione e affetto. La finalità dell'agire umano può trovare il suo compimento soltanto in una dimensione di eternità, di comunione piena con Dio, ciò che Tommaso chiama *beatitudo*<sup>7</sup>. La beatitudine viene in tal modo presentata come la pienezza del desiderio, riconosciuto in sede intellettuale e attuato in sede spirituale e morale.

### *Il simbolo*

La seconda tematica, il simbolo, strettamente legata alla metafisica, viene esplorata nel suo risvolto anzitutto affettivo, un altro tema delicato per il pensiero moderno; per trattarlo in maniera adeguata p. Bernard avverte l'importanza di spingersi nel campo proprio delle scienze umane: il frutto più compiuto di tale indagine culminerà nell'opera *Teologia affettiva*.

La riscoperta e l'approfondimento del simbolo come elemento essenziale della vita spirituale conferma nuovamente il sottofondo filosofico-psicologico del percorso intellettuale del p. Bernard. Egli riconosce che la valenza affettiva del simbolo con la sua relazione all'esperienza religiosa «dipende dalle scoperte della psicanalisi. Dopo che Freud ebbe dimostrato che il simbolismo onirico trae origine nel passato dell'individuo le cui pulsioni rimosse si travestono sotto forma di simboli, C. G. Jung e altri psicologi del profondo hanno messo in evidenza che il senso simbolico non appartiene soltanto alla sfera del passato ma si proietta in avanti e verso l'alto, in quanto il simbolo rivela un'aspirazione verso il mondo trascendente»<sup>8</sup>.

Il confronto con Freud e Jung è largamente presente nella *Teologia simbolica*; del primo si sottolinea il limite di una concezione simbolica puramente funzionale, di nascondimento, nel linguaggio cifrato del sogno, dei conflitti libidici irrisolti. Interpretare un sogno per Freud significa soprattutto tradurre i simboli, riconducendoli ai rispettivi sintomi; una volta compiuto ciò, il simbolo diventa inutile. Bernard ne ribadisce invece l'essenziale valore, irriducibile alla pretesa di ricondurlo a una sorta di *ancilla libidinis*: a tale scopo ripercorre i passi dedicati da Freud al carattere semantico del simbolo, soprattutto nella prima e seconda serie di lezioni dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, mostrando di conoscere bene l'autore. Analizzando questi testi mostra l'impossibilità di concepire il simbolo come linguaggio razionale incompiuto; a tale impostazione riduttivista egli preferisce il contributo di Jung, di una connotazione essenzialmente affettiva del simbolo, un'affettività che non può essere ricondotta alla sfera libidica, ma, in linea con lo svolgimento della *Teologia affettiva*, è essenzialmente auto-trascendente e relazionale<sup>9</sup>.

Bernard predilige la lettura di Jung anche per un altro motivo, perché consente di prendere le distanze da una visione del simbolo in termini essenzialmente speculativi; il suo carattere peculiare non va individuato nella valenza conoscitiva, come nella prospettiva del filosofo Paul Ricœur, pur apprezzato e più volte citato nel corso della *Teologia simbolica* e dei numerosi articoli dedicati a questa tematica. Come è noto, per Ricœur il simbolo viene colto nel suo carattere di rimando, di «dare a pensare» (per riprendere la sua celebre formula), perché presenta e insieme nasconde, rinviando a una realtà di pienezza altra da sé lo. Per Bernard invece

l'elemento caratteristico del simbolo è di integrare conoscenza, affetto e spiritualità: «La simbolizzazione suppone che un dinamismo affettivo accompagni la vita dello spirito, ed è questo dinamismo che autorizza e permette il passaggio alla significazione simbolica: io ho sete di acqua ma anche di verità e di felicità. La sete di verità non è la proiezione della necessità fisiologica ma esiste per se stessa, avendo bisogno del sostegno sensibile della percezione organica per esprimersi»<sup>11</sup>.

Il simbolo ha un valore potente, perché è capace di toccare gli affetti e rendere possibile un cambiamento profondo di vita, inspiegabile sul piano meramente logico-razionalista. Quando l'affetto viene disatteso, può condurre a conseguenze imprevedibili, per lo più negative: «Colui che guarda con realismo la natura umana, sa quante brutte sorprese comporti il trascurare l'istanza affettiva: non soltanto squilibra la persona, privilegiandone l'attività razionale e tecnica, ma rinfocola continuamente una ricerca di compensazioni»<sup>12</sup>.

La potenza espressiva del simbolo è anche in grado di rendere ragione della ricchezza propria della Bibbia e della mistica, senza con questo annullarne il mistero. Nel simbolo, il desiderio della vita beatifica, punto di arrivo della riflessione metafisica, trova il suo canale di espressione più adeguato: «Non ci si rende abbastanza conto del fatto che per significare la vita eterna si ricorre al simbolo della visione [ ... ]. Esso appartiene a una costellazione simbolica universale: luce, illuminazione, visione, contemplazione, sole, ecc. Già nell'Antico Testamento i profeti erano considerati dei "veggenti"»<sup>13</sup>. Il simbolo può fare questo senza tuttavia smarrire il proprio carattere propriamente filosofico, di luogo ontologico appropriato per parlare della varietà dell'essere rispettandone la diversità qualitativa di livelli: «La particolare idoneità del simbolo ad esprimere il processo spirituale si fonda appunto sulla sua apertura radicale [ ... ]. Per esprimere il richiamo del mare aperto, l'aldilà del tempo, lo splendore delle cose, l'infinito di Dio, bisogna fare appello al simbolo. Assai meglio del concetto, il simbolo è capace non solo di suggerire l'infinitudine, ma di indurre il movimento verso di essa. Considerato nel suo rapporto con l'oggetto, esso appare immediatamente dinamico: tutto lo spazio gli appartiene»<sup>14</sup>.

Lo studio filosofico dell'immaginazione trascendentale in Kant ritorna in queste righe e trova una feconda applicazione, mostrando l'unità incarnata della vita spirituale. Le rappresentazioni più potenti e ricche della vita trovano in tal modo nel simbolo il loro più adeguato canale espressivo, perché capace di parlare in profondità alla vita dell'uomo e alla sua storia attraverso elementi basilari dell'esistenza che non lo lasciano indifferente, ma anzi suscitano in lui potenti reazioni affettive.

Il simbolo, dunque, lungi dall'essere una modalità cognitiva «sbiadita», ha un forte influsso sulla vita; avendo a che fare con gli affetti stimola all'azione, a operare scelte rispondenti al sentimento suscitato. È interessante notare come esso sia stato studiato a fondo, proprio negli stessi anni in cui vi lavorava p. Bernard, da altri due gesuiti, suoi colleghi d'insegnamento all'Università Gregoriana, il p. Rulla e il p. Lonergan, su differenti versanti del sapere, psicologico, filosofico, teologico. Pur nella diversità di interessi e specializzazioni conseguite, essi convergono in questa visione affettiva del simbolo, capace di toccare le profondità dell'essere umano. Scrive infatti Rulla: «L'uomo è un essere che simbolizza, che vive e fa le decisioni comuni soprattutto sulla base di simboli e di associazioni di simboli, i quali sono fortemente soggettivi, cioè propri di ciascun individuo. Basti pensare al fatto che la stessa parola può avere significati ben diversi per varie persone; per esempio, la parola-simbolo "madre" può suscitare in alcuni individui reazioni emotive di amore, in altri di colpa, in altri di ribellione, in altri di abbandono, in altri di paura, oppure diverse associazioni delle suddette reazioni [...]; si noti che sovente si tratta di somiglianze più sentite che reali, più affettive che cognitive»<sup>15</sup>.

B. Lonergan sottolinea, dal punto di vista conoscitivo, l'anteriorità e la concretezza del simbolo. Se esso presenta, tra le sue caratteristiche principali, quella di suscitare una reazione affettiva nel soggetto, allora non può essere spiegato con le leggi della logica, ma con quelle

dell'immaginazione e del sentimento: «Un punto di vista dialettico o metodico è in grado di abbracciare ciò che è concreto, contraddittorio e dinamico. Ma il simbolo faceva questo prima ancora che la logica e la dialettica fossero concepite. Lo fa per coloro che non hanno familiarità con la logica, né con la dialettica. Infine, lo fa in un modo che integra e riempie la logica e la dialettica, poiché soddisfa un bisogno che queste raffinatezze non sono in grado di soddisfare»<sup>16</sup>.

### *Conclusione*

Padre Bernard, a sua volta, applica questo discorso alla vita religiosa, rivalutandone l'elemento immaginativo in ordine all'esperienza di fede: «Se per ipotesi, si rifiuta di valorizzare l'immaginario simbolico, ci si condanna a marginalizzare anche la vita rituale, liturgica e mistica [...]: per definizione, il sacramento si colloca infatti nell'ordine dei segni ed è noto, d'altronde, che i grandi mistici hanno sempre privilegiato l'espressione poetico-simbolica. Il campo di applicazione è vasto. La vita liturgica ci rimanda alla teologia patristica, tutta incentrata sull'intelligenza dei "misteri", cioè dei sacramenti, e d'altra parte non si possono trascurare i problemi posti dall'arte sacra e dalla religiosità popolare che utilizzano sempre il registro dell'immaginario»<sup>17</sup>.

Nel contesto proprio della vita spirituale, egli riscontra due apporti fondamentali offerti dal simbolo, sul versante cosmico e religioso, consentendo in tal modo una spiritualità equilibrata perché incarnata: «Il simbolismo si ancora nella presenza dell'uomo al mondo; è perché l'uomo vive in modo diretto la propria presenza al mondo e la esprime per mezzo di immagini, che gli è connaturale crearsi un ambiente simbolico. [...] il secondo è di esprimere il movimento verso la trascendenza assoluta, concepita non come proiezione in un mondo astratto, ma come manifestazione di una esigenza vitale. Unicamente l'immagine simbolica, inscindibile com'è dal suo sostegno biologico e aperta sull'infinito, rispetta questa duplice servitù espressiva»<sup>18</sup>.

La prospettiva di fede in cui tale percorso si inserisce diventa in tal modo di aiuto e integrazione per lo stesso percorso filosofico e psicologico, in quanto interpellato da un sapere altro sui massimi problemi dell'esistenza. Qui non si può raggiungere una certezza senza una basilare fiducia nella bontà e verità dell'essere: «Spero di essere nella verità», aveva riconosciuto con franchezza Ricœur presentando il suo percorso intellettuale. Tale speranza viene per Bernard ravvivata e sostenuta dall'esperienza spirituale: «Quando si mette alla ricerca della sapienza, l'uomo spirituale sa di dover dare prova di pazienza e di modestia; egli rifiuta ogni affermazione troppo perentoria. Ma sa anche che Dio, donandogli fede, speranza e carità, lo rende già partecipe della sua verità, della sua vita e del suo amore. Nella misura in cui la sua ricerca è sincera, sa che lo Spirito lo guida e lo sostiene»<sup>19</sup>.

1 Charles André Bernard, gesuita, nacque nel 1923 a Berck-sur-Mer (Francia). Dopo gli studi di filosofia e teologia insegnò all'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana di Roma dal 1961 al 1998. Morì il 1° febbraio 2001. Tra le sue opere principali, tutte pubblicate in italiano dall'editrice San Paolo, si possono ricordare: *Teologia simbolica* (1981), *Teologia spirituale* (1982), *Teologia affettiva* (1985), la trilogia *Il Dio dei mistici* (1996; 2000; 2004) e il volume, postumo, *Teologia mistica* (2005).

2 Cfr, ad esempio, P. HADOT, *Esercizi Spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988; ID., *Che cos'è la filosofia antica?*, ivi, 1998, 55 -223; ID., *La filosofia come modo di vivere*, Torino, Aragno, 2006; M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio*, Milano, Vita e Pensiero, 1998; G. REALE, *Saggezza antica*, Milano, Raffaello Cortina, 1995; M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003; A-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Paris, Cerf, 1993.

3 M. GIOIA (ed.), *La teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles André Bernard*, Roma, Ave, 1991, 253 s.

4 Cfr *L'affirmation de l'existence chez Kant*; dell'anno precedente è il manoscritto, ugualmente inedito, *Connaissance et inconnissance de Dieu suivant le Proslogion de Saint'Anselme*, sul problema della possibilità della conoscenza di Dio e dei suoi attributi.

5 CH. A. BERNARD, *Nature et volonté d'après saint Thomas d'Aquin. Essai sur l'ordre volontaire*, dissertazione manoscritta, 1951, 182, citato in M. A. SODOR, «La filosofia nell'itinerario, intellettuale di Charles André Bernard», in M. G. MUZZI (ed.), *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane. Primo convegno internazionale Charles André Bernard (25-26 novembre 2005)*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2008, 55 s.

6 Ivi, 177.

7 Cfr *Summa Theol.*, I-II, qq. 1-5.

8 CH. A. BERNARD, *Teologia mistica*, cit., 24.

9 La dimensione affettiva viene infatti presentata come «risonanza attiva nella coscienza del vivente della sua relazione esistenziale con l'ambiente e del suo proprio stato vitale» (CH. A. BERNARD, *Teologia affettiva*, cit., 22).

10 «"Il simbolo dà a pensare": questa sentenza che m'incanta dice due cose; il simbolo dà; io non pongo il senso, è il simbolo che dà il senso – ma ciò che esso dà è da pensare, è ciò su cui pensare. A partire dalla donazione, la posizione. La sentenza suggerisce quindi, nel medesimo tempo, che tutto è già detto in forma di enigma e tuttavia tutto sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero» (P. RICŒUR, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia, Morcelliana, 2002, 9).

11 CH. A. BERNARD, «Le défi symbolique», in *Kerigma* 14 (1980) 59.

12 ID., *Il cuore di Cristo e i suoi simboli*, Roma, AdP, 2008, 103.

13 ID., *Teologia mistica*, cit., 107.

14 ID., *Teologia simbolica*, cit., 337.

15 L. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1: *Basi interdisciplinari*, Casale Monferrato (AI), Piemme, 1985, 144.

16 B. LONERGAN, *Metodo in teologia*, Brescia, Queriniana, 1973, 86.

17 CH. A. BERNARD, *Teologia mistica*, cit., 25.

18 Ivi.

19 Ivi, 42.