

## LA FILOSOFIA NELL'ITINERARIO INTELLETTUALE DI CHARLES ANDRÉ BERNARD

María Alcira Sodor<sup>1</sup>

La preoccupazione principale della riflessione di Charles André Bernard è ruotata sempre intorno a una migliore comprensione teologica della vita spirituale e mistica. Ma, come succede nella tradizione dei grandi autori cristiani, una ricca base filosofica con caratteri propri alimenta dall'interno la sua riflessione teologica. Chi abbia avuto la ventura di dialogare con lui su temi filosofici, ha percepito la profondità delle sue analisi, la sicurezza delle sue convinzioni e l'impostazione esistenziale del suo pensiero.

Fin dall'inizio, il suo itinerario intellettuale è caratterizzato dalla presenza di due temi specificamente filosofici che perdurano e si esplicitano man mano che egli penetra in profondità nell'analisi della vita spirituale e mistica: uno, è la preoccupazione per la dimensione metafisica degli argomenti trattati, l'altro, la comprensione della problematica antropologica che soggiace alla vita spirituale.

Particolarmente degno di nota è il fatto che il suo itinerario filosofico non presenta fratture; piuttosto si osserva che le sue convinzioni originarie si arricchiscono man mano che egli avanza nell'investigazione delle molteplici sfaccettature della vita spirituale. Perciò, per delineare i tratti più salienti del suo profilo filosofico, ci è sembrato utile ricercare tra i suoi primi maestri, quello che ha lasciato l'impronta più profonda nel suo pensiero. In un secondo momento, prenderemo in esame i suoi primi scritti fino alla tesi di dottorato in filosofia e finalmente ricercheremo quali sono gli autori che, all'interno del pensiero contemporaneo, gli hanno permesso di elaborare lo sfondo filosofico dei suoi saggi dedicati alla teologia spirituale e la mistica.

### L'influsso di Ferdinand Alquié

Nel cercare di delineare il profilo filosofico di p. Bernard si deve mettere in risalto innanzitutto la grande influenza che nella sua formazione ebbe Ferdinand Alquié, che fu suo professore di Filosofia Generale e di Psicologia Razionale alla Facoltà di Lettere di Montpellier<sup>2</sup>. Il giovane Bernard ebbe con lui lunghe conversazioni proprio nel periodo in cui il filosofo preparava il suo capolavoro consacrato a Cartesio, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*<sup>3</sup>. E fu Alquié a indirizzare lo studente Bernard nella riflessione metafisica, mettendolo a contatto con i grandi autori moderni.

Nella sua vasta attività intellettuale Alquié ha saputo conciliare tre dimensioni fondamentali della filosofia: il pensiero speculativo, la storia della filosofia e la storia delle idee<sup>4</sup>; se volessimo sintetizzare la sua filosofia in poche parole, dovremmo ripetere la sua massima: "L'oggetto non è l'essere!"<sup>5</sup>

Per Alquié la preoccupazione di mostrare la non-realtà dell'oggetto costituisce l'essenza stessa dello sforzo filosofico. Nella sua ricerca metafisica egli si è appoggiato su Descartes, e in misura minore su Kant, e lo ha fatto nella misura in cui, vedendo in loro la fermezza di una ragione critica, poteva reagire contro una filosofia scienziata per la quale l'essere si riduce all'oggetto conosciuto scientificamente

---

<sup>1</sup> Tratto da *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane* (a cura di M.G. Muzj), Primo Convegno internazionale "Charles André Bernard" (Atti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 44-62.

<sup>2</sup> Charles André Bernard compì gli studi di Filosofia presso l'Università statale di Montpellier e all'interno dello juniorato della Compagnia di Gesù.

<sup>3</sup> F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Parigi 1950.

<sup>4</sup> Ferdinand Alquié (1906-1985) fu professore dal 1952 al 1976 presso la Facoltà di Lettere a Montpellier e, successivamente, alla Sorbona. Dal 1975 venne nominato membro dell'Accademia di Scienze Morali e politiche e nel 1970 professore emerito della Sorbona. E' importante rilevare la sua funzione di insegnamento, in quanto riflette la tradizione dei grandi maestri del pensiero. Tra le opere più importanti di Alquié ricordiamo: a) nell'ambito del pensiero speculativo: *Le désir d'éternité*, PUF, Parigi 1943; *La nostalgie de l'être*, PUF, Parigi 1950; *La conscience affective*, Vrin, Parigi 1979; b) per la storia della filosofia: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Parigi 1950; *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Parigi 1981; c) per la storia delle idee: *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Parigi 1974.

<sup>5</sup> Cfr. A. Philonenko, "Ferdinand Alquié ou de la lucidité", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90/4 (1985), 462-482.

(oggettivismo puro). Alquié ha reagito anche vigorosamente contro la tentazione idealista di realizzare la sintesi di soggetto-oggetto (Schelling) o di voler raggiungere un sapere assoluto (Hegel). È una costante del suo pensiero, da una parte, la distinzione tra oggetto e essere e, dall'altra, il rifiuto di conferire al soggetto la infinitudine di una ragione che non lasci niente fuori di sé, in quanto essa stessa si identifica con l'essere. L'analisi di Alquié mette in evidenza che la coscienza, lungi dall'essere il fondamento, è la fonte della nostra separazione dall'essere. Né la pura obbiettività né la pura soggettività sono capaci di darci l'essere; esse lo attingono in qualche misura, ma lasciano ugualmente sfuggire qualcosa, sicché il vero metafisico rimane sempre insoddisfatto. Tale presenza-assenza dell'essere sperimentata dal filosofo è quella che suscita in lui la "nostalgia dell'essere", titolo di una delle sue opere, e ne alimenta la ricerca<sup>6</sup>.

La posizione di Alquié è quella di una rigorosa ontologia critica che implica la coscienza della trascendenza dell'essere alla coscienza e il desiderio di raggiungerlo. Per lui non ci si deve affrettare ad affermare che la nozione di essere è evidente: essa lo è in qualche modo, ma a patto di concedere che non si tratta di un'intuizione puramente intellettuale, ma di un'afferrare l'essere in un atto complesso della coscienza totale che, oltre al puro pensiero, comprende una componente affettiva. La coscienza metafisica dell'essere per Alquié deve comprendere tanto la coscienza intellettuale quanto la affettiva<sup>7</sup>. E poiché la seconda è stata meno studiata, Alquié insiste sulla funzione ontologica della coscienza affettiva.

Particolarmente sensibile alle istanze della riflessione filosofica moderna, Alquié ha saputo dare un contenuto molto ricco alla nozione di coscienza affettiva. Tale espressione, che nella filosofia e nella psicologia francese risale al secolo XIX, sembra particolarmente felice per indicare come, oltre alla sua funzione conoscitiva, la coscienza dell'uomo possieda una dimensione affettiva. Da una parte, contro l'idealismo, la coscienza non si può ridurre a quella puramente intellettuale-soggettiva, dall'altra, contro l'esistenzialismo, non esiste una coscienza affettiva pura, né una libertà assoluta. La soggettività comprende la coscienza affettiva, ma questa non è mai percepita senza far ricorso alla coscienza oggettiva.

Certo, è difficile precisare l'articolazione di questi due momenti della coscienza, ma distinguere non significa separare. È altrettanto importante sottolineare che Alquié si mantiene lontano da ogni spiritualismo giacché la coscienza affettiva, radicata nella radicale ricettività del complesso umano, implica la coscienza incarnata. Riflettendo sul sentimento di esistere scoperto da Cartesio, Alquié ha sviluppato un'analisi ampia e articolata del dinamismo affettivo, il quale, insieme alla coscienza intellettuale, svolge una funzione ontologica<sup>8</sup>. La coscienza affettiva ci offre un contatto vissuto con l'essere reale e assolve la funzione critica di rendere presente alla coscienza intellettuale che "l'oggetto non è l'essere".

Un breve richiamo ai primi scritti di p. Bernard ci permette di osservare che fin dall'inizio del suo itinerario intellettuale, egli condivide con il suo maestro Alquié l'interesse per la riflessione metafisica. Nel suo primo manoscritto "*Connaissance et inconnaissance de Dieu suivant le Proslogion de Saint'Anselme*", concernente l'analisi della conoscibilità dell'esistenza e degli attributi di Dio, egli si ferma a riflettere sulla natura della conoscenza umana e sul suo rapporto con l'essere<sup>9</sup>. Tema che riprenderà nella tesi di laurea sostenuta nel 1950 presso l'Università di Montpellier e intitolata "*L'affirmation de l'existence chez Kant*"<sup>10</sup>. In questa, attraverso l'analisi delle tre *Critiche*, egli cerca di esplicitare che per Kant l'adesione all'essere si fonda sull'esercizio della libertà. In altre parole, per Kant l'affermazione dell'esistenza non si concretizza attraverso la contemplazione di un essere esterno, ma attraverso quella del proprio atto di essere. Secondo l'interpretazione di p. Bernard, l'azione libera

<sup>6</sup> Cfr. F. Alquié, *La nostalgie de l'être*, op. cit.

<sup>7</sup> Cfr. A. Sodor, "La dimensión ontológica de la conciencia afectiva según F. Alquié", *Aquinas* XXXIV (1991) 281-304.

<sup>8</sup> Cfr. F. Alquié, *Le désir d'éternité*, op. cit.; *id.*, *La conscience affective*, op. cit.

<sup>9</sup> Manoscritto firmato e datato Vals, 23 dicembre 1949.

<sup>10</sup> Nello stesso anno terrà un corso su "*De ente et essentia*" di Tommaso d'Aquino.

sarebbe la "maturazione" del dinamismo interno, la cui origine è l'atto di esistere. L'adesione formale all'esistenza, anteriore alla comprensione di ciò che è l'io, indica, secondo il giovane filosofo, la dissociazione fra coscienza e conoscenza dell'io, propria del pensiero kantiano. La soluzione critica del problema metafisico è una soluzione attraverso separazioni che si realizzano tanto nell'ordine teorico quanto in quello pratico e che segnano i limiti della ragione.

Alquié aveva iniziato il suo discepolo alla riflessione sull'affettività<sup>11</sup>. Nella vasta opera di p. Bernard, il tema dell'affettività occupa uno spazio altrettanto importante. Nella sua *Teologia affettiva* egli riprende in modo originale il problema dell'affettività con un approccio tanto fenomenologico quanto teologico. In particolare analizza la natura dell'affettività, il suo significato nella vita dell'uomo e la funzione che assolve nella vita del cristiano in cerca di Dio. Fermiamoci ora brevemente a considerare gli aspetti principali di questa anche se, così facendo, compiamo un balzo temporale in avanti; ma le osservazioni che potremo fare ci saranno utili e riprenderemo subito dopo la considerazione degli studi filosofici giovanili del nostro.

Dal punto di vista filosofico, si deve sottolineare lo sforzo compiuto dall'Autore in questa opera per presentare la ricchezza dell'istanza affettiva da lui definita come "*risonanza attiva nella coscienza del vivente della sua relazione esistenziale con l'ambiente e del suo proprio stato vitale*"<sup>12</sup>. Per penetrare la complessità dell'affettività umana, egli descrive i diversi livelli ontologici che trovano in essa la loro espressione: organico, psichico, dei sentimenti interpersonali e delle aspirazioni trascendenti<sup>13</sup>. Nel far questo, s'ispira liberamente alla filosofia della vita emozionale di Max Scheler, ma allarga l'analisi al problema teologico della dimensione divina e della vita spirituale propria della persona che partecipa alla vita divina (cap. III)<sup>14</sup>. Egli dedica uno spazio importante al problema delle relazioni tra le pulsioni biologiche e l'affettività che si apre all'infinito nelle aspirazioni trascendenti, giacché considera fondamentale che l'affettività umana sia radicata nella corporeità (cap. I e II). Per far emergere l'unità esistente tra questi diversi livelli, fa appello alla nozione di analogia, riuscendo a mettere in evidenza i nessi intelligibili che uniscono i diversi livelli della vita affettiva del uomo.

Avvalendosi di un metodo fenomenologico, realizza una sottile analisi dell'articolazione della coscienza affettiva con le altre istanze della vita umana: corporeità, percezione, coscienza intellettuale, volontà libera, coscienza estetica e coscienza religiosa (cap. IV), rifacendosi, in questa analisi, alla psicologia genetica di Maurice Pradines<sup>15</sup>. E' necessario insistere sulla sua preoccupazione di non negare nulla dell'uomo, per cui sottolinea sempre il ruolo della corporeità soggettiva e delle aspirazioni trascendenti proprie dello spirito.

Il Bernard filosofo non poteva rimanere a un livello puramente psicologico, tralasciando il problema della dimensione ontologica dell'affettività: per questo cerca di mettere in evidenza il modo affettivo della coscienza ontologica. A tal fine riprende il pensiero di Alquié, ma lo arricchisce con l'analisi dell'attività simboleggiante della coscienza e con gli apporti della fede<sup>16</sup>. Nel far questo, manifesta un vigoroso interesse speculativo-teologico che lo spinge a integrare l'affettività nella coscienza spirituale in cerca di Dio, ma anche nella sfera morale intimamente legata a quest'ultima.

Tutta l'ampia seconda parte della *Teologia affettiva* è da lui dedicata ad analizzare il ruolo svolto dall'affettività nel raggiungimento dell'integrazione di una personalità che possiede un progetto etico

---

<sup>11</sup> Bernard frequentò il corso di *Psychologie rationnelle* tenuto da F. Alquié presso l'Università statale di Montpellier fra il 1947 e il 1948.

<sup>12</sup> Ch. A. Bernard, *Teologia affettiva*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985 (ed. fr.: *Théologie affective*, Éd. du Cerf, Parigi 1984, p. 22; p. 23 fr.

<sup>13</sup> Taff, cap. 2.

<sup>14</sup> Cfr. M. Scheler, *Le sens de la souffrance*, Aubier, Parigi 1936; *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Parigi 1950; *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Gallimard, Parigi 1955; *La pudeur*, Aubier, Parigi 1952.

<sup>15</sup> M. Pradines (1874-1958), membro dell'Institut de France, professore alla Sorbona. In filosofia ha elaborato una teoria delle attività mentali, in quanto funzioni dell'insieme unitario dello psichismo umano. Vincola così la morale e la religione all'interno di una tradizione spiritualistica. Cfr. *Traité de Psychologie Générale*, PUF, 1948<sup>3</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. Taff, pp. 155-167; p. 164-176 fr.

personale e una vita spirituale tutta tesa all'unione con Dio. A tal fine, offre un insieme di riflessioni sull'unificazione affettiva confrontando la tradizione greca con la mentalità semitica, tenendo sempre conto, lungo tutto il processo di quest'analisi, del fatto che l'affettività si inserisce nella temporalità costitutiva dell'esistenza umana. La costrizione temporale, l'influsso degli altri, la corporeità vissuta, la dualità uomo-donna, l'istanza volontaria sono messi in relazione con una pedagogia dell'unificazione affettiva che tiene conto delle mozioni dello Spirito e che ha come ideale di condurre l'uomo ad avere gli stessi sentimenti di Cristo.

Gli apporti della *Teologia affettiva* nel campo della teologia e della spiritualità devono dare ancora frutti ed essere scoperti nella loro ricchezza e attualità. Come accade a volte a saggi particolarmente originali, si tratta di un'opera che non è ancora passata dal gruppo ristretto degli studiosi all'ambito più ampio della divulgazione elevata; la ritengo molto utile tanto per chi si dedica all'insegnamento, quanto per chi si occupa della guida delle anime.

L'interesse intorno all'argomento dell'affettività è molto vivo nella filosofia attuale, la quale reagisce alla poca considerazione in cui il razionalismo teneva l'affettività<sup>17</sup>. La *Teologia affettiva*, radicata nella migliore tradizione teologica e nel contempo attentissima alle nuove ricerche della psicologia e della fenomenologia, è un'opera molto suggestiva, in modo particolare per una filosofia che voglia reagire nei confronti di qualsiasi forma di riduzionismo tanto spiritualista quanto materialista nella concezione dell'uomo.

Ritengo siano stati così forniti gli elementi necessari anche per rispondere al quesito posto da p. Gilbert circa la preferenza di p. Bernard per la filosofia di F. Alquié e non di una linea di pensiero più spiritualista quale poteva essere, per esempio, quella di Aimé Forest. La concezione dell'uomo che sottende la teologia spirituale di p. Bernard è caratterizzata dall'integrazione dinamica di tutte le istanze della vita umana. Un metafisico come F. Alquié gli consentiva di affrontare il nucleo della coscienza affettiva radicata nel corpo proprio e dotata di una dimensione ontologica. Apprezzando il valore di questo apporto, p. Bernard se ne servì per i suoi studi nell'ambito della teologia spirituale.

### **La tesi di dottorato in filosofia**

Tornando ora all'itinerario della formazione filosofica di p. Bernard, vediamo che essa si conclude con la tesi di dottorato in Filosofia, *Nature et volonté d'après saint Thomas d'Aquin. Essai sur l'ordre volontaire* (1951). Questa opera, purtroppo ancora inedita, permette di valutare la consistenza del suo pensiero filosofico e lo spazio da lui riservato nelle sue opere maggiori alla dimensione metafisica e antropologica dei problemi di cui si occupa.

Studiare il tema della volontà significa studiare al tempo stesso quello della libertà e implica addentrarsi nell'ambito dell'antropologia e dell'etica. Se poi ciò si fa partendo dal pensiero di san Tommaso d'Aquino, implica addentrarsi anche nell'ambito della metafisica. La tesi del giovane filosofo cerca, precisamente, di decifrare il senso metafisico dell'argomento tomistico sulla libertà.

Il problema che si propone di esaminare è quello dell'opposizione tra natura e libertà. Inizia la sua analisi confrontando diverse accezioni dei termini natura e libertà; in modo particolare confronta la nozione tomista con quella aristotelica. Tra gli autori moderni si ferma su Kant per analizzare la libertà come autonomia.

Dato che san Tommaso considera il dinamismo volontario con le stesse procedure dell'analisi del dinamismo ontologico, Bernard deve penetrare fino al nucleo della concezione della metafisica tomista: Dio come l'*Ipsum esse subsistens*, la nozione metafisica di partecipazione, la distinzione nelle creature tra essenza e atto di essere, la priorità dell'atto di essere sulla essenza.

Con l'intenzione di esplicitare l'esistenzialità della volontà in san Tommaso, egli deve esplicitare anche l'esistenzialità del bene: nella struttura metafisica della creatura composta di essenza e di atto di

---

<sup>17</sup> In questo senso va compresa la forte eco prodotta in Francia dalla pubblicazione recente dell'opera de Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Parigi 2003 (ed. it: *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007).

essere, il primato corrisponde all'atto di essere, fondamento dell'ente e della sua bontà. Ogni creatura ama naturalmente il suo atto di essere, radice della sua bontà e della sua coesione interna. Questo amore per se stessi non si oppone, in san Tommaso, all'amore a Dio, al contrario radica il desiderio di Dio nell'adesione della creatura a se stessa. Il desiderio di Dio della creatura si fonda nella partecipazione all'atto di essere. Dio creatore fonda la creatura nel costituirlo e mantenerlo in esistenza. Vi è una circolarità perfetta: nella realizzazione del suo essere il soggetto è tanto più vicino a Dio, quanto più la sua azione è vicina al suo atto di essere.

La problematica ripresa dal giovane filosofo gesuita è quella della conformità fra l'ordine della natura e quello della volontà libera, cioè, fra la "finalità di ordine" e la "finalità d'intenzione". La finalità di ordine risponde a uno sguardo globale sulla creazione, concepita come un tutto armonioso in cui ogni parte si ordina per natura alla bontà del tutto. Le creature sono state fatte le une per le altre. Possiedono cioè una finalità di ordine, la quale è interna al cosmo. Quanto alla finalità di intenzione, essa forma parte dell'atto libero. La conformità tra queste due finalità appare complessa perché l'ordine tra gli esseri non è univoco. Per questo, nella sua analisi, dopo aver distinto gli esseri materiali da quelli spirituali, p. Bernard si ferma in modo particolare sull'uomo.

Egli compie l'analisi sulla conformità di ambedue le finalità, ponendosi tanto dalla parte di Dio quanto da quella dell'uomo. Deve infatti conciliare, da una parte, l'intenzione libera di Dio nel momento di creare e l'ordine necessario delle creature, dall'altra, per quanto riguarda l'uomo, l'ordine della sua natura e quello della sua libera volontà. Senza dubbio, nel riprendere quest'argomento di san Tommaso, egli tiene conto della problematica kantiana. Secondo Kant, come è noto, l'opposizione fra natura e libertà è univoca.

Per risolvere il primo problema - la conciliazione considerata dal punto di vista di Dio -, egli risale alla concezione tomista riguardo alla costituzione metafisica di essenza e di atto di essere nelle creature. L'essenza delle creature, in quanto partecipazione dell'essenza di Dio, partecipa della necessità della luce divina. Ma la creazione si fa innanzitutto attraverso la partecipazione dell'atto di essere che ha la sua origine nell'atto libero creatore; dipende quindi dalla volontà divina, non dall'intelletto. Tuttavia, benché la creatura proceda liberamente da Dio, non lo fa in modo arbitrario. La finalità d'intenzione che realizza la posizione nell'esistenza, costituisce nello stesso movimento l'ordine della creatura. Essenza e atto di essere si trovano in una proporzione rigorosa, in quanto la sapienza divina opera, fin dall'inizio, la conciliazione fra natura e volontà. Come spiega il nostro filosofo, il problema posto da Kant riguardo all'accordo fra natura e moralità, nell'opera di san Tomaso si attua nell'unità dell'ente. Dio, creando, fonda allo stesso tempo l'armonia del creato.

Il fondamento della sapienza di Dio è intellettuale. Si basa nella sua natura che è coscienza di sé. Il segno di tale preminenza intellettuale della sapienza divina consiste nel fatto che la finalità di ordine realizza la finalità d'intenzione<sup>18</sup>.

Riguardo alla conciliazione nell'uomo fra natura e libertà, il fondamento, nel pensiero di san Tommaso, sta nell'atto di essere. Tuttavia, dato che la sua unità di fatto non è un'unità di diritto, l'uomo tende all'estasi; si lancia alla ricerca di un Uno che è l'Essere. Attraverso l'azione l'uomo cerca di superare gli ostacoli che allontanano il suo essere finito dalla totalità dell'essere. Tale dinamismo può però appartenere unicamente a una delle sue due facoltà aperte alla totalità dell'essere, ovvero, all'intelligenza o alla volontà. Quale delle due raggiunge l'unità? La ricerca di una risposta costringe p. Bernard ad un'analisi sottile del dinamismo intellettuale e volontario al fine di chiarire il nesso tra intelligenza e volontà, ma anche la superiorità e il primato della volontà sull'intelligenza.

L'intelligenza persegue l'apprensione delle nature e realizza una certa unità con gli enti nella misura in cui li conosce; sul piano naturale, è vero, raggiunge Dio in certo modo, ma questo non basta per realizzare l'accordo fra natura e libertà.

---

<sup>18</sup> Cfr. Ch. A. Bernard, *Nature et volonté d'après saint Thomas d'Aquin. Essai sur l'ordre volontaire*, dissertazione filosofica, manoscritto datato 12 giugno 1951, p. 176.

Può la libertà da sola realizzare l'unità dell'essere? La libertà, senz'altro riferimento che non il soggetto stesso, non può sussistere. Vorrebbe dare al soggetto un valore infinito: tale è l'ambigua posizione dell'esistenzialismo. La sapienza umana deve pervenire a un accordo fra l'ordine della natura e quello della volontà, fra la conoscenza e la libertà; non può fermarsi alla sola considerazione intellettuale di quest'ordine. La conoscenza produce il *verbum* e in esso l'intellezione riposa, ma il *verbum* si riferisce all'essere reale e il movimento all'essere reale corrisponde alla volontà. Per fissare la finalità d'intenzione, il saggio ha come regola immediata la ragione; quando obbedisce all'ordine conosciuto dalla ragione, si apre il cammino verso l'unità del suo essere. E' la sfida della moralità.

Quindi, sostiene Bernard: "Se la sapienza divina è a base intellettuale, e realizza la sua intenzione mediante una finalità di ordinazione, la sapienza dell'uomo inverte tale relazione. Essa assicura la finalità d'intenzione attraverso la sottomissione alla legge eterna, prima di possedere la conoscenza perfetta della sua ordinazione"<sup>19</sup>.

Ma ad essere in grado di realizzare l'unione degli esseri non è la sola intelligenza attraverso la compenetrazione delle nature; anche l'amore perviene a questo, quando realizza l'estasi dell'amante nei confronti dell'essere stesso dell'amato e dato che questi, nel suo essere, dipende da Dio creatore, unirsi a lui implica andare indirettamente verso Dio creatore. "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>20</sup>.

Tuttavia, in questa vita non si può realizzare pienamente l'intenzione generale della moralità: l'unione piena fra natura e libertà. Verifichiamo, qui, una continua dialettica del pensiero del giovane filosofo, che lo fa passare da Kant a san Tommaso per far dialogare questi grandi pensatori intorno al problema in questione: la ricerca che, nell'ordine pratico, l'uomo fa della propria unità. Questa si realizza, in un certo modo, quando indirizziamo tutto a Dio. Ma di Dio stesso non abbiamo un'intuizione intellettuale né possiamo fondere la nostra esistenza con la sua. Il nostro dinamismo temporale tende implicitamente a Dio attraverso le sue vestigia e immagini. E noi viviamo l'intenzione della moralità unicamente nella *speranza*, attraverso il merito<sup>21</sup>.

Dopo aver sottolineato la superiorità dell'ordine volontario, in quanto tende all'essere stesso nella distinzione delle esistenze, p. Bernard si chiede se la libertà di scelta sia l'ultima parola della libertà. Per rispondere a questa domanda egli analizza l'amore di dilezione, in quanto è preceduto da una scelta, rilevando che esso implica, sotto alcuni aspetti, un'indigenza: indigenza dell'essere finito, il quale tende alla pienezza dell'essere che non possiede; indigenza degli esseri fra cui si sceglie; indigenza del modo in cui Dio è conosciuto dall'uomo che sceglie. Tale indigenza della libertà umana esige una libertà che indichi pienezza: è la libertà di adesione al proprio essere che soltanto può appartenere a quello la cui natura è Essere puro. In questo Essere, l'amore non è più figlio di *poro* e di *penia*.

Non è impossibile per l'uomo pretendere una certa partecipazione a quest'amore di adesione. Come afferma Bernard: "La molla della nostra azione si manifesta quale desiderio dell'essere. La disposizione radicale della nostra volontà tende a riconoscere questa situazione fondamentale: l'intenzione semplice della volontà diventa consenso dell'essere e, attraverso tale consenso, alla volontà di Dio. [...]. 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>22</sup>. Lì si manifesterà la piena conformità dell'ordine della natura con quello della libertà.

In sintesi si può dire che sul piano filosofico la tesi di p. Bernard rappresenta indubbiamente uno sforzo considerevole, non soltanto per l'ampiezza degli argomenti ma anche per la profondità

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 176.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, dove Bernard cita E. Kant, *Fortschritte*, Ed. K. Vorlaller, Leipzig, 1921, p. 129.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 182.

dell'analisi e il rigore con cui li risolve. Non solo egli pensa profondamente e con grande lucidità, ma - come abbiamo accennato - nel suo modo di condurre gli argomenti, manifesta una padronanza notevole del pensiero dei due grandi pensatori tra i quali si muove: Kant e san Tommaso. E' capace di farli dialogare nella ricerca di una soluzione personale che si adopera per non escludere in modo assoluto l'apporto dell'intelletto, pur propendendo chiaramente verso la superiorità della volontà e pertanto dell'amore. Nel far questo, egli non cerca di mantenere, per così dire, il "piede in due staffe", ma attesta piuttosto quella peculiare attitudine a cogliere la complessità dei problemi che contraddistingue il suo pensiero e il suo insegnamento in generale.

### Filosofia e teologia spirituale

Finita la tesi di filosofia, Charles André Bernard incomincia la sua produzione scritta nel campo della spiritualità. In questo ambito, egli riserva sempre un posto privilegiato al dialogo con la filosofia. Non è qui il luogo per approfondire l'analisi della relazione tra filosofia, teologia e spiritualità nel suo pensiero. Egli si è occupato del tema tanto da un punto di vista storico quanto da un punto di vista speculativo<sup>23</sup>. Mi limiterò piuttosto a menzionare la caratterizzazione della filosofia di cui egli si serve per arricchire lo scambio con la teologia spirituale e la mistica.

Come spiega egli stesso con estrema chiarezza: "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, fondamentalmente; 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>24</sup>. Questa ultima affermazione non va interpretata isolatamente, come se l'autore volesse negare o sminuire il vincolo essenziale tra spiritualità e messaggio rivelato o la subordinazione alla dottrina comune della Chiesa<sup>25</sup>. Quello che desidera sottolineare è che il fenomeno religioso, l'esperienza spirituale, appartiene a un soggetto concreto inserito in una cultura determinata di cui subisce l'influsso. In questo senso, la storia della spiritualità ci mette davanti a una grande varietà nella percezione del mistero della fede, sostanzialmente uno<sup>26</sup>. La diversificazione deriva dal desiderio di rispondere alle necessità del momento storico. La filosofia si inserisce precisamente nella necessità di comprendere il momento nel quale si svolge l'esperienza spirituale. Essa può fornire alla teologia e alla spiritualità nuovi schemi d'interpretazione facilitando il dialogo con le scienze umane. Per rispondere agli interrogativi dell'uomo d'oggi, la riflessione deve avvenire su tre piani: filosofico, teologico e spirituale, e l'articolazione tra queste discipline deve essere reciproca.

A quale corrente filosofica ricorre p. Bernard per arricchire la sua analisi della vita spirituale? A questo proposito può essere utile ricordare le parole da lui stesso usate per descrivere il suo itinerario intellettuale: "Benché io abbia scritto due tesi su san Tommaso<sup>27</sup>, sarebbe eccessivo classificarmi fra i tomisti, e ancor più collegarmi ad una scuola tomista. La teologia tomista mi serve, evidentemente, per la comprensione della vita spirituale, ma questa influenza va completata, tenendo conto della mia frequentazione costante di sant'Ignazio e di san Giovanni della Croce; autori che hanno svolto un

<sup>23</sup> Cfr. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Ed. Paoline, Milano 1982, pp. 69-97; *id.*, *Traité de théologie spirituelle*, Éd. du Cerf, Parigi 1986, pp. 62-90; *id.*, *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005 (ed. fr.: *Théologie mystique*, Éd. du Cerf, Parigi 2005), il capitolo "Un dialogo tra filosofia, teologia e spiritualità via alla sapienza", pp. 17-42; pp. 21-53 fr.

<sup>24</sup> M. Gioia (a cura di), *La teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles André Bernard*, AVE, Roma 1991, p. 253-254.

<sup>25</sup> Cfr. Tspir, pp. 54-68; pp. 52-62 fr; "Vie spirituelle et connaissance théologique", *Gregorianum* 51 (1970), 225 -244; *La natura della teologia spirituale*, in E. G. De Cea (a cura di), *Compendio di teologia spirituale in onore di Jordan Aumann*, PUST, Roma 1992, pp. 81-102.

<sup>26</sup> Cfr. Ch. A. Bernard, *Il Dio dei mistici*, voll. I, II, III, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 - 2004 (ed. fr.: *Le Dieu des mystiques*, t. I, II, e III, Éd. du Cerf, Parigi 1994 - 2000).

<sup>27</sup> La sua tesi di teologia fu *La théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi 1961.

grande ruolo nella mia formazione in teologia spirituale”<sup>28</sup>. La domanda da porsi nei confronti dell’apporto della filosofia alla sua opera è dunque: quali sono gli autori che ne hanno illuminato la riflessione, integrando l’influsso di san Tommaso e di Alquié e consentendogli di raggiungere una comprensione più piena della vita spirituale?

Poiché la teologia spirituale ha per oggetto di studio l’uomo e più precisamente l’esperienza spirituale, il Bernard si è interessato a tutto quanto fa riferimento a una più profonda conoscenza della persona umana e del suo dinamismo vitale. Inoltre, dato che l’esperienza mistica vuole raggiungere il reale in se stesso, percepito come assoluto, e fa questo attraverso vie non esclusivamente razionali, egli si dimostra propenso a una filosofia che s’inserisca vitalmente nel reale più che a una filosofia intesa come approccio puramente razionale al reale. In questo indirizzo si riconosce l’influenza di Alquié. All’interno del pensiero classico, è nella tradizione platonica di Plotino, dei Padri della Chiesa e nella tradizione monastica, che p. Bernard ha trovato la via della sapienza, la quale più che pensare l’assoluto con categorie astratte vuole aprire la strada verso una unione con lui<sup>29</sup>.

All’interno del pensiero contemporaneo, nello stesso scritto in cui, rispondendo a una serie di domande postegli, espone gli elementi portanti del suo pensiero, tra i filosofi che hanno analizzato l’esperienza mistica egli distingue due correnti: da una parte, quelli che si sono interessati alla portata metafisica dell’esperienza mistica - tutti quelli cioè che hanno studiato gli apporti di quest’esperienza per conoscere il reale - e cita Baruzi, la “*deutsche Theologie*”, Maréchal, Maritain, Blondel; dall’altra, quelli che partendo dalla fenomenologia e dalla storia delle religioni si sono interessati allo studio del fenomeno religioso presente nelle diverse culture e si sono aperti alla possibilità di raccogliere apporti dalle diverse scienze umane per arrivare alla costituzione di un’antropologia. In questo ambito si incontrano fenomenologi, psicologi, epistemologi, sociologi, storici dell’arte e delle religioni, ecc. Scrive così: “Una menzione speciale riguarda le scuole fenomenologiche. Più la loro prospettiva si sforza di delineare i contorni del rapporto dialettico che si instaura fra soggetto e oggetto, e più trovano applicazioni nel campo della spiritualità la cui materia specifica è l’esperienza della realtà spirituale e divina. Il fatto di insistere sulla partecipazione del soggetto non comporta un disconoscere l’azione di Dio, ma sottolinea i condizionamenti soggettivi. Ciò si verifica al livello della percezione spirituale, ma anche al livello dell’espressione dell’esperienza; senza escludere la pertinenza del linguaggio concettuale, conviene segnalare l’importanza del linguaggio figurato e simbolico”<sup>30</sup>. In altre parole, p. Bernard, mentre ravvisa la necessità di integrare il ruolo del soggetto pensante nella rappresentazione del mondo, comprende l’esigenza di non ridurre il soggetto alla pura ragione. Tenendo conto di entrambe le esigenze, egli propende per elaborazioni dottrinali che gli consentano di affrontare la complessità dei dinamismi di un uomo concepito unitariamente quale coscienza incarnata che intrattiene una relazione vissuta con il mondo attraverso il corpo proprio. A tale scopo, egli riconosce l’importanza dei sistemi che si basano sulla fenomenologia e il personalismo. Per citare gli autori più importanti ai quali fa riferimento nelle sue opere, bisogna menzionare Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty, Maurice Nédoncelle, Carl Jung, Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Paul Ricœur, e soprattutto Gilbert Durand. In dialogo con questi autori, egli ha investigato le strutture antropologiche naturali che sono alla base dell’esperienza spirituale e mistica.

Il suo metodo consiste nel muovere dalla descrizione dell’esperienza vissuta del soggetto inserito nel mondo della vita - mondo intersoggettivo e mondo di valori -, nel quale la sensibilità svolge un ruolo

---

<sup>28</sup> Tmist, p. 17; p. 22 fr. Su san Tommaso come fonte dottrinale per la teologia spirituale p. Bernard afferma: “Quanto a san Tommaso, si devono considerare la sua dottrina generale, espressa soprattutto nella seconda parte della *Summa theologiae* (con alcune *Quaestiones disputatae* sulla carità, sul male, sulle virtù, ecc.), la quale elabora una profonda antropologia soprannaturale; e poi le annotazioni spontanee, disseminate per esempio nei *Commenti alla Sacra Scrittura*, che si riferiscono direttamente all’esperienza spirituale. In queste annotazioni traspare mirabilmente la purissima anima contemplativa di san Tommaso” (Tspir, pp. 96-97; p. 90 fr).

<sup>29</sup> Cfr. Tmist, pp. 18-20; pp. 22-25 fr.

<sup>30</sup> Cfr. Tmist pp. 38; pp. 48-49 fr.



fondamentale. Oltre all'insegnamento che trae da Maurice Pradines, la fenomenologia gli offre una descrizione della percezione come atto globale della persona<sup>31</sup>. Ora, dato che l'uomo esprime una parte della propria esperienza mediante idee che orientano il suo cammino speculativo e la sua azione, mentre un altro ampio spettro del suo vissuto lo esprime attraverso simboli, p. Bernard si è interessato in modo particolare allo studio del significato e della funzione del linguaggio simbolico nella vita religiosa. A questo tema ha dedicato la sua *Teologia simbolica* e numerosi articoli<sup>32</sup>. Si può dire che egli ha saputo così raccogliere la sfida più interessante e feconda che proveniva da alcuni ambiti della cultura contemporanea, riuscendo in tal modo a recuperare la dimensione poetica e simbolica della vita cristiana.

La sua riflessione lo ha condotto di fatto a entrare risolutivamente nell'approfondimento e rinnovamento del campo del linguaggio simbolico. A tal fine perciò egli si è aperto a un confronto generale della simbolica spirituale con quella che emerge dalle tecniche della psicologia del profondo. Tuttavia, invece di incentrarsi esclusivamente sulla problematica conoscitiva insita in ogni studio sul simbolo - come ricorda Ricœur: "*le symbole donne à penser*"<sup>33</sup> -, p. Bernard si è dedicato ad analizzare il dinamismo affettivo che accompagna la funzione simbolica e la capacità di integrazione della coscienza propria dei simboli. "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>34</sup>. Secondo p. Bernard, è il dinamismo affettivo quello che permette il movimento simbolico, cioè il passaggio da un livello ontologico all'altro. Per esplicitare il movimento affettivo che accompagna il dinamismo simbolico, egli si è servito dell'analisi dell'affettività umana a diversi livelli. Senza ombra di dubbio, si può affermare che egli ha realizzato contributi personali intorno alla relazione tra coscienza affettiva e simbolismo, i quali non solo possono arricchire l'ambito della spiritualità ma anche una riflessione filosofica nell'ambito della antropologia<sup>35</sup>. E' di grande interesse seguire le sue fini analisi di quell'interazione della coscienza con il mondo che sfocia nella formulazione dell'espressione simbolica. In esse egli integra i diversi dinamismi della persona e l'influsso non solo della storia individuale ma anche del linguaggio e della cultura. Oltre a questo, egli esplicita la capacità trasformante del simbolo nella vita spirituale, alla quale dedica tutta la III parte della *Teologia simbolica* e che riprende nella *Teologia mistica*.

È caratteristico del pensiero di p. Bernard non tralasciare alcun aspetto della vita umana, come è stato notato da tutti quelli che hanno avuto modo di frequentarlo e come viene percepito ancora oggi da chi avvicina la sua opera. Per questo egli si mantenne sempre lontano dagli autori che avevano una posizione razionalista. Per lo stesso motivo, fu sempre aperto al dialogo interdisciplinare e si orientò verso una filosofia attenta agli apporti delle scienze umane che gli consentisse di comprendere la

---

<sup>31</sup> Cfr. M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, Parigi 1986; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Parigi 1945.

<sup>32</sup> Cfr. Ch. A. Bernard, "La fonction symbolique en spiritualité", *Nouvelle Revue Théologique* 95, 10 (1973) 1119-1136; *Initiation au langage symbolique*, Notes de cours, Ed. PUG, Roma, 1974; "Panorama des études symboliques", *Gregorianum* 55, 2 (1974) 379-392; "Symbolisme et présence au monde", *Gregorianum* 55,4 (1974) 749-771; "Symbole et expérience mystique", in *Symbolisme et théologie*, Roma, coll. "Studia Anselmiana", 64, 1974, pp. 283-296; "Simboli spirituali" (art.), pp. 1462-1465 e pp. 1474-1479, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979; "Le défi symbolique", *Kerigma* 14 (1980) 51-67; "Symbolisme et conscience affective", *Gregorianum* 61 (1980), 421-448; "Il simbolo come realtà religiosa", *Il futuro dell'uomo*, 21/2 (1994) 45-60; "La fonction symbolique en spiritualité", *Nouvelle Revue Théologique*, 105, n. 10, (1973) 1119-1136; *Le Cœur du Christ et ses symboles*, Téqui, Parigi 1981 (trad. it.: *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, Roma, C.d.C. Editrice, 1982).

<sup>33</sup> P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Parigi 1960, p. 291.

<sup>34</sup> Ch. A. Bernard, "Le défi symbolique", *art. cit.*, 59.

<sup>35</sup> Cfr. *id.*, "Symbolisme et présence au monde", *art. cit.*, 749-771; "La fonction symbolique en spiritualité", *art. cit.*, 1119-1136; "Symbolisme et conscience affective", *art. cit.*, 421-448.

complessità dell'esperienza umana che non si riduce a ragione e libertà. Come osserva nella sua acuta testimonianza l'amico filosofo gesuita p. Xavier Tilliette, "In realtà con tutto l'apparato delle sue conoscenze p. Bernard "non apprezzava l'astrazione" in quanto era fortemente sensibile all'esperienza umana." In fatti, egli fu un uomo che ha dedicato tutta la sua vita allo studio e all'insegnamento, ma che allo stesso tempo è stato sempre disponibile e attento a chi sollecitava la sua guida spirituale. Tale prossimità e servizio alle persone concrete lo condusse ugualmente a riflettere sul problema esistenziale di *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*<sup>36</sup>.

Per comprendere l'ampiezza del suo sguardo, ci è sembrato utile riandare ai suoi primi scritti, così da delineare l'itinerario filosofico che appare sempre sullo sfondo dei suoi saggi successivi dedicati alla teologia spirituale e, come accennato, alla teologia simbolica e alla mistica. Non si è certo esaurito lo studio del tema: rimangono molti aspetti da approfondire e chiarire. Dietro il suo nome incomincia una nuova vita, la vita della sua opera che invita a continuare la riflessione e di cui questo congresso è una manifestazione.

---

<sup>36</sup> Ch. A. Bernard, *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Ed. Paoline, Milano 1990.