

Davide Bonazzoli *

LA METAFISICA DELLA CARITÀ

Persona e trascendenza in Lucien Laberthonnière

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. LA *GNOSEOLOGIA MORALE* DI LABERTHONNIÈRE: *LE DOGMATISME MORAL* – III. *LES CONFÉRENCES DE CARÊME: LA «MÉTAPHYSIQUE DE LA CHARITÉ»*: 1. *Carême 1925: L'inquiétude humaine*; 2. *Carême 1926: L'inquiétude humaine et le christianisme*; 3. *Carême 1927: Le christianisme, métaphysique de la charité*; 4. *Ripresa sistematica* – IV. APERTURE: I NODI TEORICI

I. INTRODUZIONE

Se si intende per filosofia la ricerca personale della verità e i risultati ai quali si può riuscire con questa ricerca, e per ragione la facoltà di dare alla conoscenza della verità un carattere autonomo e di aderirvi dall'interno invece di subirla, non solo il cristianesimo non respinge l'una e non disconosce l'altra, ma le annuncia più nettamente e vigorosamente che mai si sia fatto¹.

L'imperativo etico che ha orientato la vita di Lucien Laberthonnière² si condensa in questa citazione. L'intera sua esistenza venne consacrata infatti alla diffusione di un concetto capitale per l'indagine teologica: la vita

* Dottorando presso il Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia. Il presente articolo ripropone, con modifiche e aggiunte, alcuni dei guadagni della Tesi discussa presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale il 30 gennaio 2020, per il conseguimento della Licenza in Teologia Sistemática (Davide Bonazzoli, *Veritas in Caritate. La svolta verso la «metafisica della carità» di L. Laberthonnière*; relatore: Ch.mo Prof. Alberto Cozzi).

¹ L. LABERTHONNIÈRE, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, Vallecchi Editore, Firenze 1931, 92-93.

² Non potendo qui darsi una ricostruzione puntuale della vicenda biografica del nostro autore, e segnalando l'assenza di una sua biografia completa, rimandiamo ad alcuni studi. Cf P. BEILLEVERT (ed.), *Laberthonnière: l'homme et l'œuvre*, Beauchesne, Paris 1972; L. PAZZAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière (1880-1903)*, Il Mulino, Bologna 1973; M.T. PERRIN, *La Jeunesse de Laberthonnière. Printemps d'une mission prophétique*, Beauchesne, Paris 1980; G. LOSITO, *Cristianesimo e modernità. Studio sulla formazione del personalismo di Laberthonnière – 1880-1893*, La Città del Sole, Napoli 1999; M.T. PERRIN, *Laberthonnière et ses amis (L. Birot - H. Bremond -*

umana è una continua ricerca della verità, irriducibile all'appropriazione deduttiva di concetti che estrinsecamente entrano nell'uomo. Ciò significa che il singolo – chiunque voglia «vivere» – gioca un ruolo insostituibile in tale processo. Laberthonnière visse in uno dei momenti di massima tensione tra riflessione teologica e custodia magisteriale: l'episodio del modernismo³, percepito dalla Chiesa cattolica come una scossa tellurica, se cronologicamente si chiuse con l'uscita dell'enciclica *Pascendi Dominici gregis*⁴, lasciò però sul campo istanze irrinunciabili. L'importanza dell'esperienza per l'accesso alla verità rivelata è una di queste sollecitazioni. Per converso, riconoscere la trascendenza della Rivelazione non può significare dichiararne l'estraneità alla vicenda dell'umano. In quel travagliato periodo storico spicca l'originale contributo di Laberthonnière, secondo il quale è nella fede (cristiana) che l'uomo giunge alla verità di se stesso. Il confronto con la metafisica dell'essere della neoscolastica, in difficoltà ad argomentare il dinamismo dell'amore sia in sede ontologica che epistemologica, portarono Laberthonnière a formalizzare la questione con l'appoggio dell'intuizione di Maurice Blondel⁵.

L. Canet - E. Le Roy), Beauchesne, Paris 1975; M.T. PERRIN, *Dossier Laberthonnière*, Beauchesne, Paris 1983.

³ Per uno sguardo d'insieme sulla problematica modernista si veda A. COZZI, «La crisi modernista. Conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cattolicesimo?», in G. ANGELINI - S. MACCHI (edd.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte* (= Lectio 7), Glossa, Milano 2008, 3-111. Utilmente si possono consultare anche: E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Albin Michel, Casterman 1962; A. BOTTI - R. CERRATO (edd.), *Il modernismo tra cristianità e tradizione*, QuattroVenti, Urbino 2000.

⁴ Pio X, Enciclica *Pascendi dominici gregis* (8.9.1907), in E. LORA (ed.) «Enchiridion delle Encicliche» 4 (1998) 190-246. Tale enciclica fu preceduta dal Decreto *Lamentabili sine exitu*, e seguita dal giuramento antimodernista, reso noto tramite il *motu proprio Sacrorum antistitum*.

⁵ Sono da evitare le derive interpretative – è il caso di Loisy e del barone von Hügel – che vedono in Laberthonnière il mero divulgatore di Blondel: l'opera di Blondel divenne lo slancio per una completa strutturazione del suo pensiero. L'incontro tra i due avvenne tramite la lettura, da parte dell'Oratoriano, della tesi dottorale del filosofo di Aix-en-Provence, non benevolmente accolta dalla critica filosofica. La reazione di Blondel alla critica che L. Brunschvicg e È. Halévy – sulla *Revue de métaphysique et de morale* – gli mossero circa il condizionamento della ricerca per la postulazione di un essere anteriore e superiore alle ricerche della ragione, fu la scrittura della *Lettre*, in cui individua nel metodo dell'immanenza la svolta adeguata di cui necessitava l'apologetica. A sostegno della tesi blondelliana intervenne anche Laberthonnière, attraverso una serie di articoli intitolati *Les problèmes religieux à propos de l'apologétique*: credere indica l'atteggia-

Laberthonnière si misura con una teologia, quella neoscolastica, che aveva congelato il momento antropologico della fede, per preservare la trascendenza divina e l'eterogeneità onticamente sancita fra i due ordini (Dio/creatura). In questo impianto la categoria di Rivelazione, autorevolmente introdotta dal Vaticano I come principio del cristianesimo, si riduceva ad una concezione teorico-deduttiva: Dio comunica nozioni altrimenti inaccessibili all'uomo ed esse sono garantite tramite la sua autorità. La destinazione dell'uomo – il suo compimento – è possibile solo tramite l'accesso – per assenso di fede – al dono soprannaturale, benevolmente concesso dalla sovrana gratuità divina. Laberthonnière si interroga se il soprannaturale sia effettivamente identificabile come un insieme di verità accanto o al di sopra dell'uomo, o non piuttosto la vita stessa di Dio che, penetrando nell'uomo, ne svela la vera identità. Il dono soprannaturale non può entrare nell'uomo scavalcandolo; è necessario pertanto riflettere sull'articolazione esistente tra creazione e redenzione: se il soprannaturale compie l'umano, ciò significa che in esso vi sono le condizioni perché il soprannaturale attecchisca.

L'obsolescenza del tema ne sconsiglierebbe la trattazione; tuttavia, a nostro parere, il pensiero di Laberthonnière trova almeno due sviluppi fecondi.

Il primo riguarda la possibilità di un definitivo superamento dell'antropologia delle facoltà, a cui frequentemente si indulge. La proposta di un accesso alla verità che non si fermi unicamente al momento intellettuale è pertinente, soprattutto laddove si sottolinea l'agire morale del singolo – l'atto volitivo – come necessario all'appropriazione della verità della norma. Sullo sfondo c'è la necessità di istituire un circolo ermeneutico tra soggettivo/oggettivo, nonché il superamento della semplificazione di filosofia e teologia in termini di ragione/fede. Laberthonnière non arrivò a

mento che fa proprio – vivere – il soprannaturale, non semplicemente l'acquisizione di una teoria. La fede viene suscitata dalla volontà, non solo da un ragionamento speculativo, perché alla sua base vi è l'atto del credere. Nell'atto di fede avviene la penetrazione vivificante tra l'ordine soprannaturale e quello naturale, possibile grazie all'azione preventiva della grazia che dispone la natura ad accogliere il dono soprannaturale. Si veda: L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi di filosofia religiosa*, Las, Roma 1993, 179-184. Sulle critiche a Blondel: L. BRUNSCHVIG - È. HALEVY, «L'année philosophique 1893», *Revue de métaphysique et de morale* 2 (1894) 473-496; L. PAZZAGLIA, «Discussioni e polemiche nel carteggio filosofico Blondel-Laberthonnière (1894-1928)», *Rivista di filosofia neoscolastica* 56 (1964) 209-235.

tanto, eppure le sue sollecitazioni ci paiono pertinenti per un discorso teologico che sappia veramente farsi carico dell'universale valenza salvifica della Rivelazione di Dio – che si dà in quell'evento che è Gesù Cristo – a cui si accede nella concretezza del vissuto singolare.

Una seconda suggestione la rileviamo a partire dall'amore, quale punto di partenza e di arrivo della Rivelazione cristiana. Amore è un termine talmente abusato che il suo valore semantico non si è solo usurato, ma ha addirittura cambiato significato. Laberthonnière che pure era a monte di questa travolgente trasformazione lessicale – di cui la teologia e la predicazione cristiana devono fare un doveroso *mea culpa* – utilizzava, opportunamente, il termine carità: «*méthaphysique de la charité*» è la denominazione che egli ha consegnato alla memoria dei posteri per indicare la sua riflessione nonché il nominativo per spiegare il cristianesimo. Una necessaria svolta della metafisica che sappia pensare Dio *oltre* l'Essere trova oggi largo consenso, ma non può certo dirsi un'impresa compiuta. La svolta annunciata e richiesta dovrebbe passare, verosimilmente, attraverso la riabilitazione della qualità del fondamento: non solo in termini di «essere» e «verità», ma anche come «giustizia» e «amore»⁶. Intuizione che, appunto, in Laberthonnière in qualche modo già si annuncia potentemente, anche se con diverso lessico. L'impresa appare ancor oggi laboriosa, nonostante la crescente convergenza sull'obiettivo di una «ontologia del fondamento affettivo» dell'essere (von Balthasar, Sequeri, Lorzio, Coda, Tourpe), e malgrado la straordinaria svolta del magistero petrino in questa direzione (Benedetto XVI e Francesco). Più lontana appare l'integrazione del tema della «giustizia», nel ruolo di trascendentale *della forma entis*, dal punto di vista dell'accezione creatrice di Dio. La libertà del poter-essere secondo l'amore, apre il desiderio dell'uomo a dover-essere secondo l'intenzione divina: questa è la «necessità metafisica» di cui parla la teologia, nel senso della «giustizia veritativa» che iscrive la libertà di Dio. Nella *vulgata* – persino in quella teologica, anche se non lo si ammette – la «giustizia» si è irrigidita nel protocollo della destinazione equa, gli «affetti» sono naufragati nel mare del sentimentalismo. Nella semplicità acerba di un lavoro come quello di Laberthonnière noi vediamo il desiderio di una nominazio-

⁶ Ci riferiamo in modo particolare alla proposta teologica di P. Sequeri. Come titolo riassuntivo a cui rimandare, almeno in prima battuta, suggeriamo: P. SEQUERI, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena 2020.

ne di Dio che sia più aderente al dettato evangelico: la storia non è ancora stata scritta, ma da qualche parte è pure necessario cominciare.

In questo saggio ci occuperemo solo del primo dei due versanti segnalati. Dopo una presentazione de *Le dogmatisme moral* (II), in cui si struttura l'epistemologia del nostro autore, ci soffermeremo sulle *Conférences de carême* (III), in cui Laberthonnière – *ghost writer* del predicatore Pierre Sanson – formula compiutamente la prospettiva di una metafisica della carità: nella stessa direzione poi indicata dalla Commissione Teologica Internazionale⁷. Concluderà il contributo un paragrafo dedicato alle aperture (IV): nodi teorici a riguardo del superamento dell'antropologia delle facoltà, in particolare nella riflessione della "Scuola Milanese". I contributi presentati fanno certamente parte della riflessione teologica, ciò non significa però che siano di universale acquisizione. L'umile obiettivo di queste pagine – che a taluni potranno apparire solo uno scavo archeologico – è incentivare la riflessione in tale ambito.

II. LA GNOSEOLOGIA MORALE DI LABERTHONNIÈRE: *LE DOGMATISME MORAL*

Laberthonnière affidò a *Le dogmatisme moral* la diffusione della sua riflessione circa una teoria del senso e del destino dell'uomo che evitasse l'estrinsecismo e l'intellettualismo di cui era connotata la teologia del tempo. L'accanimento della critica contro questi scritti ne dimostra l'importanza⁸. Laberthonnière individua il problema del senso assoluto dell'essere

⁷ «Il mistero di Dio e dell'uomo si manifesta al mondo come mistero di carità. Alla luce della fede cristiana, è possibile dedurne una nuova visione globale dell'universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell'uomo d'oggi, tuttavia ne afferma l'importanza, lo purifica e lo supera. Al centro di una tale "metafisica della carità" non si colloca più la sostanza in genere come nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla a perfezione» (COMMISSIONO THEOLOGICA INTERNATIONALE, Documentum *Desiderium et cognitio Dei*. Theologia-Christologia-Anthropologia. Quaestiones selectae [ottobre 1982] [EV 8, 433]).

⁸ Ricordiamo soltanto: F. OLGATI, «La filosofia religiosa di Luciano Laberthonnière», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 25 (1933) 11-49; L. PELLOUX, «Il concetto di immanenza nella filosofia religiosa di Laberthonnière», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 28 suppl. (1936) 145-155. Il rischio di immanenza volontaristica viene denunciato da entrambi gli autori, trovando la causa nel mancato rispetto dell'eterogeneità dei due ordini (naturale e soprannaturale) e nella totale risoluzione individuale del problema conoscitivo. Il tentativo di valorizzare il contributo dell'Oratoriano avvenne grazie a M.M. D'Hendecourt: la possibilità della conoscenza ontologica degli altri, affermandoli per ciò che sono, è un problema che l'Oratoriano ha individuato prima dell'esistenzialismo,

come cruciale per il singolo, a cui da sempre si tenta di dare risposta. L'idealismo e lo scetticismo – cifre sintetiche attorno a cui si coagulano le risposte storiche – oltretutto bisognose di chiarificazioni⁹, rischiano di fallire la soluzione: la verità non penetra in noi dall'esterno indipendentemente da noi e ad essa si può giungere con il concorso congiunto di volontà e intelletto, attivando una trasformazione morale che contrasta l'egoismo.

Idee ed astrazioni, quale rappresentazione semplificata della realtà, impediscono di raggiungere pienamente l'essere, che per Laberthonnière è sempre un soggetto:

E ciò non significa che non ci sia che un solo soggetto, in rapporto al quale tutto il resto non sarebbe che un fenomeno. In questo caso, si dovrebbe chiamare soggettivismo. Significa invece che l'essere, che è sempre un soggetto, non può essere raggiunto né mediante la sensazione né col pensiero propriamente detto. In effetti ciò che è sentito come tale sono gli stati d'animo e ciò che è pensato come tale è l'astratto o il generico. Si tratta di sapere come ciascuno si conosce e si afferma come soggetto, e come essere, e come ciascuno conosce e afferma altri soggetti, cioè altri esseri¹⁰.

La gnoseologia dell'Oratoriano – basata sulla necessità del lavoro personale nell'appropriazione della verità – porta in primo piano il sogget-

risolvendolo a partire dall'indagine del sé. La proposta della carità quale mezzo di conoscenza, ripercorrendo la dinamica dell'atto creatore – che fa esistere le persone in sé e tutte insieme –, meglio si addice al realismo cristiano. Si veda: M.M. D'HENDECOURT, *Personne et liberté. Essai sur la philosophie du Père Laberthonnière*, Vrin, Paris 1947; Id., «La métaphysique de la charité chez Laberthonnière, "Et qui est mon prochain?"», in *L'homme et son prochain. Actes du VIII^e congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Presses Universitaires de France, Paris 1956, 284-287; Id., «De la communication des consciences à la "métaphysique de la charité" selon Laberthonnière», in *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia*, Sansoni, Firenze 1961, 217-223.

⁹ «Noi qui intendiamo per dogmatismo intellettualista, in opposizione al dogmatismo empirico, ogni dottrina secondo la quale da una parte la realtà in sé non è il *sensibile*, bensì l'*intelligibile*; e secondo la quale, d'altra parte, è con l'intelligenza e non mediante i sensi che noi raggiungiamo e conosciamo questa realtà» (L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 92). Si comprende – dice Laberthonnière – che il termine "idealismo" è facilmente equivocabile, a seconda della prospettiva da cui si parte: per gli empirici sono idealisti coloro che non ammettono la conoscenza attraverso i dati sensibili, mentre per gli intellettualisti sono idealiste tutte le altre forme di conoscenza. Lo scetticismo è meno problematico da identificare, riposa però sull'egoismo di coloro che non si mettono in discussione perché nemmeno considerano affermazioni diverse dalla propria.

¹⁰ L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 102.

to, il quale si costituisce mediante la comunione con la volontà divina¹¹. Attraverso una trasformazione personale, guidata dall'amore, il soggetto assume «in una certa misura la forma divina»¹² ed ha la certezza di "essere": il legame con Dio è costitutivo, pertanto lo trovo non fuori ma dentro di me. Per dare senso alla vita l'uomo deve credere a Dio – sostiene Laberthonnière –, ma nessuna intuizione apriori e/o dimostrazione logica possono portare alla fede: solo «vivendo della sua vita, penetrando nella sua intimità, divenendo lui stesso»¹³, possiamo conoscerlo¹⁴. La costituzione del soggetto avviene grazie al riconoscimento di Dio e al riconoscimento degli altri esseri, ciascuno soggetto in se stesso; anche tale passaggio dipende dalla volontà di trasformazione interiore guidata dall'amore. L'affermazione di Dio, di sé e degli altri si intreccia inevitabilmente. Laberthonnière specifica che la sua gnoseologia è morale, sia per riconoscere la dipendenza dall'affermazione metafisica della volontà, sia per ricordare che il pensiero – sempre alimentato dalla vita – congiunto all'azione si realizza in rapporto all'assoluto: in ogni istante si compie un'opzione fondamentale, dipendente dal fine che ci si dà. Il metodo del Nostro serve a spiegare «la certezza mediante l'azione»¹⁵: per conoscere e credere all'Essere, dobbiamo dare l'essere a noi stessi nella nostra vita liberamente scelta. Principio e fine di ogni conoscenza – di Dio, di sé e degli altri – è l'amore: «E così sempre, senza fine né tregua. L'amore non si esaurisce, ma si rigenera, nasce da se stesso sempre rinnovato e ingrandito. E l'amore è al tempo stesso luce, calore, vita»¹⁶.

¹¹ «È solo in Lui e per Lui che io posso realizzare l'unità e la *permanenza* che mi danno il diritto di affermare il mio essere; e solamente quando io sono fissato ed unificato in Lui, posso dire: io sono, con una certezza che nessuna delusione potrebbe scuotere» (L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 113).

¹² Lo slancio infinito presente nell'uomo è dovuto all'invio di un Mediatore che viene a cercarci nel nostro nulla e ci permette con Lui di ascendere a Dio; L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 115 (cf anche nota 10).

¹³ L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 121.

¹⁴ Conclude Laberthonnière: «Sì, quando noi progrediamo nella conoscenza di Dio, possiamo dire veramente che Dio diviene in noi. Certo, ciò non significa che Dio non esista in sé: poiché se non esistesse in sé, non diverrebbe neppure in noi. Quando Egli diviene in noi, non siamo noi a formarcelo, ma è Lui che forma noi. Nella nostra vita liberamente voluta, egli non ci forma e non diviene in noi se non col nostro concorso» (L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 122).

¹⁵ L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 139.

¹⁶ L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 140.

A seguito delle accuse rivolte all'opera dal domenicano Schwalm¹⁷ e dei suggerimenti offerti dal barone von Hügel, Laberthonnière integrò questo scritto con un altro saggio: *Eclaircissements sur le dogmatisme moral*. L'opera contiene la precisazione del ruolo della volontà nel processo appropriativo: nella formazione delle idee, atto intellettuale e volitivo sono contestuali, evitando che la volontà intervenga a porre l'essere negli oggetti solo dopo che essi siano stati definiti dall'intelletto tramite le idee¹⁸.

La verità non è né qualcosa di già definito e cristallizzato che si impone dall'esterno in modo assoluto, né unicamente il risultato della nostra produzione; si dona a noi senza imporsi ed è necessario cercarla per poterla ricevere. Tramite l'amore – essenza della verità – l'uomo può mettere da parte l'egoismo e aprirsi all'azione di Dio. Credere e conoscere non sono perciò l'uno la conseguenza dell'altro, altrimenti dovremmo ammettere la nostra genetica separazione – morale e ontologica – da Dio: Egli agirebbe in noi senza il nostro concorso e, correlativamente, ciò che noi possiamo compiere potremmo farlo indipendentemente da Lui¹⁹. Laberthonnière prende le distanze anche dalla teoria ontologista²⁰: ogni affermazione per risultare vera deve fondarsi in Dio, senza che ciò significhi una nostra

¹⁷ L'articolo del domenicano riconosce a Laberthonnière la costitutività umana del problema dell'essere, ma dissente dalle conclusioni a cui era giunto. Si veda M.B. SCHWALM, «Le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit», *Revue thomiste* 6 (1898) 578-619.

¹⁸ «Essa [la volontà] interviene nella formazione stessa delle idee, fin dal primo risveglio della coscienza, che è una chiamata di Dio» (L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 150).

¹⁹ L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 155.

²⁰ L'ontologismo riteneva a-priori e intuitiva la conoscenza di Dio, da cui dipendeva poi ogni altro tipo di conoscenza. La certezza immediata di Dio, costitutiva al nostro pensiero e di natura razionale, si pone a fondamento di ogni altra certezza, anche di quella di fede. La formulazione si deve a Malebranche, il quale pensa di «aver raggiunto le premesse filosofiche indispensabili per la distinzione tra l'intuizione naturale di Dio e l'esperienza mistica in senso stretto: le condizioni per riferire il termine di "visione di Dio" alla conoscenza umana naturale, senza pregiudicare perciò la distinzione tra naturale e soprannaturale». Il primo ad utilizzare il termine pare sia V. Gioberti, nell'*Introduzione allo studio della filosofia* (1844). L'inconciliabile separazione tra fede e ragione, caratteristica della modernità, portò a individuare nelle tesi di Malebranche una divinizzazione dell'intelligenza umana, perché fondata sull'intuizione di Dio stesso. Il Magistero – con decreto di condanna del S. Uffizio del 18 settembre 1861 – intervenne per ristabilire una precisa visione del rapporto tra Creatore e creatura, arginando così il pericolo panteista, a cui poteva condurre la teoria ontologista. A. DEL NOCE, «Ontologismo», *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1987, vol. IV, coll. 1181-1189; Decreto del S. Uffizio (18.09.1861), (DS 2841-2847).

conoscenza immediata e diretta di Lui, da cui poi deriverebbero le altre conoscenze. Noi iniziamo a scoprire Dio in noi e negli altri, ma fin quando non riconosciamo che tutto esiste per opera Sua non potremo che avere idee imperfette delle cose, le quali divengono false qualora ci accontentassimo di esse. Dio è al principio di tutto ma lo si raggiunge solo con la ricerca.

La verità si raggiunge dunque con il completo coinvolgimento dell'uomo, non solo tramite una sua parte. Nessuna conoscenza «naturale», per via di puro «rispecchiamento» dell'ente dato in natura, è possibile per Laberthonnière, precisamente perché nessuna conoscenza si dà senza l'atto (libero) dell'uomo: è il soggetto che si decide *per* qualcosa, non una sua facoltà. La conoscenza è un atto che suppone l'implicazione e il coinvolgimento del soggetto nella sua complessità.

Laberthonnière non accetta l'accusa di soggettivizzazione della verità: potremmo dire, con altre categorie, che non esiste autonomia senza eteronomia perché la libertà comporta un'irriducibile differenza, che è la condizione della relazione. Si innesta qui il problema del soprannaturale. Scopo della conoscenza è meno l'acquisizione di idee astratte e più la comunione con Dio (e, mediante Lui, con tutti gli altri esseri). Dio, anche se trascendente, è presente nello spirito creato, ponendo e sostenendo la costitutiva tensione verso di Lui: conoscere l'essere equivale a divenire ciò che Dio vuole che diventiamo, ossia raggiungere il compimento soprannaturale. Ciò è possibile in forza del dono che Dio ha posto in lui creandolo e che in lui urge come «problema di senso»: la conoscenza della verità, cioè il superamento di ogni egoismo per accogliere la comunione con Dio e con gli altri, è la rinascita di cui parla Laberthonnière e coincide con il soprannaturale. Si nota come nel suo pensiero la reazione all'intellettualismo puntava decisamente sulla forma etica (libera) quale cifra sintetica dell'umano che si decide per il suo senso e la sua destinazione. Il rischio possibile è la mancata definizione della particolarità del soprannaturale cristiano – da lui indicato come presenza di Dio nello spirito in forza del dono della creazione e come rinascita a cui l'uomo perviene in forza della sua scelta, rispondendo al dono di Dio –: quasi una qualsiasi disposizione religiosa dello spirito creato. Blondel fece presente il poco spazio concesso al Mediatore: la realizzazione storica nella persona di Gesù Cristo è il medio necessario per comprendere e articolare Dio e l'uomo. La stretta correlazione tra il desiderio dell'umano e la sua attuazione rischia di adombrare la totale gratuità del dono divino: il dono – il compimento

dell'uomo libero – resta indeducibile dalla struttura dell'umano, e per questo diviene necessaria la dimensione morale nell'atto di fede, tematizzata da Laberthonnière come libera scelta dello spirito creato ad accogliere il dono di Dio. Più radicalmente però sarebbe stato necessario rilevare maggiormente l'eccedenza del dono di Dio che, in maniera assolutamente gratuita, e comunque indeducibile a partire dal costitutivo dello spirito creato, attraverso l'invio del Mediatore porta a compimento l'uomo. L'unilaterale caratterizzazione dell'atto di fede in termini di scelta non determina sufficientemente né *perché* vi fosse la necessità che qualcosa di «assolutamente altro» fosse immanente allo spirito creato, né *come* tale «assolutamente altro» si potesse unire allo spirito creato senza confusione e/o soppressione della natura.

Al di là di questi limiti, che pure vanno rilevati, la riflessione resta stimolante. Innanzitutto viene tematizzata la correlazione esistente tra la trascendenza della verità rivelata e la sua conoscenza da parte dello spirito creato. Teologicamente significa tenere in tensione l'originalità della verità rivelata e la sua universale significanza per lo spirito creato: non qualcosa di estraneo allo spirito, con il rischio dell'irrilevanza, ma ciò che lo spirito è e quindi, ciò che è chiamato a diventare. Qui trova spazio il discorso – evidentemente a posteriori, data l'indeducibilità – sull'assoluta e necessaria mediazione di Gesù Cristo, evitando i pericoli dell'estrinsecismo e dell'omogeneità.

Il modo in cui lo spirito creato accede alla verità – ossia al «giusto» rapporto tra Dio e l'uomo – viene risolto da Laberthonnière sottolineando l'unità esistente tra la creatura e il Creatore, nonché tra intelligenza e volontà: l'affermazione dell'interiorità della verità nello spirito creato, indicando l'interiorità dell'uomo quale punto di convergenza tra Dio e il soggetto, portava alla necessità di una risposta dell'uomo verso Dio. La teoria di Laberthonnière, avendo definito la possibilità per lo spirito creato di accedere unitariamente – per esperienza – alla verità, ha permesso il superamento dell'estrinsecismo: la fede cristiana non è né alternativa né si sovrappone al modo in cui lo spirito creato accede alla verità ma è intrinseca a questo, costituendo anzi l'unico modo in cui lo spirito creato conosce – e può accedere – a ciò che dovrebbe diventare.

III. *LES CONFÉRENCES DE CARÊME: LA «MÉTAPHYSIQUE DE LA CHARITÉ»*

Delle celebri predicazioni quaresimali a Notre Dame²¹ venne incaricato – dall'Arcivescovo di Parigi –, per l'anno 1925, il padre Pierre Sanson, oratoriano, amico di Laberthonnière sin dalla giovane età, e proprio da quest'ultimo iniziato alla Congregazione dell'Oratorio. La trepidazione generata dall'incarico spinse Sanson a chiedere aiuto al «Père et ami» Laberthonnière; questi accettò di aiutarlo anche se, dalla terza conferenza in avanti, dovette proseguire da solo il lavoro di scrittura²².

Per comprendere appieno il fulcro della sua proposta, conviene accostare un brano inedito del 1927, pubblicato da M.M. D'Hendecourt:

Tutto si spiega, tutto si fa, tutto si risolve per carità. Io sarei tentato di dire che la carità ne è l'intelligibile, se questo termine *intelligibile*, per il senso di cui è pregno, non ci riconducesse agli antipodi di ciò che la costituisce. [...] E io la chiamo arditamente metafisica cristiana, perché essa è il cristianesimo stesso, non già aggiunto, bensì sostituito ad ogni altra metafisica: concezione di Dio vivente della Trinità, che, appunto perché è a sé stesso pienamente sufficiente, può creare liberamente per carità, per generosità pura, esseri che sono veri esseri, esistendo in essi e per essi, e dai quali egli si fa partecipare rendendosi con essi solidale per mezzo del Figlio eterno del suo eterno Amore, che diviene Dio-uomo perché noi con lui possiamo ciascuno divenire uomo-Dio. In questa metafisica, i dogmi cristiani si presentano come costitutivi delle "articolazioni del reale"²³.

²¹ Si tratta delle prediche che ogni anno, a partire dal 1835, su intuizione di Frédéric Ozanam, si svolgono nelle domeniche di Quaresima all'interno della cattedrale di Parigi (dopo l'incendio del 15 aprile 1919 le conferenze si tengono nella chiesa di Saint-Germain-l'Auxerrois). Il primo relatore fu, per indicazione stessa di Ozanam, il padre Lacordaire che per tali interventi, proprio per non rivolgersi unicamente alla parte credente della società, scelse il nome di conferenze. Per i dati relativi a Ozanam si veda G. SOLER, «Ozanam Antoine-Frédéric», *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, vol. IV, col. 1256. Per l'analisi delle *Conférences* ci siamo avvalsi anche di M. ZANI, *Libera co-azione. Linee di una metafisica della carità in Maurice Blondel nel dibattito con Lucien Laberthonnière*, Tesi per il Dottorato in Filosofia, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001 (*pro manuscripto*).

²² Scrivendo a Blondel, il 6 marzo 1925, dichiara di aver scritto la terza conferenza dalla prima all'ultima frase, e così sarà anche per le conferenze dei due anni successivi. Tali informazioni si ricavano dall'amico ed esecutore testamentario di Laberthonnière, M. Louis Dernis, mentre i manoscritti delle conferenze si trovano presso la Bibliothèque Nationale, *Fonds Laberthonnière*, nn. 170, 171, 172; cf. M. BLONDEL - L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, Éditions du Seuil, Paris 1961, 323.

²³ I. DANIELE - M.M. D'HENDECOURT, «Laberthonnière Lucien», *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, vol. III, col. 1332.

Il percorso delle conferenze si struttura in tre momenti, relativi ai tre anni di predicazione: il primo considera l'inquietudine umana²⁴; il secondo pone tale tema in diretta relazione con il cristianesimo²⁵; il terzo tratta esplicitamente del cristianesimo come metafisica della carità²⁶. Già nella presentazione delle tematiche si può osservare l'inscindibile intreccio tra la domanda (l'inquietudine) e la prospettiva cristiana, per giungere nel terzo momento a considerare direttamente il cristianesimo come *la* metafisica che risponde – in maniera eccedente – all'autentica questione filosofica.

1. Carême 1925: L'inquiétude humaine

Introducendo l'argomento relativo al primo ciclo di Conferenze – l'inquietudine umana –, il predicatore sottolinea la necessità di un superamento delle proprie rigidità, così da lasciarsi aiutare a contemplare la croce di Cristo. Qui sta tutto il cristianesimo, nella meditazione orante del mistero del Crocifisso: non esaltazione della sofferenza ma orientamento dello spirito verso l'«unico necessario». Il punto di partenza della ricerca è l'inquietudine umana – condizione caratteristica dell'uomo –, che sorge dalla consapevolezza della propria finitezza, irrisolvibile per il solo affidamento ai beni materiali. L'imperialismo, ossia la prevaricazione sugli altri, e la rassegnazione, cioè il precipitoso affidamento ad una vita altra (che sarebbe l'unica degna di essere vissuta perché colma le mancanze di quella presente), sono Scilla e Cariddi dalle quali si deve preservare la ricerca. Esistono anche forme inadeguate di risposta, quale ad esempio quella degli scettici – che dubitano di ogni verità –, degli intellettuali – che si ritraggono dalla domanda per non restare impigliati nella vita –, degli esteti – che ritengono possibile qualunque tipo di esperienza –, ed infine dei critici – che distruggono tutto, senza poi ricostruire -: l'ergersi sul piedistallo, ignorando altre possibilità di risposta è il comune denominatore

²⁴ P. SANSON, *L'inquiétude humaine*, Editions Spes, Paris 1925. Queste conferenze sono raccolte in volume con paginazione progressiva.

²⁵ P. SANSON, *L'inquiétude humaine et le christianisme*, Editions Spes, Paris 1926. Queste conferenze sono rilegate in volume, ma i singoli fascicoli hanno numerazione propria. Indicheremo dunque, nelle citazioni, il numero della conferenza e la pagina relativa.

²⁶ P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Editions Spes, Paris 1927. Anche queste conferenze sono rilegate in volume, ma i singoli fascicoli hanno numerazione propria. Anche in questo caso indicheremo il numero della conferenza e la pagina relativa.

di tali soluzioni. Queste tipologie di persone, accomunate sotto la sigla generica di scettici, sono

i più dogmatici degli uomini, e di un dogmatismo quanto definitivo, quanto chiuso, quanto intollerante e il più delle volte intollerante fino alla durezza! Se rifiutano di adorare qualcosa, è solo per darsi un culto indiviso. E tutto lo scetticismo, alla fine, sembra essere niente di più e niente di meno che un'idolatria dell'ego²⁷.

Quelli invece che incarnano la tradizione religiosa mettono in campo una duplice soluzione: farsi custodi (*gardiens*) di un ordine che si considera già stabilito, oppure proporsi come instauratori (*instaurateurs*) di un nuovo ordine. In entrambi i casi il cristianesimo è ridotto a mezzo – custode di un sistema o nemico da combattere perché anestetizzatore di folle – con alla base violenza e ingiustizia, il contrario dell'insegnamento del Cristo. Inoltre non si risponde all'inquietudine che caratterizza la vita, perché le organizzazioni umane non possono essere la risposta ma solo il mezzo per arrivarci. Anche scienziati e filosofi non offrono adeguate soluzioni al problema umano: la scienza (qui si tratta in realtà dello scientismo positivista) rischia di arrestarsi all'interpretazione dei soli fatti esteriori, chiudendo l'uomo nell'egoismo; la filosofia – che pure parte dall'inquietudine umana – nel rimprovero rivolto a chi non si riconosce nel suo punto di vista e nella divulgazione della religione quale vago sentimentalismo, diviene sinonimo di razionalismo e ateismo. Tuttavia questa non è filosofia – avverte Sanson –, ma filosofismo (*philosophisme*): filosofia è piuttosto la ricerca ineludibile perché l'uomo sia tale, appropriandosi della verità, irriducibile ad una sua produzione. La ricerca ci porta a riconoscere l'infinito quale soluzione all'enigma dell'inquietudine umana

donando se stesso a noi per farci essere e per farci vivere, dona noi a noi stessi [...] e ci pone così nella posizione e nell'obbligo di donarci a lui a nostra volta e di volerlo come lui ci vuole; in modo tale che, in virtù di questo cammino, fatto o almeno iniziato, egli cessi di essere per noi lo sconosciuto che ci spaventa o il padrone che ci domina, e diventi il Padre che ci ama e che noi

²⁷ «Les plus dogmatiques des hommes, et d'un dogmatisme combien arrêté, combien fermé, combien intolérant et le plus souvent intolérant jusqu'à la dureté! S'ils refusent d'adorer quoi que ce soit, ce n'est que pour se rendre à eux-mêmes un culte sans partage. Et tout scepticisme apparaît en définitive comme n'étant rien de plus et rien de moins qu'une idolatrie du Moi» (P. SANSON, *L'inquiétude humaine*, 115). Tutte le traduzioni – ove non diversamente specificato – sono nostre.

amiamo, il Padre attraverso il quale viviamo e per il quale viviamo; in modo tale, inoltre, che la nostra dipendenza, trasformandosi in amore, cessi di essere una dipendenza, senza peraltro che noi cessiamo di ricevere tutto da lui²⁸.

2. *Carême 1926: L'inquiétude humaine et le christianisme*

Il secondo ciclo di Conferenze si concentra sulle risposte delle varie religioni all'inquietudine che ci caratterizza. La relazione tra l'uomo e la divinità si struttura nel culto e le differenze tra le modalità culturali dividono le divinità egoiste – a cui si rivolgono omaggi per potersene ingraziare – da quelle generose – a cui ci si rivolge per manifestare il proprio amore. Tendenzialmente i politeismi sono sinonimi di idolatria, tuttavia è «nel fatto di concepire in questo modo l'egoismo come principio delle cose che consiste l'idolatria»²⁹: è nel cuore dell'uomo e nel suo modo di concepire la divinità che va cercata la ragione dell'idolatria. Nel nostro intimo vi sono infatti due movimenti. Un primo movimento ci porta a concentrarci solo su noi stessi, mentre un secondo movimento, quando insorge una voce imperiosa che «si fa sentire nel profondo della nostra coscienza»³⁰, ci spinge a vivere con gli altri. La verità di una religione ha come cartina di tornasole l'importanza data alla persona, ossia il ruolo giocato dalla coscienza del singolo.

L'avvento del giudaismo cambia la concezione dell'uomo³¹: Dio vuole l'uomo centro cosciente e attivo, in grado di rispondere con il proprio

²⁸ «En se donnant à nous pour nous faire être et nous faire vivre, nous donne nous-mêmes à nous-mêmes [...] et nous met par là en mesure et en obligation de nous donner à lui à notre tour et de le vouloir comme il nous veut; de telle sorte que, en vertu de cette démarche faite au du moins commencée, il cesse d'être pour nous l'inconnu qui nous effraie ou le maître qui nous domine, pour devenir le Père qui nous aime et que nous aimons, le Père par qui nous vivons et pour qui nous vivons; de telle sorte encore que notre dépendance, se tournant ainsi en amour, cesse d'être une dépendance, sans que pourtant nous ne cessions de recevoir tout de lui» (P. SANSON, *L'inquiétude humaine*, 190).

²⁹ «Dans le fait de concevoir ainsi l'égoïsme au principe des choses que consiste l'idolâtrie» (P. SANSON, *L'inquiétude humaine et le christianisme*, Première conférence, 21 février 1926, 11).

³⁰ «Se fait entendre dans les profondeurs de notre conscience» (P. SANSON, *L'inquiétude humaine et le christianisme*, Première conférence, 21 février 1926, 12).

³¹ «Mot formidable dont le sens, pour n'être pas explicite n'en pas moins que Dieu a fait exister l'homme comme un père fait exister son enfant. Ce n'est pas un jouet qu'il s'est donné, ni non plus un instrument. Ce n'est pas une matière qu'il a façonnée d'après un

amore all'amore che lo ha creato. Dio si rivela liberatore perché chiede all'uomo l'esperienza esodica della fuoriuscita dal proprio egoismo mediante un cammino morale. L'eccessivo ritualismo quale via salvifica – pure denunciato dai profeti –, saldandosi con l'ossessivo legalismo, ha portato alla nazionalizzazione della religione e al mancato riconoscimento dell'universale annuncio salvifico. Il predicatore Sanson si incarica allora di annunciare la religione che non fa differenza di persone, dove «non ci sono che uomini»³². Nel cristianesimo Dio assume definitivamente la connotazione di Padre perché l'atto creativo rifugge dalla necessità, essendo piuttosto espressione di carità, affinché gli uomini possano liberamente donarsi a Lui – dal quale ricevono il loro essere –, principio e fine della loro esistenza. Il riconoscimento dell'amore quale origine della nostra creazione, ci porta a concepire gli altri come persone, evitando una loro considerazione strumentale in vista della nostra realizzazione³³.

Il cristianesimo è una metafisica della carità: creati come persone da Dio e posti dinanzi a Lui, dentro di noi la sua stessa vita, siamo in grado di imitarlo, come generosità e bontà, donandoci agli altri. Noi possiamo compiere il dono divino per eccellenza – il dono di sé – sperimentando in questo modo, su questa terra, un anticipo della vita beata. Ciò che dobbiamo abbandonare è il disinteresse per gli altri, non certo ciò che siamo: «Il “sacrificio dell'olocausto” che, secondo l'antica legge, consisteva nel non lasciare nulla della vittima che non fosse consumato»³⁴ non appartiene al Dio di Gesù Cristo. Compito della Chiesa è diffondere la carità di Cristo,

exemplaire qui lui serait étranger. [...] C'est un être capable, lui aussi, de dire avec la pleine conscience de ce qu'il affirme: Je suis» (P. SANSON, *L'inquiétude humaine et le christianisme*, Deuxième conférence, 28 février 1926, 8-9).

³² «Il n'y a que des hommes» (P. SANSON, *L'inquiétude humaine et le christianisme*, Deuxième conférence, 28 février 1926, 23).

³³ «Or, Messieurs, ce Dieu de charité, c'est, nous l'avons vu, le Dieu même de l'Evangile, le Dieu de la conception chrétienne, c'est le Dieu vers lequel le Christ a invité les hommes à élever leur cœur quand il leur a dit: “Vous prierez ainsi: ‘Notre Père qui êtes aux Cieux [...]’”» (P. SANSON, *L'inquiétude humaine et le christianisme*, Quatrième conférence, 14 mars 1926, 17). Per tutta questa parte si vedano le pagine 13-17. Sanson riconosce che se al principio della creazione si pone la potenza, ogni persona risulta facilmente un giocattolo nelle mani di Dio, se si pone invece la necessità, difficilmente si riuscirà a spiegare il nostro desiderio di autonomia.

³⁴ «“Le sacrifice de l'holocauste” qui consistait sous l'ancienne loi à ne rien laisser subsister de la victime» (P. SANSON, *L'inquiétude humaine et le christianisme*, Quatrième conférence, 14 mars 1926, 21).

permettendo agli uomini di partecipare alla vita soprannaturale, ma perché ciò avvenga è necessario ripulire il significato del termine Chiesa. L'univoca rappresentazione del regno di Dio come uno dei regni di questo mondo, nonché lo zelo eccessivo per difenderne l'autorità, ha procurato l'identificazione della Chiesa con la gerarchia, equivocandone l'immagine. «Non abbiamo autorità per avere autorità, ma semplicemente per fare la carità»³⁵: solo se la carità, da cui tutto è nato, diviene il motore della compagine ecclesiale, allora il governo delle anime, ad essa affidato, può condurre a diffondere la medesima carità. Purtroppo la realtà storica della Chiesa non sembra sempre combaciare con il dettato evangelico perché la sua componente umana, pure necessaria perché più efficace fosse la sua missione – portare la carità di Dio tra gli uomini perché essi possano elevarsi a vivere la carità divina –, può intralciare i rappresentanti della Chiesa ad ogni livello. Parlare delle fatiche serve per guarirle, per questo, se non si giustifica la rassegnazione, tantomeno è accettata la rivolta contro l'istituzione³⁶.

3. *Carême 1927: Le christianisme, métaphysique de la charité*

La risposta alla domanda circa l'inquietudine umana viene dal terzo ciclo di Conferenze. Nel dare l'essere agli uomini, Dio dona se stesso, in modo che sia possibile anche a loro svolgere l'omologa dinamica, trovando così compimento: è la divinizzazione³⁷. La pienezza della vita può essere conseguita – grazie alla presenza di Dio in noi – attraverso un'elevazione alla condizione spirituale, frutto del lavoro morale³⁸. Segue, nelle Confe-

³⁵ P. SANSON, *L'inquiétude humaine et le christianisme*, Cinquième conférence, 21 mars 1926, 18, nota 1.

³⁶ Si ricordi bene, perché il concetto assuma tutta la sua portata, che i testi delle conferenze sono scritti da Laberthonnière in un periodo in cui egli stava sperimentando le condanne di quella medesima Chiesa contro la quale, appunto, non aveva voluto ribellarsi, ma di cui – con spirito di umiltà – aveva accettato il giudizio e accolto il “castigo”. Va detto che le conferenze riguardanti la Chiesa sollevarono qualche dubbio; venne infatti la richiesta di correzione, accettata, suo malgrado, da Laberthonnière. M.T. PERRIN, *Dossier Laberthonnière*, 105-106.

³⁷ «Cette inquiétude dont nous avons parlé en commençant, [...] elle est requise jusqu'au bout et [...] jusqu'au bout elle a un rôle essentiel à jouer dans notre vie» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Première conférence, 6 mars 1927, 3).

³⁸ Su questo punto si acuisce la lontananza tra Blondel e Laberthonnière: il primo, sottolineando l'abisso tra i due ordini, il secondo parte da un'unità già realizzata, il che

renze di questo anno, una spiegazione accurata del cristianesimo quale decisiva risposta all'enigma della vita. Il dogma della Trinità, ad esempio, getta luce sulla natura di Dio e dell'uomo: in Dio come nell'uomo il principio di unità e di distinzione è l'amore. Noi siamo interiorità viventi e spirituali, ciascuna esistente in se stessa ma partecipanti della vita divina da cui ognuno riceve l'essere: siamo responsabili di noi stessi ma anche di tutti, perché la conoscenza di noi stessi, in virtù di questa comune interdipendenza, è relazionale³⁹. Se ontologicamente siamo distinti dalla divinità senza pericolo di confusione – siamo infatti persone reali, degli «in sé», non emanazioni (o modi) necessari e transitori della sua infinità –, dobbiamo riconoscere che non vi è neanche separazione assoluta, perché è Dio che ci crea. Se ci comunica la vita, Egli stesso non può che essere vita, quindi in grado di entrare in relazione: un Dio immobile non può comunicare vita, né spiegare la realtà vivente che noi siamo⁴⁰. Il dogma trinitario mostra che la divina unità non è che una «société divine»: Dio, creandoci, dona a noi tutto sé stesso, tutto ciò che siamo e tutto ciò che abbiamo a

rende possibile il passaggio alla vita soprannaturale dell'uomo attraverso l'opera morale pervasa dalla grazia.

³⁹ «Il est impossible en effet d'imaginer une conscience qui dirait “moi” dans une solitude absolue. On ne se pens jamais soi-même qu'en pensant autre que soi. C'est pourquoi, dans nos individualités, nous sommes chacun des personnes, c'est-à-dire des consciences de nous-même, impliquant la conscience de l'infinie réalité dans laquelle nous sommes plongés, et qui fait de chacun de nous une unité et un centre» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Deuxième conférence, 13 mars 1927, 7).

⁴⁰ «Or, nous ne saurions concevoir non plus qu'il soit vie sans être activité, fécondité, mouvement, dans l'immutabilité même de sa plénitude. Il n'y a pas de vie sans relations vitales, toute vie est unité dans la multiplicité et multiplicité dans l'unité. A vouloir réduire Dieu à n'être qu'une unité pure et absolue, en sorte qu'il ne serait qu'unité comme l'acte pur d'Aristote par exemple, on a beau ensuite l'appeler perfection et le caractériser en disant qu'il est “la pensée de la pensée”, on n'a plus qu'une pensée qui ne se pense elle-même que statiquement, et qu'une perfection cristallisée, figée, tout entière concentrée en elle-même dans une solitude effroyablement glacée et qui n'est éternelle qu'effroyablement; et tellement inerte, tellement stérile, tellement morte, que, si on explique que par elle il y ait des formes fixes qui constituent la fixité du monde, – ce qui fait dire à Aristote que le monde est éternellement ce qu'il est, – ce n'est que par la matière qu'on explique la réalité des individus que nous sommes; si bien que nos vies, en tant qu'individualisées, se présentent comme n'étant plus chacune qu'un misérable devenir sans consistance qui s'écoule dans le temps, et que, si néanmoins on s'octroie de participer à l'éternité de l'acte pur, ce n'est qu'en la pensant abstraitement, momentanément, d'en bas, d'infiniment loin et non en la vivant» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Deuxième conférence, 13 mars 1927, 11).

essere; ogni uomo, dunque, anela ad una pienezza che comporta conoscere e amare. Essere, conoscere e amare sono termini coimplicati. Io *sono* soltanto riconoscendo *l'altro da me* e imparando ad *amarlo*; io *amo* soltanto quando prendo coscienza *di me* e *dell'altro da me*; io *conosco l'altro da me* solo *amandolo* e quindi riconoscendomi. La carità, espressione della natura divina e ragione della sua attività, è principio di unità così come di distinzione, e permette di amare gli altri riconoscendoli per ciò che sono, senza eliminare l'imprescindibile relazione che lega gli esseri umani. L'autocomunicazione di Dio avviene, in maniera unica, nell'incarnazione del Figlio, rendendo così possibile la divinizzazione. Gesù *rivela* Dio e ci comunica la vita di Dio⁴¹; non è venuto semplicemente a riparare il peccato dell'uomo, altrimenti «si presenterebbe come un incidente nell'opera di Dio»⁴². Si nota qui la continuità – necessaria per Laberthonnière – tra creazione e incarnazione, entrambe presiedute dalla carità: gli esseri sono creati da Dio e anelano a ricongiungersi a Lui. Ciò è possibile per la condiscendenza di Dio e per il lavoro dell'uomo: se noi siamo figli per origine e per destinazione, lo diventiamo effettivamente e realmente solo per libera scelta. Emerge qui, ancora una volta, il tratto morale – perché implica la determinazione della libertà umana – del processo di divinizzazione.

La quarta conferenza affronta il problema del male, che costella la vita quotidiana e la cui presenza ci interroga circa la bontà o malvagità del mondo. Il mondo, nel suo insieme, non è né buono né cattivo, *diviene* buono o cattivo a seconda delle opere – di morte o di vita – che noi compiamo. L'uomo deve “conquistare” la bontà, superando l'inclinazione al male con l'imitazione della generosità di Dio⁴³. L'assunzione dello stile di vita secondo la carità passa – grazie al preveniente e prioritario concorso di Dio

⁴¹ «Il n'est révélateur pour nous des choses divines, qu'en étant acteur de la vie divine en nous» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Troisième conférence, 20 mars 1927, 6).

⁴² «Se présenterait comme n'étant dans l'œuvre de Dieu qu'un accident» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Troisième conférence, 20 mars 1927, 8).

⁴³ «La bonté que vous rêvez d'avoir sans l'avoir conquise ne serait pas votre bonté. Vous seriez bon, comme on dit d'une statue qu'elle est belle. [...] Jamais par là vous n'obtiendrez la plénitude d'être et de vie à laquelle vous aspirez. [...] Il ne peut y avoir pour vous de plénitude d'être et de vie, que si cette plénitude, toute donnée qu'elle soit, est votre œuvre; vous ne pouvez vous y épanouir qu'en imitant, qu'en reproudisant en vous la générosité de Dieu» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Quatrième conférence, 27 mars 1927, 16-17).

nell'uomo –, ancora una volta, dall'azione (morale) umana⁴⁴. Il discorso sul male coinvolge la questione del peccato originale, e subito vengono precisate le considerazioni inadeguate attorno ad esso, quelle per cui

il primo uomo, con il suo peccato, ha acquisito per sé, per così dire, una natura peccaminosa che ha poi trasmesso ai suoi discendenti. Da quel momento in poi, costoro peccano per loro stessa natura e tutti i loro atti sono peccati, cioè atti di egoismo, e l'umanità, moltiplicandosi, non fa altro che moltiplicare il suo peccato e riempire di esso il tempo e lo spazio⁴⁵.

Secondo Laberthonnière, invece che parlare di una «natura di peccato», bisognerebbe piuttosto riflettere sulla ricaduta di ogni peccato sugli altri; ciò porterebbe a riconoscere il peso del proprio peccato, così come le conseguenze «sociali» del peccato. A riguardo del peccato originale in quanto tale, è da imputare al «primo uomo», che ha scelto di vivere secondo l'«uomo vecchio»⁴⁶ e non secondo la vita soprannaturale per cui era stato creato; agli altri uomini è stata trasmessa la possibilità di istituire forme relazionali violente e menzognere. Diviene dunque insostituibile – e non solo esemplare – il ruolo del Mediatore, perché realizza la carità di Dio e ci rende capaci di realizzarla a nostra volta, rispondendo così con la carità alla carità che ci ha creato⁴⁷. La rinuncia al proprio egoismo è

⁴⁴ «La transformation du vieil homme en homme nouveau, le passage de la vie égoïste à la vie de charité se fait moralement»: così scrive Laberthonnière in un manoscritto intitolato *La morale chrétienne*, B.N.F.L. 114 B; riportato in G. LOSITO, *Cristianesimo e modernità*, 364.

⁴⁵ «Le premier homme, par son péché, s'est acquis, si l'on peut dire, une nature de péché qu'ensuite il a transmise à ses descendants. Dès lors ceux-ci pèchent par nature-même, et tous leurs actes sont des péchés, c'est-à-dire des actes d'égoïsme, et l'humanité, en se multipliant, ne fait que multiplier son péché et qu'en remplir le temps et l'espace» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Quatrième conférence, 27 mars 1927, 20).

⁴⁶ Scegliamo di inserire tra virgolette «primo uomo» e «uomo vecchio», per ricordare che tale lessico – tipico dell'epoca – risente più della retroazione del deduttivismo della teologia di scuola, che non di una concezione antropologicamente più ampia e libera, come quella che Laberthonnière, nelle intenzioni, vuole imbastire.

⁴⁷ «Le rôle du Christ parmi nous est précisément la réalisation, l'humanisation de la générosité, de la charité de Dieu, pour nous amener à reproduire cette même générosité, cette même charité et à participer ainsi réellement à sa vie divine. [...] Ne nous arrêtons pas cependant à concevoir que [...] le Christe ne fasse rien de plus que de nous donner une leçon de générosité. [...] En nous réalisant par la générosité divine et en vivant ensuite cette générosité parmi nous, il crée en nous l'obligation d'être généreux, il fait, pouvons-nous dire, que l'obligation d'être généreux nous constitue. [...] Nos initiatives

il compito, difficile ma possibile, che ciascuno deve svolgere. Il ruolo di Cristo sembra essere meno quello di congiungere due ordini che restano separati nonostante la comune origine, e più il rendere possibili le potenzialità insite in questa unità già data. Il compito principale è del soggetto agente, che può riuscire a portare a termine il suo compito seguendo le orme di Cristo, apprendendo da lui lo stile dell'obbedienza che genera gli effetti della generosità divina. Come si vede, e come giustamente aveva notato Blondel, in questo punto l'argomentazione è molto difettosa: l'accento è infatti posto sull'imitazione dello stile di generosità del Cristo, cui è connessa l'efficacia.

L'accento del cristianesimo è meno sul Dio-potenza – pure sostenuto da molti teologi – e più sul Dio-carità; nel primo caso però la dipendenza della creatura non può che essere pensata in termini di servilismo e di annichilimento, mentre Dio come un appetito di gloria e di dominio. Dio però ci crea come figli, ci chiama amici e ci chiede di collaborare alla sua opera: questo è il cristianesimo, che impedisce l'assimilazione dell'uomo a mero giocattolo di Dio. L'«abbandono di sé» indica l'abbandono del proprio egoismo: esso parte dall'appello che urge in noi e si svolge dentro di noi, affinché si operi la donazione di noi stessi agli altri. In questo modo cooperiamo alla costruzione del regno di Dio, dove egli regna per amore, come un padre tra i suoi figli. La pace e l'armonia di questo regno sono date dall'amore che circola grazie ad ogni membro che è «un focolare vivente dove [*l'amore*] viene costantemente alimentato»⁴⁸. Come Cristo nella sua opera di mediazione è interamente rivolto verso di noi, anche noi dobbiamo essere interamente rivolti verso gli altri, consentendoci, in questo modo, di dire, giorno dopo giorno, un sì sempre più sincero e completo, aiutando gli altri a dirlo con noi. L'ottimismo della vita cristiana nasce dalla consapevolezza di essere persone sempre in movimento e mai fisse, sempre in cambiamento e mai statiche: abbiamo la possibilità di spogliarci della vita egoistica, divenendo collaboratori di Dio, divenendo ciò

de générosité ne peuvent donc se produire qu'à la suite de son initiative de générosité. [...] Et en même temp que, par sa générosité, il nous rend capables d'obéir à cette obligation en sortant de l'égoïsme, il donne à notre obéissance l'efficacité même de sa propre générosité» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Cinquième conférence, 3 avril 1927, 19-21).

⁴⁸ «Un foyer vivant où il [*l'amour*] s'alimente sans cesse» (P. SANSON, *Le christianisme, métaphysique de la charité*, Sixième conférence, 10 avril 1927, 16).

che dobbiamo essere e costruendo una comunione di persone che vivono in Dio le une per le altre.

4. *Ripresa sistematica*

La riflessione filosofico-teologica di Laberthonnière si posiziona attorno a due fuochi: l'istanza evangelica di Dio-carità e l'inquietudine umana, ossia l'enigma della vita (la sua origine e la sua destinazione). «Il Dio delle anime» che si scopre «interiorizzandosi attraverso una dialettica spirituale e morale a partire da se stessi nella propria interiorità vivente»⁴⁹, porta a riconoscere il dono che noi siamo nonché l'insopprimibile desiderio che ci abita: la tensione tra la nostra dipendenza da Lui e il desiderio di autonomia costituisce la *magna quaestio* della nostra esistenza. Nella scelta che compiamo tra il voler essere con o senza Dio e gli altri – tra l'egoismo e la generosità – si apre lo spazio della ricerca (e del ritrovamento) di Dio⁵⁰. Impossibile sarebbe per Laberthonnière cedere ad un procedimento logico per parlare di Dio; presa coscienza dell'inquietudine che ci caratterizza, Dio lo si scopre mettendosi nella direzione di chi dovremmo essere. La scelta morale che indirizza alla via di generosità permette di (ri)trovare Dio in noi stessi, iniziando così la conversione che porta alla costruzione di chi dovremmo essere, ciò per cui siamo stati creati⁵¹. All'atto della creazione Dio lascia tracce di sé nello spirito creato, da qui nasce il desiderio di (ri)congiungersi a Lui: l'opzione fondamentale della metafisica è per l'Oratoriano quella verso la generosità, che ci porta ad accogliere l'altro/Altro.

⁴⁹ «Le Dieu des âmes [...] en s'interiorisant par une dialectique spirituelle et morale à partir de soi-même dans son intériorité vivante» (L. LABERTHONNIÈRE, *Etudes sur Descartes*, II, *Œuvres de Laberthonnière*, Vrin, Paris 1935, 321).

⁵⁰ «Ici s'ouvre une perspective sur la nature de la démarche par laquelle à partir de ce problème, l'homme peut poser Dieu» (P. SCOLAS, «Le Dieu de charité selon Laberthonnière», *Revue de l'Institut catholique de Paris* 8 [1983] 107-125: 113).

⁵¹ Tale pensiero viene espresso chiaramente nel *Dogmatismo morale*: «Noi cooperiamo alla conoscenza e alla certezza che abbiamo di Dio, come cooperiamo alla conoscenza e alla certezza che abbiamo di noi stessi. In realtà, infatti, le due cose non sono che una sola. L'affermazione di Dio come quella di noi stessi è un'azione vivente. [...] Dio non si conosce come si conosce un teorema di geometria, poiché Dio non è un'astrazione, ma una realtà. In Dio si crede, e questo modo di esprimersi è ricco di significato. Questo non significa affatto che la ragione, la facoltà cioè di comprendere e di stabilire dei rapporti, qui non c'entri per niente» (L. LABERTHONNIÈRE, *Saggi*, 120).

Il tema della creazione diviene per il nostro autore particolarmente importante, ed egli lo declina evidenziando i limiti della teoria aristotelico-scolastica. Ne *Il realismo cristiano e l'idealismo greco* più volte sottolinea l'incompatibilità tra cristianesimo e filosofia greca⁵², perché Dio apparirebbe, in quest'ultima, più come idea suprema, essenza da cui derivano – per partecipazione logica – altre essenze: il primo motore immobile, inerte, al di sopra dei movimenti e della vita reale. La congiunzione tra questa filosofia e le riflessioni della teologia cristiana causa una teoria dove Dio appare assoluto egocentrismo e gli esseri creati solo per la sua gloria⁵³.

Riconoscendo la carità al principio di tutto, le azioni di Dio divengono transitive: il mondo è meno una conseguenza obbligata di Dio e più un effetto della carità che ne è l'essenza⁵⁴; l'onnipotenza è declinabile più come creazione di esseri liberi che non come potenza immobile. È la Trinità stessa che ci parla di Dio come azione di carità e rischiera la nostra esistenza, la quale «ha senso solo grazie al Dio vivente della Trinità che le dà vita e le anima con il suo soffio di vita eterna. Possiamo capire noi stessi solo attraverso un tale Dio»⁵⁵. Laberthonnière fatica a riconoscersi nella prospettiva della teologia di scuola, in difficoltà ad articolare il *propter nos* della carità divina: se la perfezione di Dio è intesa quale immobilità assoluta, mancanza di azione e di movimento, gli uomini non possono che essere considerati

⁵² Il giudizio è così formulato: «Vediamo infatti che in Aristotele, che è la conclusione della filosofia greca nella sua forma speculativa, Dio, invece di essere concepito come potenza d'agire è concepito come un atto, un atto puro. Ciò significa che, in opposizione al mondo reale che è infinito, indeterminato, o le cui determinazioni almeno non esauriscono mai la possibilità di modificazione, Dio è cosa assolutamente fatta, compiuta, finita, determinata e perciò non agisce, non può agire; egli non deve diventare qualche altra cosa e perciò non ha nulla a che fare: non si concepisce che egli esca da se stesso per applicare l'azione sua a qualcosa che non sarebbe lui» (L. LABERTHONNIÈRE, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, 64).

⁵³ Laberthonnière sottolinea come la teologia di scuola dimentichi «qu'en Dieu il y a action par charité, c'est-à-dire véritablement action; car seule l'action par charité est transitive, seule elle comporte qu'on sorte de soi, seule par conséquent elle est féconde. Or le propre du christianisme, son caractère spécifique comme doctrine, c'est de mettre en Dieu une telle action» (L. LABERTHONNIÈRE, «Dieu d'Aristote, Dieu de l'École, Dieu des chrétiens», *Archivio di filosofia* 3 (1933) 3-36: 35).

⁵⁴ Solo «l'action de charité est transitive, seule elle comporte qu'on sorte de soi, seule par conséquent elle est féconde» (L. LABERTHONNIÈRE, «Dieu d'Aristote», 35).

⁵⁵ «N'a de sens que par le Dieu vivant de la Trinité qui la suscite et l'anime de son souffle de vie éternelle. Nous ne pouvons-nous comprendre que par un tel Dieu» (L. LABERTHONNIÈRE, *Sicut ministrator*, *Œuvres de Laberthonnière*, Vrin, Paris 1948, 16).

alla stregua di mezzi attraverso i quali egli giunge alla perfezione. Questa perfezione è invece la capacità di far essere ciascuno se stesso.

«Metafisica della carità [...] significa, senza alcuna ambiguità, una dottrina che pone la carità come principio di tutto»⁵⁶: il Dio di Gesù Cristo non può essere descritto alla stregua di una necessità o di una costrizione, è l'Essere nella misura in cui è se stesso, responsabile della sua opera, che rifugge dai rapporti di violenza e di semplice causalità. È comunicazione di sé, istanza creatrice senza una finalità interessata, generosità pura che si dona. Egli crea non come una potenza dominatrice e capricciosa ma per amore e porta all'esistenza gli esseri affinché essi partecipino della sua vita: qui sta l'etico implicato nel dono di Dio. Ogni essere creato da Dio è una persona, non alla maniera isolata ma interdipendente: posso dire «Io sono» solo in relazione all'altro da me, il che mi rimanda a Colui che è il principio e la fine del mio essere. Pensati in Cristo, grazie a Lui abbiamo il dono della vita divina, che però dobbiamo fare completamente nostra abbracciando la vita di carità, con dinamica omologa a quella che ci ha portato all'esistenza.

La conoscenza di Dio diviene, per Laberthonnière, il problema della conoscenza dell'uomo. Al *noverim Te, noverim me* di agostiniana memoria, andrebbe aggiunto, *noverim Te, noverim vos*, spiegando così: conoscendomi conosco Dio, conoscendoLo mi conosco; conoscendoLo conosco gli altri e questo consente la mia conoscenza, la quale porta ad un riconoscimento di Dio e degli altri. È un «cerce dialectique»⁵⁷ la teoria di Laberthonnière, dove conoscenza – mai in senso intellettualistico – di sé, di Dio e degli altri sono saldate insieme e dove tale conoscenza avviene non per deduzione ma per relazione.

La prospettiva «ermeneutica»⁵⁸ abbracciata da Laberthonnière porta a ritenere reale ciò che è interpretato dalla coscienza (il sé): il singolo – relazionalmente inteso – diviene ermeneuta dell'esistenza senza che l'intui-

⁵⁶ «Métaphysique de la charité [...] signifie sans ambages d'aucune sorte, doctrine qui met la charité au principe de tout» (M.M. D'HENDECOURT, «De la communication des consciences à la "métaphysique de la charité" selon Laberthonnière», *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia*, Firenze [1961] 218).

⁵⁷ S. BRETON, «Laberthonnière et la métaphysique de la charité», *Savoir et vulgarisation (Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français)*, Parigi (1962) 171-176.

⁵⁸ «Ermeneutica» è una nostra interpretazione, dato il coinvolgimento (etico) dell'uomo libero.

zione sia svincolata dall'interpretazione⁵⁹; la coscienza, attraverso il lavoro morale si appropria del reale e questo conduce ad una chiarificazione di noi stessi e della nostra destinazione.

IV. APERTURE: I NODI TEORICI

Come dichiarato all'inizio, tra gli spunti ricavabili dal pensiero del Nostro, ci soffermiamo solo sulla riflessione riguardante il rapporto tra momento intellettuale e volitivo nell'appropriazione della verità. L'elaborazione teologica, con i guadagni della ricentatura cristologica quale "oggetto" della fede, ad opera della *Dei Verbum*, ha istituito la nozione di "evidenza simbolica" e il conseguente rinvio all'orizzonte della coscienza⁶⁰. Resta però il sospetto – almeno nella *vulgata* – di una generale indeterminazione del concetto, per lo più inteso al modo della decisione o del giudizio. Se però fosse solo una decisione, sarebbe un atto della sola volontà, assoluto, svincolato dal confronto con gli altri; se fosse solo un giudizio, esso dipenderebbe unicamente dall'intelligenza: in entrambi i casi non si spiegherebbe «*perché* mai l'uomo possa volere peccare, scegliendo ciò che egli conosce come male»⁶¹.

⁵⁹ C. Rouvier è intervenuto sul dibattito tra Blondel e Laberthonnière, ritenendo che la causa della separazione dei due autori risieda nella differente definizione di ciò che è reale. Il realismo del filosofo di Aix – che riprende la teoria leibniziana del *Vinculum Substantiale* – si basa su tutti i dati, sia quelli del mondo sensibile che quelli del mondo intellettuale. Ciò non poteva accordarsi con la dialettica di Laberthonnière in cui il reale è tale solo man mano che viene interpretato dalla coscienza e che conduce ad una poetica della vita. Conclude Rouvier: «Laberthonnière tisse une logique créatrice où chaque acte invente et participe à la création du monde, à travers la relation à autrui qui médiatise le rapport à l'Être. D'où sa formule: "La vraie réalité, c'est la vie créatrice". Cette métaphysique prend le nom de "métaphysique de la charité" afin d'en rappeler la centralité de l'amour, car seul l'amour, et non le désir ou la volonté, permet de se décentrer de soi et de se réaliser» (C. ROUVIER, «La divinisation de l'être. Le différend Blondel [1861-1949] - Laberthonnière [1860-1932]», *Recherches de science religieuse* 104 [2016] 72-95: 85-86).

⁶⁰ Per la bibliografia riguardante il tema cruciale della coscienza, rimando a: M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale* (= Nuovo Corso di Teologia Morale 1), Queriniana, Brescia 2017, 391-400. Segnalo inoltre: G. ANGELINI, *La coscienza morale. Dalla voce alla parola*, Glossa, Milano 2019.

⁶¹ M. CHIODI, «La cultura post-moderna, la tecnica e la medicina», in M. CHIODI - M. REICHLIN, *Morale della vita. Bioetica in prospettiva filosofica e teologica* (= Nuovo Corso di Teologia Morale 2), Queriniana, Brescia 2017, 13-80: 69.

La coscienza deve essere pensata piuttosto nella sua unicità e totalità, come qualità morale dell'ipseità nel suo originario nesso con l'agire, venendo a coincidere con il sé. Una riflessione consistente in questo ambito viene dalla "scuola teologica di Milano", soprattutto nel suo manifesto, *L'evidenza e la fede*⁶². Nel testo citato, frutto della collaborazione di più autori (G. Angelini, A. Bertuletti, G. Colombo, P. Sequeri), viene elaborato un nuovo impianto epistemologico della teologia e, prima ancora, della fede. Ragione e volontà non sono due «facoltà» della coscienza, piuttosto sue «funzioni»⁶³, vale a dire «forme» nelle quali la coscienza – quale orizzonte ultimo sintetico – si rapporta *intenzionalmente* alla verità. Non solo. Nell'antropologia delle facoltà gli affetti erano territorio da controllare, per la loro natura sostanzialmente aliena rispetto alla ragione e – in certo modo – alla stessa volontà, impedendo il loro reale riconoscimento di categoria antropologica fondamentale *del* soggetto, coinvolti nel processo conoscitivo perché istruttori del volere.

La coscienza, nella sua totalità e unicità, si riconosce come risposta ad un appello che, mentre risuona in sé, è individuato come proveniente da fuori di sé; essa si confessa pertanto come non coincidente con la propria origine. L'appello che risuona nella coscienza e che chiede una risposta – azione – non è «dimostrabile scientificamente»: è la fede – la fiducia spontanea, che è categoria «antropologica generale»⁶⁴ – che determina l'agire, qualificando il soggetto come libero. La realtà *affetta* (nel senso spagnolo di *afectar*, colpire) la coscienza, dstando meraviglia; il riconoscimento del senso promettente (in forma di anticipazione) di tali esperienze chiede una risposta, perché il soggetto raggiunge il compimento del senso solo attraverso un cammino personale, e dunque attraverso le forme effettive dell'agire: l'atto è la risposta pratica della coscienza che si decide per una promessa. Non esiste dunque un soggetto astratto e predeterminato a prescindere dal suo agire, ma esso si costituisce solo attraverso le forme pratiche: la coscienza è dunque pratica, è la forma morale (pratica) dell'identità personale (*ipse*). Essa è religiosa perché riconosce la trascendenza dell'ingiunzione che *in* essa proviene da fuori di sé. Qui sta il legame tra l'etico e religioso, tra l'antropologico e il teologico. Di più. L'antropologi-

⁶² G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.

⁶³ G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, «Teologia, ermeneutica e teoria», in *L'evidenza e la fede*, 102.

⁶⁴ G. ANGELINI, «Il senso orientato al sapere», in *L'evidenza e la fede*, 423.

co, nel quale risuona l'ingiunzione (trascendente) nella sua assolutezza, si rivela come la via d'accesso al teologico⁶⁵. Se la coscienza viene vista nella sua unicità allora si possono articolare in modo non problematico ragione e volontà. Esse non sono forme alternative ma costitutive dell'esperienza antropologica: la fede è l'atto di affidamento della coscienza ad un'evidenza non incontrovertibile ma promettente; la ragione è l'istanza universale inscritta nella coscienza morale. La fede è una decisione ermeneutica⁶⁶ – l'affidamento fiduciale ad una promessa – che intenziona la coscienza alla verità, che la determina. Attraverso la fede, dunque, la coscienza tende alla verità, «anticipando la manifestazione evidente della verità nella certezza inevidente della fede»⁶⁷. L'esperienza fenomenologica dell'umano chiede di riconoscere che «sempre si tratta di volere; e volere equivale ad apprezzare»⁶⁸: l'uomo si porta all'altezza del desiderio infinito che lo abita solo quando si consegna alla promessa di un amore che eccede ogni suo progetto finito.

In questo senso Laberthonnière aveva indicato come l'accesso alla verità chieda un coinvolgimento completo dell'uomo, superando l'intellettualismo della teologia di scuola, ed evitando di cadere nel soggettivismo. Ciò determina anche una rivalutazione del momento "affettivo" del soggetto, quale momento *decisivo*: il soggetto *si decide per* qualcosa.

Il ripensamento del nesso sapere-volere – tradizionalmente pensati «l'uno come atteggiamento di passiva contemplazione della verità che si manifesta, l'altro come tensione attiva alla compiuta realizzazione di questa manifestazione»⁶⁹ – porta a riformulare anche l'articolazione tra fede e

⁶⁵ In maniera analitica si veda: M. CHIODI, «La cultura post-moderna, la tecnica e la medicina», in M. CHIODI - M. REICHLIN, *Morale della vita*, 13-80: 66-76.

⁶⁶ Decisione ermeneutica significa che l'evidenza del senso non si dà a prescindere dalla libertà: solo se la coscienza si decide per quella promessa se ne scopre (a posteriori) il senso. Non si tratta di una regressione irrazionale ma la consapevolezza della irriducibilità ai soli fenomeni incontrovertibili (dal punto di vista logico e/o fenomenologico) del valore veritativo assoluto. Si veda: M. CHIODI, «La teologia morale fondamentale», in M. CHIODI - M. KRIENKE (edd.), *Coscienza, cultura, verità. Omaggio alla teologia morale di Giuseppe Angelini*, Glossa, Milano 2019, 3-37: 10-12.

⁶⁷ G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, «Teologia, ermeneutica e teoria», in *L'evidenza e la fede*, 103.

⁶⁸ G. ANGELINI, «Il senso orientato al sapere», in *L'evidenza e la fede*, 388.

⁶⁹ G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, «Teologia, ermeneutica e teoria», in *L'evidenza e la fede*, 101.

ragione, soprattutto nella concettualizzazione che vede la fede estrinseca e irrilevante per l'esercizio della ragione. In questo impianto la fede risulta come la conoscenza della *res* che non ha ancora ricevuto una dimostrazione razionale e la ragione interviene nel processo conoscitivo in virtù della decisione di fede, proseguendo poi autonomamente il suo processo teoretico⁷⁰. Se però ragione e volontà sono «forme» della coscienza, allora esse si rapportano alla verità *mediante* l'orizzonte sintetico della coscienza. La decisione di credere (fede) diviene il modo attraverso il quale la coscienza persegue – doverosamente – l'intenzione veritativa della sua fiducia ed è dunque implicata necessariamente nella tensione della ragione alla verità: l'orientazione della coscienza alla verità è determinata, tramite la volontà, «anticipando la manifestazione evidente della verità nella certezza ineliminabile della fede»⁷¹. La «ragione» è il modo in cui la coscienza verifica se la pretesa veritativa della fede è coerente con la modalità con cui la verità si manifesta «nella forma dell'evidenza»⁷². Insomma ragione e fede sono parti costitutive dell'esperienza antropologica con cui la coscienza si rapporta alla verità: la fede è il modo in cui la coscienza (morale) si affida ad una verità non incontrovertibile, la ragione è la sua istanza critica costitutiva.

Cade così anche la tradizionale separazione di filosofia e teologia, basate sul suddetto (ambiguo) rapporto tra ragione e fede; la loro specificità si origina nell'esperienza antropologica: «L'una parte dall'evidenza che si dà nell'esperienza umana universale e l'altra dall'evidenza della fede dischiusa dalla rivelazione»⁷³. La certezza della fede deriva dalla sua particolare natura decisionale – etica –, però non irrazionalistica e non volontaristica, come sottolineato da Laberthonnière, e si concretizza rinviando ad un evento in grado di reggere, di fronte alla ragione, l'«anticipazione veritativa che lo costituisce: e che il linguaggio della fede traduce nella indica-

⁷⁰ Gli esiti estremi presentati dalla storia del pensiero sono: da un lato la fede fiduciale di ascendenza luterana, quale rapporto della sola volontà alla verità, senza mediazione razionale e, dall'altro, il programma posttridentino dell'*analysis fidei*, quale tentativo di correlare volontà e ragione, mantenendo il primato della grazia.

⁷¹ G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, «Teologia, ermeneutica e teoria», in *L'evidenza e la fede*, 103.

⁷² G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, «Teologia, ermeneutica e teoria», in *L'evidenza e la fede*, 103.

⁷³ M. CHIODI, «La questione della vita», in M. CHIODI - M. REICHLIN, *Morale della vita*, 182-216: 212.

zione di un “senso” veritativo»⁷⁴. Per la fede cristiana si tratta dell’evento Gesù Cristo – verità assoluta e assolutezza di verità –, inevidente sotto il profilo del pensiero che riflette a procedere dall’esperienza umana, per la sua particolare natura escatologica. Inevidenza che non è però incapacità di mediazione con l’attuale conoscenza della verità, proprio in virtù del rapporto tra coscienza e verità. L’evento salvifico, attestato nella storia di Gesù di Nazareth, «è un dono che precede la risposta dell’uomo, ma questa concorre in modo decisivo a determinarne l’accadere»⁷⁵. In tal senso la fede in Gesù non minaccia l’autonomia dell’uomo ma anzi la rende «possibile»⁷⁶: aveva visto bene Laberthonnière. L’evento Gesù sollecita la libertà del credente – la coscienza (cristiana) – affinché essa si decida – si affidi – per quel tempo in cui si avrà il compimento della promessa, ora annunciata dalle forme pratiche della vita, di cui è attestazione l’evento cristologico, che di tale promessa è compimento indeducibile. Come si vede nell’esperienza antropologica è implicata – in forma di promessa – la verità teologico-cristologica; la morale cristiana è l’ermeneutica – la decisione della coscienza di affidarsi ad un senso – dell’evento cristologico nel quale il soggetto (credente) riconosce l’indeducibile compimento della promessa che realizza la verità di Dio. Laberthonnière, indicando nel cristianesimo – metafisica della carità – la risposta ultima all’interrogativo umano, rinvia alla necessità di non disarticolare momento intellettuale e momento volitivo, riconoscendo anche valore conoscitivo – nella forma dell’anticipazione simbolica – alla fede⁷⁷.

30 aprile 2022

⁷⁴ G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, «Teologia, ermeneutica e teoria», in *L’evidenza e la fede*, 103.

⁷⁵ M. CHIODI, «La questione della vita», in M. CHIODI - M. REICHLIN, *Morale della vita*, 182-216: 212.

⁷⁶ G. ANGELINI, «Antropologia teologica. La svolta necessaria», *Teologia* 34 (2009) 322-349: 322.

⁷⁷ A. NGINDU MUSHETE, *Le probleme de la connaissance religieuse d’après Lucien Laberthonnière*, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, Kinshasa 1978.