

Intelligenza e discernimento nel pensiero di Henri de Lubac

Jacques Servais*

1. L'intelligenza moderna in crisi

In una conferenza data nel 1969 all'Università di Saint Louis nel Missouri (USA), Henri de Lubac stigmatizzava la crisi alla quale stiamo assistendo come la fase acuta di una malattia che porta la nostra civiltà verso una «irresistibile e misteriosa autodistruzione»¹. Il dominio della ragione impostata unilateralmente sulla sua funzione calcolatrice e costruttiva, ha provocato una reazione che è ormai difficile contenere. Il mondo è diventato il campo di battaglia dove, secondo lui, si affrontano dialetticamente, senza avanzare, i due contrari: a questa prima funzione, positiva, dell'intelligenza, si contrappone quella critica e distruttiva.

Il conferenziere, che era anche uno storico, aveva certamente in mente il programma dell'Illuminismo, il movimento culturale sviluppatosi in Europa nel corso del sec. XVIII, con la pretesa di liberare l'uomo dall'ignoranza mediante l'uso della «ragione». Quel movimento che Kant aveva lanciato nel 1784 con il suo scritto programmatico *Was ist Aufklärung?*, promuoveva l'idea di progresso, la diffidenza verso la tradizione e l'autorità, la fiducia nella sola ragione, l'invito a giudicare da se stesso².

* Gesuita, dopo il dottorato in teologia dogmatica, risiede a Roma dal 1985, dove ha insegnato teologia spirituale sistematica all'Università Gregoriana e gestisce la Casa Balthasar, scuola di discernimento e formazione per i giovani cristiani laici. È presidente dell'Associazione Lubac-Balthasar-Speyr sin dal suo inizio a Roma nel 1991, sotto il patrocinio dell'allora cardinale Joseph Ratzinger. E-mail: rettore@casabalthasar.org.

¹ H. DE LUBAC, *L'Église dans la crise actuelle*, in *Œuvres complètes* (= OC) IX, Paris 2010, 223-254, qui 226-227. Pur rimandando quando è possibile, per facilità del lettore, alle *Opera omnia*, la versione in italiano delle sue *Œuvres complètes*, a cura di E. Guerriero, pubblicata da Jaca Book, con una propria numerazione dei volumi, ci riserviamo di dare una propria traduzione del testo originale.

² Kant che è, come è noto, il fondatore della nuova disciplina che si chiamerà in seguito la «filosofia della religione», vedeva nella rivelazione storica uno «strumento divino» (*La religion dans les limites de la simple raison*, Paris 1952², 202; cfr. 217), necessario per gli uomini ancora incapaci di accedere diretta-

Gli «illuminati» intendevano stabilirsi in una immanenza che nessun ordine superiore avrebbe avuto il diritto di mettere in causa. Attenti a non perdere del tutto il contatto con le masse credenti e la Chiesa, si sforzavano, però, di tradurre per i propri usi il linguaggio della fede popolare in concetti filosofici, favorendo una «religione ragionevole», la quale, ovviamente, andava screditando una religione che non fosse «nei limiti» di questa ragione. Così privata dei suoi riferimenti razionali e poco a poco confinata nella sfera delle opinioni soggettive, la religione aveva cominciato a disgregarsi nel cuore di molti. Si era progressivamente verificato, anche a livello sociale, ciò che, prima ancora del filosofo di Königsberg, Bossuet aveva osservato: «Vi è un ateismo nascosto in tutti i cuori, che si diffonde in tutte le azioni: Dio non conta per niente»³.

Nella sua conferenza, il P. de Lubac non si dilunga sulle radici e sullo sviluppo del razionalismo moderno, ma mette in risalto la radicalità della sua pretesa attuale e le conseguenze deleterie alle quali essa ha portato. Il razionalismo, con l'ateismo che ne è l'anima segreta, cerca di estendere alle masse popolari i risultati della sua ermeneutica. E siccome rivendica allo stesso tempo il diritto sull'eredità del cristianesimo, riesce a raggiungere gli stessi cristiani⁴. Oggi questa pretesa – egli riteneva – viene portata avanti dai vari psicologi, sociologi, storici, filosofi e addirittura teologi che, attraverso le scienze umane, diffondono nella società il loro immanentismo socio-psicologico. Ma la vittoria segna anche la loro sconfitta. L'esaltazione dell'intendimento e della sua capacità di decifrare i segreti del comportamento umano ha provocato una reazione sotto forma di cieca contestazione. La contraddizione insita dentro una concezione puramente immanente del mondo e della cultura si è manifestata come protesta, insurrezione. «Quando l'intelligenza si trova ridotta all'intendimento», dice Paul Ricœur, «quando è livellata, priva di ogni profondità, diventa per l'uomo una causa di oppressione». E da lì nasce la ribellione violenta, che si esprime «sia con il rigetto critico dei risultati alienanti, sia con un'esaltazione dell'irrazionale». Il P. de Lubac riprendeva la spiegazione del filosofo francese, ma riconduceva il conflitto a una crisi profonda di un'intelligenza chiusa su se stessa. La ribellione, secondo lui, rimane prigioniera del presupposto che la provoca. «La sua fuga nell'irrazionale lo attesta: una stessa idea ridotta dell'intelligenza continua a dominarla»⁵. Alla riduzione

mente alla pura fede razionale, mentre l'umanità è chiamata a superare questa tappa provvisoria e ad accedere alla vera religione, basata sul «supremo principio sovrano» della ragione.

³ BOSSUET, *Pensées détachées*, II. Il giudizio fa eco al noto pensiero di Pascal: «Gli atei devono dire delle cose perfettamente chiare. Ora, non è perfettamente chiaro che l'anima sia materiale» (*Pensées*, Chev., fr. 354 [Br., fr. 221]).

⁴ La crisi dell'intelligenza, dice de Lubac, «colpisce gli stessi cristiani e si trova così trasferita, per minarla, all'interno della fede» (*L'Église dans la crise actuelle*, 234). Nel suo libro *Das Ende der Neuzeit*, R. Guardini mostra come l'intelligenza secolarizzata, rendendo apparentemente omaggio ai «valori del cristianesimo», di fatto succhia le arterie vitali della realtà cristiana per far passare il sangue in altri organismi.

⁵ *L'Église dans la crise actuelle*, 233. Cfr. *Athéisme et sens de l'homme*, in OC IV, 486 (i titoli senza men-

dell'intelligenza alla sua funzione calcolatrice nel razionalismo, fa riscontro la riduzione corrispondente dell'intelligenza alla sua funzione critica nella ribellione. Alla base vi è la stessa concezione ristretta dell'intelligenza come intendimento, ossia facoltà di legare fra loro le rappresentazioni percettive, conformemente al principio di ragione sufficiente.

Per uscire dalla dialettica che dilania più che mai oggi la nostra civiltà, è necessario ridare all'intelligenza l'area nuova di cui abbisogna. Il discepolo di Cristo ha imparato che le dottrine vere rivestono necessariamente una forma paradossale. Scosso nel profondo del suo spirito dai paradossi del Vangelo⁶, dovrebbe essere un vivo testimone di una ricerca che non si ferma a una verità penultima, che è capace di trascendersi di là dal sapere concettualmente formulabile, senza tuttavia cedere all'irrazionalità⁷. Forte di questo insegnamento, l'autore mira a ridare all'intelligenza la sua determinazione ampia: è una funzione che, andando al di là del puro pensiero teoretico, coinvolge l'uomo nella sua totalità. Come tale essa è protesa verso le realtà ultime della verità. Le esasperate opposizioni generate dall'intelligenza ridotta ad intendimento traducono una negazione della condizione mortale dell'uomo, la volontà di «immanentizzare» il fine per il quale il mondo è creato – e che esso non può raggiungere senza un aiuto dall'alto⁸.

Nelle pagine che seguono, vogliamo illustrare la natura e il senso dell'intelligenza nel pensiero del P. de Lubac, ed indicare brevemente come, intesa in tutto il suo spessore, l'intelligenza è il principio di soluzione della crisi succitata: ridata a se stessa e quindi rettamente esercitata, l'intelligenza apre alla volontà un varco attraverso le contraddizioni dell'umanesimo ateo del nostro tempo.

2. Il «fonds d'intuition»

Nel pensiero di Henri de Lubac è arduo trovare concetti chiave che siano caratte-

zione di autore sono di H. de Lubac). La tecnica fa del mondo una macchina, esclamava già nel 1944, a Rio de Janeiro, Bernanos, quando lanciava il suo manifesto: *La France contre les robots*.

⁶ Cfr. *Paradoxes*, 12 (ed. it., 5).

⁷ Con la sua fede, il cristiano non rinuncia alla sua ragione naturale. «Se lo spirito deve sottomettersi all'incomprensibile, non può accogliere l'inintelligibile», sottolinea de Lubac (*Catholicisme*, in OC VII, 284 [ed. it., 248]). Pur sconcertando la ragione, la fede non si sostituisce semplicemente a questa: esige se non una prova – impossibile –, una giustificazione riflessiva.

⁸ «Le opposizioni che sono nel pensiero esprimono la contraddizione che è nella natura stessa della creazione. La contraddizione permette il movimento della storia e ha lo scopo di superare questo movimento – senza mai riuscirci» (*Paradoxes*, in OC XXXI, 39 [ed. it., 23]). Cfr. *Atbéisme*, 446. Si veda anche *ibid.*, 500, dove cita Teilhard de Chardin: «Il mondo è creato per Dio, e “non può giungere a Dio, in Christo Jesu, se non attraverso una rifusione totale, dove deve *sembrare* affondare totalmente, *senza compensazione sperimentale* (di ordine terrestre)”».

ristici di lui. Non vi è nulla che offra l'addentellato per una sistematica ampiamente sviluppata. Non è, d'altronde, che manchi, fra i suoi tanti libri, con le loro innumerevoli citazioni e note, un filo conduttore. Per individuarlo basta riandare all'opuscolo intitolato *De la connaissance de Dieu*, e più esattamente alla prima edizione di un libro la cui redazione risale in realtà ai primi anni della sua formazione come gesuita. In esso si scorge in tutta chiarezza la visione interiore, unitaria, pura e forte, che ha guidato tutta la sua produzione e che ne ha comandato le grandi articolazioni. Essa scaturisce molto presto dalla sua anima. Buona parte delle riflessioni di cui era composto questo «piccolo manuale, redatto per intellettuali in ricerca di Dio»⁹ era vecchia, come dichiara modestamente l'autore: «Nel 1915-1917, in guerra, tra i miei compagni c'era un futuro insegnante, alunno di una *école normale*. Non era cristiano e, pur non essendo un ateo militante, non credeva in Dio. [...] È dalle nostre conversazioni che datano le mie prime riflessioni un po' serie». Ai margini delle lezioni di filosofia che il P. Pedro Descoqs gli dava a Jersey negli anni 1920-1923, riprese il suo vecchio quaderno per «scribacchiare appunti poco conformisti». Essi, del resto – egli aggiunge con una punta di malizia – «si ispiravano più a san Tommaso che al mio maestro suareziano, il cui insegnamento polemico era un continuo invito a reagire»¹⁰.

Qual è dunque il punto di partenza – o meglio sorgivo – del suo pensiero? Lo si individua nelle prime pagine del libro: «Vi è nell'uomo una ferita, segno spesso segreto ma segno imperdibile, della sua grandezza. Quando questa ferita affiora alla coscienza, vi appare sotto forme multiple. È un'inquietudine sempre rinascente, un'essenziale insoddisfazione che impedisce non solo di attenersi a qualche forma stabile, ma di accontentarsi di un progresso spinto nella stessa linea. È uno slancio del pensiero che gli fa spezzare gli uni dopo gli altri tutti i cerchi in cui la vita dell'animale umano tende a rinchiudersi, e che ha ragione, volta per volta, di tutti i sistemi critici, di tutte le saggezze positivistiche che credevano di averne ragione»¹¹. L'uomo – spiegherà ancora il teologo maturo – «non è un essere chiuso nel cerchio stretto delle sue imperfezioni innate. Nel più piccolo dei suoi atti, intellettuale o volontario, morale o spontaneo, sempre egli va al limite e sorpassa l'universo. E a sostegno dell'affermazione cita il suo maestro Maurice Blondel: «L'uomo non è uomo che sorpassandosi e superando il fatto bruto. E questo fatto gli resterebbe sconosciuto se egli non si ponesse, per così dire, al di fuori e al di sopra, sia pure per rientrarvi e accomodarvisi»¹².

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 75 (ed. it., 97). Pubblicato, con imprimatur del 1941, nel 1945 ed ampliato nel 1948, l'opuscolo fu – scrive – «stoltamente osteggiato», e perciò ripubblicato, sotto il titolo *Sur les chemins de Dieu*, in edizioni ulteriori che intendevano ripararlo dalle critiche.

¹⁰ *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, in OC XXXIII, 40 (ed. it., 93-94). I titoli senza menzione di autore sono di H. de Lubac.

¹¹ *Sur les chemins de Dieu*, in OC I, 212-213 (ed. it., 188).

¹² *Le Mystère du surnaturel*, 143 (ed. it., 169), citando *Études blondéliennes* 3 (1954) 72.

Il paradosso che caratterizza l'uomo è che la sua natura non è circoscritta nei limiti del cosmo, trascende le leggi del mondo: «L'uomo supera *infinitamente* l'uomo»¹³. Ci sono infatti nel mondo delle realtà che pur facendo parte della nostra esistenza immediata o potendone fare l'oggetto di cognizione naturale, sono effettivamente afferrate solo mediante una luce superiore. Lo spirito dell'uomo è apertura sostanziale a una dimensione nuova, trascendente. Il Pascal credente sa che le cose di Dio si giudicano spiritualmente. Ai suoi occhi, non vi sono solo due ma tre ordini¹⁴. Il suo cuore illuminato dalla carità gli fa anche scorgere le deficienze dell'uomo psichico, la cui anima tiene forse alle cose del mondo, che non è pronto a lasciare. Dei tre ordini, quello medio è la mente, la ragione, che capisce in qualche modo le cose che stanno al di sotto di lui, ma non ha il senso delle realtà che gli stanno sopra, non comprende le cose dello Spirito di Dio. Sulla scia del pensatore di Port-Royal, il P. de Lubac vuole riportare l'uomo moderno a una dimensione essenziale del suo essere, fargli riscoprire quell'organo esistenziale e unificatore, senza il quale alla ragione manca la profondità, e con essa la capacità di superare se stessa e la propria esistenza.

Il P. de Lubac non ha smesso di attirare l'attenzione sul dinamismo impresso nell'intimo della creatura umana, nel fondo dell'essere creato dal momento in cui viene creato. La tesi del desiderio naturale ed inefficace germinava già nel suo opuscolo sulla conoscenza di Dio. Qui egli mette in risalto la struttura mistica di questa conoscenza: «il mistico cerca *l'Uno* in se stesso, l'Uno nel suo essere e nella sua unità, e per trovare quest'Uno, egli è pronto a perdere l'universo intero»¹⁵. L'appello della trascendenza, il «movimento incessante», la «perpetua *inquietudo*» che segna il suo «cuore», questo desiderio che accompagna la respirazione della sua anima, è «anteriore ad ogni operazione intellettuale o volontaria, supposta da ogni coscienza»¹⁶. È «un fonds d'intuition», una «intuitivité primordiale et simple» (J. Maritain), che nel concetto e nel processo discorsivo è implicito. È, all'interno dello spirito, «una forza viva, che gli impedisce di restare ancorato nell'ordine del concetto»¹⁷.

3. L'affermazione di Dio

«Io mi innalzo a Dio così come respiro. Nell'uno e nell'altro caso vi è la medesima

¹³ B. PASCAL, *Pensées*, Chev., fr. 438 (Br., fr. 434). «Il mio cuore tende tutto intero a conoscere dove è il vero bene per seguirlo...», scrive ancora Pascal (Chev. fr. 414 [Br. fr. 219]).

¹⁴ *Pensées*, Chev. fr. 829 (Br. fr. 53).

¹⁵ *Sur les chemins de Dieu*, 170 (ed. it., 154). Citato secondo il testo breve di *De la connaissance de Dieu*.

¹⁶ *Sur les chemins de Dieu*, 13, 16 (ed. it., 9, 14).

¹⁷ *Sur les chemins de Dieu*, 249 (ed. it., 219 [trad. corr.]). Cfr. 102 (ed. it., 84).

necessità»¹⁸. L'osservazione di de Lubac fa eco alle parole di Leibniz: «L'idea di Dio è innata, dal fatto che tutte le persone assennate hanno avuto quest'idea»¹⁹. Sta nella struttura dell'uomo una «idea» di Dio che è necessariamente presente in lui tanto come affermazione di Dio iscritta nel fondo del suo spirito, quanto come affermazione di Dio da parte di questo spirito. Il Principio assoluto che si fa conoscere a noi nello slancio del nostro spirito è una Presenza intrinseca. Non si tratta di una «visione intellettuale» diretta dell'Essere, di un «inneismo» alla maniera di Cartesio (*Épître à Voët*); questa appercezione ha sempre necessariamente bisogno di esprimersi in nozioni, conclusioni, dimostrazioni, sistemi, per raggiungere la conoscenza riflessiva del suo contenuto. È piuttosto l'affermazione costitutiva dello spirito, un'affermazione «segreta, avvolta, ma necessaria e permanente», che «sorge prima di ogni coscienza, prima della formazione di ogni concetto», che «esce dalle radici stesse dell'essere e del pensiero, per dar alla coscienza la sua armatura e conferire il suo valore universale a ogni concetto»²⁰. Così, in ogni atto di coscienza di sé e in ogni cognizione d'oggetto, l'uomo implicitamente afferma Dio e tende a lui. Tanto l'atto di coscienza quanto la cognizione d'oggetto rimangono però sulla soglia. Sono una via per la quale l'idea del Dio unico si fa presente a noi nella sua insondabile trascendenza²¹. Ne consegue che giammai «l'intelligenza possiederà la formula adeguata, che metterà fine alla sua ricerca. Significherebbe uscire dalla sua condizione»²². Le acquisizioni del ragionamento non esauriranno mai fino in fondo il dato antecedente di questa affermazione elementare di Dio, posto con la nostra stessa esistenza, il suo esercizio, la sua coerenza.

Si scorge qui la vicinanza a Maurice Blondel, a cui del resto ancora una volta de Lubac fa espressamente riferimento: «Prima di ogni riflessione critica e per consentire questa riflessione stessa, vi è in noi l'affermazione vissuta di una realtà ulteriore o superiore ad ogni fatto, ad ogni pensiero che limiterebbe se stesso»²³. Dottrina d'al-

¹⁸ *Sur les chemins de Dieu*, 51 (ed. it., 43). Cfr. *Le Mystère du Surnaturel*, in OC XII, 174-175 (ed. it., 197).

¹⁹ G. G. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di A. Zamboni, Lanciano-Roma 1948, 122.

²⁰ *Sur les chemins de Dieu*, 126 (ed. it., 109-110). L'autore distingue del resto accuratamente – conviene sottolinearlo per evitare malintesi –, l'innèità della luce naturale dall'innèità del suo contenuto.

²¹ Se quest'idea diviene il principio di una riflessione, è solo con una iniziativa di chi può discernere e mettere a fuoco l'«anima di verità» dalle molteplici aspirazioni mistiche che documentano questo desiderio (*Le Mystère du Surnaturel*, 266ss. [ed. it., 284ss.]). «Il riconoscimento riflesso che l'uomo acquista della sua capacità divina e del desiderio «naturale» che le corrisponde, non ha luogo che nel riconoscimento della gratuità del Dono, che l'ha ricolmata» (*ibid.*, 177 [ed. it., 199]). E questo riconoscimento accade mediante la fede. Solo, infatti, dagli occhi della fede la trascendenza «assoluta» di questo Dono può essere percepita. Si noti, intanto, che l'autore descrive il desiderio originario dello spirito «prima» ancora di ogni elevazione di grazia.

²² *Le Mystère du Surnaturel*, 205 (ed. it., 226).

²³ *Sur les chemins de Dieu*, 273 (ed. it., 38), citando una risposta di Blondel a Léon Brunschvicg. Cfr. 249 (ed. it., 219). Su quest'autore, si vedano i tre articoli ripresi in *Théologie d'occasion*, Paris 1984, 409-

tronde del tutto classica! «Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito»²⁴. In tale nocciolo e fonte originale della natura creata, vi è quindi una «presenza» non concettuale dell'essere alla coscienza, alla quale l'uomo non può non aprirsi senza smettere di volere e di pensare: presenza tanto «incontestabile» quanto «inverosimile»²⁵. Con questa sua tesi de Lubac rigetta risolutamente ogni tentativo razionalistico di ridurre a sistema logico la coscienza viva di Dio²⁶, e allo stesso tempo fissa i limiti della *via negationis* – con la sua affermazione che «Dio è ineffabile» – e del suo carattere inevitabile. Se respinge ogni logicizzazione dell'idea di Dio presente nel fondo dello spirito creato, si rifiuta di spingere la teologia negativa a scapito della prima affermazione che la sostiene: «il *si* continua a vivere segretamente nel *no*, come il suo correlativo obbligato», giacché nell'affermazione primaria è insita fin dall'inizio una *eminencia* che, come si spiegherà ancora più avanti, apre la strada alla critica²⁷.

Si può parlare a questo punto di una «rivelazione» incessante di Dio, che continua nel soggetto come per mezzo del mondo esteriore²⁸; ma occorre subito precisare che non vi è propriamente al riguardo, da parte del soggetto, un'operazione quanto piuttosto un'apertura sostanziale, un'«accoglienza» sulla base di una «passività prima», ossia una ricettività attiva sulla base di un essere afferrato, di una «saisie» originaria²⁹. Se ci si mantiene a livello dei primi passi della conoscenza naturale, non si può dire se tale «saisie passive» induce lo spirito a uscire da se stesso e a mettersi di continuo in marcia verso l'assoluto, oppure se essa attira a sé lo spirito dell'uomo. Decisivo è

435. Se de Lubac faceva, quale vero, instancabile studioso che era, uso della ragione, essa rimaneva in lui sempre intimamente unita al suo cuore – un cuore da Dio inclinato (*inclina cor meum*, Sal 118 [119], 36) e diretto verso di lui (*cor rectum*, Sal 50 [51], 12). «Ce n'est point la tête qu'il faut se rompre, c'est le cœur», asseriva il suo maestro Blondel; «la véritable philosophie est la sainteté de la raison» (M. BLONDEL, *L'Action* (1993), in *Œuvres complètes* I, Paris 1995, 409 et 476).

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 1^{um}. Cfr. H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, 273 (ed. it., 37).

²⁵ *Sur les chemins de Dieu*, 59 (ed. it., 49).

²⁶ Anche verso i neo-kantiani l'autore emette qualche riserva. Di P. J. Maréchal loda la chiaroveggenza (*Sur les chemins de Dieu*, 283, n. 13) ma non gli risparmia una critica, anche se espressa con finezza: «Si notava moltissimo che padre Maréchal non era per niente chiuso, come tanti intellettuali, nelle sue teorie, sia pure molto sistematizzate. La sua mente era più vasta delle sue idee» (*Mémoire*, 17 [ed. it., 15]). Cfr. le Note inedite di de Lubac a riguardo che cita B. Dumas (*Mystique et théologie d'après Henri de Lubac*, Paris 2013, 159, n. 3). Con l'aiuto di Balthasar, B. Gautier chiarisce il punto di divergenza: «Discostandosi dalla sua intuizione centrale, ritorna al quadro neo-tomista» e ridà la prevalenza alla struttura concettuale della «natura pura» (*Balthasar en dialogue avec Barth*, Paris 2014, 280).

²⁷ *Sur les chemins de Dieu*, 248-249 (ed. it., 218-219). I nomi di Dio «non rappresentano che imperfettamente l'essenza di Dio: perciò li dobbiamo ugualmente negare tali e quali per affermare in Dio la loro inafferrabile unità» (*ibid.*, 314 [ed. it., 132]). «Siamo uniti a Dio soltanto come ad un ignoto» (TOMMASO D'AQUINO, *In Boet. de Trin.* q. 1, a. 2, cit. in *ibid.*, 355).

²⁸ *Sur les chemins de Dieu*, 109 (ed. it., 94).

²⁹ *Sur les chemins de Dieu*, 158 (ed. it., 140).

il fatto che il Polo che non cessa di attirare l'uomo, presuppone la presenza misteriosa di un Essere assoluto che può solo essere adorato: «In una forma o nell'altra l'uomo torna sempre all'adorazione. Questa è nello stesso tempo sia suo dovere essenziale, sia il bisogno più profondo del suo essere. Egli non può estirparla, ma solo corromperla»³⁰.

4. Il centro vivo dell'intelligenza

«Sono, nel mio stesso essere, tutto relativo a Dio»³¹. A quest'intuizione è sospesa, per il P. de Lubac, l'evidenza dei principi della filosofia e della mistica. L'uomo ha, nel fondo dello spirito che è in lui, un'affermazione elementare necessaria di Dio, una conoscenza naturale della sua esistenza trascendente, ma essa ha bisogno della riflessione per esprimersi e perfezionarsi; è quest'affermazione, d'altra parte, che conferisce al discorso razionale un valore reale. Attento com'è alla vita, alla vita propria, del pensiero, il gesuita sa di un'intelligenza che, nel suo nocciolo, non è né prima di tutto «ragione» o «mistica», né soltanto l'uno o l'altra, ma entrambe ad un tempo. A noi moderni che opponiamo il filosofo e il mistico, tale nozione dell'intelligenza appare irrimediabilmente equivoca. Cos'è quest'«intelligenza»? Non è anzitutto una «facoltà», ma la vita stessa dello spirito ed essa «non può essere che totale»³². Sulla scia di sant'Agostino – con la dovuta accortezza nei confronti della problematicità del cosiddetto suo ontologismo – egli assegna all'intelligenza un posto fra l'illuminazione mistica, del tutto soprannaturale, di un'anima santa, e il lavoro di elaborazione razionale di un filosofo con i suoi propri metodi. Essa è l'organo vivo di una persona viva, per la quale vale la raccomandazione: «Pensate, vivete, siate: poi cercate di esprimere scrupolosamente ciò che voi pensate, ciò che vivete, ciò che siete»³³.

La vera intelligenza si radica nella vita dello spirito ed è in essa che prende lo slancio:

³⁰ *Sur les chemins de Dieu*, 176 (ed. it., 160). Come il Blondel della prima *Action*, H. de Lubac rimane volutamente nel suo libro a livello della conoscenza «naturale» di Dio. Solo nel paragrafo conclusivo, egli aggiunge: «... Il cristiano sa che, per un incontro reale con Dio, non vi è che una sola Via: la Via Vivente che ha nome Gesù Cristo. Avendo considerato questo, abbiamo intitolato quest'opera *Sulle vie di Dio*, senza voler precisare di primo acchito, anche per i primi approcci della conoscenza naturale, se sono più le vie per le quali noi andiamo a Dio, oppure quelle per le quali Dio ci attira a Lui» (*Sur les chemins de Dieu*, 257 [ed. it., 227]).

³¹ *Sur les chemins de Dieu*, 188 (ed. it., 171). È l'intuizione di Blaise Pascal: «Dieu sensible au cœur» (*Pensées*, Chev., fr. 481 [Br., fr. 278]).

³² *Paradoxes*, 34 (ed. it., 20).

³³ *Paradoxes*, 19 (ed. it., 9).

«... sempre incarnata nel suo primo momento, essa [è] anche sempre ascendente»³⁴. E in questo movimento ascendente c'è, di sicuro, anche una mediazione, ma essa differisce in natura dalla dialettica filosofica. «“Distinguere per unire”, si è detto, e il consiglio è eccellente, ma sul piano ontologico non s'impone con minor forza la formula complementare: unire per distinguere»³⁵. Nel senso comune, il verbo «unire» implica, è vero, un atto di sintesi. Ma esso nel linguaggio degli autori spirituali – e de Lubac conta anche fra questi – assume un altro significato: quello di unione in Dio e mediante Dio, ossia una forma d'essere profonda e duratura (*habitus*), proveniente da uno stato volontariamente acquisito o spiritualmente infuso d'indifferenza» o di «distaccamento». Ora – come spiega il filosofo Maurice Blondel – tale unione «mistica» consente una conoscenza e una possessione reali *per unione e connaturalità universale*. Distinta dal processo di unificazione di vari esseri, caratteristico dell'*intellectus dividens et componens*, l'unione di cui si parla svolge il suo esercizio a partire dalla sorgente della ragione e dell'amore che è il fondo stesso dell'essere³⁶.

La differenza che si dà fra il filosofo e il mistico non consiste nel fatto che uno, il mistico, avrebbe l'esperienza immediata dell'Essere, mentre l'altro, il filosofo, dovrebbe ricorrere all'uso della mediazione. In entrambi si dà quell'occhio interiore, la luce della ragione «come innata e in certo qual modo come seminata»³⁷. Nell'uno come nell'altro c'è mediazione. La sola differenza è forse che la «dialettica» dell'una è «soprattutto affettiva e vitale», quella dell'altro «razionale e concettuale». Mentre, egli precisa ancora, la filosofia è anzitutto «ricerca dell'Uno unificante», la mistica è «ricerca – o l'attrattiva – dell'Uno unico». Sia nel filosofo sia nel mistico si dà un'«esperienza», ma essa è prevalentemente «attiva» nel primo, mentre è prevalentemente «passiva», ricettiva, nel secondo³⁸. Da entrambi, del resto, è richiesta un'apertura all'altro. La verità, infatti, si manifesta e consiste nel doppio processo della

³⁴ *Corpus mysticum*, in OC XV, 263-264 (ed. it., 299).

³⁵ *Catholicisme*, 287 (ed. it., 250).

³⁶ Nel senso forte, che è classico negli autori spirituali, spiega M. Blondel, «il n'y a d'union possible et parfaite qu'en Dieu et par Dieu, à travers un dépouillement provisoire de ce qui n'est pas l'Unique et l'Universel; mais cette union permet, en fin de compte, la connaissance et la possession réelles *per unionem et connaturalitatem universalem*. L'entier détachement, dont saint Jean de la Croix dit qu'il doit être inspiré à la fois par la raison, contre tout égoïsme, et par l'amour, vers la bonté, nous rattache et nous unit par leur fond même et en leur source à tous les êtres» (in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, Paris 1999⁵, 1161). Nei suoi *Paradossi*, H. de Lubac rinviava per avvalorare la sua tesi sia alla meditazione delle «tre classi» di sant'Ignazio di Loyola (*ibid.*, 24 [ed. it., 12]) sia al «necessario distacco dalle “percezioni soprannaturali”» di san Giovanni della Croce (*ibid.*, 165 [ed. it., 111]).

³⁷ AGOSTINO, *De baptismo parvorum*, I, 25, in *Opere* XVII/166-67. Cfr. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, 30; anche il frammento intitolato: «Recherche de la vérité par la lumière naturelle qui, toute pure et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée...».

³⁸ *Sur les chemins de Dieu*, 167-168 (ed. it., 151-152).

ragione che misura e determina (come *intellectus agens*), e allo stesso tempo accoglie e si lascia misurare (come *intellectus passibilis*). Dall'esperienza della luce superiore, più interiore di se stesso, l'uomo – quale che sia la sua qualifica – si sa chiamato a innalzarsi dal mondo a Dio e il passaggio è assicurato da una doppia dialettica, una di negazione, di soppressione, di rottura, e l'altra di costruzione, di sviluppo, di ascesa. La dialettica, altro non fa che tradurre quella esperienza: «Come nei disegni quadrettati, in cui i vuoti e i pieni dinanzi allo sguardo si cambiano alternativamente gli uni negli altri, è una continua alternanza di luce e di tenebre, di affermazione e di negazione, di identità e di alterità...»³⁹. Così i movimenti della doppia dialettica, filosofica e mistica, s'intrecciano, e giammai l'una può fare completamente a meno dell'altra.

5. Lo «spirito» nell'uomo

Ora, che cos'è lo spirito dell'uomo, con la sua legge iscritta nel più profondo del suo essere? Alla domanda, il P. de Lubac risponde con l'aiuto di san Paolo (1 Cor 2,11; 1 Ts 5,23) che non solo distingue chiaramente il *pneuma* dell'uomo dallo Spirito Santo ma qualifica questo *pneuma* come «spirito che è in lui», quale la parte più elevata del suo essere, aperta essa stessa all'influsso dello Spirito Santo (Rm 1,9)⁴⁰. Ai suoi occhi, la sfumatura è decisiva: «Così, ciò che per eccellenza fa l'uomo, ciò che costituisce l'uomo nel suo valore unico fra gli esseri del mondo, anzi, ciò che fa di lui un essere superiore al mondo, sarebbe un elemento che, anziché “dell'uomo”, sarebbe “nell'uomo”»⁴¹. È un dono *ricevuto* che, pur essendo *nell'uomo*, non è *da* lui, ma garantisce l'apertura di una *nascosta* trascendenza. «Il *pneuma* che è “nell'uomo”, in ogni uomo, assicura una certa trascendenza nascosta dell'uomo al di sopra di se stesso, una certa apertura, una certa continuità tra l'uomo e Dio. Non che ci sia la minima identità di essenza tra l'uno e l'altro [...], ma nel cuore dell'uomo è il luogo privilegiato, sempre intatto, del loro incontro»⁴².

Di questa apertura, proveniente prima di tutto da Dio, de Lubac evidenzia la

³⁹ *Sur les chemins de Dieu*, 326, n. 1 (ed. it., 151).

⁴⁰ Così nella *Bible de Jérusalem* (ed. 1956 e ss.) in nota a commento di 1 Ts 5,23: «Oltre al *corpo* e l'*anima*, si vede qui apparire anche lo *spirito*, che può essere sia il principio della vita nuova nel Cristo, sia piuttosto la parte più alta dell'uomo, anch'essa aperta all'influenza dello Spirito» (trad. it. *Bibbia di Gerusalemme* 1998¹⁵).

⁴¹ «Anthropologie tripartite», in *Théologie dans l'histoire* I, Paris 1990, 115-199, qui 127 (ed. it., 59-117, qui 69-70).

⁴² *Théologie dans l'histoire* I, 139 (ed. it., 81-82).

natura ricorrendo all'antropologia di Origene⁴³. Per lui questo pneuma non è equivalente al *nous*, ossia alla parte superiore, intellettuale, della *psyche*⁴⁴. Si tratta di quella «misteriosa partecipazione con Dio, che fa essere lo spirito» e contemporaneamente, a livello sociale, «realizza l'unità fra loro degli spiriti»⁴⁵. Lo spirito nell'uomo rende possibile «un primo modo di partecipazione al *Pneuma* divino, che non permette ancora di dire che l'uomo è divenuto *pneuma*; partecipazione quindi che noi [...] possiamo chiamare naturale, perché consiste in un elemento che fa parte integrante della natura di ogni uomo e che è precisamente il suo *pneuma*»⁴⁶. Questo spirito è santo e deve divenire tale. Nell'affermazione di Dio, il nostro spirito avverte in sé la Sua «presenza», la quale non dice soltanto la grandezza della nostra vocazione, ma contemporaneamente anche la sua forza imperativa e la sua urgenza. È grazie allo spirito in noi che ci accorgiamo dell'essenza nascosta della legge iscritta nella sua condizione concreta: l'obbligazione interiore di ascendere verso Dio⁴⁷. Qui, però, acquista anche tutta la sua importanza il tema della libertà che Origene, in seguito a Paolo, mette in relazione con l'anima, e più particolarmente con la sua parte superiore, il *nous*, «la sede della personalità, l'essere razionale e volitivo che giudica e si determina liberamente»⁴⁸. La nobiltà dell'uomo rispetto ad ogni altra creatura sta proprio – per de Lubac come per san Tommaso⁴⁹ – nella sua libertà in quanto chiamata a

⁴³ Oltre a questo autore, de Lubac cita una serie di altri che hanno preso in seria considerazione il veretto paolino. Dell'epoca patristica all'epoca moderna, vengono – tra gli altri – menzionati autori come Ireneo, Ambrogio, Agostino, i mistici cistercensi (Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry, Isacco della Stella) e quelli renano-fiamminghi (Eckhart, Tauler, Ruysbroeck), san Tommaso, santa Teresa d'Avila, san Francesco di Sales, Blondel (cfr. *Théologie dans l'histoire*, I, 128-176).

⁴⁴ La tripartizione in Origene, che si rifà a Paolo, si distingue da quella platonica della tricotomia dell'anima (*noûs*, *thimós* e *epithyméticón*), che egli espressamente rifiuta. A questo proposito vedi *Peri Archôn*, 1.3, c.4, n. 1; *Contra Celsum* 1.5, c. 47.

⁴⁵ *Catholicism*, 7 (ed. it., 6). Non ignoriamo le critiche rivolte all'interpretazione di Origene promossa da de Lubac da parte di rappresentanti della neo-scolastica come R. CESSARIO, *A Short History of Thomism* (Washington 2005). Cfr. anche F. KERR, *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Malden (Massachusetts) 2007. Secondo il card. A. Dulles, globalmente le posizioni di Benedetto XVI (e di Giovanni Paolo II) in materia di filosofia cristiana «[...] coincide most closely with those of de Lubac, who sought to mediate between Blondel and Gilson» («Can Philosophy Be Christian? The New State of the Question», in *The Two Wings of Catholic Thought, Essays on Fides et ratio*, D. R. FOSTER – J. W. KOTERSKI (edd.), Washington D.C. 2003, 3-21, qui 18). La discussione di queste critiche, che concernono pure, più ampiamente, il sostegno degli ultimi Papi nei confronti del P. de Lubac, e in particolare della sua visione antropologica, supera il quadro di quest'articolo.

⁴⁶ *Théologie dans l'histoire* I, 136 (ed. it., 78-79).

⁴⁷ «L'obbligazione al "soprannaturale", proprio perché è incommensurabile con ogni altra – essendo il soprannaturale infinitamente al di sopra, non soltanto dell'uomo ma di ogni concepibile natura –, è in noi l'obbligazione fondamentale» (*Méditations sur le principe de la vie morale*, in *Esprit et liberté dans la tradition catholique*, in OC XIV, 347-360, qui 351).

⁴⁸ *Théologie dans l'histoire* I, 185 (ed. it., 116).

⁴⁹ «Una natura che può conseguire il bene perfetto, sia pure con aiuti esterni, è sempre più nobile di quel-

trascendersi verso un Essere assoluto che non vuole forzare il sì dell'uomo e la cui condiscendenza verso l'uomo è e rimane assolutamente libera da ogni costrizione. A motivo della sua natura, e più precisamente dello spirito che è *in* lui, l'uomo è messo in cammino con la direttiva di sottomettere il mondo e di umanizzarlo. La sua natura è inseparabilmente anche «anima» e «corpo», ed entrambi, il secondo non meno del primo, devono essere penetrati dallo Spirito. E per adempiere quest'incarico, che Dio ha insufflato in lui il suo pneuma⁵⁰.

Nonostante tutti questi chiarimenti, si deve ammettere «il carattere paradossale, difficilmente afferrabile, di questo spirito che è nell'uomo senza appartenere unicamente all'uomo e che non diviene se stesso e non perfeziona pienamente l'uomo che attraverso la sua partecipazione allo Spirito di Dio»⁵¹. Fra lo spirito nell'uomo e lo Spirito di Dio, vi è una chiara distinzione, ma l'idea di grazia come partecipazione del primo al secondo e come viva inabitazione di questi in lui rende comunque fluido, nel concreto, il confine fra entrambi.

Senza pretendere di offrire un'ultima spiegazione, si potrebbe forse sintetizzare l'argomento nel seguente modo. Lo spirito è la creatura umana in quanto è necessariamente indirizzata a Dio, significa la persona a cui Dio rivolge la sua Parola per santificarla e abitare in essa, e in cui solo essa trova la realizzazione del suo fine (unicamente) soprannaturale. Vi è fin dall'inizio nell'uomo una tensione paradossale fra la polvere della sua origine e la sublimità della sua destinazione (cfr. Gen 2,7), una tensione di cui soltanto il cristiano, a motivo dell'adempimento di tutte le promesse in Gesù Cristo, misura l'ampiezza e il significato senza poter risolverla. Questa tensione, infatti, rimane, anche se in modo diverso, nel cristiano che non potrà mai vantarsi di aver raggiunto in se stesso una sintesi fra natura e soprannaturale. Cristo risorto è l'*eschaton* verso il quale sono orientate tutte le speranze cristiane e umane. La nobiltà del cristiano, come anche quella in generale dell'uomo, sta nel perseverare in quella provvisorietà che segna i compiti terreni da svolgere con tutto se stesso, corpo, anima e spirito⁵².

la che raggiunge un bene imperfetto, senza aver bisogno di tali aiuti» (TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 5, a. 5, ad 2^{um}). Soltanto Dio, aggiunge l'Aquinate, può adempiere il desiderio della libertà umana: *S. Th.* I-II, q. 2.

⁵⁰ Paolo aveva probabilmente in mente, quando parlava dello spirito, il *pnoè*, termine con il quale Gn 2,7 esprime l'azione di Dio nella creazione dell'uomo: cfr. *Théologie dans l'histoire* I, 124 (ed. it., 66).

⁵¹ *Théologie dans l'histoire* I, 140 (ed. it., 82-83).

⁵² Ciò che interessa a de Lubac è «di evidenziare quella dimensione, quel luogo, in cui l'uomo è più direttamente proiettato verso il suo Destino concreto, il Mistero del Dio vivo. Se infatti l'uomo fosse composto solo di corporeità e anima razionale, alla sua realizzazione potrebbero bastare un'intelligenza e una moralità puramente naturali, risolvibili appunto nel livello dell'"anima"» (F. BERTOLDI, *Implicazioni filosofiche nell'opera di de Lubac*, in *Communio* 126 [1992] 61). Sul tema cfr. anche É. DE MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. «L'esprit de l'homme» ou la présence de Dieu en l'homme*, Paris 2003, 95-115.

6. La critica della critica

Henri de Lubac provava avversione per ogni sistema di pensiero del tutto stabilito. Sapeva bene che è impossibile racchiudere nelle nostre categorie mentali il mistero dell'inabitazione di Dio nella creatura. Dio – come dice Nicolò da Cusa – «eccede ogni concetto»⁵³. «Anche dopo che la logica ci ha costretti ad affermare che Egli esiste, il suo mistero resta inviolato. La nostra ragione non penetra in Lui»⁵⁴. I concetti sono validi nel loro ordine purché non vengano recisi dalla corrente profonda della vita intellettuale. Animato dalla forza viva della sua intelligenza spirituale, egli non ammetteva nessuna asserzione senza interrogarsi prima sul valore di questa asserzione. Sapeva che il pensiero non ha valenza al di fuori dell'idea di Dio, che quest'idea non è un oggetto fra tanti altri, bensì la Verità totale, e che l'aspirazione a questa Verità è costitutiva del nostro spirito.

L'illuminismo entrato insidiosamente nella nostra società ribadiva l'impegno critico della ragione e spingeva l'uomo a valersi della ragione e dei risultati che essa può conseguire nei vari campi d'indagine per migliorare la sua vita singola e associata. Oggi ne vediamo i risultati, assistiamo al dramma dell'umanesimo ateo che esso ha causato. Agli occhi di molti, infatti, Dio ha perso ogni importanza, anzi, è diventato il simbolo dell'estraneo, dell'importuno, quello che minaccia l'autonomia creativa dell'uomo. L'uomo, si proclama, entra in possesso di una libertà per cui è possibile agire senza dover rendere conto a nessuno⁵⁵. La libertà si ritiene tanto più compiuta quanto più rifiuta ogni determinazione proveniente da fuori. Dio «è morto», proclamava Nietzsche, cioè scomparso dalla coscienza umana, la quale era l'unica sede della sua esistenza. In questa prospettiva l'intelligenza diventa la funzione di una volontà che dà origine ai suoi atti senza doversi sottomettere a qualsiasi ordine di essa. Così l'uomo si fa orizzonte della propria trascendenza, non per mezzo di una supposta infinità dello spirito, bensì mediante la volontà di assolutizzare la sua finitezza⁵⁶.

Fin dagli anni '40, il P. de Lubac si è confrontato con l'ateismo moderno nelle sue varie forme, socialista, intra-mondana, positivistica ecc. Lo ha fatto, però, non prima di tutto per confutarlo, anche se rifiutava decisamente i suoi sistemi, qualunque siano, ma per «salvare» i suoi seguaci. Per questo ha praticato il «discernimento degli

⁵³ Citato in *Sur les chemins de Dieu*, 165 (ed. it., 148). «Nel concetto stesso vi è sempre qualcosa di più del concetto» (*ibid.*, 111, [ed. it., 96]). «Al di qua di ogni dialettica e rappresentazione, il nostro spirito afferma già Colui che, raggiunto per la mediazione della dialettica e della rappresentazione, è al di là di ogni rappresentazione e di ogni dialettica» (*ibid.*, 134 [ed. it., 117]).

⁵⁴ *Sur les chemins de Dieu*, 134 (ed. it., 117).

⁵⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, § 125, G. COLLI – M. MONTINARI (edd.), München 1999, 480-482 (ed. it., 129-130).

⁵⁶ *Le Drame de l'humanisme athée*, in OC II, 51-52 (ed. it., 47).

spiriti»⁵⁷. Questo lavoro di discernimento non si svolge prima di tutto per dimostrare la falsità di questi sistemi, egli osserva. «È vano voler tornare al di qua della critica. Ma occorre, mentre la si spinge a fondo, istituire inoltre la critica della critica»⁵⁸. La critica al secondo grado alla quale ricorre si rivolge alle persone stesse alle quali è indirizzata, con lo scopo di farle tornare alla conoscenza intima delle cose di cui l'intelligenza umana è capace. «Se l'uomo sapesse rientrare in se stesso e vedersi con una vista ad un tempo acuta e sincera, una vista semplice e retta, non oserebbe più rifugiarsi in tutti gli alibi dell'analisi psicologica o sociologica. Non oserebbe più immaginare che nulla di ciò che non è il cambiamento del suo cuore da uno più Forte di lui, possa mai liberarlo»⁵⁹.

Dietro le teorie e le ideologie di ieri e di oggi il gesuita fiutava i «filtri» che i loro propugnatori portano ovunque con sé⁶⁰. Chi assolutizza una singola verità cade in una forma o l'altra di dualismo. L'affermazione di un aspetto diventa opposizione all'altro. Laddove si accentua eccessivamente una delle due parti, di per sé complementari, di un complesso di valori, ci si lascia alle spalle la verità più grande facendo di un frammento l'assoluto. La crisi dell'intelligenza nel mondo contemporaneo, non si risolverà che con una fiducia rinnovata nello spirito e nella forza e nell'unità del vero. La Verità è di sua essenza «cattolica», «secondo il tutto». Soltanto uno spirito generoso e aperto alla trascendenza è capace di riconoscere la verità totale dell'uomo. Immanenza e trascendenza sono intimamente legate, ma la negazione dell'una o dell'altra ha intanto un significato diverso: «Il fautore dell'immanenza nega la trascendenza, mentre chi crede alla trascendenza non nega pertanto l'immanenza. Anzi, egli realizza sufficientemente l'idea della trascendenza per comprendere che essa implica necessariamente l'immanenza»⁶¹. Laddove attinge al focolare della sua intelligenza spirituale, l'uomo capisce che Dio «è l'Assoluto che lo fonda, è l'Amante che lo attira, è l'Aldilà che lo suscita, è l'Eterno che gli procura l'unico clima in cui respira»⁶². La «critica della critica» vuole richiamarlo a questa «terza dimensione» in cui egli trova non solo la sua profondità ma anche ciò da cui attinge il dinamismo delle sue azioni nel mondo.

⁵⁷ *Paradoxes*, 92 (ed. it., 57).

⁵⁸ *Paradoxes*, 79 (ed. it., 49).

⁵⁹ *Paradoxes*, 102; cfr. 101 (ed. it., 64; cfr. 63).

⁶⁰ *Paradoxes*, 76-77 (ed. it., 47).

⁶¹ *Sur les chemins de Dieu*, 112-113 (ed. it., 98).

⁶² *Le Drame*, 64 (ed. it., 57).