

Étienne Gilson
(Roma, 4 Febbraio 2009)

La facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tre ha ospitato una giornata di studio sul pensiero e l'opera dell'illustre filosofo Étienne Gilson. All'incontro, organizzato da Benedetto Ippolito e Riccardo Chiaradonna, hanno partecipato Francesca Brezzi, Giacomo Marramao, Alessandro Ghisalberti, Germana Ernst, Pasquale Porro delineando i principali nodi teoretici del pensatore francese.

Entrando subito in *medias res* Francesca Brezzi ha sottolineato come l'attenzione a Gilson si inserisce in una cornice storica e filosofica, poiché se da una parte il suo modo di fare ricerca storica non è disgiunto da una forte tensione teoretica, che lo spinge a rispondere a domande fondamentali dell'esistente umano, e da una grande forza divulgativa, dall'altra è autore di opere di carattere teoretico, tra cui *L'essere e l'essenza*, 1948, in cui delinea una metafisica dell'esistenza. Inoltre l'accento che il filosofo francese pone sul rapporto tra filosofia e fede in *Elementi di filosofia cristiana*, 1960, e ne *Il filosofo e la teologia*, 1960, è particolarmente evidente nella sua analisi della filosofia di Sant'Agostino che, fungendo da esempio paradigmatico della filosofia cristiana dove non si rifiuta la separazione dalla rivelazione, lascia trapelare "una fede che mostra e non dimostra": il metodo agostiniano rifiuta «di accecare sistematicamente la ragione, chiudendo gli occhi a ciò che la fede mostra, da qui l'ideale correlativo di una filosofia cristiana che sia vera filosofia in quanto cristiana perché, pur lasciando ad ogni conoscenza il proprio ordine, il filosofo cristiano considera la rivelazione come una sorgente di luce per la sua ragione» (É. Gilson, *Introducion à l'étude de Saint Agustin*, Vrin, Paris, 1949, p. 318). Da queste intuizioni, allora, vengono proposte indicazioni di piste interessanti per l'interrogarsi dei filosofi contemporanei.

Approdo a un *Gilson come interprete di Duns Scoto*, potremmo dire con Giacomo Marramao quanto alla sua lettura del saggio *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (1952), cioè nella sua assunzione, come nota Marramao, di una caratteristica diversa nel '52 che si basa sui commenti su Duns Scoto. Innanzitutto Gilson considera come la perfezione del motore immobile di Scoto e di Averroé sia una predizione classica secondo la quale Dio è il motore immobile perché ha creato il mondo infinito e contingente a se stesso. Bene mette, poi, in evidenza Marramao la differenza tra filosofi e teologi nel pensiero di Gilson: mentre i filosofi antichi, come Aristotele, utilizzavano un concetto di natura umana ignorando la presenza del peccato originale (*defectum naturae*), il valore aggiunto dato dalla teologia è quello fornito dalla rivelazione; pertanto i due mondi, quello della necessità naturale e della contingenza della libertà umana sono inconciliabili. D'altra parte, osserva Marramao, quale rapporto c'è per Duns Scoto tra la natura umana e l'intelletto umano? Egli illumina tale questione sottolineando come l'uomo è

condannato ad una caduta di cui è caratterizzata la conoscenza astrattiva – poiché nel nostro intelletto vi è l'impossibilità di conoscere le due identità separate – e non può eccedere il sensibile a causa di una condanna *propter status aliquem*, la cui causa prima sfugge ad una conoscenza filosofica perché dipende dalla condizione successiva alla caduta. Uno sguardo particolare Marramao riserva alla considerazione gilsoniana sulla necessità di Dio che si distacca dal concetto di necessità aristotelica; per Scoto il rapporto tra Dio e il mondo non è necessario poiché non inficia minimamente l'essere Dio: Dio basta a se stesso.

Interessante, allora, appare il riconoscimento di Alessandro Ghisalberti nel delineare le *basi storico teoretiche della distinzione reale di essenza ed essere secondo Gilson*, in primo luogo cogliendo l'importanza del contributo del filosofo nel realismo metodico che, sebbene all'inizio del secolo segua i filoni principali del pensiero occidentale, in seguito da vita ad un'interessante rilettura di San Tommaso che lo porta a mettere a fuoco una duplice definizione di metafisica: da un lato la considera la scienza dell'essere che studia gli oggetti transfisici, dall'altro, la scienza dell'essere che studia le proprietà comuni dell'essere. Come giustamente sottolinea Ghisalberti, se in Aristotele sono presenti entrambe le definizioni, solo la prima definizione di metafisica è condivisa da San Tommaso per il quale la teologia coincide con la metafisica in quanto scienza degli esseri divini e non degli esseri in quanto tali – tuttavia l'analisi di Ghisalberti mette in luce la possibilità di trovare, di fatto, anche nella *Summa Theologiae* una convergenza tra metafisica e teologia rivelata, tra conoscenza divina e conoscenza di Dio –. In secondo luogo, se la prospettiva della metafisica orientata dalla presenza della rivelazione cristiana attesta che Dio è colui che deve amare sopra ogni cosa, e tale amore è beatificante perché la felicità piena è data dalla contemplazione di Dio, potremmo dire che nel mondo creato dalla filosofia cristiana vi è una dipendenza esistenziale, poiché Dio, solamente cessando di infondere l'esistenza, è libero di ridurlo al nulla. Di conseguenza se per Aristotele il mondo è eterno, nel pensiero gilsoniano l'esistenza è continuamente revocabile da parte del donatore, poiché “la luce impregna il diafano – evidenzia Ghisalberti – ma non vi si incorpora; quando cessa il diafano ritorna ad essere nulla”.

E domande sull'*essenzialismo storiografico di Gilson come filosofo antiessenzialista* pone Pasquale Porro formulando la questione: che ne è del Gilson dal punto di vista più strettamente storiografico? Che bilancio fa per quanto riguarda i contenuti e gli esiti del suo approccio? Qual era la “nozione chiave” del suo pensiero? Domande che Pasquale Porro pone con lo sguardo rivolto da una parte sul Gilson come filosofo antiessenzialista alla ricerca dell'essenza, l'*esprit* della filosofia medievale, e in secondo luogo sul Gilson che pone tra parentesi la contingenza effettiva di alcuni pensatori medievali per comprendere se sia possibile un progresso all'interno della storia della filosofia. Innanzitutto, per rispondere a tali interrogativi, diventa imprescindibile l'esigenza di considerare Gilson uno dei padri *tout court* della medielistica storiografica la cui nozione chiave è quella di filosofia cristiana. Pertanto il compito sia dello storico della filosofia che del

filosofo cristiano è di scoprire l'azione esercitata dalla rivelazione cristiana sullo svolgimento della metafisica, poiché lo spirito cristiano, penetrando la tradizione greca, ha lavorato dall'interno facendole produrre una *weltanschauung* specificamente cristiana. Dato che per effetto della rivelazione e per effetto della creazione dal nulla, l'essere abbandona l'ambito della pensabilità per venire gradualmente ad assumere un significato esistenziale, giustamente Pasquale Porro evidenzia il singolare contrasto tra l'opzione strettamente filosofica che Gilson fa propria, la rivendicazione del primato dell'essere sull'essenza, inteso nel suo aspetto dinamico ed esistenziale, ed il metodo dispiegato nelle sue ricerche, in cui invece ha un'attitudine definitoria essenzialista. In secondo luogo nelle *lectures* ne *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932) Gilson si interroga sullo spirito, l'essenza definitoria, attraverso cui è possibile leggere l'intero pensiero medievale, e osserva come tutti i teologi latini e cristiani medievali, pur divergendo nel metodo utilizzato, sono affetti, potremmo dire, da una forma di concordismo post-evento, poiché la storia ha uno spirito che si conserva, al di là delle anomalie e contraddizioni, e che costituisce uno strato profondo che giustifica l'unità di un periodo; pertanto il compito dello storico sarà quello di cogliere lo strato profondo sotto la superficie apparentemente irregolare.

Riccardo Chiaradonna, nella lettura del testo *L'essere e l'essenza* (1948), mette in atto un'importante confronto tra *Gilson e il platonismo* considerando la tesi gilsoniana secondo cui il pensiero antico non ha saputo tematizzare l'essere nel suo significato verbale di esistenza ed ha oscurato l'esistere connettendo l'essere ad una forma, una cosa. Nel ricercare le tracce embrionali della storia della distinzione tra essere ed essenza – Avicenna che considera come l'essere si aggiunge all'essenza come una specie di accidente, Tommaso che considera l'esistenza un atto dell'essenza –, così Gilson caratterizza la riflessione plotiniana: “un'egologia basata sull'idea che il primo principio è diverso dal resto, il primo principio causa in virtù di ciò che non ha”. La distinzione plotiniana tra uno ed essere, secondo cui la causalità dell'uno ha luogo per assoluta eterogeneità rispetto a ciò che deriva da esso, per Gilson non è affatto assimilabile a quella presente tra essere ed essenza, dove l'essere divino è distinto da ciò che dipende da esso, e ciò che è inferiore è in virtù dell'essere superiore; insomma se per Plotino l'uno causa in virtù di ciò che non ha, allora l'intelletto di Dio, il *nus*, causa prima di ogni cosa, non è l'essere. D'altronde numerose ed accese furono le reazioni da parte degli studiosi del pensiero classico antico a *L'essere e l'essenza*, tra le quali quella mossa da Pierre Hadot assume particolare importanza; egli trova il significato puramente verbale di essere nel commento a Parmenide di Platone (che attribuisce a Porfirio) dove viene distinto l'uno come principio, concepito come puro agire *enai* in senso verbale, dall'*on* che sembra “l'essere così e così”, ossia, la forma dell'essere: secondo Pierre Hadot in questo testo vi è una forte somiglianza con la distinzione tra essere ed ente determinato, ente formale di cui parla Gilson. Chiaradonna evidenzia molto bene come un confronto tra il platonismo e quella che Gilson avrebbe chiamato “la metafisica dell'esodo” sia attestato da Numenio di Apamea,

un filosofo precedente a Plotino, che tenta di integrare la sapienza biblica alla filosofia platonica non cristiana.

Infine, è importante approfondire il rapporto che intercorre tra *Gilson e la politica* che, come giustamente osserva Benedetto Ippolito, vede intrecciati i fili della passione filosofica e dell'impegno democratico. Sebbene il punto d'arrivo di Gilson in merito alla filosofia politica confluisca nelle riflessioni contenute ne *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, 1952, assume particolare rilevanza il fatto che l'itinerario intellettuale di Gilson sviluppatosi nei primi del Novecento sia rimasto oscurato. Qual è stato il punto di partenza fondamentale per Gilson? Decisiva fu per lui l'influenza del pensiero nazionalista elaborato da Charles Morras alla fine dell'Ottocento, in seguito all'affare Deyfrus che d'altra parte era anche la mente dell'elaborazione ufficialmente scolastica degli anni Trenta, quando tra i domenicani francesi vi fu la ripresa in chiave naturalistica di Aristotele ed un rifiuto del naturalismo che proveniva da una tradizione agostiniana di fine Ottocento, considerata incompatibile con l'*Eterni Patris* e con il programma di ripresa dell'aristotelismo e del tomismo. Seguendo tale pensiero Gilson decide di riabilitare all'interno della filosofia cristiana l'originalità positiva della teologia rivelata e il valore trainante che ha la fede esperita direttamente dal credente e portata all'interno dell'elaborazione razionale, e sviluppa il suo pensiero politico dimostrandosi contrario a qualsiasi forma di confessionalizzazione dello stato. L'idea della neutralità istituzionale dello stato rappresenta per il pensatore francese la precondizione fondamentale affinché nella società sia possibile l'espressione libera della fede; l'*ordre catolique*, allora, è considerato un ordine sociale – non un ordine statale – a cui lo stato, dall'esterno, deve garantire il libero sviluppo. Dopo il '45 Gilson amplierà il discorso triadico stato-chiesa-società introducendo la nozione di democrazia repubblicana (in *Notre démocratie*, 1947) come unica forma politica dove si inserisce la terza dimensione della società civile autonoma rispetto alle istituzioni di stato e chiesa – sebbene queste nel concordato di Worms del 1122 esaurissero completamente lo spazio politico.

Così la domanda filosofica, come domanda esistenziale, nasce all'interno della società e muove Gilson a cercare nella storia le fonti e la sorgente della propria elaborazione concettuale. Non definibile nei termini di storico della filosofia propriamente detto, Gilson utilizza la sua capacità speculativa traducendola in un metodo che permette una comprensione più raffinata del proprio pensare esistenziale. Perciò è importante ricordare la motivazione esistenziale e la concretezza di tale pensatore.

Ester Monteleone