

Étienne Gilson, la filosofia cristiana e la filologia

Fabrizio Amerini

Abstract

That of Christian philosophy has been one of the notions that have most influenced the historiographical debate of the last century. Étienne Gilson spent much time to elaborate on it. In some writings, Gilson also associates the development of the notion of Christian philosophy with a depreciating view of philology. This is a criticism that may at first be surprising, not only because it seems to conflict with the attention to texts that characterizes all of Gilson's research, but also because it is developed in a work of his mature production, as the *Introduction à la philosophie chrétienne* (1960). In this article I discuss Gilson's critique of philology and show that in fact it concerns only a qualified acception of philology and aims to question a privilege that, according to Gilson, philologists arrogate to themselves—a privilege whose removal appears to Gilson necessary in light of the fundamental assumption from which Christian philosophy must start.

La nozione di filosofia cristiana è stata senza dubbio una delle nozioni che più hanno influenzato il dibattito storiografico del secolo scorso. Si ritiene, per molti aspetti a ragione, che Étienne Gilson (1884–1978) sia stato l'ideatore di questa nozione. Non esiste manuale successivo alla sua *La Philosophie au Moyen Âge* (1922¹; 1944²; 1955³), di cui si è celebrato da poco il centenario della prima edizione, che non esordisca con una presa di distanza o una qualificazione della nozione di filosofia cristiana e degli altri principi storiografici che hanno animato l'impostazione gilsoniana, dalla centralità della filosofia di Tommaso d'Aquino, considerato il vero e proprio apice del pensiero medievale, all'essenzialismo storiografico che si caratterizza, tra gli altri, per la fiducia di poter individuare un vero e proprio *esprit* degli autori e dei periodi storici studiati.

Lo sviluppo della nozione di filosofia cristiana non è, in realtà, una novità di Gilson. È un fatto noto e abbastanza celebrato che il filosofo italiano Gaetano Sanseverino (1811–1865) abbia dato alle stampe presso la tipografia Manfredi di Napoli, tra il 1862 e il 1865, cinque volumi di una *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, nella quale viene offerta una prima e sostanziale elaborazione del concetto di filosofia cristiana. Sanseverino fissa il momento di partenza di questa nozione nell'epoca scolastica, specialmente nel momento in cui il pensiero cristiano entra a contatto con forme di pensiero non cristiano e ne prende le distanze. Per Sanseverino, la filosofia cristiana è l'esito in qualche misura del recupero della filosofia greca, della loro correzione da parte del medioevo latino e della loro subalternazione alla teologia.¹ La nozione di filosofia cristiana trova di lì a poco una sistemazione a un tempo

¹ Sulla nozione di filosofia cristiana, su Sanseverino e sulla scuola tomista napoletana, si veda P. Orlando, "Filosofia cristiana. Tematizzazione", *Scienza e Sapienza* 3 (1998), pp. 133-62; "Filosofia cristiana. Storicizzazione: prodomi ed epigoni", *Scienza e Sapienza* 4 (1999), pp. 139-66. Per una ricostruzione storica e una discussione della nozione di filosofia cristiana, si vedano anche A. Livi, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre, L'Aquila 1969; E. Coreth – W.M. Neidl –

storica e dottrinale nella importante enciclica *Aeterni Patris* del 1889 nella quale papa Leone XIII promuove, come noto, l'edizione delle opere di Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio e lo studio del loro pensiero.

L'elaborazione della nozione di filosofia cristiana offerta da Gilson, tuttavia, si caratterizza per una sostanziale novità, che deriva dall'accurata base storico-filosofica che la supporta, e dal significato teoretico e storiografico che essa si propone di avere. In alcuni scritti Gilson associa all'elaborazione della nozione di filosofia cristiana una visione svalutativa della filologia. Si tratta di una presa di distanza a prima vista sorprendente, non solo perché sembra entrare in conflitto con un atteggiamento di grande attenzione ai testi che segna tutta la ricerca gilsoniana, ma anche perché viene offerta in un'opera abbastanza matura della sua produzione, come l'*Introduction à la philosophie chrétienne* (1960), quando l'elaborazione della nozione di filosofia cristiana si è ormai definita e stabilizzata.² Come avremo modo di vedere, però, la critica gilsoniana alla filologia non è generalizzata, ma riguarda un preciso ambito e mira a mettere in discussione un privilegio che, secondo Gilson, i filologi si arrogano, privilegio la cui rimozione appare a Gilson necessaria alla luce dell'assunto fondamentale dal quale la filosofia cristiana deve partire. Non si tratta di una critica alla filologia in quanto tale, dunque, un sapere di cui Gilson non disconosce mai l'importanza, ma solo a uno specifico settore di questa disciplina, ossia, come vedremo, la filologia biblica. In ciò che segue non è mia intenzione rimettere in discussione la nozione di filosofia cristiana, un aspetto della riflessione di Gilson che è stato ampiamente dibattuto in letteratura, se non per quanto ci servirà per fare emergere e comprendere la critica che Gilson rivolge alla filologia. In conclusione di questo contributo, tuttavia, mi soffermerò su due punti di difficoltà della nozione di filosofia cristiana, che risultano strettamente legati alla critica di Gilson alla filologia.

G. Pfligersdorffer (ed.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria, Graz – Wien – Köln 1987-1990; P. Secrétan (ed.), *La Philosophie chrétienne d'inspiration catholique. Constants et controverses, positions actuelles*, Academic Press, Fribourg 2006; G.B. Sadler, "The 1930s Christian Philosophy Debates", *Acta Philosophica* 21 (2012), pp. 393-406. Si vedano inoltre, per ulteriori approfondimenti, A. Livi, "Il problema storico della filosofia cristiana", in V. Possenti (ed.), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979, pp. 23-58; Y. Floucat, *Pour une philosophie chrétienne: éléments d'un débat fondamental*, Tequi, Paris 1983; L. Bogliolo, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986; R. di Ceglie, *Étienne Gilson, Filosofia e rivelazione*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2004; M. Grosso, *Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana in É. Gilson e J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2006; G. d'A-cunto, "Gilson sul tomismo", *Información Filosófica* 9 (2012), pp. 77-89; S.A. Ianniello, "La notion de philosophie chrétienne: il dibattito francese negli anni '30", in I. Pozzoni (ed.), *Limina mentis*, Villasant 2015 (Frammenti di filosofia contemporanea 4), pp. 125-38; A.M. Barzaghi, *Nostra christiana philosophia. Una indagine sul dibattito novecentesco attorno al concetto di filosofia cristiana*, Tesi di dottorato, Università di Genova 2021. Sul neotomismo si veda anche A. Livi, "Il movimento neotomista", in Id. (ed.), *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979, pp. 19-49. Per alcuni importanti contributi storici alla elaborazione della nozione di filosofia cristiana, si vedano infine H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, 8 voll., Friedrich Perthes, Hamburg 1841-1853; A. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Kirchheim, Mainz 1891, cui Gilson fa esplicito riferimento nell'articolo É. Gilson, "La notion de philosophie chrétienne", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 31/2 (1931), pp. 37-49, p. 40.

² Per un'introduzione alla vita e alla produzione di Étienne Gilson, si veda la biografia curata da L.K. Shook, *Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984.

1. Gilson e la faticosa ricerca di una definizione di filosofia cristiana

Nell'“Autoritratto di un filosofo cristiano”, uscito nella rivista *Studi cattolici* nel 1971, Gilson ricorda al lettore che “la filosofia cristiana non è altro che il rapporto esistente tra la storia della filosofia da Platone ad Aristotele e la storia della filosofia da Cartesio a Kant, e la spiegazione di questo rapporto, nessuno che neghi la filosofia cristiana ha mai saputo darla in termini storicamente attendibili...”³ Il problema della filosofia cristiana si pone, per Gilson, prima di tutto come un problema storico, anche se va detto che nel primo intervento sull'argomento, risalente al 1931, Gilson aveva adottato un'ottica più astratta e teoretica, rinviando la decisione sull'esistenza storica di una tale filosofia a uno studio separato.⁴ La filosofia, ricorda ancora Gilson nell'“Autoritratto”, non esiste come disciplina astratta, esistono invece degli uomini che possono essere allo stesso tempo filosofi e teologi, o addirittura (come Tommaso d'Aquino) filosofi in quanto teologi. Ed è la filosofia di costoro che può essere definita una filosofia cristiana. Si trattava, dal punto di vista di Gilson, quindi, di ricostruire storicamente un periodo, quello del Medioevo latino, e di mostrare che in quel periodo c'era stata un'elaborazione filosofica caratteristica, definibile appunto come cristiana. Gilson non nega che in questa materia sia coinvolto anche un aspetto teoretico, dato dalla problematicità della questione di “come sia possibile che una teologia abbia generato una vera filosofia, pur restando autentica teologia”. Ma nell'“Autoritratto”, Gilson confessa che sono problemi che in realtà non l'hanno mai interessato troppo, e spiega che la ragione per cui si è soffermato a riflettere su una nozione che aveva ogni evidenza storica fu il fatto di essere stato coinvolto da amici per rispondere ai dubbi di Émile Bréhier circa la possibilità di isolare una filosofia cristiana che non fosse ridicibile da una parte alla filosofia greca o dall'altra alla teologia cristiana. Se non fosse stato per questo, Gilson confessa che ne avrebbe fatto volentieri a meno e riconosce di aver fatto un errore quando ha indugiato a “dimostrare l'indimostrabile”, ossia l'esistenza in astratto di una filosofia cristiana. Sul finire della sua vita, Gilson sente il bisogno di precisare il proprio pensiero e il proprio percorso, e riconosce che “non esiste una soluzione teoretica pura del problema della filosofia cristiana”, per due ragioni: filosoficamente, perché filosofia e cristianesimo si escludono a vicenda; teologicamente, perché la fede interviene in modo rilevante in alcune questioni di pertinenza filosofica.⁵

In questo breve scritto autobiografico, Gilson della maturità mostra di nutrire dubbi sulla possibilità di definire una filosofia cristiana che si collochi a metà strada tra la filosofia e la teologia. Il riferimento a Bréhier che compare nell'“Autoritratto” è agli interventi critici del grande storico francese della filosofia medievale e anche alle due giornate di studio che si tennero, rispettivamente, alla Sorbonne (21 marzo 1931) e presso la Société Thomiste (11 settembre 1933),⁶ giornate nelle quali Gilson fu chiamato a discutere e difendere la nozione di filosofia cristiana. Si tratta, soprattutto il primo, di un incontro particolarmente studiato.

³ Cfr. E. Gilson, “Autoritratto di un filosofo cristiano”, *Studi cattolici* 15 (1971), pp. 483-7, p. 486.

⁴ Cfr. Gilson, “La notion de philosophie chrétienne” (sopra, n. 1), p. 39.

⁵ Cfr. Gilson, “Autoritratto di un filosofo cristiano” (sopra, n. 3), pp. 486-87.

⁶ Su questo secondo incontro, su cui la letteratura si è soffermata di meno, si veda, F. van Steenberghe, “La II^e Journée d'études de la Société thomiste et la notion de ‘philosophie chrétienne’”, *Revue néo-scholastique de philosophie Deuxième série* 40 (1933), pp. 539-54; M.-D. Chenu (ed.), *La Philosophie chrétienne*. Juvisy, 11 Septembre 1933, Société thomiste, Kain, Juvisy 1933 (Journée d'études de la Société thomiste 2). Anche F. van Steenberghe, “Philosophie et christianisme. Épilogue d'un débat ancien”, *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1988), pp. 180-91.

Organizzato dalla Société Française de Philosophie, vi presero parte importanti studiosi, tra cui appunto Bréhier, e il resoconto venne pubblicato nel numero 31/2 del *Bulletin* della Société.⁷ Il percorso di Gilson che ebbe inizio con l'intervento nell'incontro del 1931 era in realtà già stato preparato dai suoi studi dottorali su Cartesio e la filosofia moderna.⁸ La definizione di filosofia cristiana andava infatti di pari passo con l'esigenza di difendere la convinzione che il Medioevo non fosse stato una parentesi nella storia della filosofia, ma un periodo che aveva elaborato una forma specifica di filosofia, quella appunto di filosofia cristiana. Come è stato notato a più riprese in letteratura, il primo passo di Gilson in questa direzione era stato quello di mostrare quanto la filosofia di Cartesio, nelle sue fonti, dipendesse dalla tradizione medievale. Un approfondimento dei filosofi medievali avrebbe potuto permettere di fare emergere concetti filosofici che erano in grado di spiegare la filosofia cartesiana e che, quindi, erano di significato filosofico anche di per sé stessi.⁹ L'esistenza nel Medioevo di una filosofia cristiana andava provata, così, in primo luogo intensificando lo studio storico. Possono essere letti in questo modo, in generale, *La Philosophie au Moyen Âge*, i numerosi scritti di approfondimento sui pensatori medievali e gli scritti dedicati a Tommaso d'Aquino e al tomismo, che fin da subito sembra profilarsi nella ricostruzione di Gilson come il punto apicale della filosofia medievale e della filosofia cristiana.¹⁰ Ma, come detto, soprattutto agli inizi della riflessione gilsoniana sulla filosofia cristiana, questa nozione andava anche giustificata sul piano teoretico. A questo riguardo, Gilson non sembra mai avere dubbi nei suoi scritti nel ritenere che la filosofia cristiana si fosse incentrata su una nuova riflessione del rapporto teologia/filosofia, che aveva condotto a teorizzare, primo, la distinzione formale tra l'ambito della filosofia e quello della teologia, e, secondo, la subalternazione del primo al secondo. Più nello specifico, tale riflessione aveva portato a concepire la filosofia cristiana come una metafisica dell'essere che aveva trovato in alcuni precisi testi biblici, segnatamente nel celebre passo del libro dell'Esodo (3,14), la sua fondazione. Così, in polemica con altri storici della filosofia medievale, come Maurice de Wulf e in generale i rappresentanti della cosiddetta scuola di Lovanio, Gilson aveva proposto di considerare la nozione di filosofia cristiana come il fattore unificante della filosofia scolastica.

⁷ In particolare, si veda l'intervento di Gilson, "La notion de philosophie chrétienne" (sopra, n. 1). Sull'argomento si vedano anche i contributi di É. Bréhier, "Y a-t-il une philosophie chrétienne?", *Revue de métaphysique et de morale* 38/3 (1931), pp. 133-62; M. Blondel, "Y a-t-il une philosophie chrétienne?", *Revue de métaphysique et de morale* 38/4 (1931), 599-606. Su questo incontro, si vedano i contributi di Blondel, Bréhier, Gilson, Maritain in A. Livi (a c. di), *Il problema della filosofia cristiana*, Pàtron, Bologna 1974.

⁸ Si vedano É. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, Alcan, Paris 1913; Id., *Index Scolastico-Cartésien*, Alcan, Paris 1913.

⁹ Sull'argomento, si vedano le osservazioni di Étienne Gilson nell'*Introduction* all'*Index Scolastico-Cartésien*, basate sulla premessa formulata a p. II: "On a longtemps considéré que le principal titre de gloire de Bacon et Descartes avait été de constituer une philosophie radicalement détachée de toutes les philosophies antérieures, et d'en construire l'édifice entier à nouveaux frais. Ce n'est pas l'un des moindres mérites de Freudenthal que d'avoir nettement affirmé la fausseté d'un pareil point de vue" (il riferimento è a J. Freudenthal, "Spinoza und die Scholastik", in E. Zeller (ed.), *Philosophischen Aufsätzen Philosophische Aufsätze*, Fues's Verlag, Leipzig 1887, pp. 83-138). Gilson ritorna diffusamente sulla continuità tra filosofia medievale e filosofia cartesiana negli *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930 (Études de philosophie médiévale 13).

¹⁰ Cfr. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1922 (Études de philosophie médiévale 1); *Le Réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935; *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris 1948 (Problèmes et controverses); *The Spirit of Thomism*, Harper, New York 1964.

Come detto, non è mia intenzione in questo studio scendere nei dettagli di queste considerazioni generali. Le vicende della nozione gilsoniana di filosofia cristiana sono state ben studiate in letteratura. Posso solo dire che la riflessione di Gilson sulla filosofia cristiana non fu comunque semplice, fin dall'inizio, ma alquanto 'tribolata', per usare una felice espressione di Tommaso Prospero Stella: fu tribolata sia per Gilson, sia per la successiva storiografia che dovette comprenderla e interpretarla.¹¹ Svariate sono le occasioni in cui Gilson propone una caratterizzazione della filosofia cristiana. In questa sede, mi soffermerò solo su due formulazioni che appartengono a due periodi diversi della riflessione di Gilson, uno iniziale e uno terminale. Le due formulazioni non si contraddicono, ma la seconda propone un'interessante precisazione della prima. Esse ci saranno d'aiuto per arrivare al punto che in realtà ci interessa, ossia la critica di Gilson al metodo filologico.

Gilson avanza una prima compiuta definizione di filosofia cristiana nei primi due capitoli dell'*Esprit de la philosophie médiévale* uscito l'anno dopo l'incontro alla Sorbonne (1932), capitoli rispettivamente dedicati al "Problème de la philosophie chrétienne" e alla "Notion de philosophie chrétienne". È soprattutto nel primo capitolo che Gilson introduce il tema, notando che "il n'est pas d'expression qui vienne plus naturellement à la pensée d'un historien de la philosophie médiévale que celle de philosophie chrétienne...".¹² Non si tratta naturalmente di sapere se ci siano stati alcuni cristiani tra i filosofi, perché è evidente che ci sono stati filosofi che hanno aderito al cristianesimo, così come ci sono stati filosofi di religione islamica o ebraica, ma piuttosto di sapere se ci possono essere stati filosofi cristiani, ossia filosofi che hanno elaborato una specifica e nuova forma di filosofia ispirata dalla religione cristiana. Gilson pensa che si possa dare una risposta positiva e propone la seguente caratterizzazione di filosofia cristiana: "J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison. Pour qui l'entend ainsi, cette notion ne correspond pas à une essence simple susceptible de recevoir une définition abstraite; elle correspond bien plutôt à une réalité historique concrète dont elle appelle la description".¹³ In questo breve passo, Gilson insiste su due punti: primo, il carattere storico della filosofia cristiana e secondo, il ruolo ausiliario svolto dalla Rivelazione, in quanto il testo sacro ha orientato la riflessione filosofica medievale in una direzione nuova rispetto alla filosofia greca. La filosofia cristiana non si delinea perciò come una semplice riflessione filosofica sull'insegnamento di Cristo, ma si pone un'ambizione maggiore, ossia quella di mostrare l'intrinseco e soprattutto innovativo valore filosofico dei testi sacri del cristianesimo. Il 'dimostrare l'indimostrabile' a cui Gilson alluderà nell'"Autoritratto" consiste esattamente nella dimostrazione, tentata da Gilson in vari scritti, che il cristianesimo non è stato solo una religione ma anche una filosofia, un aspetto che gli autori medievali, e Tommaso d'Aquino in maniera paradigmatica, sono stati in grado di cogliere ed elaborare chiaramente. Gilson sembra fiducioso che una tale filosofia sia realmente esistita, per cui spetta allo storico solo il compito di descriverla e illustrarla. Come Gilson dirà successivamente nell'*Introduction à la philosophie chrétienne*, "pour l'ordre doctrinal, les élargissements de perspective et l'approfondissement des vues

¹¹ Cfr. T.P. Stella, "La filosofia cristiana e le tribolazioni della storiografia: Étienne Gilson", *Aquinas* 24 (1981), pp. 2-18.

¹² É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, c. 1, Vrin, Paris 1969 (Études de philosophie médiévale 33), p. 1.

¹³ Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (sopra, n. 12), c. 1, p. 33.

philosophiques dont ce mouvement est la cause, il reçoit le titre de philosophie scolastique. Sous ces deux aspects complémentaires, il est inséparable de l'Écriture".¹⁴ Quanto allo sviluppo dottrinale, quindi, per Gilson la filosofia cristiana coincide con quella che era nota come filosofia scolastica, una filosofia che si era storicamente caratterizzata dall'inseparabilità della riflessione sulle Sacre Scritture.¹⁵ Al fine di dar conto della realtà storica della filosofia cristiana ne *La Philosophie au Moyen Âge* (1922) Gilson aveva tracciato lo sviluppo della filosofia scolastica. Come detto, fin da subito Gilson sente l'esigenza di dare una definizione astratta di questa nozione, ma anche di descrivere quello che innegabilmente gli sembrava si fosse delineato come una realtà storica determinata.

Decisivo per confermare la bontà del percorso che era stato intrapreso sembra essere stato il collegamento che Gilson istituisce con l'enciclica *Aeterni Patris*, che papa Leone XIII aveva preannunciato, come noterà Gilson ad esempio in *Le philosophe et la théologie* (1960), come una enciclica *De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*.¹⁶ In seguito alla lettura dell'Enciclica leonina, la filosofia cristiana sembra emergere agli occhi di Gilson come un sapere fondazionale, una compiuta metafisica dell'essere, una proposta filosofica universale e perenne da contrapporre a varie forme di filosofia moderna ad essa rivali. Già in *God and Philosophy* (1941) Gilson aveva chiarito che il cristianesimo preso in sé stesso non è una filosofia e che la filosofia cristiana nasce al punto di congiunzione tra filosofia greca e rivelazione giudeo-cristiana: la filosofia greca fornisce la tecnica per una spiegazione razionale del mondo, mentre la rivelazione giudeo-cristiana fornisce un credo religioso di incalcolabile importanza filosofica ("religious beliefs of incalculable philosophical import").¹⁷ Forse la chiave di tutta la storia della filosofia cristiana e della stessa storia della filosofia moderna risiede nel fatto che dal II secolo d.C. in avanti, gli uomini hanno potuto usare una tecnica filosofica greca per esprimere idee che mai erano comparse nella testa di un filosofo greco, dichiara Gilson.¹⁸ Si tratta di una idea che Gilson aveva applicato ampiamente ne *La Philosophie au Moyen Âge*, ovvero l'idea che il Medioevo latino abbia operato di fatto una sorta di appropriazione e ridefinizione di temi filosofici, mantenendo tuttavia l'impianto concettuale della filosofia greca.

Gilson ritorna sulla definizione di filosofia cristiana in un breve scritto del 1960 che abbiamo già avuto modo di ricordare, ossia l'*Introduction à la philosophie chrétienne*, in cui quello che era il collegamento mancante nell'*Esprit de la philosophie médiévale* è reso esplicito.¹⁹ Nella prefazione, Gilson va infatti direttamente al punto osservando che "par

¹⁴ Cfr. É. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, III, Vrin, Paris 1960, p. 58.

¹⁵ Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14).

¹⁶ Cfr. É. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960 (Le signe), cap. IX (ed. Vrin, Paris 2005 [Bibliothèque d'histoire de la philosophie], p. 157). Si legga al riguardo la Lettera di Papa Leone XIII al vescovo di Vigevano, 11 settembre 1879, in *Acta Sanctae Sedis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 12 (1879), p. 275. Il testo dell'Enciclica si trova invece alle pp. 97-115. Sull'importanza dell'Enciclica per gli studi tomistici, si veda A. Livi, "Il ritorno allo studio di san Tommaso prima e dopo l'*Aeterni Patris*", in P. Rodríguez (ed.), *Fe, razón y teología*, Eunsa, Pamplona 1979, pp. 191-220. Sull'importanza, la metodologia e il significato della nascita della *Commissio Leonina*, conseguente all'Enciclica, per l'edizione delle opere di Tommaso d'Aquino, si veda C. Luna, "L'édition léonine de saint Thomas: vers une méthode de critique textuelle et d'écodotique", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005), pp. 31-110.

¹⁷ Cfr. É. Gilson, *God and Philosophy*, II, Yale U.P., New Haven 1941, p. 48.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Non mancano ovviamente altri studi su questo argomento nell'ampio arco di tempo che va dall'*Esprit de la*

‘philosophie chrétienne’, on entendra la manière de philosopher que le pape Léon XIII a décrite sous ce titre dans l’encyclique *Aeterni Patris* et dont il a donné pour modèle la doctrine de saint Thomas d’Aquin”.²⁰ La ricerca storico-filosofica si salda qui, definitivamente, a una prospettiva dottrinale e confessionale, quella espressa dall’enciclica leonina. Non solo il Medioevo latino ha definito una nuova e compiuta forma di filosofia che è la filosofia cristiana, ma tale filosofia ha in sé un valore che trascende l’epoca medievale e si delinea come opzione filosofica fondamentale anche rispetto alla modernità. Gli assunti della filosofia cristiana sono chiari. Lo è anche la base scritturale. In Esodo 3,14 Dio ha rivelato il suo nome, presentandosi semplicemente e puramente come essere. Si tratta di un’acquisizione filosofica fondamentale che non era stata ancora esplorata, secondo Gilson, da nessuna delle filosofie precedenti.²¹ Elaborare su questa nozione è l’essenza della filosofia cristiana. Tale elaborazione parte con il dimostrare la primarietà e assoluta semplicità dell’essere di Dio, in cui essere ed essenza coincidono, per poi derivare per contrasto le forme di composizione del mondo creato. Di qui la proposta di Gilson di considerare la composizione di essere ed essenza nel finito come verità fondamentale della filosofia cristiana,²² perché di fronte alla semplicità dell’essere di Dio, l’essenza, modo finito di partecipare all’essere, rende possibile l’esistenza di una realtà che non sia né il nulla né Dio. Enfaticamente, Gilson presenta l’essenza come la condizione stessa della possibilità di una natura non divina.²³

Nell’*Introduction* Gilson non si limita a questa saldatura tra filosofia e testo sacro. Essa ne costituisce, per così dire, solo la premessa dottrinale. La filosofia cristiana si concretizza specificamente in un procedimento filosofico che mette in dialogo fede e ragione. Così, esemplifica Gilson, il nome proprio di Dio è ‘Colui che è’ (*qui est*). Il primo passo per il cristiano non può essere che un atto di fede in quanto rivelato da Esodo 3,14: poiché la Scrittura lo dice, si deve credere. Ma mentre aderiamo all’oggetto della fede, la nostra mente, “fécondé par ce contact”, penetra più profondamente nella comprensione del concetto che costituisce l’oggetto della fede. In un solo e unico movimento, la nostra mente scopre nel significato filosofico di questa verità fondamentale “une profondeur imprévue”, e acquisisce una sorta di comprensione, imperfetta ma vera, dell’oggetto della fede, da cui potrà partire per successivi approfondimenti razionali. Questo procedimento, conclude Gilson, è ciò che chiamiamo propriamente filosofia cristiana, perché esso consente una certa comprensione filosofica della parola di Dio.²⁴ Precisata in questi termini nel capitolo terzo la nozione di filosofia cristiana, il resto della *Introduction* non è che una dimostrazione di come la riflessione di Tommaso abbia applicato questo procedimento e si sia svolta partendo da questo dato filosofico fondamentale.

philosophie médiévale all’*Introduction à la philosophie chrétienne*, ad esempio *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris 1936.

²⁰ Cfr. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Preface, p. 9.

²¹ Sull’interpretazione gilsoniana di Esodo 3,14, si veda in particolare E. Zum Brunn, “La ‘Philosophie Chrétienne’ et l’Exegese d’Exode 3:14 selon M. Étienne Gilson”, *Revue de théologie et de philosophie*, Troisième série 19/2 (1969), pp. 94-105.

²² Cfr. *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14), VI, p. 97. Sulla ricerca e sulla nozione di verità fondamentale della filosofia cristiana, si veda già N. del Prado, *De veritate fundamentalibus philosophiae christianae*, Saint Paul, Fribourg 1911.

²³ Cfr. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14), IX, p. 198.

²⁴ Cfr. *ibid.*, III, p. 58.

2. Étienne Gilson, la filosofia cristiana e la filologia

La proposta a un tempo storica, teoretica e storiografica da parte di Gilson di considerare la filosofia medievale come filosofia cristiana e di identificare paradigmaticamente la filosofia cristiana con la filosofia di Tommaso d'Aquino porta con sé due difficoltà, di cui Gilson si dimostra consapevole. La prima, prevalentemente storica, è quella di dar conto di proposte filosofiche diverse da quella di Tommaso, come quelle, tra le altre, di Agostino o di Giovanni Duns Scoto, proposte con cui Gilson costantemente si confronta. Possiamo lasciare da parte questa prima difficoltà, limitandoci a dire che mentre Gilson tende a riconciliare Agostino e Tommaso, tende invece a contrapporre piuttosto sistematicamente Tommaso e Scoto. A prima vista, non appare del tutto chiaro perché Scoto non possa essere considerato un filosofo cristiano a uguale o a maggior titolo rispetto a Tommaso d'Aquino. Le variazioni che si incontrano nel Medioevo latino sono infatti, in qualche misura, riportate da Gilson all'ambito della verità fondamentale che discende dalla Rivelazione dell'essere come il nome divino, e questo sembra in qualche misura attenuare l'opposizione tra i filosofi medievali che, sostanzialmente, accettano tutti questo assunto. Sembra che il primato di Tommaso sia in parte frutto di un'altra preoccupazione di Gilson, che è quella di mettere una certa elaborazione di questa nozione in linea con i pronunciamenti della Chiesa Cattolica, tant'è che nel capitolo quinto dell'*Introduction à la philosophie chrétienne*, Gilson osserva che il linguaggio teologico di Tommaso è lo stesso della Chiesa universale; ma nel momento in cui la Chiesa assegna a tutti i credenti come guida la teologia di Tommaso, la Chiesa non fa altro che raccomandare, chiamandola 'filosofia cristiana', quella comprensione della fede (*intellectus fidei*) che fu l'opera propria di colui che ha scelto come suo dottore comune.²⁵ In questo senso, l'analisi che ne deriva e la presentazione di Scoto come filosofo dell'essenza piuttosto che filosofo dell'essere sembra in parte frutto di una voluta semplificazione.

La seconda difficoltà è invece di maggior rilievo ed è un punto su cui gli interpreti successivi si sono comprensibilmente distaccati da Gilson. L'identificazione di Tommaso con il paradigma del filosofo cristiano passa attraverso una lettura attenta e scrupolosa degli scritti di Tommaso, che nell'*Introduction à la philosophie chrétienne* Gilson si limita ad abbozzare. I suoi precedenti studi dedicati a Tommaso d'Aquino e al tomismo avevano fornito i contenuti di quella cornice che l'*Introduction* semplicemente delinea. Nel dibattito del 1931 Bréhier aveva già messo in guardia Gilson sulla difficoltà di isolare un senso di filosofia cristiana che fosse differenziabile tanto dalla cosiddetta teologia filosofica o razionale quanto dalla filosofia presa in senso stretto. Come noto, altri studiosi all'epoca, da Maurice de Wulf a Fernand van Steenberghen, avevano sottolineato la difficoltà di fondare la proposta gilsoniana sui testi di Tommaso d'Aquino. Van Steenberghen, in particolare, aveva enfatizzato l'importanza della lettura dei testi, ma aveva biasimato Gilson per aver avuto un approccio troppo esegetico. Secondo van Steenberghen, un testo può essere interpretato in due modi. Il testo può essere semplicemente commentato e può essere ricostruito lo sviluppo del ragionamento dell'autore in quel testo. Questo è il metodo più comodo e prudente, e questo è il metodo scelto da Gilson, che ha letto sostanzialmente Tommaso con in mente lo schema della *Summa theologiae*. Ma la *Summa theologiae* è opera di teologia, e se la si studia seguendone pedissequamente lo schema, si ricostruisce la teologia e non la filosofia di Tommaso. In alternativa, si può leggere

²⁵ Cfr. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14), V, p. 86.

un testo procedendo a ricostruire la filosofia dell'autore del testo e sviluppando tutti i suoi insegnamenti relativi alla natura, alla struttura e ai metodi della filosofia, ma in questo caso l'ordine di esposizione nel caso di Tommaso sarebbe molto diverso da quello della *Summa*. Per ricavare dalla *Summa* la filosofia di Tommaso, si sarebbe dovuto procedere a indagarla in modo diverso. Ma Van Steenberghen era dell'avviso che questa seconda impresa fosse ai suoi tempi ancora lontana dall'essere effettuata e che, quindi, non ci fosse una base testuale sicura per attribuire a Tommaso l'intenzione di elaborare una filosofia cristiana.²⁶

L'osservazione di van Steenberghen ci conduce alla vera posta in discussione della proposta gilsoniana e al punto di maggior interesse per uno storico della filosofia medievale, ossia come stabilire quale sia l'interpretazione piú accurata dei testi di Tommaso per provare che Tommaso abbia avuto l'intenzione di elaborare davvero una filosofia cristiana o, in alternativa, che una filosofia cristiana sia comunque estrapolabile dai suoi scritti. Ed è a questo punto che si pone la questione del valore della filologia. La dimensione di erudizione e attenzione testuale, come detto, non è certo aliena a Gilson. Celebrando la memoria di Martin Grabmann, ad esempio, Gilson ne riconosce i grandi meriti di erudito e al tempo stesso profondo interprete dei dati e dei testi che aveva scoperto. Si tratta di qualità che ogni studioso della filosofia medievale dovrebbe avere.²⁷ Grabmann aveva esaltato la funzione della filologia intesa non solo nel suo senso specifico e tecnico di ricostruzione scientifica di un testo, ma anche nella sua accezione piú ampia di una lettura e interpretazione dei testi e dei documenti attenta e rispettosa. La filologia era vista come uno strumento e al tempo un obiettivo imprescindibile per lo storico della filosofia medievale. Tale è anche la convinzione di Gilson, non c'è dubbio. Alla luce delle edizioni e dello studio di testi che gli *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, fondati da Gilson a Parigi nel 1926, hanno accolto nel corso del tempo e della precisa e accurata conoscenza testuale degli scritti di Tommaso d'Aquino che Gilson chiaramente manifesta può apparire sorprendente la critica che Gilson riserva nell'*Introduction à la philosophie chrétienne* alla filologia. In realtà, nonostante alcune osservazioni piú o meno dirette al metodo filologico in generale, la critica di Gilson è piú circoscritta e, come anticipato e come vedremo a breve, riguarda il rapporto tra filologia biblica e testo sacro.

All'inizio del capitolo terzo, dedicato al nome di Dio ('colui che è', *qui est*), Gilson ricostruisce l'interpretazione tommasiana di Esodo 3,14, partendo da un paio di testi (*Summa contra Gentiles*, I, c. 22, e *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 174). Gilson coglie l'occasione "pour exprimer respect, admiration et gratitude à la noble famille des philologues". L'esordio lascia in realtà trasparire una certa diffidenza per il procedere dei filologi che, forti dei loro metodi cosiddetti 'scientifici' ("forts de leurs méthodes dites 'scientifiques'"), pensano di essere qualificati a dare l'esatta interpretazione del testo sacro. Gilson contesta questa pretesa, respingendo piú in generale l'idea che quella filologica sia la migliore esegesi possibile del testo sacro, superiore a quella teologica e filosofica. La critica gilsoniana sembra limitarsi al caso specifico del testo sacro, che ha un valore che eccede quello del semplice essere un testo scritto. Questa limitazione è comprensibile essendo il testo sacro di Esodo 3,14 letto come espressione della prima verità fondamentale della filosofia cristiana. La critica alla filologia

²⁶ Cf. F. van Steenberghen, "Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale", *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série 77 (1979), pp. 487-508.

²⁷ Cfr. É. Gilson, "In memoriam: Mgr. Martin Grabmann", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 17 (1949), pp. 5, 7-8.

non è nemmeno troppo radicale, a ben vedere. Gilson, infatti, riconosce che la filologia permette di stabilire con la maggiore precisione possibile il senso di un testo, ma questo vale solo nel caso di testi scritti dagli uomini. Ma l'impressione che la critica alla filologia sia limitata al testo sacro sembra svanire quando Gilson precisa che, anche nel caso che il testo sacro sia scritto da un uomo, non c'è troppo da fidarsi dei filologi "car le sens des textes n'est ni dans les grammaires ni dans les lexiques, mais bien dans l'intellect du lecteur qui traduit et interprète".²⁸ Questo vale in generale per ogni testo, dove un criterio interpretativo sembra prevalere su un criterio meramente filologico, ma a *fortiori* vale nel caso del testo sacro: nessuna scienza filologica può farci conoscere il senso che un autore ha inteso dare al suo testo, tanto meno il senso che un autore ispirato ha dato alle sue parole.

Le plus grave n'est pas là. Il suffit de voir à quelles contradictions sont en proie les philologues et en quelles querelles amères ils s'engagent, pour ne pas se laisser prendre à l'apparente certitude de leurs conclusions. Assez flottantes pour laisser place à l'arbitraire, les méthodes philologiques permettent finalement à l'exégète de faire dire au texte ce qu'il veut lui faire dire (...) Les méthodes exégétiques des philologues sont nécessaires; on ne peut tolérer qu'elles se donnent pour suffisantes. Il ne faut pas leur permettre de nous faire croire que les sens, même littéraux, qu'elles n'atteignent pas, sont des sens qui n'existent pas.²⁹

Nel testo citato sopra, Gilson sottolinea e contesta l'arbitrarietà del metodo filologico. La critica di Gilson conduce al punto che Gilson intende provare, ossia che Tommaso d'Aquino si è accostato al testo di Esodo 3,14 non con un metodo filologico ma con un metodo teologico e dunque, questo sembra essere il suggerimento di Gilson, noi dobbiamo interpretare Tommaso riproponendo la stessa distinzione di metodi. L'idea che la filologia possa far dire al testo ciò che essa vuole ("permettere finalmente à l'exégète de faire dire au texte ce qu'il veut") urta un po' la nostra sensibilità, convinti come siamo che la filologia miri a restituire con rigore scientifico un testo del tutto affidabile, il più prossimo possibile al testo originale, e che non si arroghi di per sé nessun fine interpretativo specifico. Comunque sia, la critica gilsoniana assume un suo senso solo se riferita ai canoni della filologia biblica, come detto. La valutazione del significato del testo sacro sembra andare al di là della semplice ricostruzione del testo, richiede un metodo di interpretazione diverso, capace di tenere insieme i segni del testo con la natura teologica dei suoi significati. Gilson ha buon gioco a questo riguardo. La filologia ammonisce che non può essere avanzata nessuna interpretazione di un testo che non sia basata sul senso letterale, ma la teologia ricorda che il testo della Sacra Scrittura può

²⁸ Cfr. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14), III, pp. 46-7. Si tratta di rilievi più sfumati rispetto alla "indifférence profonde de certaines philologues à l'égard des idées" che Gilson aveva lamentato nell'*Esprit de la philosophie médiévale* (sopra, n. 12), c. 19, p. 365, per sottolineare la svalutazione del sapere scientifico del tempo sostenuta da alcuni storici della filosofia medievale di impostazione più filologica. La diffidenza verso approcci troppo testuali è affermata da Gilson anche in *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, p. 368, nei seguenti termini: "Modern philology has a right to investigate the question; naturally, it will find in this text [viz. Esodo 3,14] what can be found in any text by means of grammars and dictionaries alone. This is not negligible but, philosophically speaking, it seldom amounts to much. Even with such a limited aim in mind, the grammarians have already achieved amazingly different results. What we are concerned with is very different. Our own problem is to know what meaning the Christian masters have attributed to this famous text".

²⁹ Cfr. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14), III, p. 48.

avere una molteplicità di sensi e che anche il senso letterale può essere molteplice. Gilson, così, conclude rinviando correttamente alla *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 10, dove Tommaso appoggiandosi su Agostino stabilisce in effetti il principio della molteplicità dei sensi del senso letterale stesso delle Scritture.³⁰

3. Filologia vs. esegesi

La critica alla filologia biblica ha un obiettivo limitato, ma fondamentale nell'economia del discorso di Gilson, ovvero quello di ribadire che "il n'y a aucun sens à prétendre qu'une méthode faite pour les textes littéraires du type courant, puisse extraire pour nous d'un texte révélé le sens surnaturel qu'il contient".³¹ Sarebbe però sbagliato generalizzare la critica gilsoniana alla filologia a ogni testo, perché, nonostante le riserve che abbiamo rilevato nella sezione precedente, Gilson riconosce in realtà che "la philologie permet d'établir, avec la précision la plus exacte possible, le sens d'un texte", ma solo sotto la condizione, come detto, che l'autore del testo sia un uomo come tutti gli altri.³² Questa critica porta alla luce lo scarto che, secondo Gilson, vi è tra filologia ed esegesi biblica. La ricostruzione filologica di un testo è una condizione necessaria, ma non sufficiente per la comprensione di un testo. Ed è forse irrilevante nel caso del testo sacro. Questa convinzione ci appare forse eccessiva, perché non sembra poi così irrilevante stabilire quale sia esattamente il testo sacro che si sta interpretando, perché se è pur vero che il senso letterale del testo può ricevere più interpretazioni, è altrettanto vero che tali interpretazioni sono legate alla lettera del testo che viene stabilita. Lasciando da parte la difficoltà di traduzione del testo ebraico di Esodo 3,14,³³ si può semplicemente notare che se la traduzione latina della Bibbia che poteva leggere Tommaso avesse tramandato una lezione diversa da quella di 'Colui che è' (*qui est*), la stessa interpretazione di Tommaso e quindi la teorizzazione proposta da Gilson per la nozione di filosofia cristiana avrebbe potuto essere diversa.

La critica di Gilson ci riporta alla questione centrale. Come fissare l'interpretazione corretta dei testi di Tommaso d'Aquino, quali criteri si hanno a disposizione per privilegiare il metodo teologico rispetto a quello filologico? Nel caso di Esodo 3,14, sembrano esserci pochi dubbi circa la reale intenzione di Tommaso di vedervi affermata la rivelazione del nome di Dio. Ma che Tommaso abbia scorto nel testo biblico la cifra di una filosofia nuova rispetto a quella antica o, più radicalmente, la cifra di una filosofia cristiana distinta dalla teologia cristiana potrebbe

³⁰ Cf. *ibid.*, III, pp. 49-50. Si veda Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 10, in Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. IV, cura et studio fratrum Praedicatorum, Ex typographia polyglotta S.C. de propaganda fide, Roma 1888, p. 25: "Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (...) sed etiam res ipsas. (...) Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. (...) Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII *Confessionum*, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus".

³¹ Cfr. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14), III, p. 49.

³² Cfr. *ibid.*, III, p. 46.

³³ Su cui si può vedere F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Clarendon Press, Oxford 1906, *ad loc.*

essere in effetti messo in dubbio, come rilevato da van Steenberghen. Come il testo sacro, così anche gli scritti di Tommaso sono aperti a interpretazioni differenti. Tra le altre, ci sono almeno due ragioni per dubitare che Tommaso abbia voluto definire una forma di filosofia cristiana.

La prima è che Tommaso sostanzialmente rimuove dall'ambito della filosofia lo studio di Dio in quanto essere.³⁴ Non solo questo, ma Tommaso tanto nella *Summa contra Gentiles* quanto nella *Summa theologiae* rinuncia alla possibilità di dare un fondamento filosofico alla conoscenza delle realtà soprannaturali, difendendo al contrario la necessità di un sapere rivelato per completare e perfezionare il sapere filosofico, il quale parte e si limita alla dimensione dell'esperienza e dell'essere creato.³⁵ Se non siamo ancora al punto in cui si argomenta (come farà Duns Scoto nel famoso e controverso Prologo dell'*Ordinatio*) l'impossibilità per la filosofia di provare la propria insufficienza e di giustificare razionalmente la necessità di un sapere rivelato,³⁶ siamo comunque a un punto in cui sembra non esserci spazio per una filosofia cristiana accanto a quelle forme di sapere che Tommaso distingue con chiarezza, ossia la filosofia, da un lato, e la teologia, dall'altro, a sua volta bipartita nella teologia filosofica e nella teologia propriamente detta o teologia rivelata.

La seconda ragione è che Tommaso continua a leggere il passo di Esodo 3,14 in un modo abbastanza tradizionale, non certamente innovativo, ricollegandolo esplicitamente alla tradizione teologica precedente. Nel *Commento alle Sentenze*, ad esempio, chiedendosi se l'essere si dica propriamente di Dio, Tommaso afferma che *qui est* è tra i nomi divini quello che è massimamente proprio di Dio. Le quattro ragioni che lí vengono date per sostenere il punto riconducono questa convinzione a S. Girolamo (che aveva collegato il nome divino alla perfezione dell'essere di Dio), a Giovanni Damasceno (che aveva escluso che il nome divino significasse l'essenza anziché l'essere di Dio in base al primato *in via* della conoscenza del *quia est* rispetto alla conoscenza del *quid est* di Dio e al principio che non possiamo nominare qualcosa se non nel modo in cui la conosciamo), allo pseudo-Dionigi (che aveva indicato l'essere come la prima e quasi il principio di tutte le altre partecipazioni della bontà divina) e ad Avicenna (che aveva collegato il nome divino all'identità in Dio, a differenze delle cose create, di essere ed essenza e all'idea che il nome proprio di una cosa è quello che si ricava dalla essenza della cosa nominata).³⁷ Tommaso non sembra voler dire qualcosa di innovativo o di diverso rispetto alla tradizione precedente. Per di più, identificare la rivelazione del nome divino con il punto di partenza della filosofia cristiana può essere una condizione necessaria ma non sufficiente, perché non è affatto chiaro poi come la filosofia debba procedere con questo dato rivelato per elaborare una filosofia cristiana.

³⁴ Si veda, al riguardo, la distinzione tra due accezioni possibili di teologia in Thomas de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4, in Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. L, cura et studio fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris 1992, p. 154.175-206.

³⁵ Si veda, ad esempio, Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 4, in Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia* iussu edita Leonis XIII P. M., t. XIII, cura et studio fratrum Praedicatorum, Typis Riccardi Garroni, Roma 1918, p. 11; *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ed. Leonina IV, pp. 6-7. Sulla distinzione tra filosofia e teologia, si veda anche l'edizione del Prologo allo *Scriptum super Sententiis* di Tommaso d'Aquino in A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina. Édition du Prologue de son Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, Vrin, Paris, 2006 (Bibliothèque Thomiste 58), pp. 303-40.

³⁶ Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio. Prologus*, in Ioannis Duns Scoti *Opera Omnia*, t. I, ed. C. Balić et al., Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950, pp. 4-9, nn. 5-13.

³⁷ Cfr. Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929, pp. 194-5.

Da questo punto di vista, l'idea che la rivelazione del nome divino costituisca il punto di partenza di un ragionamento razionale svolto da Tommaso potrebbe essere vista come un auspicio piuttosto che come un dato di fatto. Il procedimento dialettico tra fede e ragione, cui abbiamo fatto cenno in precedenza e che Gilson stesso identifica come quello tipico della filosofia cristiana, non sembra essere univoco in Tommaso. Gilson, ad esempio, ritiene che la rivelazione del nome divino conduca Tommaso ad assumere la semplicità di Dio, ossia l'identità in Dio tra essere ed essenza, e a provare, per contrasto, la composizione di essere ed essenza in ogni realtà creata diversa da Dio.³⁸ Non sembra essere però chiaro quale sia il percorso seguito da Tommaso, cioè se Tommaso abbia preferito assumere l'identità in Dio di essere ed essenza e derivare da essa la composizione delle realtà create, o procedere in senso inverso. Gilson stesso sembra riconoscere questa difficoltà, ossia la presenza in Tommaso di entrambe le direzioni, e quindi l'apparente dialetticità del procedere con il rischio che questa dialetticità comporta di inficiare la nozione stessa di filosofia cristiana. Nell'*Introduction à la philosophie chrétienne*, Gilson rimanda all'edizione del *De Ente et essentia* di M.-D. Roland-Gosselin del 1926, implicitamente al famoso argomento *de intellectu essentiae* che ricorre nel c. 4, un argomento che parte dal dato rivelato per provare la composizione di essere ed essenza nelle creature.³⁹ Il ragionamento di Tommaso è in verità controverso. Seguiamolo per un istante: Tommaso assume che le nozioni di essere ed essenza siano distinte;⁴⁰ quindi suppone che, se esistesse qualcosa in cui essere ed essenza coincidono, tale cosa non potrebbe essere che una sola e prima;⁴¹ da ciò Tommaso inferisce che in ogni realtà diversa da quell'unica cosa in cui vi è identità di essere ed essenza vi deve essere una diversità e composizione di essere ed essenza.⁴² L'argomento ha ricevuto varie e contrastanti interpretazioni,⁴³ a riprova del fatto che la deduzione che aveva in mente Tommaso non è così lineare come a prima vista possa sembrare. Da un lato, la distinzione concettuale tra essere ed essenza costituisce una premessa del ragionamento ipotetico che porta Tommaso ad affermare che vi possa essere una sola realtà in cui essere ed essenza coincidono. Ma dall'altro, l'ipotesi di esistenza di questa unica realtà funge a sua volta da premessa per affermare la composizione di essere ed essenza in ogni realtà creata. La possibilità avanzata da Gilson che sia possibile distinguere in Tommaso una direzione argomentativa per così dire 'teologica', che va dalla identità di essere ed essenza in Dio alla composizione di essere ed essenza nelle realtà create, da una direzione 'filosofica', che all'inverso procede dalla composizione delle realtà create per risalire alla semplicità di Dio,⁴⁴ anziché corroborare l'esistenza di un procedimento filosofico tipico della filosofia cristiana, sembra provare l'esistenza di due procedimenti razionali distinti che fanno capo il primo alla teologia e il secondo alla filosofia. Se teniamo presente, così, la dialetticità

³⁸ Cfr. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14), III, p. 51ss.

³⁹ Cfr. *ibid.*, VI, pp. 98ss. Sull'argomento, si veda anche É. Gilson, "La preuve du *De ente et essentia*", *Doctor Communis* 3 (1950), pp. 257-60.

⁴⁰ Cfr. Thomas de Aquino, *De Ente et essentia*, c. IV, in Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia* iussu edita Leonis XIII P. M., t. XIII, cura et studio fratrum Praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1970, p. 376.94-103.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, c. IV, pp. 376.103-377.119.

⁴² Cfr. *ibid.*, c. IV, p. 377.119-23.

⁴³ Per un resoconto dettagliato delle diverse interpretazioni, rimando a J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000 (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance philosophy 1) pp. 132-50, in part. pp. 137ss., cui rinvio per ulteriori riferimenti bibliografici.

⁴⁴ Cfr. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (sopra, n. 14), VI, p. 102ss.

del procedere di Tommaso nelle sue opere e segnatamente nel *De Ente et essentia*, allora Esodo 3,14 potrebbe essere considerato tanto il punto di partenza quanto quello di arrivo di procedimenti razionali distinti. Ma ragionare sul testo sacro e sui dati rivelati è compito della teologia filosofica, per Tommaso, anziché della filosofia. Potrebbe essere, così, difficile distinguere la filosofia cristiana da quella che Tommaso presenta come teologia filosofica. E i due possibili procedimenti che si hanno rispetto all'affermazione dell'identità di essere ed essenza in Dio potrebbero testimoniare la difficoltà di isolare un modo di procedere che possa essere definito come tipico e proprio della filosofia cristiana.

4. Conclusione

La critica alla filologia non è una costante negli scritti di Gilson. Ciononostante, essa si ripresenta a più riprese e assume una forma incisiva nell'*Introduction à la philosophie chrétienne*. La critica non è radicale né estesa, come abbiamo visto, ma riguarda il rapporto specifico che l'interprete deve avere con il testo sacro. Gilson ritiene che un rendiconto filologico del testo non sia sufficiente a far capire il messaggio veicolato dal testo sacro. Una esegesi teologica e filosofica si impone. Ma chi sono i filologi che ha in mente Gilson? Il termine sembra essere usato da Gilson in maniera abbastanza blanda, a dire il vero. Dietro di esso non sembrano nascondersi i filologi di professione, per così dire, ma piuttosto quegli storici della filosofia medievale che erano portati ad accentuare l'aspetto grammaticale e letterario del testo interpretato. Gilson non sembra ostile, infatti, ai filologi che raccordano la filologia con la filosofia, che ricostruiscono con rigore un testo che sarà poi compito del filosofo interpretare. L'esegesi filosofica e teologica è necessaria, invece, nel caso del testo sacro. Ma la libertà interpretativa che Gilson reclama sembra scontrarsi con l'idea di quel procedere razionale che, secondo Gilson, caratterizza la filosofia cristiana. Il testo sacro non offre direttamente una filosofia cristiana, ma alcuni dati su cui una filosofia cristiana può interrogarsi e quindi elaborare. Ma lo spazio per questa elaborazione sembra da Tommaso d'Aquino riservato alla teologia filosofica piuttosto che alla filosofia come tale. La filosofia ha per oggetto l'essere in quanto essere, resta ancorata all'esperienza e si serve di argomenti che dall'esperienza dipendono. La teologia invece riguarda Dio e ciò che trascende l'esperienza. Una riflessione sull'essere, quindi, sembra propria della filosofia, ma curiosamente, nonostante la rivelazione scritturale dell'essere come il nome proprio di Dio, la filosofia non ingloba direttamente Dio nell'ambito della sua riflessione sull'essere. Dio non fa parte dell'oggetto della metafisica, ricorda Tommaso interpretando la *Metafisica* di Aristotele, ma si delinea come il principio dell'essere che la metafisica ricerca. Alla fine dei conti, un lettore è lasciato con l'impressione che, paradossalmente, la teologia dell'univocità dell'essere di Giovanni Duns Scoto, che conduce a riposizionare Dio all'interno dell'oggetto della metafisica, nonostante le riserve e cautele di Gilson al riguardo, potrebbe essere più in linea con l'idea gilsoniana di filosofia cristiana che non quella dell'analogia dell'essere di Tommaso d'Aquino.