

L'accordo fra Maritain e Gilson nel dibattito sulla filosofia cristiana

di Antonio Livi

Quando si affronta con serietà storiografica le vicende tuttora attuali del dibattito sulla filosofia cristiana¹, si arriva alla conclusione che le tesi di Maritain degli anni Trenta, insieme a quelle dell'amico Gilson, non si possono archiviare con frettolose etichette: sono tesi che Maritain e Gilson hanno poi sviluppato e perfezionato, ma mai rinnegato nella sostanza²; e sono tesi estremamente complesse, che non tollerano semplificazioni superficiali o riduzioni arbitrarie. Nella nozione di filosofia cristiana che Gilson ha proposto e Maritain ha approfondito si incontrano infatti la dimensione storica e quella teoretica, la filosofia e la teologia; e tutte queste dimensioni sono in qualche modo presenti in ogni riflessione sull'evento cristiano, in quanto fatto storico, in quanto Rivelazione, in quanto mistero la cui (relativa) intelligibilità presuppone la conoscenza naturale.

Proprio per questo, gli avversari storici della nozione di filosofia cristiana sono stati e sono tuttora i pensatori che non riescono a tener presenti tutte queste componenti insieme, o addirittura ne escludono aprioristicamente una: si tratta, in quest'ultimo caso, dei razionalisti come Bréhier; nell'altro caso, dei neoscolastici come Van Steenberghe.

Contro la storiografia razionalista dell'Ottocento e dei primi del Novecento iniziò appunto Gilson, nel 1919, la sua lunga battaglia per dimostrare la consistenza e la validità razionale della filosofia cristiana dal II al XIV secolo. Nella prefazione alla prima edizione de *Le thomisme*³, Gilson dichiarava di non accettare il luogo comune secondo il quale i secoli cristiani non avrebbero prodotto altro che «teologia» e, di conseguenza, «da Plotino fino a Bacone e a Cartesio il pensiero filosofico sarebbe stato

¹ Una ricostruzione dettagliata del dibattito in Francia negli anni Trenta sta in A. Livi, *Blondel, Bréhier, Gilson, Maritain: il problema della filosofia cristiana*, Patron, Bologna 1976.

² Gli sviluppi del pensiero di Maritain fino a *Le paysan de la Garonne* e di Gilson fino a *Le philosophe et la théologie* sono studiati, anche in rapporto agli altri autori cattolici che hanno affrontato il tema (Sciaccia, Moretti-Costanzi, Tresmontant, ecc.), in A. Livi, *Il cristianesimo nella filosofia (Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali)*, Japadre, L'Aquila 1969.

³ E. Gilson, *Le thomisme (Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin)*, Vix, Strasbourg 1919.

colpito da una completa sterilità», in quanto oppresso da «teologi ossessionati dai sillogismi, preoccupati unicamente di esprimere la Rivelazione in termini aristotelici». «Indubbiamente — scrive Gilson — i pensatori del medioevo sono quasi sempre dei teologi..., ma questi teologi sono allo stesso tempo dei filosofi, e una filosofia che cerca di trovare un accordo con la fede non è per questo meno filosofia!». E la tesi centrale della prima ricerca storica di Gilson è per l'appunto questa: «Noi osiamo affermare che il XIII secolo, se lo si considera senza preconcetti, risulta ricco di glorie filosofiche, almeno quanto lo sono i tempi di Cartesio, di Leibniz, di Kant e di Comte. Per non citare se non nomi difficilmente discutibili, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto appartengono alla stirpe dei pensatori veramente degni di questo nome: sono dei grandi filosofi, cioè dei filosofi grandi per tutti i tempi, tali da imporsi anche a chi fosse risoluto a non arrendersi né alla loro autorità né alle loro argomentazioni. E' ora di cominciare a riconoscere questo valore intrinseco delle filosofie medioevali» (pp. 5-6).

Di quegli stessi anni è il saggio su *La signification historique du thomisme*⁴, e a proposito di questi primi studi di Gilson è stato scritto: «L'interpretazione che E. Gilson ha dato del pensiero tomistico ha subito una notevole evoluzione: nella prima edizione di *Le thomisme* del 1919, e nelle *Études de philosophie médiévale* del 1921 egli vedeva la novità e la modernità di san Tommaso d'Aquino nell'elaborazione di una filosofia autonoma, distinta dalla teologia; in seguito, ha giudicato san Tommaso essenzialmente come teologo che, anche nel concetto fondamentale della sua filosofia, quello di essere, dipende dalla Bibbia»⁵. In realtà, la prima e mai smentita intuizione di Gilson è appunto quella del carattere teologico della filosofia di san Tommaso; prova ne è che *Le thomisme* presentava nel 1919 una caratteristica originalissima che poi sarà mantenuta in tutte le successive edizioni, ed è che la filosofia tomista non veniva esposta secondo un ordine «filosofico» arbitrariamente adottato, bensì proprio secondo l'ordine della *Summa theologiae* dalla quale principalmente si ricava. Gilson ha sempre pensato, infatti, che la filosofia di san Tommaso rappresentasse la filosofia cristiana per antonomasia⁶ in quanto da una parte era vera e rigorosa filosofia, dall'altra muoveva dalla teologia e serviva alla teologia, costituendo un discorso filosofico valido in sé, ma inserito in un contesto teologico che ne costituisce il significato profondo.

⁴ In *Études de philosophie médiévale*, Editions Universitaires, Strasbourg 1921, pp. 76-124.

⁵ S. Vanni Rovighi, *Introduzione a S. Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 1973, pp. 174-175.

⁶ Vedi A. Livi, *Etienne Gilson: il tomismo come filosofia cristiana*, studio introduttivo a E. Gilson, *Introduzione alla filosofia cristiana*, tr. it. Massimo, Milano 1982, pp. 5-24.

Non capendo questa intuizione, i neoscolastici degli anni Venti rimproveravano a Gilson di non aver saputo estrarre e sistematizzare i concetti filosofici tomisti al di fuori del loro contesto teologico. « Ma io — scrisse poi Gilson ricordando quegli anni e quelle polemiche — sono sempre più contento di aver tenuto duro contro l'unanimità di quei critici che mi accusavano di esporre la filosofia tomista secondo un ordine teologico »⁷. Anche dagli studi successivi, e soprattutto da quelli che dettero origine a *La philosophie au moyen-âge* e alla monografia su san Bonaventura⁸, Gilson ricava la convinzione che l'unità storica della filosofia medioevale non deriva dall'adozione della logica aristotelica⁹, e tanto meno dall'accordo sulle più importanti nozioni metafisiche, bensì proprio dal suo carattere teologico. Criticando questa tesi, il tomista Mandonnet sostenne che di vera filosofia si può parlare solo a proposito di san Tommaso: gli altri dottori cristiani, da sant'Agostino fino a san Bonaventura, fanno solo della teologia, perché si basano esclusivamente sulla fede¹⁰. Un discepolo di Mandonnet, Gabriel Théry, si spinse più in là: tutte le pretese « filosofie » del medioevo — compresa quella di san Tommaso — non sono altro che delle *théologies tronquées*, ed è inutile tentare di attribuire loro un valore razionale autonomo¹¹. Era paradossale: proprio dei tomisti venivano a demolire l'ipotesi dell'esistenza di una filosofia autentica nei secoli cristiani, dando ragione così al vecchio luogo comune della storiografia razionalista!

Ma proprio in quegli anni Etienne Gilson matura una convinzione che nessuna critica storiografica o dottrinale avrebbe potuto mai più intaccare: la convinzione che la filosofia cristiana ha una sua validità razionale autonoma, pur essendo fecondata dalla Rivelazione e avendo una finalità schiettamente teologica. Nel 1925, a proposito del tomismo, egli scrive queste decise parole: « Onestamente, non ci sembra possibile considerare la filosofia di san Tommaso se non come la soluzione puramente razionale di un problema schiettamente filosofico. L'ipotesi contraria, quando ci si sforza di provarla, non si accorda né con l'analisi dei testi né con il ruolo che svolge il tomismo nello sviluppo del pensiero medioevale: ci è dunque assolutamente impossibile — oggi più che mai — accettare questa ipotesi »¹². Vera e propria filosofia, quindi; ma anche veramente cristiana. Ecco come si esprime a questo riguardo Gilson: « Il tomismo, quando lo si situa nell'ambito della tradizione storica, appare

come una soluzione originale di un problema che era già multisecolare quando san Tommaso lo affrontò; ossia, a quali condizioni in generale sia possibile una filosofia cristiana. La soluzione tomista si distingue immediatamente da quella degli agostiniani...: perché una filosofia cristiana sia possibile — sostiene san Tommaso — occorre innanzitutto che sia una vera filosofia. Questa soluzione contraddiceva, fra le altre, quella di san Bonaventura per la straordinaria fiducia che manifestava nella possibilità e nella legittimità di una filosofia razionale pura; ma se san Tommaso ha veramente creduto che una filosofia cristiana possa essere una filosofia pura, ciò non di meno è proprio una filosofia cristiana che egli, d'accordo con san Bonaventura e con sant'Agostino, ha voluto produrre... Questo è appunto il carattere comune di tutte le filosofie cristiane, ciò che segna la loro "differenza specifica", se così si può dire: da sant'Agostino a Malebranche e Pascal, passando per san Tommaso e san Bonaventura, il filosofo cristiano è un pensatore che, lungi dal *credere* per esimersi dal *comprendere*, è convinto di trovare nella fede che egli abbraccia un beneficio netto per la sua ragione »¹³. In queste parole del primo Gilson troviamo veramente la dottrina che sarà anche dell'ultimo Gilson; una dottrina che sarà formulata con ampiezza negli anni Trenta, e sarà poi ribadita fino agli anni Sessanta senza tentennamenti di sorta.

la relazione di Gilson alla Sorbona

L'occasione per discutere le conclusioni — e soprattutto le premesse — di questa tesi storiografica fu la celebre seduta del 21 marzo 1931 della *Société française de Philosophie*, che ebbe per tema la filosofia cristiana¹⁴. La discussione prendeva le mosse da questa domanda: è definibile in qualche modo la cosiddetta « filosofia cristiana »? Per introdurre la questione, Gilson espose innanzitutto i punti di vista chiaramente contrari a una risposta positiva.

Il primo punto di vista è quello di una parte della stessa teologia medioevale. Per alcuni teologi, dalla Patristica alla Scolastica, la filosofia, concepita come disciplina separata, indipendente dalla Rivelazione, ma con la pretesa di attingere le vette della sapienza, è per definizione una fonte di errori. Per quanto riguarda la salvezza, la Rivelazione soppianta la filosofia come la verità piena soppianta quella parziale. Non ci può essere, quindi, dal punto di vista della sapienza cristiana, una filosofia autosufficiente: i cristiani la sapienza la trovano nello studio della verità rivelata, e questo studio è la teologia (cfr. p. 40).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. « Bulletin de la Société française de philosophie », 1 (1931), marzo.

⁷ E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Vrin, Paris 1960, p. 108.

⁸ Payot, Paris 1922; *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924.

⁹ Questa era la tesi di M. de Wulf in *Histoire de la philosophie médiévale*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1900.

¹⁰ Cfr. P. Mandonnet, *L'augustinisme bonaventurien*, « Bulletin thomiste », 3 (1926), pp. 48-54.

¹¹ Cfr. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, cit., p. 106.

¹² Gilson, *Préface*, in *Le thomisme*, III ed., Vrin, Paris 1925.

Un altro punto di vista chiaramente contrario è quello dei razionalisti come Bréhier: se la filosofia è opera della ragione e solo della ragione, non può tollerare nessun collegamento con il dogma, nessuna contaminazione con la fede religiosa, perché ciò equivarrebbe a far dipendere una costruzione razionale da premesse irrazionali, e inficiare la sostanza stessa della filosofia (cfr. p. 41).

Il terzo punto di vista è quello dei neoscolastici, i quali ritengono che l'unica armonia esistente tra fede e ragione sia quella della verità che trascende entrambi gli ordini speculativi. La filosofia deve necessariamente accordarsi con la Rivelazione; se avvenisse il contrario, sarebbe segno che essa non è sulla strada giusta. Ma questo non è che una « norma estrinseca e negativa »; di lì non si può arrivare a dire che la filosofia procede sotto la guida della Rivelazione: essa è autonoma nei suoi principi, nel suo metodo e nelle sue conclusioni, e non può dunque dirsi « cristiana », se vuol restare tale (cfr. p. 42).

Contro queste posizioni — obietta Gilson — si presentano dei dati storici di cui bisogna tener conto anche se paiono a prima vista contraddittori. E' infatti indiscutibile che la Rivelazione abbia svolto un ruolo positivo nella genesi di certe nozioni filosofiche. Ora, se a queste nozioni nel loro complesso è applicabile il termine di filosofia, allora anche il termine di filosofia cristiana è legittimo, perché questi risultati filosofici si debbono interamente all'ispirazione cristiana. E se si ammette che questo è storicamente vero, bisognerà convenire che il discorso sulla distinzione dell'ordine razionale da quello teologico va ripreso dal principio. Dice Gilson: « Certo, bisogna tornare alla distinzione formale fra ordine filosofico e ordine teologico; ma questo si può fare conservando un senso alla nozione di filosofia cristiana? Sì, si può, a condizione di riportare il problema sul terreno della storia. Si tratta allora di sapere se il cristianesimo ha svolto un ruolo osservabile nella costituzione di certe filosofie. Se esistono dei sistemi filosofici, puramente razionali nei loro principi e nel loro metodo, la cui esistenza non si spiega senza l'esistenza della religione cristiana, le filosofie che vi si ricollegano meritano il nome di filosofie cristiane. Questa nozione, quindi, non corrisponde al concetto di un'essenza pura, bensì alla possibilità di una realtà storica complessa: quella di una Rivelazione generatrice di ragione. I due ordini restano distinti, ma il rapporto che li lega è intrinseco » (p. 39).

L'esempio tipico di questa realtà è per Gilson la filosofia di sant'Agostino: « Sia la filosofia di sant'Agostino che quella di san Tommaso sono filosofie del concreto, ma il loro atteggiamento riguardo al concreto non è il medesimo. Sant'Agostino cerca sempre delle nozioni capaci di abbracciarlo interamente nella sua complessità; san Tommaso, invece, cerca sempre delle nozioni capaci di definire gli elementi che lo costituiscono. In altri termini, uno esprime il concreto, l'altro l'analisi. Questo è il motivo per cui la nozione di filosofia cristiana non offre particolari diffi-

coltà allo spirito di un agostiniano. Egli sa che la fede è una cosa e la ragione un'altra, ma sa anche che la fede di un uomo e la ragione di questo stesso uomo non sono due accidenti slegati di una stessa sostanza. Ai suoi occhi il reale è l'uomo stesso, unità profonda, che non si può dividere in elementi da porre l'uno accanto all'altro come tessere di un mosaico... Se dunque un cristiano fa filosofia ed esprime veramente se stesso nella sua filosofia, questa non potrà non essere una filosofia cristiana, una filosofia che sarà necessariamente cristiana e necessariamente filosofica » (p. 45). Questa istanza di concretezza propria dell'agostinismo serve anche a capire il tomismo e ogni filosofia cristiana in generale: « La fede e la ragione radicano nell'unità del soggetto concreto. Alcuni neotomisti l'hanno dimenticato — anche se nulla nel tomismo dovrebbe consentire tale dimenticanza — e per questo hanno creduto di dover negare la possibilità di una filosofia cristiana » (p. 46).

Se la storia della filosofia — continua Gilson — attesta che i teologi cristiani hanno prodotto della filosofia autentica, ciò porta a concludere che « la filosofia di un cristiano è necessariamente qualcosa di puramente razionale, perché altrimenti non sarebbe più filosofia; ma dal momento che questo filosofo è anche un cristiano, l'esercizio della sua ragione sarà quello tipico della ragione di un cristiano: il che non significa una ragione *diversa* rispetto alla ragione dei filosofi non cristiani, bensì una ragione che opera *in condizioni differenti*. E non mi pare proprio che si debba dire che il cristiano filosofo sia un filosofo che opera nelle peggiori condizioni! » (*ibidem*). Si vedrà poco più avanti che proprio questo concetto di « condizioni privilegiate di esercizio » sarà la base dell'approfondimento teoretico di Maritain. Gilson, da parte sua, rileva quello che la storia della filosofia testimonia chiaramente: « Ciò che caratterizza il cristiano è la convinzione di una fecondità razionale della sua fede, una fecondità inesauribile. E' proprio questo, se lo si intende bene, il senso del *credo ut intelligam* di sant'Agostino e del *fides quaerens intellectum* di sant'Anselmo: uno sforzo da parte del cristiano per ricavare delle conoscenze filosofiche dalla sua fede nella Rivelazione; per questo, tali formule sono una perfetta definizione della filosofia cristiana » (pp. 46-47). E non si tratta — precisa Gilson — della definizione di una mera pretesa irrealizzabile, bensì di un'aspirazione che la storia dimostra fondata e feconda: « Se ci sono state delle filosofie — cioè dei sistemi di verità razionali — la cui esistenza non si spiega storicamente senza l'esistenza del cristianesimo, esse devono chiamarsi filosofie cristiane: sono *filosofie* perché sono razionali, e sono *cristiane* perché la razionalità che esse apportano non è stata concepita al di fuori del cristianesimo » (*ibidem*).

A questo punto Gilson parla di « rapporto intrinseco » fra cristianesimo e filosofia nella filosofia cristiana: è un termine che suscitò allora

e non cessa di suscitare perplessità e obiezioni¹⁵, ma vedremo che è lo stesso termine insistentemente adottato da Maritain: « Affinché il rapporto fra i due concetti di base [cristianesimo e filosofia] sia intrinseco, non basta che una filosofia sia *compatibile* con il cristianesimo: bisogna che il cristianesimo abbia svolto un ruolo attivo nella costituzione stessa di quella filosofia. Per esempio, in Platone e in Aristotele ci sono molti elementi compatibili con il cristianesimo, ma quei pensatori non hanno prodotto certamente una filosofia cristiana; e invece gli sviluppi posteriori prodotti da un sant'Agostino e da un san Tommaso non si possono spiegare senza il cristianesimo » (p. 47). Le filosofie cristiane, allora, nascono dall'opera di filosofi che « considerano la rivelazione giudaico-cristiana come un *aiuto moralmente necessario* per la ragione filosofica », ossia per « evitare degli errori, aggiungere alle verità già acquisite delle verità nuove, completare le verità antiche o semplicemente conservarle intatte » (p. 48). La speculazione di tali pensatori darà luogo a delle filosofie cristiane nella misura in cui essi « si limiteranno ai problemi filosofici sui quali la Rivelazione può servire da guida » (p. 49). Detto questo, Gilson conclude che si tratta allora di due diversi problemi, ossia l'*esistenza storica* di una filosofia cristiana (afferzata da certi storici e negata da altri) e il *valore dottrinale* dei risultati ottenuti da una siffatta filosofia, ammesso che esista: « Questo secondo problema interessa soltanto la pura critica razionale: solo con essa la filosofia cristiana è giustificabile, ma lo è interamente, perché si presenta appunto come filosofia » (p. 39).

Osserviamo, a questo punto, che le nozioni direttamente teologiche di « natura » e « soprannaturale » (o « grazia ») non sono necessarie per giustificare la nozione storico-filosofica di filosofia cristiana: questo è rigorosamente affermato da Gilson, e sarà poi ribadito da Maritain. Quando poi quest'ultimo e alcuni teologi utilizzeranno tali nozioni teologiche, il discorso non sarà più, come in Gilson, quello della giustificazione storico-filosofica della filosofia cristiana, ma quello della sua giustificazione *per ultimas causas*, risalendo all'influsso della grazia sulla natura (in questo caso, l'intelletto e la filosofia). Ma allora saranno diversi i criteri epistemologici.

Maritain e il rapporto natura/soprannaturale

La delusione provata da Gilson alla Sorbona di fronte ai pregiudizi razionalistici di Bréhier e Brunschvicg fu compensata da un lungo e ben co-

¹⁵ Vedi, fra tanti altri, G. Giannini (in « Aquinas », XIII, 1970, pp. 315-316), E. Berti (in « Giornale di metafisica », XX, 1970, pp. 431-435) e J. García López (in « Scripta theologica », III, 1971, pp. 529-535), che commentano le tesi da noi sostenute in *Il cristianesimo nella filosofia*, cit., e in *E. Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1970.

struito intervento di Jacques Maritain, che disse di voler prendere in considerazione i dati storici e l'ipotesi interpretativa del collega, oltrepassando però i limiti dell'interpretazione filosofica per utilizzare gli strumenti della teologia. La teoria epistemologica di Maritain si avvale della distinzione fra *ordo exercitii* e *ordo specificationis* per superare il discorso sulla natura astratta della filosofia, e parlare anche del filosofo nel suo tempo, e quindi dell'opera filosofica nella sua concretezza storica, come aveva suggerito Gilson.

La natura della filosofia — dice in sintesi Maritain — implica logicamente una completa autonomia, perché l'*opus rationis* è specificato dal suo oggetto formale, che è la dimensione razionale dell'esperienza. Ora, in questo ordine non c'è assolutamente nessuna differenza fra la filosofia di un pagano e quella di un cristiano. Ma la filosofia può essere diversa se viene considerata nel modo concreto in cui si esplica in rapporto alla Rivelazione. Nel soggetto filosofante che aderisce con tutto il proprio essere all'oggetto intelligibile propostogli dalla fede, il campo dell'esperienza filosofica si dilata e attinge mete altrimenti irraggiungibili. Ha quindi senso parlare di filosofia cristiana se con questo termine si intende « lo stato cristiano della filosofia in atto ». Ma seguiamo lo svolgimento della tesi maritainiana¹⁶: « La distinzione fra la *natura* e lo *stato* non ha grande importanza per quanto riguarda le scienze nel senso stretto della parola scienza, quel senso, voglio dire, che distingue la "scienza" dalla "sapienza" (con ciò noi rispondiamo alla obiezione di Feuerbach richiamata or ora da Gilson). In effetti, riguardo alla scienza, il pensiero umano non conosce stati sostanzialmente differenti, se non lo stato di incultura e lo stato di cultura, e la diversità delle condizioni storiche influenza quasi solo in maniera estrinseca e accidentale il lavoro scientifico; si potrà bensì parlare della "matematica greca" o della "logica indù", ma tali denominazioni restano insomma del tutto materiali. Non così per l'ordine della sapienza, e noi pensiamo che la filosofia sia una sapienza. E riguardo alla sapienza... il soggetto umano conosce degli stati fondamentalmente diversi. Secondo san Tommaso d'Aquino, le sostanze sono specificate assolutamente ed in forza di se stesse; ma la loro capacità d'operare è specificata dai loro atti, e questi dai loro oggetti. Se in noi si sviluppa una certa formazione e organizzazione dinamica dello spirito, che si chiama filosofia, questa sarà — come ogni attività di conoscenza, di indagine e di giudizio — essenzialmente relativa a un oggetto al quale essa rende connaturale l'intelligenza, e specificata unicamente da questo oggetto. E' dunque unicamente in funzione dell'oggetto che la filosofia è specificata: è l'oggetto al quale essa si volge da sé (in nessun modo il soggetto in cui

¹⁶ I brani citati della tesi maritainiana compaiono anche nell'opera *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1932 (tr. it. *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 35-60, *passim*).

essa risiede) che determina la sua *natura*. Vi è nel mondo reale (creato e increato) tutto un ordine di oggetti di per sé accessibili alle forze naturali dello spirito umano; se così non fosse, la distinzione di naturale e soprannaturale, di ordine della natura e di ordine della grazia, sarebbe vana » (pp. 60-61).

Fatte queste opportune distinzioni, Maritain arriva al punto centrale della sua tesi: « Poiché la specificazione della filosofia dipende tutta dal suo oggetto formale, e poiché questo oggetto è d'ordine tutto naturale, la filosofia presa in se stessa, sia che si trovi in un cervello pagano come in un cervello cristiano, deriva dai medesimi criteri intrinseci strettamente naturali o razionali; e... pertanto la denominazione di *cristiana*, applicata a una filosofia, non si riferisce a ciò che costituisce questa nella sua natura o nella sua essenza di filosofia: per ciò stesso che è filosofia, essa non è dipendente dalla fede cristiana né quanto al suo oggetto, né quanto ai suoi principi, né quanto al suo metodo... Non dimentichiamo, tuttavia, che è una pura essenza astratta quella che così stiamo considerando. E' fin troppo facile materializzare un'astrazione, cioè rivestirne la pura essenza di un'esistenza concreta, mentre ne ha una meramente ideale. E' ciò che hanno fatto, penso, quei razionalisti e quei neotomisti che Gilson ha criticato » (p. 62). Avendo ben individuato i nemici storici della nozione di filosofia cristiana — i razionalisti —, Maritain si rifà giustamente a Cartesio, quando « tutto avviene come se dei pensatori ancora cristiani avessero immaginato un uomo della natura pura impegnato a filosofare, al quale poi si fosse sovrapposto un uomo delle virtù teologali impegnato a meritare il cielo » (*ibidem*). I cartesiani e i razionalisti in generale ignorano le condizioni di esercizio della filosofia, condizioni che la vita cristiana non solo non danneggia ma addirittura porta a livelli ottimali: « Per acquistare il suo pieno sviluppo normale, la filosofia esige dall'individuo molte rettifiche e purificazioni, una ascesi non soltanto della ragione ma anche del cuore; esige che si faccia filosofia con tutta l'anima » (p. 63). Questa componente ascetica del filosofare, che in Italia sarà suggestivamente illustrata da Teodorico Moretti-Costanzi¹⁷, conduce il discorso maritainiano al tema schiettamente teologico della *natura lapsa* e a quello più generale dei rapporti fra natura e soprannaturale (*gratia perficit naturam*); tema che — egli ne è ben consapevole — fa sì che una certa nozione di filosofia cristiana sia comprensibile e accettabile solo dai credenti: « Ecco ciò che costituisce a mio avviso il punto centrale del dibattito (del resto, fra cristiani e non cristiani il dissenso è inevitabile): non occorre essere cristiani — benché il cristiano sappia meglio queste cose, perché sa che la natura umana è vulnerata — per essere persuasi che la nostra natura è debole, e che la sapienza è difficile e l'errore è più

¹⁷ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, Alfa, Bologna 1959; Id., *L'ora della filosofia*, Alfa, Bologna 1968.

frequente della verità; ma il cristiano, per fede, sa anche che la grazia cambia lo stato dell'uomo, elevando la sua natura all'ordine soprannaturale e facendogli conoscere cose a cui la ragione da sola non potrebbe arrivare; egli crede anche che la ragione, per raggiungere senza mescolanza di errori le più alte verità ad essa naturalmente accessibili, ha bisogno di essere aiutata, sia dal di dentro con dei sostegni interni, sia dal di fuori con la proposta di nuovi oggetti. E in realtà un tale aiuto ha ricevuto dalla nuova Legge un valore istituzionale che crea per l'intelligenza umana uno statuto tutto nuovo. Questo statuto interessa direttamente le funzioni più alte della filosofia, tuttavia pensiamo con Gilson che i suoi risultati si sono iscritti anche nella storia della filosofia: pensiamo anche che dei criteri meramente razionali permettano di formulare un giudizio di valore su questi risultati filosofici » (p. 63).

Tali « risultati filosofici », qui accennati da Maritain, saranno qualche anno dopo illustrati mirabilmente da Gilson nella sua opera più famosa, *L'esprit de la philosophie médiévale*; ma l'accordo fra Maritain e Gilson è anche nella delicata questione, già rilevata, dei « rapporti intrinseci » fra cristianesimo e filosofia. « La filosofia cristiana — dice Maritain alla Sorbona — non è una dottrina determinata, anche se la dottrina di san Tommaso ne è, a nostro avviso, l'espressione più completa e più pura. La filosofia cristiana è *la filosofia stessa*, in quanto posta in quelle condizioni di esistenza e di esercizio — quelle condizioni nelle quali il cristianesimo ha introdotto il soggetto pensante — che permettono di *vedere* certi oggetti, di stabilire *validamente* certe asserzioni che altrimenti sarebbero impossibili. E' dunque giusto parlare di una qualificazione *intrinseca*, che determina i caratteri distintivi di una certa famiglia dottrinale. Arriviamo così alle conclusioni di Gilson: "I due ordini restano distinti, benché la relazione che li unisce sia intrinseca". Questa relazione non è accidentale, ma risulta dalla natura stessa della filosofia, da una parte, e dall'altra dalla natura stessa della dottrina e della vita cristiana » (p. 67).

Solo sulla base di un rapporto intrinseco fra cristianesimo e filosofia, allora, è comprensibile un rapporto positivo fra teologia e filosofia. Maritain e Gilson, sostenitori della nozione positiva di filosofia cristiana, evitano ogni confusione epistemologica e distinguono accuratamente la *scientia fidei* dalla *recta ratio naturalis*. Le parole di Maritain alla Sorbona possono tuttora essere sottoscritte da un teologo (e lo furono infatti da parte di un teologo come Charles Journet): « La teologia è radicata nella fede; essa argomenta sull'autorità della parola rivelata e procede *ex causa prima*; la teologia ha come oggetto la rivelazione divina in quanto divina, e cerca di precisarne scientificamente il contenuto. Di conseguenza, quando essa, procedendo in tal modo, si trova a rispondere ad un problema filosofico, questa risposta non è una risposta filosofica: il lavoro filosofico rimane da fare, e si fa su un altro piano » (p. 68). E ciò — l'esistenza di una sapienza rivelata — non soppianta né paralizza la

problematicità filosofica: « Basta guardare la storia della filosofia per constatare quale immensa inquietudine filosofica abbia pervaso la cultura cristiana, proprio in virtù della sublimità dei misteri che essa possedeva » (p. 69).

la testimonianza della storia

Le tesi di Maritain furono, non solo condivise, ma validamente sostenute da Gilson con le sue indagini e interpretazioni storiche; fra queste — come dicevamo — *L'esprit de la philosophie médiévale*¹⁸, dove fra l'altro Gilson ricostruisce l'*animus* con cui i primi cristiani facevano filosofia. Da san Giustino in poi — egli scrive — tutti sono convinti che « per il cristiano la sola ragione non basta alla ragione: e non soltanto nel II secolo alcuni filosofi che si sono convertiti al cristianesimo per vantaggio della stessa filosofia. Al *fides quaerens intellectum* di sant'Anselmo e di sant'Agostino corrisponde lo *intellectus quaerens fidem* di Maine de Biran » (p. 42).

Di qui alla conclusione teoretica il passo è breve: tali filosofi hanno presente, almeno implicitamente, una nozione di filosofia che non esige affatto la separazione e il distacco dalla Rivelazione. La loro posizione è una sfida al razionalismo moderno. Essi infatti ritengono che il modo migliore di far della filosofia non sia la preoccupazione illuministica di garantire l'autonomia della ragione dalla Rivelazione, bensì il cristiano timore che la ragione, sfuggendo alla guida della Rivelazione, torni a smarrirsi nelle tenebre dell'errore, fallisca nell'intento di possedere la sapienza naturale e comprometta in ultimo termine il possesso della sapienza soprannaturale. Questo secondo modo di procedere nella ricerca filosofica è ciò che storicamente merita il nome di filosofia cristiana e che Gilson descrive in questi termini: « Perché una filosofia meriti veramente questo titolo [di cristiana], bisogna che il soprannaturale discenda come *elemento costitutivo*, non nella sua orbita, ciò che sarebbe contraddittorio, ma nell'opera della sua costituzione. Chiamo dunque filosofia cristiana "ogni filosofia, che, pur distinguendo formalmente i due ordini, consideri la rivelazione cristiana come un ausiliario indispensabile della ragione" » (p. 44). Non esistendo — come Maritain aveva già chiarito — una « filosofia » astratta che possa in qualche modo considerare utile o respingere la Rivelazione, la definizione va intesa in rapporto alla *coscienza del filosofo*; è nell'unità del soggetto che si realizza il raccordo fra ragione e fede, tra filosofia e teologia¹⁹.

¹⁸ 2 voll., Vrin, Paris 1931-1932: citiamo dalla tr. it.: *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1969.

¹⁹ Vedi A. Livi, *Jacques Maritain, filosofo cristiano*, « Studi cattolici », n. 226 (1979), pp. 833-835.

Il ruolo della connaturalità affettiva nella conoscenza morale secondo Jacques Maritain

di Sebastiano Mosso

Maritain ha un senso vivissimo della molteplicità di *modi* della conoscenza umana, e della diversità di forme e di « gradi » del sapere umano. Si pensi ad una delle sue opere maggiori: *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*¹. In questo orizzonte di sensibilità e di attenzione egli ha indagato in modo penetrante circa la peculiarità della conoscenza morale, circa il suo processo di svolgimento e circa la specifica « verità » a cui esso termina. A noi interessa qui studiare ed evidenziare il particolare ruolo che la « connaturalità » o « affettività » ha, secondo Maritain, nel processo della conoscenza morale².

pluralità di modi di conoscenza e analogia del concetto di « verità »

Partiamo da un significativo testo della più classica opera morale di Maritain, le *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. Dopo aver affermato che sono pre-richiesti all'etica i concetti dell'esistenza di Dio, dell'anima umana, della persona, della libertà, egli prosegue così: « Io credo che si potrebbe ricordare in particolare uno di questi concetti, quello di *verità*. E' esso un concetto univoco, che non avrebbe senso che

* Tutte le traduzioni dai testi citati in lingua originale sono nostre.

¹ *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Bruges 1963⁸ (pubblicato nel 1932) (tr. it. *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974).

² Cfr. alcuni studi sulla conoscenza per connaturalità in Maritain: J. Reiter, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei Jacques Maritain*, Pustet, München-Salzburg 1967, pp. 90-115; H.L. Bauer, *Schöpferische Erkenntnis. Die Aesthetik Jacques Maritains*, Pustet, München-Salzburg 1969, pp. 65-69; J.Y. Ishiwaki, *La connaissance de l'existence de Dieu chez M. Jacques Maritain. De cognitione, affirmatione et negatione existentiae Dei*, Tokio 1970, pp. 56-60; M. Garcia, *Conhecimento e Experiência na Estética de Maritain*, « Revista Portuguesa de Filosofia », 29 (1973), pp. 355-359; H. Bars, *Sujet et subjectivité selon Jacques Maritain*, « Les Études Philosophiques », janvier-mars 1975, pp. 38-41; S. Mosso, *Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979, pp. 87-109; A.M. Caspani, *Per un'epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain*, « Doctor Communis », gennaio-aprile 1982, pp. 39-67.