

Studi e ricerche



Ermeneutica del moderno. Un confronto tra Étienne Gilson e Augusto Del Noce

DANIELE FAZIO¹

Sommario: 1. Gilson e Del Noce: i presupposti del dialogo; 2. Dalla filosofia cristiana al nodo cartesiano: linee teoretiche di un confronto; 3. Metafisica ed esistenza; 4. Nel turbine antimetafisico degli anni del post-Concilio; 5. Tra marxismo e ateismo; 6. Gilson, filosofo moderno?

Abstract: Étienne Gilson and Augusto Del Noce are two of the most important christian philosophers of the Twentieth century. Their common interests mainly concern the status of Christian philosophy, the gnoseological realism and the metaphysics of being. Starting from their correspondence, affinities and divergences come forth on important theoretical plexuses and an attempt is made to trace a common interpretation of Modernity. Del Noce's ambivalent judgment on Descartes, the father of philosophical modernity, is the most problematic issue that distances itself from the perspective of the French philosopher. Indeed, Gilson considers Descartes the initiator of the rationalist and idealistic line of Modernity. This line cannot find any synthesis with the metaphysics of being, which has a realistic dimension. For Del Noce, on the other hand, beside this direction, there is a process that is not closed to the transcendence, marking in fact the experience of a different modernity. Representatives of such currents are identified in Malebranche, Vico, Rosmini. In this line, it is not hard to include Gilson's philosophy as a significant alternative to idealism and above all to the philosophy of Giovanni Gentile, considered the culminating point of rationalism. The presentation, in fact, of an existential Thomism, operated thanks to the studies of the French philosopher – beyond his intentions – can open significant connections between the metaphysics of being and the orientation of religious existentialism. Alongside more purely philosophical nodes in this framework, more contingent knots also emerge: the dialogue between Catholics and communists, the understanding of the phenomenon of atheism and the judgment on the anti-metaphysical perspective of the years following the Second Vatican Council.

Keywords: *Christian Philosophy, Metaphysics of being, Realism, Interpretations of Modernity, Existential Thomism, Idealism.*

1 Dottore di ricerca (PhD) in "Metodologie della Filosofia" presso l'Università degli Studi di Messina; nella stesso Ateneo è cultore della materia presso la cattedra di Filosofia morale del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, con cui collabora dal 2009.

1. Gilson e Del Noce: i presupposti del dialogo

Étienne Gilson non è uno studioso che può occupare semplicisticamente ed innocuamente la nicchia del professore di storia della filosofia medievale, disciplina dove si è maggiormente segnalato, tirandola fuori dall'oblio culturale dei primi decenni del secolo scorso. Del suo consistente magistero filosofico quale risposta ai problemi sorti in seno alla Modernità e che riguardano principalmente le sue opere più prettamente teoretiche², se ne è accorto tra i primi in Italia, il filosofo torinese Augusto Del Noce. Non c'è, allora, luogo migliore che il dialogo e il confronto che è avvenuto tra i due, per poter mettere in luce ancora di più le possibili linee di critica ed intreccio con il portato della Modernità. Ci muoviamo su questo crinale anche servendoci di un epistolario che si estende dal 1964 al 1969, e che interseca le principali linee filosofiche gilsoniane che a loro volta aderiscono, pur nella diversità di prospettive, alla linea di pensiero su cui si pone il filosofo italiano.

La prima differenza evidente che tra i due si ha da sottolineare è certamente lo stacco generazionale che li divide e che in qualche misura segna una diversità di formazione e di contesti storico-culturali di riferimento. Non è un segreto il fatto che lo stesso Gilson scriva all'amico e collega, dopo l'encomio per il volume delnoceano *Il problema dell'ateismo* (1964), «questo libro è una vera summa e porta il marchio di un pensiero più giovane di una generazione rispetto alla mia»³. Nonostante ciò, Augusto Del Noce si sentiva a suo agio nella cultura filosofica francese, tanto da definirsi «un allievo “privato” della Sorbona»⁴, e anche di questa sua particolare inclinazione Gilson gliene dà atto: «lei è a suo agio in Francia come lo sono pochi Francesi»⁵. La conoscenza personale tra i due pensatori avviene nell'occasione di un Convegno veneziano ai primi di settembre del 1964, organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini sulla tematica *Arte e cultura nella civiltà contemporanea*; Gilson, ormai ottantenne, è ritenuto, a ragione, un indiscusso maestro, soprattutto per ciò che riguarda la storia della filosofia medievale; Del Noce, cinquantatreenne, lo vede come il maestro che durante gli anni '30-'40 del Novecento ha costituito la vera alternativa all'egemonia del neoidealismo crociano e gentiliano in Italia. L'italiano conosce e stima il maestro francese, mentre Gilson non aveva prima di allora mai sentito parlare di questo docente che gradualmente attraverso la lettura di alcune sue opere andrà ad apprezzare e stimare, appellandosi a lui come *Mon cher Collègue et ami*. Il tenore dell'epistolario segna sin da subito lo svolgimento di un dialogo sulle principali linee della Modernità e sulla sua conseguente interpretazione. Se, però, la storia dell'epistolario segna concretamente il vivo confronto tra Gilson e Del Noce, esso, come è stato fatto notare con precisione, non può prescindere da un pregresso interesse del filosofo italiano per le tesi gilsoniane⁶, che non possiamo non seguire nelle sue linee principali.

Del Noce è un pensatore di marca cattolica, pur non essendo tomista, che si pone sin dall'inizio della sua riflessione il problema circa l'incontro tra la metafisica classica e l'uomo contemporaneo,

2 Cfr. É. GILSON, *L'être et l'essence. Problèmes et controverses*, J. Vrin, Paris 1948, tr. it. a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, ed. Massimo, 2007; Id., *Constantes philosophiques de l'être*, Paris (1983) tr. it. *Costanti filosofiche dell'essere*, a cura di R. Diodato, ed. Massimo, Milano 1993 (postumo).

3 É. GILSON-A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, a cura di M. Borghesi, Cantagalli, Siena 2008, p. 66.

4 A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*. Intervista ad Augusto Del Noce di Massimo Borghesi e Lucio Brunelli, in ID., *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, Bur, Milano 2007, p. 352.

5 É. GILSON-A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 72.

6 Cfr. R. DEL BOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, in "Studium", anno 110, n. 1 – 2014, pp. 86-100.

ovvero si chiede quale possa essere la modalità migliore per far intercettare all'uomo del nostro tempo, dopo Marx e Nietzsche, quelle verità eterne che strutturano sin dalle fondamenta la libertà, che non è altro che l'anelito dell'uomo moderno, ma che la stessa Modernità sembra aver perso di vista. Occorre, dunque, individuare un metodo del filosofare che sia capace di avvicinare uomo e verità, in quanto ogni uomo nella sua singolarità deve esser messo nelle condizioni di poter incontrare personalmente e far propria la verità. All'interno di questa prospettiva che punta sull'esperienza personale o esistenziale dell'uomo la storia diventa quell'ampio scenario in cui il cammino del pensiero si manifesta a contatto con i vari contesti culturali scaturendo da esso, ma allo stesso tempo attraversandolo e superandolo. La storia diventa, allora, il terreno di elezione e il segno precipuo della possibilità dell'incontro tra la prospettiva metafisica e quella esistenziale. Il magistero filosofico di Gilson, in cui il filosofo italiano ritrova profonde coincidenze, nonché il malessere verso l'imperversare del neomodernismo postconciliare di marca antimetafisica, è proprio quella *chance* che permetterebbe il superamento dello scacco idealistico e che potrebbe propiziare il ritorno della metafisica, quale antidoto alla crisi della Modernità. L'attenzione di Del Noce al pensiero gilsoniano viene letta in modalità diverse: ora come un abbraccio *tout court* della metafisica dell'essere, ora come un incontro tardivo o una vicinanza, sia pur eterodossa. Tuttavia, l'originalità del pensiero delnociano non può essere ridotta al semplice avallo dell'una o dell'altra lettura, ma procede nell'ottica del problema fondamentale che il filosofo italiano si era posto, senza tollerare sezionamenti che conducono proprio a sentieri opposti rispetto a quelli che il pensatore italiano ha inteso percorrere.

A preparare in qualche modo l'incontro e le linee teoretiche che legano Del Noce al pensatore d'Oltralpe, come rileva Ricardo Del Bosco, però «sono state delle persone concrete a predisporlo al suo avvicinamento a Gilson»⁷. A metterlo su questo sentiero furono, infatti, Giorgio Falco, docente di Storia della filosofia medievale che ha permesso l'accostamento agli studi di filosofia medievale condotti dal filosofo francese; Carlo Mazzantini, considerato da Del Noce un maestro⁸, il quale gli ha fatto comprendere la necessità dell'affermazione della metafisica classica al di là dell'irrigidimento delle formule e, infine, le sue letture di Jacques Maritain⁹ degli anni '40 per quanto riguarda la necessità della presentazione di un tomismo che prescindendo da un atteggiamento medievalista ed emerga nel suo aspetto esistenziale.

⁷ *Ivi*, p. 89.

⁸ Confessa Del Noce: «in qualche maniera mio maestro fu Carlo Mazzantini, una figura poco nota fuori Torino, ma che reputo la migliore mente cattolica italiana dalla fine della Prima guerra mondiale in poi» A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, o. c., p. 352.

⁹ Su Maritain, Del Noce precisa: «Maritain era allora, almeno fra i cattolici, un autore alla moda io cominciai col leggere il suo *Riflessioni sull'intelligenza* pubblicato nei primi anni Venti. Poi seguì tutta la sua opera dai *Tre Riformatori* all'*Antimoderno*. Ma il libro del filosofo francese che più mi colpì, tanto che lo studiai quasi a memoria fu *Umanesimo integrale*; lo lessi nel 1936, appena pubblicato in Francia ... credo di essere stato uno dei suoi primissimi lettori italiani [...] Devo dire che il Maritain successivo mi piacque meno, fatta eccezione per opere come *Filosofia morale* e *Contadino della Garonna*. A me di *Umanesimo integrale* interessò oltre gli aspetti politici la visione della storia della filosofia moderna proposta da Maritain». *Ivi*, p. 353.

2. Dalla filosofia cristiana al nodo cartesiano: linee teoretiche di un confronto

Su questa scia giungiamo, quindi, ai nuclei teorici su cui la relazione tra Gilson e Del Noce s'instaura: «la questione della filosofia cristiana, il problema del realismo gnoseologico e la ricerca di un'integrazione tra esistenzialismo e metafisica dell'essere»¹⁰. Del Noce si accosta sin dai suoi primissimi studi alla questione della filosofia cristiana, giungendo anche alla *querelle* francese degli anni '30, ed è con meraviglia che scopre, ad esempio, come sia totalmente assente in ambito francese qualsiasi riferimento sia ad Hegel che a Kierkegaard¹¹. La particolare angolatura da cui, però, guarda alla questione è quella degli studi su Nicholas Malebranche che vede come l'ispiratore della filosofia dell'azione di Maurice Blondel, una filosofia distante certamente dal tomismo, ma che il filosofo italiano ha in mente di poter conciliare con quella di Tommaso d'Aquino. Solo nel 1965, pur non avendolo mai espressamente nominato prima, ammette di condividere la soluzione della *querelle* sulla filosofia cristiana data proprio da Étienne Gilson¹². Non essendo compito di questo studio rievocare la *querelle* sulla filosofia cristiana degli anni '30, si ricorda semplicemente che innanzi alle posizioni che negavano da un lato la possibilità di una filosofia cristiana e quelle che confondevano la sua portata con una cristianesimo filosofico, il filosofo francese riconduce il problema – difendendo il termine “filosofia cristiana”, più che in ambito teoretico in ambito esistenziale. Ovvero non esiste una ragione di per sé cristiana che possa far scaturire una filosofia *tout court* cristiana, bensì esiste un esercizio cristiano della ragione che mette il credente di distinguere il piano della ragione e il piano della fede, ma che allo stesso tempo allarga la ragione conducendola anche a soluzioni cui da sola non sarebbe potuta giungere. Un esempio tra tanti è senz'altro la costituzione di una metafisica dell'*actus essendi* – diversa dalla metafisica d'impianto aristotelico – che elaborò alla luce della rivelazione del nome di Dio, Tommaso d'Aquino. Del Noce si sente attratto da quella prospettiva esistenziale con cui il filosofo francese aveva risolto il dissidio tra sapiente e credente e in ultima analisi tra fede e ragione. Più che guardare al Medioevo, però, Del Noce sposta sempre il suo sguardo all'età moderna: la lettura di Malebranche, allora, viene svolta sotto una ben fissa angolatura che riguarda proprio la possibilità del rapporto positivo tra fede e ragione, dopo Cartesio. Con il dualismo cartesiano si è giunti alla separazione tra i due ambiti e Cartesio aveva optato chiaramente per la ragione, Malebranche, pur muovendosi sempre in un contesto cartesiano, invece, deborda sul piano della fede: essa diventa un'aspirazione dell'intelligenza tale da condurre ad una dimensione di eccessiva partecipazione della ragione

10 R. DELBOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, o. c., p. 89.

11 «Quando si leggono i lontani atti di questa *querelle*, tra la Société française de Philosophie e la giornata di studi promossa sull'argomento a Juvisy nel settembre del 1933 dalla Société thomiste, non si può restare colpiti dalla pressoché totale assenza di riferimento a Hegel e da quella, totale, a Kierkegaard. La discussione avviene in un periodo del pensiero francese in cui l'hegelismo era di fatto estromesso dalla filosofia» A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in ID., *Verità e ragione nella storia ...*, o. c., pp. 336-337.

12 Cfr. É. GILSON, *La philosophie chrétienne*, in Bulletin de la Société Française de Philosophie, 31, (Paris) 1931, 3, pp. 37-49; 77-82; 84-85; ID., *La notion de la philosophie chrétienne*, in AA.VV., *La Philosophie chrétienne. Compte – rendu de la deuxième Journée d'études de la Société Thomiste*, Juvisy, Les édition du Cerf, Paris 1934; ID., *Le christianisme et la tradition philosophique*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 29 Paris (1941-1942), pp. 249-266; ID., *Christianisme et philosophie*, J. Vrin, Paris 1949; ID., *What is Christian Philosophy?*, in A. C. Pegis, *A Gilson Reader. Selected of wrting of Etienne Gilson*, Image Book, Doubleday and Co., Garden City, New York 1957, pp. 177 – 191; ID., *Elements of Christian Philosophy*, New York 1960, tr. it. *Elementi di filosofia cristiana*, a cura di G. Caletti, Morcelliana, Brescia 1964; ID., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris (1960), tr. it. *Introduzione alla filosofia cristiana*, a cura di A. Livi, ed. Massimo, Milano 1986.

umana con la ragione divina, scaturendo in un volontarismo teologico, sicuramente lontano dalla prospettiva scolastico-medievale. L'interazione oppositiva tra le tesi cartesiane e malebranchiane, per Del Noce, preannunziano quella che poi sarebbe stata la filosofia di Blaise Pascal che sostiene fortemente l'eterogeneità tra cartesianesimo e cristianesimo. Sicuramente una tale posizione con il riferimento pascaliano, valorizzato nella funzione di critica a Descartes, rende molto vicino Del Noce a Gilson che sin dalla tesi dottorale aveva fissato il suo giudizio sul padre francese della Modernità¹³ sulla scia del maestro Lèvy-Bruhl. Un giudizio che il maestro francese, sostanzialmente, confermerà fino alla fine, ribadendolo, tra le altre cose, proprio nell'epistolario con Del Noce, di fronte all'ermeneutica alternativa dell'età moderna¹⁴ che il pensatore italiano offrirà sempre a partire da Descartes. Se dal punto di vista dei contenuti sulla questione del rapporto tra la fede e la ragione, e quindi sulla possibilità di una filosofia cristiana, Del Noce è nettamente d'accordo con il collega francese, anche dal punto di vista del metodo seguito vi sono non poche affinità, dal momento che pure il filosofo italiano predilige una prospettiva metodologica che faccia perno sull'esistenziale. Egli «si chiede quale sia l'atteggiamento spirituale che condiziona tutta la filosofia di un autore»¹⁵, ed è proprio questa attitudine che è alla base del ragionamento circa la possibilità della filosofia cristiana da parte di Gilson. Nel testo su *Gilson e Chestov* l'accostamento tra i due pensatori è posto proprio nell'ottica di una soluzione alternativa al razionalismo senza scadere nell'irrazionalismo. Se il pensatore russo nella sua critica affascina Del Noce, al tempo stesso, egli si guarda bene dal dividerne le conclusioni che oppongono l'irrazionale al razionale. Quale via d'uscita poter intraprendere? Del Noce la rintraccia proprio in Gilson, in cui vede l'inveramento dell'intuizione di Léon Chestov¹⁶. Nel filosofo francese c'è la proposta di una liberazione del tomismo dall'inflessione razionalistica e positivista che la scolastica post-medievale aveva espresso, a favore di un "tomismo agostiniano"¹⁷, ovvero della convinzione che la fede non è l'esito del pensiero, bensì precede e influenza la ragione. In Gilson, che presenta Tommaso prettamente come

13 Sin dai suoi primi studi sul cartesianesimo, Gilson si accorge che nel passaggio dal medioevo alla modernità vi sia stata una perdita di sostanza metafisica, ragion per cui il giudizio su Cartesio permaneva negativo – per quanto in alcuni frangenti si apriva ad una comprensione forse più esistenziale che teoretica – soprattutto perché con Cartesio iniziava quella linea idealistica irriducibilmente opposta alla filosofia dell'essere e al realismo: Cfr. É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Alcan, Paris 1913; ID., *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris 1913; ID., *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire*, Vrin, 1925, tr. it. *René Descartes. Discorso sul metodo con il commento di Etienne Gilson*, a cura di E. Scribano, ed. San Paolo, Milano 2003

14 Del Noce intravede due linee che percorrono la filosofia moderna, «due irriducibili direzioni del pensiero, l'una da Cartesio a Nietzsche, l'altra da Cartesio a Rosmini, destinata questa seconda a raggiungere ed ad affinare il pensiero metafisico tradizionale». A. DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcellina, Brescia 2007, p. 37.

15 R. DELBOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, o. c., p. 92.

16 «Gilson permette di enucleare quanto nel pensiero di Chestov ci sia di positivo, e che, per converso, proprio Chestov permette di mettere in piena luce, in ragione della radicalità stessa dell'opposizione, il significato della tesi di Gilson». A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in ID., *Verità e ragione nella storia ...*, o. c., p. 334.

17 «Guardando oggi al risultato di quella neoscolastica che più ha accentuato il carattere dell'autonomia razionale, vediamo come, nell'ambiente che essa ha formato l'interesse si sia oggi spostato sulle scienze particolari e sulla loro metodologia, e la metafisica, mantenuta ma non coltivata, sia trattata un po' al modo come i vecchi hegeliani usavano con la filosofia della natura. La scienza dunque, da una parte, la fede dall'altra. L'infusione gilsoniana dello spirito agostiniano ha dunque come esito di liberare il presente tomismo da quell'inflessione positivista che a una certa sua presentazione neoscolastica sembrava consustanziale. Ho parlato di infusione di agostinismo e stavo per scrivere "Pascal". Di fatto, la tesi di Gilson, a ben guardare, colpisce quell'abitudine dei filosofi cattolici che, proprio in nome di un certo tomismo, escludeva Pascal dalla filosofia per rinviarlo all'apologetica». *Ivi*, p. 344.

un teologo, Del Noce vede quel “filosofare nella fede” che permette di combattere il razionalismo senza giungere ad un esito irrazionalista¹⁸. Ancor prima del 1964, ovvero dell’incontro con Gilson, il pensatore italiano orbitava in una costellazione di pensiero avente in Gilson la risposta a diversi problemi che si andavano ponendo come la critica del razionalismo, la prospettiva esistenziale, la profonda unità tra fede e ragione all’interno della visione sulla filosofia cristiana.

Altro punto, precedente allo stesso epistolario, riguarda la questione del realismo gnoseologico. Ancora una volta la figura centrale da cui si dipana la tematica è quella di Descartes e del suo metodo. La *querelle* sul realismo critico aveva consentito al pensatore francese di ben delineare i campi tra quella che era la visione realista e quello che era il metodo idealistico, dichiarando, altresì, l’impossibilità di un loro accordo¹⁹. È fuori dalla mentalità di Del Noce dare un giudizio completamente negativo della filosofia cartesiana, in essa intravede quel doppio binario che se da un lato dà vita ad una Modernità immanentistica e ideologica che giungerà fino all’attualismo gentiliano, dall’altro vedrà il fiorire dell’ontologismo moderno, quindi di un’altra linea moderna che da Cartesio, attraverso Malebranche, Pascal e Giambattista Vico giunge fino ad Antonio Rosmini. Questa interpretazione è del tutto estranea a Gilson che considera unicamente l’elemento assiologico della Modernità, segnata indelebilmente dall’*incipit* cartesiano. Questa tematica del realismo gnoseologico, potrebbe sembrare di conseguenza quanto di più distante tra i due ci possa essere, invece, non è così. Del Noce, infatti, è notevolmente d’accordo con la critica che Gilson svolge nei confronti del realismo critico e di conseguenza, nei confronti dell’idealismo, in quanto proprio nel metodo gnoseologico cartesiano intravede l’inizio della linea immanentistica moderna. Se su altri punti la metafisica cartesiana viene valorizzata, sul crinale metodologico Del Noce non manca di seguire Gilson, convenendo sul giudizio negativo. L’altra linea della Modernità, che Del Noce pone, da Cartesio a Rosmini, più che essere una continuazione della prospettiva gnoseologica è continuazione e sviluppo della prospettiva metafisica riguardante il rapporto tra la libertà e la verità. Nessun apertura al metodo immanentistico, dunque, per Del Noce che addirittura si pone nell’ottica di un recupero dell’elemento della trascendenza proprio nella filosofia, tornando a valorizzare di fronte al versante di una filosofia della prassi, sempre più di moda al suo tempo, il ruolo della filosofia come contemplazione. L’uomo con la sua intelligenza è all’altezza di contemplare il mondo che gli sta innanzi e l’ordine che questo porta in sé, per tal ragione anche può aprirsi, sempre con l’intelligenza e la volontà, all’altro, suo simile: in questo non può non delinearsi il nucleo irriducibile della critica e del superamento del solipsismo che fu una delle grandi tematiche battute dal filosofo italiano. Nell’epistolario è evidente, altresì, che Del

18 «Fideismo? Se si vuol intendere con questo termine il “filosofare *nella fede*” non vi è dubbio che convenga. Però non corrisponde al senso in cui viene consuetamente usato. Conviene piuttosto parlare di una posizione ulteriore così rispetto al razionalismo come al fideismo, e se il termine “terza via” non fosse così poco allettante, si sarebbe tentati di usarlo. Fideismo evoca l’idea di quel contrasto tra fede e ragione che Chestov appunto porta fino all’assurdo; la ragione pura, lasciata al suo esercizio, non può che condurre a disastri, così teorici come pratici. Qui si parla di un originario atto di fede che si compie così nel pensiero religioso come nel razionalismo, con la differenza che nel primo è riconosciuto e dichiarato, nel secondo no. Ma ciò importa la critica più rigorosa del razionalismo, e non quella della ragione. La fede suppone infatti una metafisica inclusa in essa, che si tratta di rendere esplicita. Non si esce dalla fede nel trattarne» *Ivi*, p. 343.

19 I termini della querelle sul realismo sono ben sintetizzati nei volumi di É. GILSON, *Le réalisme méthodique* (Paris 1935) tr. it. *Il realismo metodo della filosofia*, a cura di Antonio Livi, Leonardo da Vinci, Roma 2008 e ID., *Réalisme thomiste et critique de la conoissance*, Vrin, Paris 1939, tr.it. *Realismo tomista e critica della conoscenza*, tr. it. M. P. Paoletti, ed. Studium, Roma 2012.

Noce cerca in ogni modo di coinvolgere nel suo giudizio su Cartesio, quale una sorta di Giano bifronte, Gilson che, tuttavia, mostra non poche resistenze confermando la sua tesi d'esordio, ovvero Descartes è sostanzialmente compreso nella prospettiva fisicista per cui «il pensiero fisico domina il pensiero metafisico [...] non l'ho mai sostenuto senza citare a sua conferma i testi precisi che citava lo stesso Lévy-Bruhl»²⁰, e ancora: «Descartes [...] aveva fatto la scelta d'un metodo fisico prima di aver pensato alle condizioni metafisiche richieste da quel metodo [...] Perciò, penso ancora che la sua metafisica sia nata da una riflessione non metafisica»²¹. Tuttavia, questa notevole diversità non condurrà mai il filosofo italiano a sminuire, anche di poco, il magistero di Gilson, considerato «tra i maestri, Maestro»²².

È possibile intravedere tra i due un metodo di pensiero comune che rende subito la sintonia che Del Noce ben trent'anni prima del suo incontro personale con Gilson aveva percepito. Entrambi i pensatori hanno lo stesso intendimento del lavoro filosofico: esso è comprensione profonda del mondo in cui vivono ed operano. Tale mondo può esser intrapreso solo andando all'individuazione delle radici storiche che rendono ragione delle convinzioni teoretiche e delle strategie pratiche messe in atto nel contesto storico-culturale in cui si vive. Occorre, dunque, capire che il mondo che si stagliava davanti ai due, nonostante uno stacco generazionale di trent'anni, orbitava tra due prospettive: da un lato il procedere dell'immanentismo che escludeva ogni elemento di trascendenza, che era all'origine della secolarizzazione dell'Occidente e dall'altro la rinnovata proposta del realismo metafisico che ancora la verità alla trascendenza gnoseologica la cui fonte prima è la Trascendenza ontologica. Le conseguenze morali e politiche delle due prospettive sono irriducibilmente opposte. Mentre nel realismo, sicuramente opzione minoritaria al nostro tempo, la realtà creata ha una razionalità intrinseca che deriva dal Creatore, quindi riconducibile all'idea divina – tanto che si può parlare di una legge naturale che deve regolare l'agire umano, anzi che ancora di più diventa la sua intrinseca verità – l'immanentismo, dal razionalismo cartesiano all'idealismo, è il pensiero della rivoluzione, ovvero della programmata rottura con la tradizione, della negazione di ogni fondamento oggettivo per l'etica e dell'aspirazione alla rigenerazione di una umanità diversa direttamente forgiata dallo stesso uomo²³. Questa mentalità ha origine nell'opzione intellettuale in campo gnoseologico per cui la scelta iniziale non può che essere determinante anche nella proposta dell'alternativa. Le idee filosofiche portano irrimediabilmente a certi esiti: per Gilson, ad esempio, da Cartesio non poteva non derivare un sistema soggettivistico di tipo razionalista, dato il punto di partenza incentrato sulla certezza matematica come modello della scienza e della filosofia; questo è vero anche per Del Noce, che, però, aggiunge al maestro francese la visione nel sistema cartesiano di un'idea di origine agostiniana che avrebbe condotto a esiti diversi di tipo realistico.

20 É. GILSON-A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 67.

21 *Ivi*, pp. 72-73.

22 A. DEL NOCE, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, Introduzione, in G. LEQUIER, *Opere*, Zanichelli, Bologna 1968, p. 112.

23 Uno dei punti caratterizzanti la Modernità, per Del Noce è «l'espunzione del soprannaturale [...]. Mi limito qui ad accennare all'hegelismo, per cui la filosofia moderna è la "filosofia cristiana", il cristianesimo che si esprime nella forma di filosofia; e il passaggio nel successivo periodo "da Hegel a Nietzsche" al post - o all'anticristianesimo e in cui l'ateismo (inteso nel senso forte di scomparsa dello stesso problema di Dio) si sostituisce alla posizione del divino immanente (per l'Italia passaggio dalla cultura crociano-genitliana al laicismo successivo); chiarimento dell'irreversibilità di questo processo, e sua interpretazione, come "crisi dell'idea di modernità"» A. DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, o. c., p. 37.

Se, dunque, il nodo cartesiano è duro a sciogliersi, Gilson è entusiasta dell'evidenza che il filosofo italiano dà alla filosofia savoiarda o franco-italiana, sulla cui esistenza grava una dimenticanza nei manuali, e che Gilson considerava proprio alla stregua del pensatore italiano²⁴. Ciò farà di Del Noce un apprezzato storico della filosofia agli occhi di Gilson, ma è proprio questa scoperta per Del Noce quella che diventerà strategica nel sostenere la sua interpretazione della Modernità. Il filosofo, infatti, che è il grande mediatore tra la filosofia francese e quella italiana, che poi ne continuerà i destini nell'ontologismo, è proprio Malebranche, tanto che Del Noce stesso dichiara: «per me Malebranche è il *grande mediatore tra la filosofia francese e quella italiana*»²⁵. Gilson non ha problemi a riconoscere che Malebranche «è un vero metafisico; è anche [...] un metafisico che i Francesi non meritavano di aver avuto»²⁶, ma su Cartesio e sulla sua importanza dal punto di vista metafisico rimase irremovibile. Certo non è il compito di questo studio vedere fino a che punto Malebranche possa stare assieme all'illustre savoiaro Joseph De Maistre, piuttosto che insieme a Gioberti o Rosmini e tuttavia Gilson non teme di dichiarare a sostegno di Del Noce che «la filosofia savoiaro-piemontese [...] è certamente una realtà»²⁷. Una realtà che Del Noce rivelava allo stesso Gilson che era stata strategicamente misconosciuta dalla filosofia neo-hegeliana italiana «fino a farne praticamente dimenticare l'esistenza»²⁸. Tale opzione di marca eminentemente gentiliana costituì l'oblio di una modernità alternativa all'immanentismo, disperdendo i contributi della cultura settecentesca piemontese che ruotava attorno all'antilluminista Giacinto Sigismondo Gerdil di orientamento malebranchiano, che a sua volta aveva influenzato lo stesso De Maistre, e da qui la perdita della scaturigine del pensiero di Vico, di Gioberti e di Rosmini sottoposti ad una interpretazione palesemente storicista e idealista. È convinzione del pensatore italiano, ad esempio, che «la critica dell'intuito e dell'ontologismo portò Gentile [...] a misconoscere completamente la dignità filosofica di Malebranche come dei malebranchiani»²⁹, ragion per cui si è potuto deformare «lo stesso pensiero di Vico, che può solamente venir considerato come continuazione, nel senso di riforma sociale, di *Malebranche, dopo e contro Bayle*»³⁰.

3. Metafisica ed esistenza

Un'altra linea di incontro tra Del Noce e Gilson riguarda l'integrazione tra l'esistenzialismo e la metafisica dell'essere. La metafisica classica è risolutoria per la crisi del pensiero cui si è giunti, ma questa ha bisogno sempre più di coinvolgere l'uomo a partire dalle domande che pone. Allo stesso tempo, ogni uomo deve essere messo in grado di poter dare la sua personale risposta alla questione metafisica, anche facendosi aiutare da quel deposito di risposte proveniente dalla storia, conscio, però, che le risposte del passato non sostituiscono quelle che ogni singolo deve poter

24 Il biografo Shook riporta un frammento di lettera in cui Gilson parla della questione con Maurer, esprimendosi in questi termini: «Fatto straordinario, ho trovato che a Venezia, il professor Del Noce era giunto alle mie stesse conclusioni: c'è una "filosofia della Savoia", con Torino al centro e che si estende fino a Milano, una linea italo-francese di filosofi cristiani generati nella scia di Malebranche». L. K. SHOOK, *Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984, tr. it. *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, p. 445.

25 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 65.

26 *Ivi*, p. 72.

27 *Ivi*, p. 61.

28 *Ivi*, p. 63.

29 *Ivi*, p. 64.

30 *Ivi*, pp. 64-65.

dare. Questa prospettiva delnoceiana porta la metafisica dell'essere ad avere un'attitudine aperta all'esperienza personale e, quindi, capace di incontrare l'esistenza, da cui si dipana per conquistare nuovamente la verità. La questione di fondo – cui ha dato anche il suo profondo contributo Gabriel Marcel – è capire se la filosofia sia, semplicemente, quella insegnata nelle scuole, ovvero quella dei manuali, o deve prevedere il fatto che non tutto può essere problematizzato e che c'è un "mistero" che non può del tutto essere scalzato. Su questa scia, il filosofo italiano e Gilson sono molto affini. Sappiamo, infatti, quanto Gilson fosse allergico alla manualistica, soprattutto a quella neoscolastica, ma principalmente sappiamo quanto fosse contrario ad una certa concezione razionalistica della filosofia che si estendeva, totalizzante, a fagocitare con l'essenza l'esistenza. Lo sforzo storico-teoretico, condensato in *L'être et l'essence*, di Gilson non era stato altro che quello di dimostrare che esiste una metafisica dell'*actus essendi*, propiziata da Tommaso d'Aquino, che non solo nella storia ha fatto compiere un salto di qualità al discorso sull'essere, ma anche che questa metafisica che non sottomette l'esistenza all'essenza può essere riproposta anche nelle condizioni contemporanee. In altri termini, per Gilson la vera filosofia dell'esistenza è la metafisica dell'*actus essendi*. Del Noce concepisce, in questo contesto, il magistero gilsoniano come veramente capace di superare lo scontro interno all'Esistenzialismo francese tra la corrente ateistica e quella religiosa, collegando quest'ultima ad una rinnovata visione della metafisica tomista e portando così a compimento l'anelito esistenzialista. In questa ipotesi, intravista da Del Noce – pur ribadendo il fatto che Gilson fu scarsamente influenzato dall'esistenzialismo religioso e forse anche scarsamente interessato al fenomeno – si può pensare che è «proprio nella sua linea che l'esistenzialismo religioso può essere continuato. L'esistenzialismo religioso e il tomismo insieme»³¹. Ed è in virtù di questa operazione che il filosofo italiano vede saldarsi la tradizione moderna, non ateistica, e il tomismo, non nell'ottica di uno scardinamento o annacquamento di quest'ultimo, ma proprio grazie alla capacità gilsonianiana di scoprirlo nel suo nucleo più profondo. La metafisica dell'*actus essendi* gilsonianiana può diventare così il superamento della Modernità, che ha trovato il suo apice in Giovanni Gentile e si può ritrovare inserita in una lunga tradizione, anch'essa moderna, ma aperta alla trascendenza.

Altresì, «la prospettiva esistenziale ci porta a quello che forse è il punto più di maggiore vicinanza tra i nostri due filosofi: il filosofare attraverso la storia. Molti hanno riconosciuto in questa particolare metodologia, la causa ultima della simpatia che ebbe Del Noce per Gilson»³². Non c'è uno scadimento nell'orizzonte storicista, perché non viene posto nessun tipo di *a-priori*, alla visione storica³³, ma essa è lasciata scorrere nelle sue problematiche cui il filosofo è condizionato,

31 A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in ID., *Verità e ragione nella storia*, o. c., p. 345.

32 R. DELBOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, o. c., p. 96.

33 «Come possa questa metodologia storiografica sfuggire all'accusa di idealismo – o, meglio, di storicismo idealistico – è presto detto. La necessità intrinseca dello sviluppo delle idee filosofiche non risponde, in Gilson e in Del Noce, all'apriorismo astratto delle metafisiche idealistiche o dello storicismo positivistic: risponde invece all'osservazione attenta e penetrante della realtà empirica in tutta la sua complessità, risponde ai protocolli dell'esperienza storica fedelmente applicati all'ermeneutica storiografica. In Gilson, come in Del Noce, non sono le tesi teoriche – siano esse metafisiche o storiche, o logiche, o socio – economiche – a determinare l'interpretazione della storia; nei due grandi filosofi del Novecento la metodologia storiografica è davvero autonoma da presupposti arbitrari: essa si fonda su induzioni di carattere schiettamente sperimentale, arriva cioè a stabilire delle leggi universali sulla base di fatti accuratamente esaminati e valutati attraverso il confronto con fatti analoghi. Alla fine, è l'esperienza storica – ossia ciò che risulta dall'indagine storiografica, applicando ai fatti le regole della corretta induzione – a determinare l'orientamento speculativo, che proprio per questo risulta inattaccabile sul piano della dialettica filosofica (è invece attaccabile, come di fatto fu attaccato, sul piano della polemica ideologica). Si pensi alla forza con cui Gilson ha

senza però che esse rappresentino un assoluto o senza farsi risucchiare in esse, perché la stessa storia è attraversata e trascesa dalla metafisica. In questo si evidenzia lo sforzo di Gilson – e di Del Noce – di far incontrare e di tenere assieme, senza opporli o confonderli, l'eterno e il tempo. Non vi è altro lavoro gilsoniano che possa spiccare con maggior evidenza se non quello di aver voluto tenere insieme esistenza ed essenza, che sono altri termini per dire eternità e temporalità, mistero e realtà. Su questo crinale il filosofo italiano ha, allora, trovato la risposta a quell'antico problema, cui era stato interessato a partire dalle lezioni di Carlo Mazzantini, ovvero come render la metafisica classica capace di parlare all'uomo contemporaneo: «l'unico modo in cui l'uomo può cercare l'eterno è attraverso la storia»³⁴.

4. Nel turbine antimetafisico degli anni del post-Concilio

Se Descartes è centrale nel dialogo ideale e anche nell'epistolario tra Gilson e Del Noce, per i motivi sopra riportati, quella che abbiamo voluto chiamare “ermeneutica del moderno” nel confronto tra i due non si esaurisce certamente nell'interpretazione della filosofia del padre della Modernità filosofica. Al centro delle *Lettere* vi è anche la pubblicazione di alcuni saggi gilsoniani per le edizioni Borla, che Augusto Del Noce manifestava il desiderio di curare e che trattano proprio di alcuni aspetti, certamente non secondari, del dibattito tra Modernità e cristianesimo, concretamente rappresentati negli anni del post-concilio da alcune prese di posizione teologiche, filosofiche e politiche, verso cui i due pensatori si trovarono entrambi ostili. Naturalmente la caratura del dibattito su cristianesimo e modernità tiene in conto di espressioni antecedenti alla tessa celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, che influenzeranno certamente il dibattito degli anni conciliari e che in qualche modo condizioneranno anche la sua pacifica ricezione. Il testo in questione pubblicato in Italia con un titolo che non accontentò per niente Del Noce è *Problemi d'oggi* (1967)³⁵, in cui il filosofo francese analizzava la situazione del tomismo davanti alle ondate antimetafisiche neomoderniste e usciva anche dal suo precedente silenzio circa la teologia di Pierre Teilhard de Chardin e la filosofia di Blondel, dal momento che – dirà il maestro francese – «non si cessa di gettarmeli tra le gambe come filosofi cristiani per eccellenza»³⁶. Aveva pure l'occasione di accampare le sue riflessioni circa la difficoltà del dialogo tra marxismo e cristianesimo a partire dalla proposta effettuata in quegli anni da Roger Garaudy

sempre difeso la sua nozione di “filosofia cristiana” o di “realismo”; si pensi poi alla forza con cui Del Noce ha difeso la sua nozione di “ontologismo” e ha scoperto la comune radice di fascismo (Giovanni Gentile) e comunismo (Antonio Gramsci) potendo così proporre un progetto politico alternativo ad entrambi; si pensi al rifiuto – netto ed inequivocabile in entrambi – di compromessi teoretici tra cristianesimo e marxismo e di strategie comuni tra cattolici e comunisti» A. LIVI, *Del Noce e Gilson*, in AA. VV., *Augusto Del Noce: cultura e politica di fronte al suicidio della rivoluzione. Atti del convegno nel centenario della nascita*. Pistoia, 16 maggio 2010, a cura del Comitato per il centenario della nascita di Augusto Del Noce, inedito, p. 45.

34 R. DELBOSCO, *Del Noce e Gilson. Preistoria di un incontro fecondo*, o. c., p. 100

35 In questo testo e sulla sua scia della temperie postconciliare Del Noce, su suggerimento di Gilson, assommava anche qualche saggio di un altro picco volume dell'autore francese dal titolo *Les tribulations de Sophie* (1967), «in cui Gilson trattava della metafisica toccando di passaggio l'opera di Teilhard de Chardin [...]. La prima parte di *Les tribulations* ripete in sostanza i tre capitoli di *Trois leçons*, aggiungendo un quarto su Teilhard. Gilson poi butta al vento la cautela e aggiunge due supplementi: il primo, dal sottotitolo *Le dialogue difficile* [...] e il secondo, *Divagations parmi les ruines*, contiene alcune irose e sconnesse riflessioni postconciliari» L. K. ШООК, *Étienne Gilson*, o. c., p. 455.

36 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 76.

nel volume *De l'anathème au dialogue* (1965).

Gilson si era particolarmente sforzato nei suoi studi sul pensiero medievale, ed in particolare sul tomismo, di rinnovare la prospettiva tomista, scalzando quell'egemonia neoscolastica che estendeva la sua autorità soprattutto negli studi ecclesiastici: era, insomma, visto come un innovatore. Intorno agli anni del Concilio Vaticano II e soprattutto in quelli post-conciliari il clima è mutato, il tomismo è diventato un bersaglio dei nuovi teologi e l'anziano filosofo si trova quasi etichettato come "reazionario" e "conservatore". Henri de Lubac – con cui Gilson intesse un interessante epistolario – afferma rispetto al clima di quegli anni e alla reazione emotiva del filosofo francese: «ai mali crescenti della vecchiaia si aggiungeva, anch'esso crescente, il dolore di questo figlio della Chiesa, cattolico fedele e chiaroveggenente, di fronte alla febbre della decomposizione, che si era messa a corrodere dappertutto la veste senza cuciture. Coloro che alimentavano questa febbre si rifacevano fraudolentemente al recente Concilio. Molti si lasciavano trascinare. Altri si raggrinzivano in rifiuti minimi. Gli sforzi tentati dal vecchio filosofo per porre rimedio alla crisi forse gli sembrarono vani fino alla fine»³⁷.

Il tono di Gilson, davanti a questa atmosfera, rimane pessimistico e davanti alla possibilità di una nuova edizione del testo sopra citato che permetta di correggere delle citazioni che erano state erroneamente attribuite a De Chardin, in una delle ultime missive, così sbotta: «essendo la maggior parte della Gerarchia *contro* le idee che noi difendiamo, non v'è alcuna ragione perché i nostri libri si vendano. [...] Non mi sento tenuto a battermi per una Chiesa che non mi vuole come soldato: mi ritirerò nell'asilo della storia delle idee e della filosofia pura»³⁸. Non furono pochi gli intellettuali cattolici – compreso lo stesso Maritain – che espressero il loro malessere circa l'atmosfera del post-concilio, data da una ermeneutica – soprattutto mediatica – della stessa assise cattolica, che non si esprimeva nell'ottica della riforma e della continuità, ma della rottura³⁹. Tra le "tribolazioni", tuttavia, non mancarono neanche le consolazioni. Infatti, Gilson ricevette quel conforto e quell'approvazione circa il suo lavoro di intellettuale cattolico, che negli anni '60 gli era mancato, proprio da Papa Paolo VI, in una lettera autografa, in occasione del suo novantesimo genetliaco (1975), in cui, ripercorrendo il percorso intellettuale del filosofo, il Pontefice, con parole di stima, ribadiva: «caro professore [...] lei ha lavorato lealmente [per la Chiesa] rendendo uno dei servizi più importanti che la pastorale del pensiero richiede. Lei ha testimoniato a suo favore, ha sofferto e soffre con essa, per ciò che la sfigura. Non ha smesso di darle fiducia ed affetto»⁴⁰ e ancora «lei ha saputo far sentire ai cristiani d'oggi e a molti uomini di buona volontà, così spesso

37 É. GILSON, *Lettres du monsieur Étienne Gilson au père de Lubac*, ed. du Cerf, Paris 1986 tr. it. *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, a cura di H. De Lubac, Marietti, Milano 1990, p. 10.

38 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 97.

39 Cfr. BENEDETTO XVI, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II quarant'anni dopo. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai Cardinali, agli Arcivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

40 PAOLO VI, *Lettre au professeur Étienne Gilson*, in www.vatican.va, consultato il 31.X.2014; è interessante ricordare anche che, molti anni dopo la sua morte, nell'enciclica *Fidei et ratio* (1998) al n. 74, «in qualità di teoreta Gilson è citato da Papa san Giovanni Paolo II (1978 – 2005) insieme a pensatori fra cui spiccano il pensatore oratoriano inglese beato John Henry Newman (1801 – 1890), il sacerdote roveretano beato Antonio Rosmini – Serbati (1797 – 1855), il filosofo francese Jacques Maritain (1882 – 1973) e la filosofa tedesca carmelitana santa Teresa Benedetta della Croce (1891 – 1942), al secolo Edith Stein. Il Pontefice con tali richiami, non ha inteso “[...] avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede”» I. CANTONI, «Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino». *Un percorso introduttivo*, in “Cristianità” n. 373/2014, p. 43.

turbati e sconcertati parole di buon senso, di sapienza, di fedeltà»⁴¹.

La polemica dei saggi s'indirizza principalmente verso de Chardin⁴² che viene considerato una personalità ambigua, tanto che Gilson s'interroga: «fu un semplice incoerente, o fu il più dissimulato, il più sornione degli eresiarchi, chiaramente cosciente di quello che faceva e risoluto a far marcire la Chiesa dall'interno, restando in essa?»⁴³. Il metodo utilizzato, infatti, da Teilhard de Chardin appariva molto pericoloso in quanto si proponeva di realizzare un nuovo progetto, superiore alla stessa codificazione della dottrina sul Verbo del II secolo, su una base naturalistica o secolarista, che andava a negare il soprannaturale. Sono alcuni termini, in particolare, che Gilson evidenzia come problematici all'interno del discorso innovatore proposto da de Chardin, ad esempio le parole “meta cristianesimo” e “Super Cristo”. Scrive Gilson:

ammetto tutte le glosse possibili; ma se “metacristianesimo” significa qualcosa, questo termine vuol dire che il cristianesimo è qualcosa che dev'essere superato [...] Già un “Super-Cristo è difficile da glossare perché se si vuole semplicemente dire una rivelazione o una scoperta ancora più grande del Cristo da parte nostra si tratta di una super-rivelazione cristiana, non di un Super-Cristo. Ma nel caso di un meta cristianesimo che vada oltre se stesso... allora vuol dire che è il cristianesimo in se stesso, e non soltanto il nostro che va superato [...] Fatico a trovare un senso cristiano a qualsiasi formula che contenga un “super-Christum”, un “iper-Christum” o un “meta-Christum»⁴⁴.

Gilson riconduce in definitiva questo atteggiamento di de Chardin ad un'ansia esclusivamente di carattere evolucionista, talmente il teologo gesuita era folgorato da tale teoria scientifica. Teilhard era «galvanizzato dalla parola “evoluzione” ogni volta che la sentiva pronunciare, come un prete in coro si toglie la berretta al nome di Gesù»⁴⁵. Il filosofo francese da parte sua distingueva quale allievo di Bergson la prospettiva “evoluzionista” del maestro da quella del teologo gesuita, tant'è che quest'ultimo non citava mai Bergson, mentre «l'evoluzione creatrice di Bergson era uno spiritualismo che esige una genesi ideale della materia; Bergson era un plotiniano, con l'Uno in alto e la materia in basso. Teilhard è esattamente il contrario»⁴⁶.

Quanto l'interpretazione gilsoniana dell'ottica di de Chardin possa essere veritiera risulta complesso chiarirlo. De Lubac, studioso attento delle pagine di chardiniane la rigetta, facendo comunque rientrare nell'alveo dell'ortodossia cattolica le riflessioni del confratello gesuita⁴⁷. Sono diversi i riferimenti all'interno dell'epistolario tra Gilson e de Lubac circa tale questione. Gilson ad un certo punto pur non lasciando del tutto il giudizio negativo su de Chardin sembra attenuarlo e tuttavia nella annotazioni alle lettere de Lubac fa notare come il maggior problema di Gilson fosse

41 PAOLO VI, *Lettre au professeur Étienne Gilson*, in www.vatican.va

42 De Lubac considera ingenerosi ed affrettati i giudizi di Gilson sul De Chardin: «è noto che egli non aveva paura dei giudizi drastici. Per esempio non amava Blondel, respingeva la sua problematica e, non osando condannarlo, fingeva almeno di non capirlo. Di p. Teilhard de Chardin, pur rendendo omaggio al religioso, detestava in blocco l'opera, senza conoscerla davvero» É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, o. c., p. 9.

43 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 92.

44 É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, o. c., pp. 40-41.

45 *Ibidem*.

46 *Ivi*, p. 85.

47 Cfr. H. DE LUBAC, *La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier, Parigi 1962.

la scarsa conoscenza e il mancato approfondimento dell'opera di de Chardin⁴⁸.

Ora se tale posizione – a prescindere dalla sua correttezza – veniva condivisa da Del Noce, che proprio in quegli anni faceva conoscere al pubblico italiano queste riflessioni, Gilson non trovava lo stesso riscontro in altri interlocutori, con cui pure condivideva un comune percorso, tanto da dichiarare che erano «affetti da Teilhardosi acuta»⁴⁹; il riferimento esplicito è a Henri De Lubac con cui, tra l'altro, intrecciò un rapporto epistolare dal 1956 al 1975, ma che secondo Gilson, «perde ogni lucidità quando si tratta di Teilhard»⁵⁰. È in ultimo il metodo immanentistico che non convince Gilson, ma d'altro canto non può essere altrimenti dal momento che lui stesso ha dovuto appurare che «Mounier, Chardin, de Lubac etc. sono degli antimetafisici»⁵¹, ma che ancora di più l'antimetafisicismo è proprio del neomodernismo: «in filosofia è il nodo della questione»⁵². Con questo Gilson stesso si guarda bene da sposare la posizione di una teologia – diremmo – classica che reputa inadeguata e peggiorativa: «ecco una cosa spaventosa: l'ortodossia in mano ai suoi distruttori. Il dramma del modernismo è stato che la teologia corrotta dei suoi avversari era, per molti, responsabile dei suoi errori. Il modernismo aveva torto, ma la repressione fu gestita da uomini che non avevano ragione e la cui pseudoteologia rendeva inevitabile una reazione modernista».⁵³

5. Tra marxismo e ateismo

L'altra linea che percorre l'epistolario Gilson-Del Noce riguarda il marxismo, quale principale antagonista del cristianesimo nel post-concilio. Alcuni pensatori marxisti, tuttavia, avevano visto in pensatori come de Chardin dei possibili alleati, ipotizzando un'alleanza tra le due istanze. Sin dalla terza missiva Gilson dichiara: «io non ho mai comunicato con Marx, che mi sembra essere il Charles Maurras di Hegel. È per dirle la profondità della mia incomprendimento»⁵⁴. Del Noce, da parte sua, aveva avuto modo ed avrà modo di confrontarsi con il marxismo, non solo da un punto di vista teoretico, ma anche a livello politico, dovendo anche lui affrontare la questione di un possibile compromesso tra i cattolici ed i comunisti⁵⁵. La posizione del pensatore pistoiese, che pur era stato un cattolico comunista, in quanto, inizialmente, aveva pensato che la critica al cristianesimo da parte del marxismo fosse semplicemente una critica ad una forma di cristianesimo borghese che non soddisfaceva neanche lui, è molto chiara: «il marxismo è il soggetto della storia contemporanea. Più precisamente, la storia contemporanea è insieme la storia del suo successo

48 «Gilson non ha mai letto veramente Teilhard. Per quanto ne so, nulla dimostra che abbia letto più di qualche saggio, e sempre in maniera prevenuta. Si è scontrato con alcune formule, specialmente quella sentita nel 1954 al colloquio della Columbia University, interpretate secondo il rigore logico e metafisico; e alla loro luce ha compreso, o piuttosto immaginato, il pensiero di Teilhard». H. DE LUBAC, nota 1 alla Lettera V, in É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, o. c., pp. 41-42.

49 É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c. 90.

50 *Ivi*, pp. 90-91.

51 *Ivi*, p. 98.

52 *Ibidem*.

53 É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, o. c., p. 61.

54 *Ivi*, p. 66.

55 Tra i testi che si possono citare: A. DEL NOCE, *Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, Bottega d'Erasmus, Torino 1964; A. DEL NOCE, *Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma-Milano 1967; A. DEL NOCE, *L'Eurocomunismo e l'Italia*, Editrice Europea informazioni, Roma 1976; A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981; A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1994.

e del suo fallimento [...] il marxismo si è realizzato ma realizzandosi si è insieme negato»⁵⁶. Il marxismo è il punto di arrivo della corrente razionalista della modernità, che non può essere più ulteriormente superata, in quanto il percorso è già stato segnato dall'inizio, ovvero dall'opzione immanentista ed alternativa al soprannaturale⁵⁷. In altri termini, ciò significa che il marxismo, con il suo ateismo intrinseco, era riuscito nell'operazione di negazione dell'assolutezza dei valori e così facendo aveva, "suicidandosi", aperto le porte al nichilismo attuale, che non è più «il nichilismo tragico di un Nietzsche o, in parte, di un Dostoevskij, è un nichilismo per così dire "accettato"»⁵⁸.

L'ultimo saggio gilsoniano, *Un dialogo difficile*, presente in *Problemi d'oggi*, si diffonde ampiamente sulla confutazione della prospettiva di pacificazione tra marxismo e cristianesimo proposta da Garaudy, filosofo "ufficiale" del partito comunista francese⁵⁹, senza scendere nell'analisi che sarà propria di Del Noce. L'occasione per Gilson è importante perché può mettere in luce la radicale differenza dottrinale tra le due prospettive⁶⁰. Lo storico della filosofia si concentra, innanzitutto, su ciò che è essenziale, ovvero sulla concezione globale dell'uomo offerta dalle due dottrine, chiedendosi se su questo punto dirimente ci possa essere una conciliazione. La concezione antropologica marxista è chiusa al trascendente e la trasformazione spirituale che propone non ha nulla a che vedere con elementi religiosi, bensì riguarda il raggiungimento attraverso un progresso indefinito di un paradiso terrestre. Nota Gilson: «per il cristiano la vera questione sta nel sapere se la natura umana è tale per cui l'uomo possa bastare a se stesso [...] cioè se l'uomo marxista sia o no più povero dell'uomo cristiano. O meglio ancora, se l'uomo senza Dio [...] sia ricco quanto l'uomo cristiano che trova in Dio il suo fine e il suo appoggio»⁶¹. Il marxismo su questo punto è inamovibile, presentando un'antropologia chiusa su se stessa, ragion per cui le due dottrine non

56 A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, o. c., p. 355. «I due momenti in cui si dispiega l'idea assiologica della modernità sono presenti anche nelle vicende del Novecento: il pericolo fra le due guerre, che è quello delle religioni secolari, corrisponde al primo; il periodo post-bellico, specialmente a partire dagli anni '60, al secondo. In questo processo una parte fondamentale ha il marxismo» A. DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, o. c., p. 16.

57 Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990.

58 A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, o. c., p. 356.

59 Circa il saggio *Un dialogo difficile*, Gilson avverte Del Noce: «vi troverà alcune righe su Teilhard de Chardin, giacché il nostro filosofo comunista ed ateo [ovvero Garaudy] lo considera come una sorta di alleato. D'altra parte ne cita un passaggio appena credibile: disgraziatamente non sono riuscito a trovare l'opuscolo contenente il passaggio di Teilhard invocato da Garaudy, lascio dunque a lui la responsabilità della citazione, ma tutto mi dice che è esatta. È il suo stile» É. GILSON – A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., p. 79. La frase in questione che ha dato adito a Garaudy di vagheggiare una unificazione possibile è la seguente: «la sintesi del Dio (cristiano) dell'In-Alto e del Dio (marxista) dell'In-Avanti: ecco il solo Dio che noi potremo ormai adorare in spirito e verità» É. GILSON, *Problemi d'oggi*, o. c., p. 149.

60 Mario Toso sintetizza la genesi del saggio a partire da ciò stesso che Gilson racconta: «egli racconta di aver ricevuto, da parte di Roger Garaudy, [...] il libro *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile* [...] accompagnato da una dedica in cui s'invitava il destinatario al dialogo. Il libro, "che aveva un contenuto non meno prevedibile del simbolo degli apostoli" – confida Gilson – non invitava minimamente al dialogo; così ringraziò il mittente e si schermì spiegando brevemente le ragioni per cui egli non riteneva la cosa "utile e nemmeno possibile". Una fatto però lo convinse a prendere carta e penna per rispondere alle sollecitazioni di Garaudy: la pubblicazione di un articolo di David Rousset, mercoledì 8 giugno 1966, sul prestigioso *Le Figaro*, dal titolo: *Mosca prepara la successione in Europa*. Con chiarezza e con argomentare serrato espone la sostanza del discorso del noto marxista francese ed esprime il suo parere sul dialogo "speculativo" che questi vorrebbe s'instaurasse tra cattolici e marxisti per cercare di creare insieme le condizioni favorevoli ad una collaborazione futura più vasta possibile» M. TOSO, *Fede, ragione e civiltà. Saggio sul pensiero filosofico e sociale di E. Gilson*, ed. LAS, Roma, 1986, p. 195.

61 É. GILSON, *Problemi d'oggi*, o. c., p. 128.

possono esser che distanti, tanto che nasce spontanea la domanda: «se il cristiano da una parte e il marxista dall'altra devono mettere in evidenza l'essenziale senza nessun compromesso, il dialogo non è già bell'e finito?»⁶². Non vi può essere, infatti, mediazione credibile tra chi come il cristiano crede e sa che vi sia un Dio e il marxista che crede e sa che Dio non esiste.

Altro nodo su cui il filosofo francese si sofferma riguarda la visione della religione da parte del marxismo. È famoso il giudizio di Karl Marx circa la religione come oppio dei popoli. Per Garaudy la questione posta a livello storico non può che essere ancora valida. Anche qui la posizione tra le due prospettive sembra irriducibile, in quanto Marx considera il proletariato l'elemento di scardinamento, anche violento, della società capitalistica: la liberazione degli schiavi deve avvenire attraverso una rivolta violenta⁶³. La Chiesa, invece, nata secoli prima della società capitalistica, non ha mai appoggiato la liberazione tramite la violenza, in quanto ha ritenuto che «la violenza non abbia mai offerto degli effetti benefici»⁶⁴. Questo non significa negare le varie problematiche dello sfruttamento delle classi più deboli, ma comprendere come la violenza spesso procuri dei danni soprattutto a coloro cui si vogliono lenire. Su questa scia, si aggiunge la questione inerente l'organizzazione della società che all'interno del pensiero sociale cristiano prevede una diversità di ruoli e compiti e che risulta invisibile e di scandalo a Garaudy. Fa riflettere, allora, Gilson che, al di là dell'ideologia, anche l'Unione Sovietica – da lui visitata personalmente – «si compone di elementi diseguali; il regime ha cambiato i nomi, ma le condizioni sono le stesse, come le ineguaglianze di ogni tipo dovute alla natura e rafforzate [...] dal sistema politico e sociale vigente»⁶⁵. A questo punto Gilson accende la luce sulla grave situazione di negazione della libertà in generale, e della libertà religiosa⁶⁶ in particolare, che si viveva in URSS in quegli anni, ma nonostante ciò – fa riflettere Gilson – anche in questo caso la Chiesa sconsiglierebbe la rivolta come la sconsigliò ai cristiani al tempo di Nerone, perché «condannare in nome dell'amore la rivolta dello schiavo non significa rendersi complici dell'oppressione del padrone, ma aiutare lo schiavo a sopportarla»⁶⁷.

Un terzo ordine di riflessioni riguarda il rapporto del marxismo con la scienza e il principio cardine di questa dottrina che è il materialismo. Gilson contesta la pretesa di presentare il marxismo come il risultato, annunciato e realizzato, del progresso scientifico, in altri termini «per

62 *Ivi*, p. 130.

63 «I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Essi dichiarano apertamente che i loro scopi non possono che essere raggiunti che con l'abbattimento violento di ogni ordinamento sociale esistente». K. MARX – F. ENGELS, *Manifesto del Partito comunista*, Ed. Riuniti, Roma 1983, p. 90.

64 É. GILSON, *Problemi d'oggi*, o. c., p. 134.

65 *Ivi*, p. 135.

66 «Molti anni fa, mentre mi trovavo in Russia, chiesi al commissario del popolo di una città universitaria il favore di poter incontrare i miei colleghi dell'università locale. Il permesso mi venne accordato, il commissario stesso organizzò la riunione, e cosa che nella mia ingenuità non mi ero certo immaginata, la presiedette. Solo allora mi resi conto di quel che avevo fatto e mi sentii molto imbarazzato. Tutti eravamo soggetti ad una sorveglianza poliziesca ed io con la mia richiesta avevo fatto saltare questo fatto. Dopo qualche attimo di imbarazzo e di sforzi vani per cercare di trovare un argomento di conversazione, chiesi se potessi far qualcosa per aiutare i miei colleghi, ad esempio mandar loro dei libri che era difficile trovare o che non trovavano affatto. Un collega disse allora che avrebbe desiderato ricevere per l'Università l'«Histoire de France» di Lavissee; gli promisi di spedirglielo; ma il commissario ci fece notare che si trattava di una storia «borghese» e il progetto venne subito accantonato. Più tardi, di notte, mentre stavo andando da solo verso il mio albergo, sentii dei passi dietro di me. Uno dei miei interlocutori, il più discreto, stava tentando di raggiungermi. Mi fermò sotto un lampione, posò le mani sulle mie spalle e mi disse semplicemente: lasciatemi guardare per qualche secondo un uomo libero!». Mi sentii un groppo in gola. Poi le sue mani lasciarono le mie spalle e il suo passo veloce si allontanò nella notte. Non ho mai dimenticato quel breve incontro». *Ivi*, pp. 136-137.

67 *Ibidem*.

attuare una propaganda puramente politica esso cerca di far credere che la scienza ha ispirato la sua nascita, assicura il suo sviluppo e garantisce il suo successo finale»⁶⁸. Questa “ingerenza” è del tutto fuori luogo in quanto – si fa notare anche che, ad esempio, al cristiano si chiede di evitare ogni intromissione teologica nel campo scientifico – lo stesso marxismo, indebitamente, «si intromette in questo campo in modo continuo e generalizzato fino al punto di voler confiscare la scienza ad esclusivo suo vantaggio»⁶⁹. Tale operazione, per Gilson, emerge semplicemente come «un abuso di fiducia nei confronti di quel “popolo” che si dice di voler servire»⁷⁰, perché genera solo illusione a fine propagandistico, dal momento che «la vera scienza non ha niente a che vedere con il marxismo – leninismo»⁷¹, ma lega la Grecia antica al sedicesimo secolo e poi ancora al diciottesimo, e tutto questo non ha niente a che fare con la nascita e lo sviluppo del comunismo. Diversamente, invece, i cristiani che credono ai loro dogmi, ritenendoli impenetrabili, non parlano della loro dottrina, vantandole una presunta “scientificità”. La verità ultima del marxismo, che ostenta di aver sostituito nel campo della conoscenza la dialettica alle intuizioni, è che «prima di tutto e sopra tutto vi è un principio: il materialismo. Il marxismo di Marx è un hegelianesimo rovesciato»⁷². Ciò significa che il pensiero stesso dipende dalla materia, prendendo così un posto secondario; ne deriva che anche la stessa coscienza è un prodotto di una realtà oggettiva: è pertanto anch’essa come principio spirituale subordinata a quello materiale, così come la vita di una società è innanzitutto quella materiale, da cui scaturisce l’assetto spirituale: il pensiero, dunque, non è che un riflesso della materia. Ora questo è un punto immodificabile della dottrina marxista in quanto materialismo storico e materialismo filosofico sono gli assi portanti della dottrina senza i quali essa stessa, come tale, crollerebbe: l’essere è la materia. Diversamente, invece, per il cristiano «la parola essere [...] non significa materia ma significa Dio»⁷³. Da questo dipende, quindi, una prospettiva totalmente diversa che non può generare equivoci, in quanto il marxista non può che agire all’interno di una cornice esclusivamente storico, sociale, politica ed economica, puntando alla trasformazione del mondo materiale, mentre il cristiano alla luce di Gesù Cristo, concepisce questa trasformazione in tutt’altro modo.

Nell’ultimo punto del saggio Gilson affronta la confusione che in quegli anni – quelli della cosiddetta politica della “mano tesa” – imperversava, in ambito cattolico, circa i rapporti con il marxismo, che «fedele alla sua essenza, è sempre più occupato non tanto a filosofare, quanto a condurre avanti una manovra»⁷⁴. Ora Gilson fa notare come «vi sono parecchi giovani, laici o preti, sensibili quanto i marxisti alle sofferenze di tanti diseredati e preoccupati nel vedere che la Chiesa non partecipa all’azione politica, economica e più ancora rivoluzionaria, e si dedica esclusivamente al suo fine spirituale»⁷⁵, considerando che l’aspirazione di Cristo sia la stessa aspirazione di Marx. In questo l’azione del marxista Garaudy è presa ad esempio, perché secondo Gilson rappresenta una di quelle sirene pericolose che vogliono sedurre ed attirare verso lidi che non potrebbero per alcuna ragione trovare accordo con la prospettiva cristiana. Garaudy – denuncia Gilson – cita

68 *Ivi*, p. 139.

69 *Ivi*, p. 140.

70 *Ibidem.*

71 *Ibidem.*

72 *Ivi*, p. 143.

73 *Ivi*, p. 147.

74 *Ivi*, p. 148.

75 *Ibidem.*

le frasi e i lavori di alcuni preti che prestano il fianco all'operazione. Ed è qui che torna l'accusa a Teilhard de Chardin circa la sintesi tra il Dio cristiano e il dio marxista, ovvero in ultima analisi, la sintesi dell'ateismo e del cristianesimo, quanto, quindi, di più radicalmente separato ci possa essere. Né tantomeno l'umanesimo cristiano può prescindere dalla visione dell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio, quindi non può che essere – citando Maritain – un umanesimo integrale. Tutt'altro è l'umanesimo marxista che propone «un'esaltazione dell'uomo senza Dio e contro Dio»⁷⁶, ragion per cui le due dottrine sono «l'una la negazione dell'altra»⁷⁷.

La riflessione intorno al marxismo ci conduce, peraltro, anche alle riflessioni circa la possibilità dell'ateismo. Del Noce da parte sua collegava – come già si è accennato – i due fenomeni, ponendoli nella linea del razionalismo moderno. Il marxismo procedendo in una posizione ulteriore alla dialettica idealistica e ribaltandola a favore di una assoluta filosofia della prassi, inverte l'abbandono dell'antropologia platonico-cristiana a favore della visione dell'uomo meramente storico-sociale. Tutto quindi deve essere compreso e risolto all'interno dei rapporti storici, ragion per cui la carica rivoluzionaria del marxismo risiede principalmente nella proposta di una nuova umanità, sganciata da ogni prospettiva trascendente e quindi unicamente pensabile come atea. Una risoluzione può essere rintracciata, per il filosofo pistoiese, solo nell'ottica di una riconsiderazione delle radici dell'umanità e della nostra cultura. È infatti originaria la decisione di un razionalismo che senza prove si chiude al soprannaturale, così pure deve essere originaria la contro-tendenza. Gilson, rispetto a Del Noce non si muove nell'ottica di una comprensione storico-filosofica dell'ateismo anche se in qualche modo essa è presupposta, tanto che l'ateismo appunto solo in epoca contemporanea è diventato una caratteristica. Egli si pone nell'ottica di rintracciare possibilità per indicare, nelle condizioni contemporanee, vie per l'esistenza di Dio.

Ricordando l'ottica del teismo, Gilson si chiede cosa di questo orizzonte, in qualche modo, possa fornire alibi ad alcune menti nel rifiutare l'esistenza di Dio. Per cui, sulla scia ed in accordo con Muñoz Alonso, filosofo esistenzialista di orientamento agostiniano, Gilson chiede che si possa intraprendere una revisione dell'impostazione teistica in campo gnoseologico o criteriologico. Ora se è vero che la verità della Rivelazione è un assoluto e solo Dio può diminuirla o accrescerla, è anche vero che la sua ricezione ha una storia ben particolare, che riguarda l'uomo nelle peculiari condizioni spazio-temporali in cui esso si è venuto a trovare, a partire dalla visione del mondo che lui stesso poteva concepire in una determinata epoca. Dunque, il modo di ricevere tale Rivelazione può variare. Rispetto alla nozione di Dio, perciò, si dovrà vedere quanto la presentazione che di essa se ne fa possa influenzare il suo rifiuto da parte di certi spiriti. Gilson è, perciò, convinto che anche a favore della stessa fede sia «venuto il momento di rivedere tale uso»⁷⁸. Non sfugge, altresì, al nostro autore che in materia di *intellectus fidei*, il compito di questa revisione tocca ai teologi, tuttavia, se la risoluzione spetta ai teologi non è vietato che si possano offrire in relazione alla tematica delle domande, ed è proprio quello che il Nostro, in un piccolo saggio offre ai lettori.

Ci sono tre livelli da considerare. Il primo riguarda l'immagine popolare del mondo nutrito da spiriti estranei alla scienza e alla filosofia. La visione dell'al di là, di quelli che sono detti i novissimi, s'infrange sempre più con l'attuale visione scientifica. I teologi, dunque, sono esortati a stabilire

⁷⁶ *Ivi*, p. 150.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ É. GILSON, *La possibilità dell'ateismo*, in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 184. Sulla questione si veda anche É. GILSON, *Tre lezioni sul problema dell'esistenza di Dio*, a cura di Carmine Matarazzo, Armando Editore, Roma 2013.

quale sia il confine tra l'oggetto di fede e l'immagine popolare che di essa se ne è data, quindi, vedere i confini entro cui l'immaginazione – che non andrebbe eliminata – possa coesistere nell'ambito delle verità essenziali. Il secondo livello riguarda la ragione e la scienza propriamente detta. Gilson esorta ad avere un'immagine del mondo non arretrata rispetto a quella che è fornita dalla scienza del nostro tempo, soprattutto per ciò che riguarda la fisica e la biologia. Su questo versante la teologia deve assumere una posizione ben specifica. Non si può, infatti, riproporre la visione aristotelica della fisica e della biologia su cui poggiare le prove dell'esistenza di Dio. Infine, il terzo stadio riguarda il livello dell'intelletto. Gilson si chiede «come si possa convenientemente rappresentarci Dio»⁷⁹. Sono ormai evidenti i limiti della presentazione antropomorfa della divinità che rende difficile l'ammissione della sua esistenza. Da questo punto di vista gli spiriti più esigenti fanno difficoltà a concepire un Dio ad immagine dell'uomo. Incalza, dunque, il filosofo: «non sarebbe opportuno tornare su questo punto, come su molti altri, alla dottrina di san Tommaso, non edulcorata o scolorita, ma presa nella sua forza e nella sua pienezza?»⁸⁰. Seguendo la dottrina del maestro, Gilson ricorda che noi abbiamo una conoscenza positiva di Dio tramite i suoi attributi, ma questo non significa che noi dobbiamo porci nella convinzione che possiamo rappresentarci ciò che Dio è, riguardo questo punto – laddove scotisti e alcuni tomisti non sarebbero d'accordo – l'uomo è impotente. La conoscenza positiva – che evidentemente non richiama per nulla la dimostrazione della scienza moderna – di Dio, allora, deve esplicitare un limite che riguarda il suo vertice, luogo in cui essa viene trascesa non potendo l'uomo penetrare l'essenza divina. Non sarebbe opportuno in modo da superare un assetto troppo umano di rappresentazione dell'essere divino rimettere in luce questo aspetto della dottrina tomista, in modo da togliere degli ostacoli a certi spiriti che per altre vie non ammetterebbero l'esistenza di Dio? Quando, infatti, si rappresenta Dio in modo tale da far apparire impossibile la propria esistenza non si fa altro che generare ciò che Gilson, con Muñoz Alonso, ha chiamato “ateismo dell'essenza”. A tale evidente obiezione e reazione la dottrina di Tommaso costituisce un opportuno rimedio: «conoscere Dio significa sapere che noi non sappiamo ciò che è Dio»⁸¹, ma possiamo semplicemente dedurne l'esistenza:

l'esistenza di Dio non è una cosa evidente; in una simile materia l'evidenza non sarebbe una cosa possibile che se noi avessimo una nozione adeguata dell'essenza divina; la sua esistenza apparirebbe allora come necessariamente inclusa nella sua essenza. Ma Dio è essere infinito, e, dato che non ne ha il concetto, la nostra mente finita non può vedere la necessità di esistere che la sua stessa infinità implica; Si deve quindi dedurre attraverso il ragionamento questa esistenza che non possiamo costatare⁸².

79 *Ivi*, p. 185.

80 *Ibidem*.

81 *Ivi*, p. 186.

82 É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, ed. La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 636.

6. Gilson, filosofo moderno?

Ci siamo posti fino a questo punto la questione dell'analisi della Modernità principalmente attraverso il confronto tra Gilson e Del Noce, che si è declinato soprattutto analizzando quanto e come il magistero filosofico di Gilson avesse influenzato Del Noce e come questo lo avesse ricevuto, illuminando ed interpretando al tempo stesso il ruolo che gli studi gilsoniani e la caratura stessa del collega francese hanno assunto in senso alla filosofia contemporanea. Emerge come Étienne Gilson non possa essere relegato nella stretta cerchia degli specialisti di storia della filosofia medievale, ma la sua riflessione all'interno dei vari movimenti che hanno attraversato la filosofia contemporanea si pone come straordinariamente "attuale". Ciò nella possibilità di formulare un pensiero che, a partire dalla sintesi tra la fede e la ragione, è capace di cogliere un'alternativa possibile all'heideggerismo come all'esistenzialismo ateistico, attraverso la valorizzazione dell'esistenzialismo religioso che può trovare il suo accordo con un tomismo di marca esistenziale. Se questa è l'interpretazione prevalente in Del Noce, peraltro avallata anche da un autorevole studioso italiano di Gilson come Antonio Livi, resta ancora da chiederci un po' arditamente sulla scia di quanto ipotizzato da Massimo Borghesi, se ed in quale misura Gilson abbia potuto, in qualche modo, rivedere qualche punto della sua dottrina alla luce della conoscenza del pensiero delnoceano. Sappiamo dall'epistolario che Gilson lesse con interesse alcuni libri di Del Noce, come *Il problema dell'ateismo* (1963), ma anche *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio* (1965), oltre che altri saggi, inviati nel periodo dell'epistolario dal filosofo italiano. Nel testo gilsoniano pubblicato postumo *L'athéisme difficile* (1979) sembra che il filosofo francese, seguendo in qualche misura quanto sopra detto in merito alla questione dell'ateismo, mostri una certa apertura all'argomento ontologico in seno alle prove circa l'esistenza di Dio. In questo, Borghesi ipotizza che vi sia, in qualche modo, una considerazione dell'altra corrente della Modernità proposta da Del Noce, ed egualmente avviata da Descartes, che è definita ontologismo. Questa ipotetica pista, anche se non ci sono documenti che la possono provare, porta Gilson ad ammettere l'argomento ontologico come un necessario "pregiudizio", funzionale all'esplicitazione delle ulteriori prove, senza il quale sarebbe difficile vedere nel Primo Motore immobile, piuttosto che nell'Essere o nel principio primo, una divinità. Forse sarebbe più corretto far valere l'interpretazione con cui Gilson si è accostato alle opere di Tommaso d'Aquino ed in particolare alle due *Summae*, che prevede una circolarità ermeneutica tra fede e ragione. Non che le posizioni di Tommaso che riguardano i *preambula fidei* non sono puramente razionali, ma il loro significato ultimo è da concepirsi all'interno dell'opera di un teologo, il cui obiettivo non è la dimostrazione ragione, ma la salvezza delle anime che si attua a partire dalla conoscenza di Dio, ragion per cui già ci troviamo in un orizzonte sì pienamente razionale, ma non estraneo all'influsso della fede. Ci troviamo innanzi ad un esercizio cristiano della ragione. Tuttavia, evidenzia Borghesi:

si tratta di una semplice ipotesi che, però, non è giusto scartare. Se così fosse in tal caso lo scambio epistolare tra questi due grandi maestri del pensiero cristiano del '900 rivelerebbe una duplice influenza, uno scambio fecondo di prospettive. Non sarebbe solo Del Noce a formulare un giudizio diverso su Gilson, che diviene il pensatore chiave per la risoluzione del contrasto tra agostinismo moderno e tomismo, oltre le aporie del modernismo, ma lo stesso Gilson sarebbe indotto, più o meno consapevolmente, ad un ripensamento di Cartesio e del filone ontologista del pensiero moderno. Resta il fatto che ne *l'athéisme difficile*, la metafisica di Cartesio non è più il semplice espediente per giustificare la fisica, essa diviene,

al contrario, un fattore originale, produttivo di una tradizione che prosegue nella filosofia moderna. Gilson, cioè, perviene a quelle conclusioni verso le quali, nell'epistolario con Del Noce, si era opposto⁸³.

Non si commetterà, però, l'errore di vedere in Gilson un pensatore pre-moderno che solo nella fase ultima del suo pensiero riuscirà a capire la positività di alcune prospettive cartesiane e moderne. A prescindere da questo, Antonio Livi fa notare come Gilson è un pensatore veramente moderno in quanto sin dai suoi studi sul realismo ha potuto mostrare come, per quanto prevalente, la linea immanentistica di essa, funzionale alla secolarizzazione della società europea, non fosse l'unica opzione moderna. All'interno della Modernità, infatti, si faceva strada un'altra linea che rifiutando il metodo idealistico, "costruiva" il realismo metafisico. Gilson per il modo di fare filosofia e per le tematiche scelte – dal senso comune all'esistenza – è un filosofo della Modernità, in quanto riesce ad andare al fondo della problematica che la stessa filosofia moderna presentava, rifiutando un'impostazione *tout court* cartesiano-idealistica. L'essenza di tale corrente non poteva sfuggire al filosofo cristiano in quanto conduceva esclusivamente all'ateismo. Nella testimonianza filosofica, invece, che ci è fornita da Gilson – e con lui da Pascal, Vico, Rosmini – si conforma un'altra modalità di essere moderni, legata ad un altro modo di far filosofia, estraneo al razionalismo, al criticismo e all'idealismo, che sono frutti, più che di una posizione razionale di partenza, di una decisione volontaristica e quindi pre-filosofica. Fa notare, allora, Livi come non è il «"mondo moderno" come tale ad opporsi frontalmente al cristianesimo: si oppongono al cristianesimo gli ambienti culturali che per motivi ideologici hanno adottato l'immanentismo»⁸⁴, che perde, peraltro, credibilità nella misura in cui diventa copertura ideologica di operazioni politiche. Questa linea di continuità tra la tradizione e la modernità, tra il senso comune e la dialettica, tra l'esistenza e l'essenza, che più che porre fratture si nutre di distinzioni nell'unitarietà fondamentale, unendo concreto ed astratto, particolare e necessario, sicuramente non sfuggì ad Augusto Del Noce. Il filosofo italiano, infatti, ebbe la percezione di riscontrare in Gilson, forse l'ultimo filosofo e l'apice di quella sua linea della Modernità, che egli ha voluto alternativa all'immanentismo. Proprio nell'apertura tomistica ha ravvisato la possibilità del dialogo e della compensazione di ciò che alla Modernità è sfuggito per poter mantenere i suoi stessi presupposti ed evitare la dispersione della filosofia nel metodo delle scienze particolari, via questa che ha fatto presupporre anche la sua fine.

83 M. BORGHESI, *Introduzione*, in É. GILSON-A. DEL NOCE, *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*, o. c., pp. 53-54.

84 A. LIVI, *Gilson, il senso comune e il metodo della filosofia*, in É. GILSON, *Il realismo metodo della filosofia*, o. c., p. 155.