

Per iniziativa della Fondazione
centro studi filosofici di gallarate



In collaborazione con il Servizio nazionale
della CEI per il progetto culturale

LIBERTÀ E DIALOGO TRA CULTURE

A cura di
MARIO SIGNORE - GIOVANNI SCARAFILÉ

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

ISBN 978-88-250-1907-0

Copyright © 2007 by P.P.F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE

Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

www.edizionimessaggero.it

**L'AMORE DEL BENE COMUNE.
ÉTIENNE GILSON E LA RILETTURA
DELLA QUESTIONE DELL'UNIVERSALITÀ**

DONATELLA PAGLIACCI

1. PREMESSA

La questione dello straniero non è forse una questione di «fuori»? Venuta da fuori?

Prima di dire *la* questione dello straniero, forse bisognerebbe precisare: questione dal fuori. Come intendere la differenza d'accento?

Esiste, diciamo, una questione dello straniero. Urge affrontarla in quanto tale.

Certo. Ma prima di essere una questione da trattare, prima di indicare un concetto, un tema, un problema, un programma, la questione dello straniero è una questione dal fuori, una questione venuta di fuori, e una domanda allo straniero, rivolta *allo* straniero. Come se lo straniero fosse innanzitutto *colui* che pone la domanda, o *colui al quale* si rivolge la prima domanda¹.

Con queste parole Derrida pone al centro dell'interesse filosofico la questione dell'ospitalità e delle conseguenti dinamiche di estraneità e accoglienza che da questa derivano. Su questo terreno e di fronte alla sempre più incombente esigenza di fare chiarezza nell'universo delle relazioni interpersonali, rese sempre più complesse anche a causa dei recenti mutamenti geo-politici e alla nascita del progetto europeo, si colloca il lavoro di cui intendiamo occu-

¹ J. DERRIDA - A. DUFOURMENTELLE, *De l'hospitalité*, Calmann-Levy, Paris 1997; tr. it. di I. Landolfi, *L'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano 2002², pp. 39-40.

parci: *La città di Dio e i suoi problemi*². Quest'opera datata 1952 rappresenta, infatti, da parte di Gilson un'interessante occasione per riflettere, attraverso il supporto di una serie di riferimenti storiografici abilmente ricostruiti, sulla questione, sempre attuale, dei presupposti e delle condizioni di possibilità di quella che Gilson definisce società temporale universale. Non dovremo stupirci inoltre se la lettura di quest'opera confermerà quella che sembra essere, anche agli occhi di Italo Mancini, la caratteristica fondamentale di tutti i libri di Gilson, ovvero «la coerenza – fin sull'orlo del paradosso – a un'idea»³.

L'osservazione con cui si apre il volume ci conduce direttamente al cuore della questione. Qui, infatti, viene affrontata senza mezzi termini la domanda circa l'universalità della società umana. Dice infatti l'autore: «I dolori del mondo contemporaneo sono quelli di un parto, e quella che nasce con tanta fatica è una società umana universale»⁴, affermazione preliminare che viene ulteriormente confermata dal

² É. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Nauwelaerts, Louvain 1952; tr. it. di L. Derla, *La città di Dio e i suoi problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1959. Quest'opera nacque da un ciclo di conferenze tenute da Gilson a Lovanio che furono, come ricorda Shook, molto apprezzate sia dagli studenti che dai critici: «Per dieci giorni la grande aula delle conferenze dell'università fu piena zeppa. Le conferenze vennero pubblicate col titolo *Les métamorphoses de la cité de Dieu* [...], libro che è stato immeritatamente trascurato, forse a causa dell'affaire Gilson, o forse perché accenna di rado alla scolastica e a s. Tommaso» (L. SHOOK, *Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984; tr. it. di M.S. Rossi, *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, p. 383).

³ I. MANCINI, *Forma ed esistenza. Studio sull'ontologia della pittura di É. Gilson*, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 51 (1959), p. 116.

⁴ GILSON, *La città di Dio*, p. 13.

fatto che «non esiste più una storia locale, né una storia esclusivamente nazionale, i cui avvenimenti interessino un determinato popolo e quello soltanto, nel senso che esso sarebbe la causa e ne subirebbe, da solo, gli effetti»⁵.

Gilson, quindi, si preoccupa di individuare cosa ai nostri giorni possa ancora consentire il superamento delle barriere nazionali e promuovere sentimenti comunitari in cui possano trovare posto accoglienza e condivisione, rispetto e dialogo tra popoli e culture diverse⁶. Certamente il filosofo francese ritiene che esista un modello ovvero un tempo in cui molti uomini, provenienti da regioni e tradizioni diverse, si sono ritrovati uniti, sotto il segno di una parola che salva e che proclama l'uguaglianza di tutti gli uomini senza distinzioni⁷. Ma il riconoscimento di questo evento unico nella storia del genere umano si accompagna alla piena consapevolezza che l'universalità conquistata è offerta dalla fede, mediante la Rivelazione, e che pertanto, se per un verso getta una luce nuova sull'idea di universalismo, per l'altro contribuisce a creare talune difficoltà con le quali ci

⁵ *Ivi*, p. 13.

⁶ Su questo punto Gilson apprezza e ripropone il modello classico in cui effettivamente prevaleva la tensione all'universalità. In particolare ritiene che «l'impero di Alessandro e quello di Augusto hanno effettivamente abbattuto delle barriere nazionali e, probabilmente, hanno favorito il fiorire di sentimenti comunitari più aperti di quelli che ordinariamente accompagnano i nazionalismi locali, siano essi politici o religiosi» (*ivi*, p. 21).

⁷ «Al richiamo di questa vocazione universale si abbassano tutte le barriere e cadono tutte le distinzioni, nel senso, almeno, che, sussistendo in se stesse e nel loro ordine, esse cessano di impedire l'unione universale degli uomini in un solo corpo, di cui la fede è l'anima» (*ivi*, p. 29).

troviamo a fare i conti anche oggi. Di fronte a questa situazione il filosofo è portato a cercare soluzioni razionalmente condivisibili e sempre più conformi alle continue domande della società attuale⁸.

In particolare Gilson segnala due questioni che dobbiamo sempre tener ben presenti. La prima «concerne l'universalità stessa della società che si tratta di fondare e ne interessa insieme e il fondamento e l'estensione. [...] La seconda difficoltà riguarda direttamente la possibile relazione tra una società cristiana e l'ordine temporale»⁹. Nel primo caso il filosofo si sbilancia nel mostrare, non senza tradire un certa rigidità, che un solo assunto può guidare l'intero arco del cammino dell'uomo, quello che riconosce che

la fede cristiana è ancora ciò che v'è al mondo di più ragionevole, ma non è perciò meno vero che l'atto di fede nella parola di Dio si distinguerà sempre irriducibilmente dal semplice consenso all'evidenza di una proposizione razionale¹⁰.

⁸ Gilson ha, di fatto, sempre dovuto fare i conti con le numerose accuse mosse alla sua posizione filosofica. Da questo punto di vista, come fa notare anche Di Ceglie, l'autore difende l'«autonomia del procedere filosofico la cui pregnanza argomentativa e razionale non può andare perduta, tanto che l'interesse o il fastidio generato dalla nozione di filosofia cristiana è dovuto alla possibilità, esaltante per il credente, ma inaccettabile per il non credente, che la Rivelazione apporti un vantaggio reale alla comprensione di verità filosofiche e che, sempre sul piano della filosofia, sia inoltre in grado di costruire uno stimolo per inedite possibilità di sviluppo. Per questo motivo non va solo salvaguardata l'autonomia formale della filosofia, ma va anche sostenuta e compresa la valenza razionale della Rivelazione» (R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, ESI, Napoli 2004, p. 49).

⁹ GILSON, *La città di Dio*, pp. 30-31.

¹⁰ Ivi, p. 30.

La seconda difficoltà viene affrontata sottolineando come non si comprende il vero valore dell'insegnamento cristiano se non si ammette che esso conduce, più di qualunque altra dottrina o convinzione politica, alla snazionalizzazione e dunque alla trasformazione stessa della nozione di «cosmo al punto di farne una vera società»¹¹.

Nell'impegno speculativo del filosofo francese si ravvisa, dunque, in primo luogo una ricerca dei modi e dei mezzi necessari per riappropriarci di un più autentico rapporto con noi stessi e con gli altri (cristiani e non), o, per dirlo in altri termini, una rideclinazione del senso e della direzione della cittadinanza entro una società universale; e secondariamente viene riproposto l'enigma circa il dove e il quando appaia di fatto per la prima volta l'idea di una società umana universale¹².

Come noto, Gilson sviluppa la sua riflessione articolandola in maniera diacronica e assumendo come modelli di riferimento alcuni autori della tradizione classica: Agostino, Ruggero Bacone, Dante, Cusano, Campanella, l'Abate di Saint-Pierre, Leibniz e Comte, ma al di là del valore storiografico delle sue analisi proveremo a ricavarne alcuni indizi utili per la definizione del problema di fondo dal quale siamo partiti, e per poter trarre alcune considerazioni che egli sviluppa in particolare nella conclusione del suo percorso riflessivo.

¹¹ Ivi, p. 32.

¹² Vale qui ricordare il giudizio espresso da Antonio Livi il quale sottolinea il valore indiscusso dell'opera filosofica di Étienne Gilson che «va riconosciuto come il pensatore che più validamente e coerentemente ha messo in luce i fondamenti metafisici della filosofia cristiana» (*Introduzione*, in DI CEGLIE, *Étienne Gilson*, pp. 12-13).

2. CONCORDIA E AMORE

La fin troppo nota analisi condotta intorno alla *Città di Dio* si fa apprezzare per la perizia dimostrata nell'affrontare alcuni nodi cruciali dell'opera agostiniana¹³: innanzitutto Gilson è convinto che la correzione di Agostino alla nozione ciceroniana di popolo (*Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordī ratione sociatus*, ovvero «un popolo è un gruppo di esseri ragionevoli uniti fra loro dall'amore delle medesime cose»), ha il merito di mettere in primo piano, da un lato la reciprocità dell'amore, richiesta agli uomini che appartengono a un determinato popolo, dall'altro focalizza l'attenzione sulla questione della dignità dei popoli diversi da quello cristiano. Gilson arriva persino a parlare di un cosiddetto antirazzismo di Agostino, e ricorda come questi ami ripetere quanto sia gradita a Dio l'unità pur nella diversità¹⁴. I temi di unità e amore

¹³ Nota acutamente Gilson: «Il messaggio che il vescovo di Ippona portava in questo modo agli uomini è che il mondo intero, dal principio alla fine, ha come unico scopo la fondazione di una società santa in vista della quale tutto, compreso l'universo, è stato creato. Nella storia del pensiero umano la nozione di società non ha forse mai subito metamorfosi paragonabile a questa per profondità né, trasformandosi, ha provocato una simile dilatazione di prospettive. Qui la città fa qualcosa di più che estendersi fino ai confini della terra e del mondo: lo include e lo spiega fino a giustificare l'esistenza stessa. Tutto ciò che esiste, al di fuori del solo Dio di cui essa è opera, non esiste che per essa, non ha senso che in rapporto a essa, e se si può aver fede nell'intelligibilità ultima del più piccolo degli avvenimenti o del più umile degli esseri, chi ne custodisce il segreto è la città di Dio» (GILSON, *La città di Dio*, pp. 45-46).

¹⁴ «Vi fu un momento in cui l'unità del genere umano fu effettivamente reale: quando esso si componeva di un solo

occupano effettivamente nell'indagine agostiniana un posto di primo piano, come sottolinea anche Joseph Ratzinger che, tra l'altro, dichiara:

Il principio di unità penetra dunque tutti i gradi dell'essere come la forza assoluta che sostiene le cose e le mantiene nell'essere, ma infine va oltre le forme ontiche fin nell'ambiente della comunità umana e dell'amore umano di cui costituisce l'intimo significato e il fine ultimo¹⁵.

Ciò che rende effettivamente possibile la convivenza tra individui eterogenei all'interno della città sono: concordia e giustizia. In linea di continuità con la tradizione classica, infatti, anche per Agostino, ogni società

è simile a un concerto, in cui l'accordo o l'armonia risulta dai diversi suoni prodotti dagli strumenti e dalle voci. E ciò che il musicista chiama armonia, il politico chiama concordia. Senza concordia non vi è città, ma senza giustizia non vi è concordia. La

uomo. Infatti, proprio per assicurare questa unità, Dio creò dapprima un unico uomo, dal quale tutti gli altri discendono. La cosa non era assolutamente necessaria. Oggi la terra potrebbe essere popolata dai discendenti di numerosi uomini creati simultaneamente all'origine dei tempi, ciascuno dei quali avesse dato origine a una discendenza. Anche se fosse così, l'unificazione del genere umano resterebbe desiderabile e possibile, ma in virtù dell'unico avo dal quale esso è nato, la sua unità non è soltanto un ideale realizzabile, ma un fatto. Un fatto fisico, poiché tutti gli uomini sono parenti; e anche un fatto morale, poiché anziché sentirsi legati da una semplice somiglianza naturale, essi lo sono da un sentimento propriamente familiare» (ivi, pp. 55-56).

¹⁵ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Münchener Theologische Studien; tr. it. di A. Dusini, rev. di G. Ruggieri, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 2005², p. 51.

giustizia è quindi la prima condizione richiesta per l'esistenza di una città¹⁶.

Lo sviluppo del tema delle *duae civitates*, inoltre, nel ribadire la non coincidenza tra *civitas terrena* e società umana che «comprende tutti i predestinati alla beatitudine celeste, ed essi soltanto»¹⁷, invita a riflettere sul tema del fine. Ciò che contraddistingue i cittadini della *civitas terrena* da quelli della *civitas Dei* è, infatti, l'amore che per gli uni è rappresentato dai beni della terra, per gli altri dal bene proposto «loro da una medesima fede»¹⁸.

A questo punto Gilson vorrebbe da Agostino qualche suggerimento circa l'istituzione o i mezzi necessari per rendere possibile la convivenza tra i cittadini della *civitas terrena* e quelli della *civitas Dei*. In mancanza di risposte chiare si sbilancia nel formulare lui stesso alcune considerazioni conclusive. In tale direzione, infatti, ammette che della Chiesa, che non coincide ovviamente con la città di Dio¹⁹, fanno parte coloro che sono in viaggio verso Dio. Costoro, uniti nell'amore di uno stesso bene vivono nell'armonia e operano per il bene della società²⁰. Questo ordine, così istituito mediante l'amore, non

¹⁶ GILSON, *La città di Dio*, p. 48.

¹⁷ *Ivi*, pp. 64-65.

¹⁸ *Ivi*, p. 66.

¹⁹ «Pur nella Chiesa, coloro i quali amano e aspirano ai beni della terra, sono cittadini della città terrena, senza con questo che la Chiesa cessi di aspirare ai beni della città celeste. In questo senso, e proprio in quanto Chiesa, essa si identifica già con la città di Dio, perché come quelli che vivono nel mondo secondo il mondo sono già membri della città terrena, quelli che vivono nella Chiesa secondo la Chiesa regnano già con Cristo nel regno dei cieli» (*ivi*).

²⁰ *Ivi*.

è imposto da nessun legislatore, se mai può dirsi il frutto dell'adesione comune degli uomini che si conformano al modello proposto dal divino ordinatore, dal momento che, e questo è il punto sul quale non si può differire, l'amore non s'impone con la forza.

3. CAPOVOLGIMENTI

Su un terreno differente e a diversi secoli di distanza, la metamorfosi operata da Ruggero Bacone rappresenta per Gilson l'occasione per riflettere ulteriormente sulla questione dell'universalità. Tutta l'opera di questo monaco, tormentato e assillato da un sogno di incomparabile nobiltà, converge nello sforzo di distinguere la repubblica cristiana dalla Chiesa e di definire quest'ultima come «popolo temporale sotto la guida della sapienza cristiana, in vista della ricerca dei beni di cui l'uomo può godere nel tempo»²¹.

Ciò che sembra colpire il filosofo francese della proposta del monaco Bacone è il fatto che sia sempre dominante l'ideale di un mondo unito, ove, nonostante che «il mondo divenga uno, bisogna che la sapienza stessa sia una e sia data a tutti da un'unica autorità»²². Questo riconoscimento offre, altresì, a

²¹ *Ivi*, p. 83.

²² *Ivi*, p. 101. A ciò si aggiunga, prosegue Gilson, che poiché il papa è il depositario di questa autorità «lui, e lui soltanto, può ridare ordine alla Chiesa e unità alla repubblica cristiana facendovi regnare l'unità della sapienza: ed è possibile avere un mondo perché si ha un papa depositario di una verità. Ricordiamo tuttavia che questo mondo unificato non sarà ancora una società veramente universale, poiché anche attuata, la repubblica cristiana avrà dei confini che saranno

Gilson il pretesto per mostrare talune differenze tra il XIII secolo e l'epoca contemporanea, consentendogli così di ripensare agli ambiti di competenza che spettano oggi alla Chiesa. Assumendo una posizione per certi versi un po' ambigua, l'autore sostiene, da un lato, che una delle urgenze del nostro tempo è rappresentata dal garantire a tutti l'esercizio delle libertà religiose, ma dall'altro ritiene che la Chiesa, per assolvere tale compito, non senza aver sentito il parere dei teologi che si atterranno all'analisi dei fatti, debba esercitare la propria autorità su quelle che definisce le «strutture temporali reali, non su quelle che non esistono ormai che nei libri»²³.

L'esito del percorso di Bacone riporta Gilson al problema iniziale, dal momento che ripropone la questione dell'universalità alla quale il filosofo francese sta cercando di dare una risposta. Di fatto la proposta di Bacone, dimostrando una spiccata sensibilità ecumenica, rilancia l'idea dell'individuazione di alcune conoscenze sulle quali tutti i popoli possano realmente trovare efficaci punti di incontro²⁴. Si

quelli stessi della fede. Si può far molto per propagare la fede, ma essa resta pur sempre una fede, cioè una verità che non è possibile imporre efficacemente con alcun metodo, in quanto dipende in ultima istanza dalla libera accettazione del credente stesso» (*ivi*, pp. 101-102).

²³ *Ivi*, p. 86.

²⁴ Ecco come suggerisce di procedere Bacone: occorre innanzitutto mettere in luce quelle conoscenze comuni sulle quali tutti i popoli sono in grado di accordarsi: conoscenze naturali, tra cui la prima è la conoscenza di Dio, ovvero ciò che Dio rappresenta nell'ordine delle cause e dei suoi attributi. In secondo luogo bisogna ammettere l'unicità di Dio che potrebbe creare dissensi, facilmente riconducibili perché i pagani non saranno mai disposti a riconoscere la propria ignoranza dinanzi alla sapienza delle grandi religioni. Inoltre viene suggerito di servirsi della metafisica, nella misura in cui questa fornisce

opera in tale direzione quella che Gilson ama definire come la prima vera metamorfosi della nozione di città di Dio, dal momento che il problema a cui cerca di dare una soluzione si presenta agli occhi di Gilson nel modo seguente:

Se la città di Dio diventa la Chiesa, gli Stati diventano la città terrena; bisogna dunque che la Chiesa assorba o assimili gli Stati onde mantenere l'unità di una città unica. Per eliminare questa difficoltà, Ruggero Bacone sembra abbia sentito il bisogno di includere effettivamente tutto il sapere umano nella sapienza cristiana, onde assicurare il trionfo universale della fede²⁵.

Il risultato del percorso condotto da Bacone non convince del tutto il filosofo francese che manifesta la propria insoddisfazione²⁶ e dimostra di voler

i criteri per l'individuazione di un termine ultimo nel processo di individuazione delle cause, della differenza ontologica tra creatura e creatore, dell'immortalità dell'anima. Più difficile sapere è ciò che Dio vuole. Certo è che in ogni religione si parla di una rivelazione. Naturalmente l'intero discorso di Bacone oscilla in maniera decisiva per la religione cristiana, anzi egli fa di più, nel senso che si impegna per cercare ed è convinto di trovare nella filosofia le conferme per la scelta della rivelazione cristiana come la sola che verrebbe indicata dai discorsi dei filosofi. Bacone, inoltre, individua il futuro progresso della scienza sperimentale, come confermano le parole di Gilson: «La repubblica cristiana deve estendersi e crescere fino ai confini del mondo, ma in attesa che l'Islam sparisca da solo, il nostro riformatore si affida alla scienza sperimentale non tanto per convertirli quanto per sterminarli» (*ivi*, p. 111).

²⁵ *Ivi*, p. 113.

²⁶ «Non stupisce dunque di cogliere nell'opera di Ruggero Bacone i primi sintomi di una tendenza a contare sulla filosofia e sulla scienza per conquistare il mondo a quella fede che san Paolo aveva anzi tutto presentato come una follia ai greci. Il meno che si possa dire di questa soluzione del problema è che l'equilibrio risultava instabile» (*ivi*, p. 114).

cercare una strada diversa per riproporre la questione del fine proprio del genere umano. Su questo terreno viene intercettata la proposta elaborata da Dante Alighieri, che segna una cesura netta rispetto al modello baconiano e riapre il dibattito su come garantire e realizzare il bene comune della pace.

Il modello monarchico dantesco, ispirato all'ideale della concordia e dell'unità, si fonda sulla nozione di società universale che Dante ammette essere radicata sui valori di giustizia²⁷, libertà²⁸ e pluralismo «nel senso che si comporrà di popoli diversi, soggetti a diverse autorità secondo costituzioni o costumi differenti»²⁹. Perseguendo gli ideali di unità e concordia i diversi popoli sono certi di incamminarsi nella via del bene. Questo perché, come si evince dalle stesse parole del poeta, la concordia è un bene proprio in quanto unità, nel senso che tende a unificare volontà diverse tra loro³⁰. Al di sopra di

²⁷ «Considerata in sé e nella sua natura, la giustizia è per lui un'essenza astratta, quindi un assoluto che non è suscettibile né di accrescimento né di diminuzione, una linea perfettamente retta che non può deviare né a destra né a sinistra. Questa, dicevamo, è la giustizia in se stessa e nella purezza della sua astrazione. Tuttavia, nella realtà, queste forme pure entrano in composizione con altre e, impegnandosi in gradi diversi nei soggetti concreti, diventano suscettibili di accrescimento e di diminuzione. La giustizia è tutta la giustizia, mentre un uomo può essere più o meno giusto» (*ivi*, p. 123).

²⁸ «Per qualunque ragione si desideri questo capo, una volta che egli ci sarà, gli uomini godranno finalmente del bene più prezioso, la libertà. [...] Un giudizio è libero quando muove interamente il desiderio senza esserne minimamente mosso. Questa è la radice della nostra libertà e questo lo strumento della nostra felicità in questa come nell'altra vita» (*ivi*, p. 126).

²⁹ *Ivi*, p. 127.

³⁰ È interessante notare che qui l'ideale della concordia ha preso il posto riservato da Agostino all'amore. Ciò perché

tutti sta, infatti, la volontà suprema del sovrano che vigila, governa e modera le volontà di ogni singola persona³¹. Il riconoscimento dei compiti e delle responsabilità del sovrano fanno inoltre da sfondo alle ulteriori osservazioni condotte dal poeta circa il Sommo Pontefice che, fa notare Gilson, per Dante non è vicario di Cristo, ma di Pietro, che a sua volta possiede un potere non «assoluto, ma relativo alla sua funzione pontificale»³². Gilson si preoccupa anche di cogliere alcuni punti di convergenza con la filosofia tomista³³, attraverso la quale, il poeta può

in Dante l'amore assume un rilievo peculiare come si evince dalle parole di Gilson nel suo *Dante e la filosofia*. Il filosofo francese ritiene, infatti, che nella struttura del pensiero dantesco l'amore sia essenzialmente autonomo: «È sicuramente l'amore di un uomo per una donna: né Dante né Beatrice sono anime disincarnate; è anche un amore profondamente carnale, visto che è accompagnato da emozioni fisiche d'una violenza inaudita, ma è un amore carnale il cui fine non è carnale e mira molto più che alla donna, all'opera da lei ispirata; è l'amore insomma di un poeta per la donna che con la sua presenza libera il suo genio e fa sgorgare il suo canto» (É. GILSON, *Dante et la Philosophie*, Vrin, Paris 1972; tr. it. di S. Cristaldi, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1985, p. 62).

³¹ «L'imperatore è ormai l'unico protettore contro i loro principi, come gli zar passeranno per protettori del popolo contro i boiardi. Nella concezione di Dante, la restaurazione dell'impero avrà dunque per effetto la liberazione del genere umano dal giogo che re e principi fanno pesare su di lui. In linguaggio moderno si direbbe che il monarca universale è, per i popoli, il solo ricorso concepibile contro il totalitarismo degli Stati particolari. Inoltre bisogna mostrare che l'autorità di un monarca è legittima o, in altri termini, che si tratta di un'autorità di diritto» (GILSON, *La città di Dio*, p. 130).

³² *Ivi*, p. 141.

³³ «Concludiamo: l'autorità discende nel monarca temporale direttamente e senza alcun intermediario dalla sorgente universale di ogni autorità. Unica nella semplicità di questa fonte, l'autorità scorre in diversi canali colmati dall'abbondanza

approdare all'ideale di una «società umana universale che, al contrario della repubblica cristiana di Ruggero Bacone, deve la sua universalità alla sua stessa temporalità»³⁴.

Nel pensiero di Dante convergono, inoltre, armonizzandosi, due principi essenziali al bene comune, quali laicismo e razionalismo³⁵. L'esito dell'itinerario dantesco, pur rimanendo estremamente originale, non risulta completamente condivisibile; ciò perché egli è il primo a rendere possibile «la nozione di un temporale autonomo e sufficiente nel suo ordine, dotato di una sua propria natura, di un fine ultimo suo proprio e di mezzi per raggiungerlo che gli sono naturalmente appropriati»³⁶.

I dilemmi e le perplessità conseguenti all'analisi di questo modello fanno emergere, in definitiva, una serie di interrogativi inquietanti, alcuni dei quali an-

za della sua bontà. [...] Per quanto suscettibile di sfumature, la dottrina politica di Dante resta di una coerenza e di una solidità perfette. A prima vista il suo principio informatore assomiglia da vicino al ben noto adagio tomista: "*Jus autem divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione*" (*Summa Theol.*, II-II, q. 10, a. 10, resp.). È perlomeno certo che Dante accetta tale principio tomista e nondimeno che, pur cedendo alla preoccupazione dominante di salvare l'autonomia della natura, intende assicurarle il pieno beneficio della grazia» (*ivi*, pp. 148-149).

³⁴ *Ivi*, p. 149.

³⁵ «Bisogna mettere in rilievo queste due costanti del problema, senza tuttavia dimenticare che, nel pensiero di Dante, la loro distinzione non implica opposizione né, assolutamente parlando, separazione. Il temporale, il laico e il razionale, sono autonomi nei loro ordini, come la natura lo è in rapporto alla grazia, sebbene sia nell'interesse della natura mettere a profitto i benefici della grazia, come, per il temporale, beneficiare dello spirituale» (*ivi*, pp. 150-151).

³⁶ *Ivi*, p. 152.

cora abbastanza urgenti e irrisolti³⁷. Tra questi uno in particolare sembra assillare il filosofo francese che si chiede: «Può esservi unità politica della terra senza che vi sia il riconoscimento, da parte del temporale, dell'autorità diretta dello spirituale, non soltanto in campo morale, ma anche in campo politico?»³⁸.

Per non abbandonare la tensione ideale inscritta in tali quesiti Gilson suggerisce di tenere l'impianto dantesco come punto di riferimento, ma nello stesso tempo raccomanda anche di guardare altrove per cercare di definire, così come fa Niccolò Cusano, quale ruolo e quale funzione sia possibile ancora riconoscere alla religione. Il messaggio di Cusano è semplice ed essenziale: «La religione è un fattore d'unità, ma le religioni sono dei fattori di divisione»³⁹. Un decisivo richiamo all'ecumenismo, sotteso all'opera di cristianizzazione del globo, affiora quando Cusano chiarisce di voler conciliare e non eliminare le sette o le religioni contrarie. Un appello questo che serve, avverte Gilson, a «legittimare la coesistenza di religioni diverse nell'ambito di una pace comune» e al quale ricorre per fondare la «nozione sua personale di una sapienza che faccia coincidere gli opposti e unisca i contrari»⁴⁰.

³⁷ Gilson sottolinea in modo particolare alcune incongruenze nel pensiero di Dante dal momento che egli «accettava implicitamente due postulati, dei quali, come capita spesso in questi casi, egli stesso non aveva chiara coscienza senza dubbio. Il primo era che la ragione naturale era capace, anche se sola e lasciata a se stessa, di realizzare l'accordo degli uomini sulla verità di una stessa filosofia. [...] Il secondo errore che egli commise è ancora più grave e deriva dal suo modo di intendere la subordinazione del temporale allo spirituale» (*ivi*, pp. 154-155).

³⁸ *Ivi*, p. 156.

³⁹ *Ivi*, p. 158.

⁴⁰ *Ivi*, p. 182.

L'occasione per riflettere nuovamente sul tema dell'amore in modo da verificare se e fino a che punto sia effettivamente capace di realizzare un'autentica coesione interpersonale è offerta a Gilson dalla suggestiva opera di Tommaso Campanella. Con la sua *Città del Sole*, infatti, egli riuscì a mettere a tema almeno due questioni di grande rilevanza. La prima concerne la metamorfosi operatasi all'interno della società spirituale della Chiesa, che doveva trasformarsi in una società temporale di tutti i popoli della terra. La seconda, diciamo più interna, relativa al genere di legame che può tenere insieme popoli così eterogenei tra loro. Viene in tal modo rilanciata la questione di quale vincolo sia effettivamente capace di unire gli uomini, dal momento che

questo legame non poteva più, ormai, essere quello della fede, a meno che la fede stessa accettasse di farsi ragione. Si prospettavano ormai due possibilità: sostituire, sul piano temporale e politico, la carità col diritto; sostituire alla fede e alla teologia la ragione naturale e la metafisica sul piano spirituale⁴¹.

Un ulteriore passo avanti nella direzione del consolidamento dei rapporti interumani, posti sotto l'egida di valori diversi da quelli della fede viene individuato da Gilson nel pensiero dell'Abate di Saint-Pierre il quale, dopo aver ridotto la religione alla filantropia⁴², vede nella pace il vero fine cui deve tendere ogni agire sociale e politico, almeno per ciò che concerne gli stati cristiani⁴³. Nonostante l'anelito

⁴¹ *Ivi*, p. 204.

⁴² Cf. *ivi*, p. 206.

⁴³ «In primo piano, l'idea della pace. Essa è lo scopo, ciò che dà significato all'iniziativa e tutto dev'essere organizzato in vista di essa. Il mezzo per attuare questo fine è l'Europa, o

alla giustizia e ai valori cristiani, il percorso tracciato dall'Abate, con l'aiuto di Rousseau, non soddisfa completamente Gilson il quale, pur ricordando che occorre sempre una buona dose di modestia, ritiene che manchi di uno sguardo prospettico capace di illuminare la realtà presente, piuttosto che ripiegarsi sugli eventi del passato. In questo anelito riconosciamo l'esigenza sempre presente nel pensiero di Gilson di tener ben vigile lo sguardo sul reale, dal momento che questo rappresenta uno degli ancoraggi più solidi di ogni percorso che voglia qualificarsi come autenticamente filosofico⁴⁴. In tal senso, il filosofo francese traccia anche il vero profilo dell'unione europea che, a suo dire, si farà solo e soltanto quando i tempi saranno davvero maturi. Infatti solo al momento opportuno l'Europa «sarà sapiente, ma non

meglio una 'unione europea', una 'società europea', ché il nostro abate sembra preferire quest'ultima formula. Tale società dovrà essere organizzata, poiché non la si otterrà mai per via di guerre e di trattati» (*ivi*, p. 211).

⁴⁴ Come sottolinea anche Roberto Di Ceglie c'è una seconda continuità tra il compito di Gilson come storico della filosofia e la sua fedeltà nei confronti della realtà. Afferma Di Ceglie: «Intraprendere la ricerca storica significò per Gilson assumere una prospettiva filosofica aperta al dato di realtà, alle forme in cui l'essere si dona alla ragione umana; significò un rifiuto di costruire cattedrali di pensiero, spesso pericolosamente alienanti. Si tratta ora di verificare che nel caso del filosofo francese lo straordinario ruolo che gioca il realismo della tradizione aristotelico-tomista, e la conseguente necessità di rimanere sempre legati all'esperienza di ciò che c'è già e che si dà prima ancora di ogni possibile elaborazione intellettuale, determinò l'importanza della ricerca storico-filosofica, la quale per Gilson costituiva un modo per rimanere saldamente ancorati alla realtà nell'atteggiamento dell'ascolto più che in quello della costruzione o addirittura della manipolazione» (Di CEGLIE, *Étienne Gilson*, pp. 84-85).

sarà la scienza. Saprà partorire la bellezza, senza essere l'arte. Sarà giusta, ma non sarà il diritto. E noi speriamo che sia cristiana, anche se non sarà la cristianità»⁴⁵.

Gilson cerca anche di svelare il senso della risposta data da Leibniz al modello proposto dall'Abate di Saint-Pierre dal momento che, per un verso, con il suo impianto metafisico sembra approdare alla completa laicizzazione della Città di Dio in cui «la sola divinità che ancora la domina è quella che sarà presto celebrata dai culti rivoluzionari: la dea Ragione»⁴⁶; per l'altro, lo stesso Leibniz ripropone l'idea di una città o repubblica composta da uomini uniti dal comune amore per Dio. Più di ogni altra cosa il filosofo francese è colpito dalla sorte di questo apostolo della pace dal momento che il disegno di Leibniz, destinato a rimanere incompreso e incompiuto, sembrò esaurirsi con lui che, dice con amarezza Gilson, «morì senza aver convinto nessuno, oggetto della diffidenza generale di coloro che aveva cercato di unire»⁴⁷.

⁴⁵ GILSON, *La città di Dio*, p. 223. Per ciò che concerne la fisionomia dell'Europa sono interessanti alcune affermazioni che ritroviamo nell'opera oggetto di questo studio. In particolare osserva Gilson: «Quale che ne sarà un giorno la forma, l'Europa non potrà mai essere che una realtà geografica, economica, politica e sociale feconda di realizzazioni spirituali per quanto riguarda il futuro quanto lo furono, nel passato, i popoli che la composero; se possibile, più feconda e, speriamo, più felice, anche se sarebbe imprudente accrescerne la nozione di un senso mistico che nulla la destina a portare. [...] Quanto più fermamente vogliamo un'Europa politica, tanto più importa non farne una chimera spirituale» (*ivi*, pp. 274-275).

⁴⁶ *Ivi*, p. 237.

⁴⁷ *Ivi*, p. 242.

Il sogno di realizzare una società realmente universale accarezzò anche la fantasia di un originale interprete del pensiero filosofico quale Augusto Comte⁴⁸, il quale del resto credette più di chiunque altro di poter raggiungere il proprio ideale attraverso l'amore come principio⁴⁹. Ma se crediamo davvero che gli animi siano mossi dall'interno, allora dobbiamo guardare al solo ideale che sia realmente possibile raggiungere: quello della scienza:

Comte per noi è un testimone incomparabile e, se è lecito dirlo, un'esperienza perfetta. Volle costituire una società universale fondata sull'accettazione di una verità comune a tutti gli uomini, e poiché non conosceva che quella della scienza, su questa appunto si basò per costruire la propria opera. A partire da quel momento le esigenze interne del problema hanno dominato l'iniziativa. Per diventare legame sociale la scienza ha dovuto farsi filosofia e poi religione⁵⁰.

⁴⁸ «L'opera di Augusto Comte sfugge a ogni classificazione. Nessuna semplice formula può riassumerne la molteplicità, e la storia della sua influenza dimostra abbastanza chiaramente come essa contenesse *in nuce* numerosi sistemi possibili nell'ordine della scienza, della filosofia, della politica e della religione» (*ivi*, p. 243).

⁴⁹ *Ivi*, p. 252. L'amore rappresenta, infatti, un momento importante nella costruzione della realtà sociale. Comte, ricorda Gilson, come già Agostino «distingue tre gradi di realtà sociale: *domus*, *urbs*, *orbis*, che egli chiama Famiglia, Patria, Umanità. All'origine di tutto è la famiglia, società domestica elementare, il cui legame è costituito dall'amore. È questa la società più intima e più perfetta, ma anche la più ristretta. Più tardi le società politiche, più vaste ma meno intimamente unite, si sovrappongono alle famiglie. Esse hanno per principio la necessità di un'azione collettiva in vista del bene comune dei loro membri, e la regola propria che presiede a questo tipo di gruppi sociali è il grado di preponderanza materiale che risulta da questa associazione» (*ivi*, p. 249).

⁵⁰ *Ivi*, p. 243. In un saggio datato 1941 Gilson, mettendo

Anche il progetto comtiano rivela le proprie debolezze e si dimostra incapace di realizzare il fine dell'universalità per il quale era sorto. Questa fragilità manifesta ancora una volta il bivio di fronte al quale, da sempre, l'uomo sembra essere posto per cui ci rendiamo conto che

a meno di rassegnarci ancora una volta alla falsa unità di un impero fondato sulla forza, o di una pseudo società senza legame comune di ragione e di cuore, bisogna o rinunciare all'ideale di una società universale, o chiederne nuovamente il legame alla fede cristiana ⁵¹.

4. RITORNI E ATTESE

La riflessione storiografica ha così aperto spiragli di luce e creato zone d'ombra che ora consentono a Gilson di accostarsi a quelle che ritiene le questioni più urgenti da dover risolvere, quali l'idea del pellegrinaggio temporale dell'uomo e l'organizzazione della terra per l'avvento di un'epoca contrassegnata

a tema il problema del finalismo nella filosofia contemporanea, faceva notare che «come la scienza può portare la rovina alla metafisica, la metafisica può rovinare la scienza; sorta prima della scienza nel passato, la metafisica ha spesso rovinato la scienza fino al punto di impedirne il nascere e bloccarne lo sviluppo. Per secoli, tante generazioni di filosofi hanno preso a tal punto le cause finali per spiegazioni scientifiche, che ancor oggi molti scienziati ritengono che il terrore delle cause finali sia il punto di partenza per una conoscenza scientifica. Così la scienza fa pagare alla metafisica la sua plurisecolare ingerenza in questioni fisiche e biologiche» (E. GILSON, *God and philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941; tr. it. di M. Levi, rev. di A. Livi, *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano 1990², p. 115).

⁵¹ GILSON, *La città di Dio*, p. 262.

da giustizia e pace ⁵². In sostanza si può dire con Gilson che «ridotto ai suoi dati essenziali, esso consiste nel sapere come si possa universalizzare una verità di fede, che trascende essenzialmente il potere dimostrativo della ragione» ⁵³. La lezione più interessante che possiamo ricavare dal percorso fin qui condotto da Gilson la desumiamo dalle stesse parole del filosofo francese che perentoriamente dichiara:

Dalla storia della città di Dio e delle metamorfosi che essa ha subite nel corso dei secoli si ricava anzitutto questa lezione, che essa non è soggetta a metamorfosi, e che, secondariamente, ogni tentativo inteso a usurparne il titolo e il fine porta disgrazia alle società umane che pretendono di realizzarla sulla terra ⁵⁴.

Si tratta cioè di prendere consapevolezza che qualunque valore o legame spirituale venga assunto come supremo dalle diverse società temporali, pur essendo in se stesso universale, non servirà a mutare la natura essenzialmente temporale di tali società ⁵⁵.

⁵² «Ma il nostro problema, che è quello della città di Dio in pellegrinaggio nel tempo, con le sue possibili conseguenze sull'organizzazione della terra, l'unificazione politica del globo e l'avvento di un'era di giustizia temporale e di pace – per quanto brilli nell'opera di rari visionari come Ruggero Bacone e Dante – resta generalmente in secondo piano nella speculazione cristiana» (*ivi*, p. 265).

⁵³ *Ivi*, p. 265.

⁵⁴ *Ivi*, p. 273.

⁵⁵ «La scienza, l'arte, le letterature, il diritto, la filosofia, perfino tante discipline tecniche, che speriamo divengano sempre meno nocive e viepiù umane, sono altrettante forze, che, per la loro natura spirituale e la loro portata universale, non cesseranno di unire sempre più strettamente gli uomini. Ma l'estensione di una società non ne muta l'essenza» (*ivi*, p. 276).

Viene a tal fine ripresa e rilanciata l'idea agostiniana dell'unione tra gli uomini da realizzarsi mediante l'amore per uno stesso bene. Nel mantenere viva la tensione inscritta nel perseguimento dell'amore di un bene comune Gilson intende sottolineare quanto sia necessario che «l'accordo degli uomini nell'amore del bene comune temporale dell'uomo, per quanto la ragione naturale permette di conoscerlo e di raggiungerlo, non generi che una società, certamente reale, ma vivente in un ordine provvisorio e dotata di unità imperfetta»⁵⁶. Da qui si mette in luce anche la sproporzione di cui sono vittime le società attuali per cui a un massimo di estensione corrisponde un minimo di coesione sociale. Pur riconoscendo l'indiscusso valore di certi vincoli spirituali, costruiti intorno al sapere umano, dobbiamo ammettere che questi non saranno mai sufficienti a trasformare un semplice agglomerato di popoli in un'autentica comunità di persone animate dallo spirito della cooperazione, della solidarietà e dell'amore.

Occorre dunque «rifarsi a un principio trascendente l'uomo»⁵⁷, che sembra coincidere con l'amore che proviene dal divino e che agli uomini è rivelato mediante la fede. Questo perché l'amore, ammette Gilson, è tensione all'unità che dobbiamo cercare, sperare e desiderare come il fine buono per gli esseri umani. L'amore, infatti «fa qualcosa di più che suscitare e richiedere la presenza di uno stesso sentimento in due persone diverse, le unifica e fa sì che cessino, almeno in una certa misura di esser due»⁵⁸.

⁵⁶ *Ivi*, p. 277.

⁵⁷ *Ivi*, p. 282.

⁵⁸ É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1969; tr. it. di V. Venanzi Ventisette, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983, p. 161.

Non si tratta dunque di un principio che gli uomini inventano ma che ri-scoprono come sorgente comune che alimenta il reciproco desiderio di unità⁵⁹. In questa direzione l'agostiniano amore del bene comune, conosce una nuova e sempre attuale curvatura in cui possiamo sottolineare il valore aggiunto del bene comune, un valore che per dirlo con linguaggio odierno, può nascere «unicamente dal riconoscimento di un legame partecipativo che precede le scelte individuali e le rende concretamente possibili»⁶⁰.

Fecondata dalla tensione ideale all'unità, la società temporale, che deve poter contare anche sull'impegno e la responsabilità di uomini e donne che credono e lavorano autenticamente per la costruzione del bene comune e della pace, sarà, conclude Gilson, la città di coloro che avranno saputo aprirsi al mistero della trascendenza e ne avranno riconosciuto l'insopprimibile nesso con la libertà umana. Per costruire questa società così teleologicamente orientata, tuttavia, Gilson ritiene, concludendo il suo percorso, che non

⁵⁹ Su questo punto vale la pena sottolineare ciò che Gilson ricava dalla lezione di san Bonaventura per il quale l'anima umana possiede «naturalmente la conoscenza innata di tutti i principi che si rapportano sia a lei stessa, sia a Dio; può trovare solo nelle cose la scienza delle cose, ma è in se stessa che troverà la scienza della morale; l'intelletto dunque sa con una scienza innata che occorre amare Dio e che occorre temerlo, perché è un intelletto e perché contiene in sé le tre idee dell'amore, del timore e di Dio» (É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1978; tr. it. a cura di C. Marabelli, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995, p. 351).

⁶⁰ L. ALICI, *Crisi dell'antropologia e infinito della persona*, in «Cattolicesimo e futuro del Paese» – VII Forum del Progetto culturale – Roma, 2-3 dicembre 2005, pp. 3-4.

basterà che gli uomini la desiderino ardentemente, perché finalmente la loro città esista, con la pace terrena che si attendono da essa. La sua nascita non è necessaria, ed essa non si farà in ogni modo, presto o tardi, checché essi stessi facciano o non facciano. Se essa deve venire non sarà opera loro. [...] La città degli uomini non potrà essere elevata, all'ombra della croce, che come sobborgo della città di Dio ⁶¹.

⁶¹ GILSON, *La città di Dio*, p. 283.