

ANALISI D'OPERE

E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, un vol. in-16 di pagg. 170, Paris, Vrin, 1936.

Lo scopo del piccolo volume che il Gilson ci presenta è quello di mettere in evidenza alcuni problemi vitali circa i rapporti tra ragione e fede, filosofia e Rivelazione, teologia naturale e teologia soprannaturale, problemi che si nascondono in un piano più profondo di quello delle discussioni accademiche sulla nozione di « filosofia cristiana ». Inoltre intende correggere quelle immagini involontariamente deformate del Cattolicesimo contro le quali si oppone colla sua critica la Dogmatica Riformata, perchè con un chiarimento delle rispettive posizioni si possa meno difficilmente scorgere la via del riavvicinamento.

Nel primo capitolo dopo di aver notato che nei rapporti tra Cristianesimo e Filosofia una posizione è quella di negare al cristiano in quanto tale ogni diritto alla conoscenza filosofica, l'A. passa ad esaminare le differenze intercorrenti fra i fautori di questa tesi.

Nel campo cattolico due sono le correnti in questo senso: gli spiritualisti (Taziano, S. Pietro Damiano, l'Anonimo dell'« Irrisio Philosophorum », Huss, S. Bernardo, Otloh di Saint Emmeram) e gli umanisti (S. Giustino Martire, Antenagora, Clemente d'Alessandria, Sant'Agostino, Ruperts di Deutz) dei quali, i primi annullano la filosofia ritenendola almeno inutile per la salvezza alla quale basta la parola di Dio, i secondi invece sublimandola nella teologia rilevata. La loro posizione è di compromesso in quanto essi non portano la loro svalutazione della filosofia sino alla svalutazione della ragione stessa, in quanto in essa vedono l'opera più mirabile di Dio nell'uomo. Solo con i riformatori giungiamo ad una « posizione pura », perchè essi negano all'ordine decaduto ogni possibilità di valore religioso: Lutero nel campo della libertà, Calvino in quello della conoscenza. Tra essi è la stessa differenza che tra le due correnti cattoliche: il primo cioè mostra grande disprezzo per la filosofia giudicandola vana, dannosa, corrompitrice mentre il secondo non può frenare la sua ammirazione per la ragione, la quale, sebbene decaduta, nell'ordine delle cose mondane, mostra ancora, come nella saggezza pagana, la Sapienza di Dio. Oltre alle due « posizioni pure » eterodosse ve n'è anche una cattolica, la quale non consiste però in una semplificazione, ma, come vedremo, in un ordine e nella quale posizione soltanto è possibile una « filosofia cristiana ».

Non v'è luogo infatti per una filosofia, intesa nel pieno senso della parola e non solo come scienza delle cose mondane, nel Calvinismo (cap. II) ove la ragione ha valore solo in quanto è, per così dire, interna alla fede, ma non nel modo Anselmiano del « Credo ut intelligam », destinata cioè a dare ragioni logicamente costringenti dell'oggetto di fede, ma perchè può trovare la sua salvezza soltanto nella teologia rivelata, il che rende impossibile ogni teologia naturale. In questo senso il Calvinismo è un « criticismo religioso », in quanto, come Kant svaluta la ragione nei riguardi dell'ordine metafisico, così Calvino svaluta la natura decaduta nei riguardi dell'ordine religioso. La fede, afferma infatti il calvinista Lecerf, è inammissibile e qualora venga dimostrata non è più fede ma contraffazione razionale. L'obiezione è particolarmente contro S. Tomaso (erroneamente accusato di razionalismo) il quale dall'analisi di un dato di fatto, l'esistenza dell'idea di Dio nell'uomo anteriormente alla Rivelazione e la conseguente costruzione teologica ad es. di Platone e di Aristotele, giunge alla conclusione che la ragione naturale ha potuto e a maggior ragione può oggi, impedendo le verità rivelate pericolosi sbandamenti nell'errore, percorrere almeno una parte della via che conduce a Dio. Inutilmente per sfuggire a questo dato di fatto preciso, si dice che la ragione può trovare un Dio, ma non Dio, in quanto data la Sua unicità, quello trovato sarà il Dio vero se pure visto frammentariamente (gradi di verità). E men che meno facendo appello ad una « idea innata » della divinità perchè si porrebbe un elemento anteriore alla Rivelazione su cui la ragione ha la possibilità di sviluppare una teologia naturale.



Invece che negare questa possibilità meglio è affermare con il Barth l'illegittimità dell'uso della ragione in quanto Dio ha il diritto di essere creduto.

Non così da una semplificazione o dal mantenimento dell'antinomia sorge la purezza della posizione cattolica (cap. III), ma da un ordine che nasce dal mutuo soccorso tra fede e ragione, come stabilisce il Concilio Vaticano quando afferma che questa ha l'incarico di dimostrare i presupposti fondamentali di quella, la quale a sua volta la protegge e libera dagli errori nella ricerca provvedendola di gran numero di cognizioni. Si evita così sia il pessimismo, riconoscendo alla ragione il suo valore religioso, sia il razionalismo perchè la fede non solo domina su un campo più vasto di quello formato dalle conoscenze razionali, ma deve estendersi anche su queste ultime: non basta sapere, occorre anche credere. Questo a causa della nuova posizione in cui è venuta a trovarsi dopo la Rivelazione la ragione, la quale intrinsecamente è ancora la stessa, ma nella ricerca si trova favorita nei confronti di quella pagana. Ed è questa posizione che occorre non dimenticare: la fede deve avere cioè non solo un valore negativo ma un valore di guida mostrando quali siano le verità da provare. Quella filosofia, che parte dal concetto della natura quale natura decaduta prima per il peccato e riabilitata poi dalla Grazia del Cristo e che nel suo procedere tiene presente, e deve tener presente, i dati rivelati quali guida alla verità, questa filosofia deve chiamarsi « filosofia cristiana ».

A chi nega la possibilità di aggiungere un tale attributo di cristiana alla filosofia, il Gilson fa notare (cap. IV), che, se sul piano della filosofia pura non si può parlare che di filosofia senza alcuna altra aggiunta, sul piano della storia della filosofia invece non si può tralasciare dal notare che, ad un certo momento, al di sopra della teologia naturale si pone una teologia soprannaturale, che si riserva il diritto di giudicare in ultima istanza le soluzioni dalla ragione date circa Dio e i fini ultimi. Dal punto di vista dello storico della filosofia e del teologo esiste dunque una « filosofia cristiana ». Del resto dato che si parla di saggezza e di morale cristiana perchè non potremmo parlare di « filosofia cristiana »? Data poi l'esistenza di una teologia rivelata al di sopra di quella naturale quali sono i rapporti tra di esse? Se questo problema non esiste per il calvinista che non dà valore che alla teologia o per il razionalista per il quale non esiste che la filosofia, esso invece chiede una soluzione nella posizione cattolica. E questa soluzione non la si può dare considerando la teologia semplicemente come una « metafilosofia » che inizia là dove la filosofia tace, ma si deve tener presente che essa può dare una risposta anche a quelle domande alle quali la filosofia naturale potrebbe rispondere da sola, e nelle quali quindi deve essere considerata come una guida positiva (« sidus amicum » nell'Enciclica « Aeterni Patris »). Con questo non si riduce la filosofia a teologia perchè la filosofia resta sempre formalmente distinta e per il suo principio e per il suo oggetto dalla teologia, ma da questo non segue che non possa esser detta cristiana.

« Filosofia cristiana » è anche per la sua funzione di « ancilla » della teologia dovendo essa dimostrarne i preamboli, posizione che non la disonora ma le è di giovamento. La « filosofia cristiana » è dunque una filosofia che pur tenendo ben distinti formalmente i due ordini considera la Rivelazione cristiana come ausiliaria indispensabile della ragione.

Questo riconoscimento dei diritti della Grazia e in pari tempo della Natura procurarono a San Tomaso le due opposte accuse di aver tradito lo spirito del Cristianesimo esaltando i diritti dell'intelligenza e dall'altra parte di aver tradito lo spirito della filosofia esaltando i diritti della fede. Questo è il mistero che presenta la posizione cristiana a chi non la vede nella luce dell'Incarnazione, concretizzazione nell'unica persona del Cristo, della Grazia e della Natura. Di qui l'obbligo al cristiano di rispettare i diritti di ambedue: quelli della Natura approfondendosi tecnicamente sia nella filosofia come nelle altre scienze come ci insegna Sant'Alberto Magno; quelli della Grazia con l'essere fieri della nostra fede ponendola apertamente a base della nostra filosofia o della nostra scienza come ci diede esempio Pascal. Per questo il Gilson vorrebbe esteso l'insegnamento della teologia a quanti essendosi tecnicamente impadroniti della filosofia o di una scienza la vogliono rapportare a Cristo, centro di ogni attività. « Deus scientiarum dominus ». E questo non per riaccendere i roghi dell'Inquisizione o porre la scienza e la filosofia sotto il controllo del Santo Ufficio, chè esse sono libere nel loro campo, ma per invitarle a riconoscere i loro limiti allo scopo di evitare alle loro ricerche divagazioni senza oggetto, divagazioni già numerose e pericolose. Così realizzeremo il regno di Cristo sulle intelligenze ascoltando la Sua parola, ripetendola con la Chiesa, appellandocene apertamente.

Queste le linee essenziali entro le quali il Gilson svolge, man mano che se ne pre-

senta l'occasione, interessanti precisazioni nei raffronti tra pensatori (ad es. Lutero-Calvino; Lutero-Sant'Agostino; Calvino-Sant'Agostino; Calvino-Sant'Anselmo) chiarimenti di posizioni (ad es. a proposito del cosiddetto razionalismo di San Tomaso, del valore delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio), e altre questioni generali che è impossibile richiamare senza sorpassare i limiti di una semplice recensione. Lo stile è quello a cui ci ha abituati il Gilson: terso e piacevole.

A. DEVIZZI

L. BOUVIER, S. J., *Le précepte de l'aumône chez S. Thomas d'Aquin* (Studia Collegii maximi Immaculatae Conceptionis), un vol. in-8 di pagg. 195, Montréal, 1935.

La nuova Collezione diretta dai Padri Gesuiti di Montréal, inizia la pubblicazione dei suoi fascicoli con uno studio interessantissimo del P. Bouvier circa il Precetto dell'Elemosina nella concezione tomistica.

Poderoso volume di 195 pagine in-8.

In una breve Introduzione l'autore mette in evidenza come ai nostri giorni sia giustamente messa in onore e in vigore la storia del dogma; poco invece si sia fatto per la storia delle verità d'ordine morale. Strana lacuna. Tale storia fornirebbe ampio materiale apologetico.

È pure vero che per tale studio in genere e per quello sull'elemosina in specie sorgono difficoltà non piccole, dovute alla scarsità del materiale tecnico. L'elemosina per la sua natura e per la sua funzione, era un atto, che non veniva considerato a parte nella vita cristiana dei primi secoli: era posta invece a base dei primi passi nella via del Cristianesimo, considerato cioè quale materia integrante della nuova ascesi, non cosa aggiunta ed arbitraria.

Due metodi si presentavano all'autore per effettuare l'indagine: lo storico e il sistematico. Bouvier segue di preferenza il secondo, essendo punto saliente per il moralista, la determinazione del precetto e dei principi che lo reggono.

Altra cosa importante, messa in evidenza, è il moto progressivo ed ascendente del pensiero dell'Aquinate negli ultimi vent'anni di riflessione e di studio.

Non risuonerebbe forse ingiuria a quell'alto ingegno, osserva l'autore, ritenere che egli rimanesse fossilizzato in una posizione di arresto, mentre tutto ciò ch'è vitale si modifica e sale fin che non ha raggiunto la sintesi suprema?

Una ricca ed interessante bibliografia segue la prefazione, indi l'opera è divisa in due parti. Nella prima tratta dell'elemosina in genere, delle sue determinazioni essenziali, delle loro prove dirette e indirette; nella seconda indaga a quale virtù si deve attribuire il precetto dell'elemosina ponendo come dati del problema: a) l'attività della virtù nell'atto che dona; b) la dottrina dei predecessori; c) l'impostazione del pensiero tomistico in proposito.

Principio fondamentale della soluzione per l'autore: la finalità dei beni terrestri e le sue concrete applicazioni; contenuto della soluzione stessa, è il rapporto tra elemosina e il concetto di giustizia, rapporto cioè tra carità e giustizia.

Importante la conclusione della prima parte. Dopo l'esame accuratissimo e dettagliato dei testi tomistici nella loro successione cronologica e degli insegnamenti teologici dell'epoca, tali quali si trovano in Pietro di Poitiers, in Guglielmo d'Auxerre, in Alessandro di Hales, in Alberto Magno e in S. Bonaventura, l'autore osserva che la dottrina dell'Angelico può così riassumersi nelle sue linee essenziali:

a) I beni terrestri sono in forza di una disposizione provvidenziale, ordinati alle necessità della vita umana. L'uomo libero deve quindi servirsene, ma regolandosi su quest'ordine ontologicamente imprescindibile. In ciò consiste appunto l'umana virtù.

b) Se l'uomo non si serve della ricchezza seguendo quest'ordine egli è o avaro o prodigo.

c) La virtù, equilibrio fra questi due eccessi, è la liberalità o distacco, per ciò che riguarda il bene in sé nel suo rapporto col legittimo possessore, e conseguente dono di esso ad altri. Il liberale è quindi nella perfetta disposizione d'animo richiesta dal Legislatore Supremo per l'accompiimento del precetto dell'elemosina.

d) Ma il precetto se è tanto preciso nel principio e nella forma, lascia intatti nella varietà i limiti della Liberalità. Superato il punto iniziale (il necessario per sé e i famigliari con relativa previdenza) è necessario regolare il dono e nell'essenza e nel modo.

Dette regole si troveranno nella natura stessa dei beni posseduti: se questi non sono utili né a noi, né ai famigliari, essi devono esser dati ad altri che di essi abbiano bisogno. Non può un cristiano trattenere un bene condannandolo all'ozio, alla sterilità.