

del finito, particolarmente in riferimento al bene. Le due prospettive possono non essere inconciliabili, e tuttavia non sono immediatamente collocabili sullo stesso piano: la prima conduce verso l'idea di una invasività dell'Essere rispetto all'ente; la seconda si orienta in senso ermeneutico. Entrambe le indicazioni, però, non reggono senza un argomento che, ispirandosi all'esperienza, la dilati verso il non immediatamente esperito. E questa dilatazione non può essere strutturalmente offerta dall'esperienza, ma dalla riflessione prolungata su di essa. Lo stesso Lotz suggerisce lo schema della connessione necessaria dell'esplicito e dell'implicito. Questo schema pone il problema del passaggio, passaggio difficilmente possibile senza un forte esercizio riflessivo ed argomentativo. Come difendere altrimenti un tema caro a Lotz, quello della alterità metafisica dell'Essere, se non attraverso la focalizzazione *discorsiva* delle differenze?

Il caso della nozione di persona, che riaffiora nel capitolo finale dedicato all'esperienza religiosa, sembra paradigmatico delle oscillazioni di Lotz. Il termine, applicato a caratterizzare l'Essere sussistente, viene introdotto senza una rigorizzazione concettuale, mediandolo dall'uso fattone in precedenza in riferimento all'essere dell'uomo nel suo rapporto all'essere. L'introduzione del termine risulta un po' strumentale, e dipendente da una volontà discorsiva inerente il rapporto personale tra l'uomo e l'Essere sussistente. L'introduzione della nozione di persona per l'Essere sussistente, non appare poi frutto di approfondimento di esperienza, risultando chiaramente deduttiva: l'essere sussistente non si può considerare come cosa, perché altro dall'ente, dice Lotz, e dunque rimane solo possa trattarsi di *persona*. Il discorso di Lotz non sembra avere molto di esperienziale in questo caso, presentando una argomentazione in forma classicamente disgiuntiva.

FRANCO RIVA

ÉTIENNE GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, a cura di R. DIODATO, Massimo, Milano 1993. Un volume di pp. 256.

Come dettagliatamente chiariscono la nota dell'edizione francese (Vrin, Paris, opera di J.F. Courtine), l'Introduzione di R. Diodato alla presente traduzione, e lo stesso Gilson nella Prefazione già predisposta per una eventuale pubblicazione, questo volume consta di scritti in parte già apparsi, sia pure in forma diversa, dal 1952 al 1967, e di parti rimaste inedite, unite alle prime in un manoscritto datato gennaio 1968. Dello stesso manoscritto i due ultimi capitoli sono stati editi separatamente nel 1979 da Henri Gouthier con titolo *L'athéisme difficile*, e già tradotti in italiano (Vita e Pensiero, Milano 1982).

Secondo Diodato (pp. 8-16) due sono gli aspetti principali del pensiero di Gilson, già esplicitati in *L'Etre et l'essence* e nella *Introduction à la philosophie chrétienne* (che illustrano l'approfondimento della dialettica ens-essentia-esse), e ne *Le réalisme méthodique* e *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (che affermano il «realismo metodico» in opposizione a quella immediato e a quello critico proposti da altri neo-tomisti). In questo scritto è, appunto, il motivo ontologico a essere «ripreso e portato a conclusiva chiarezza» mediante l'accentuazione della già molto decisa polemica contro l'«ontologia» (o più esattamente l'essenzialismo ontologico), al quale Gilson oppone la «metafisica dell'actus essendi».

Perciò nei testi qui presentati la maggior rilevanza hanno i due temi della «intui-

zione dell'essere» e conseguentemente la critica o rettifica, per quanto riguarda il realismo tomistico, della valutazione negativa che Heidegger dà alla «metafisica» occidentale. Essi sono strettamente collegati e bene evidenziati soprattutto nel cap. VII del volume, dal titolo «L'essere e Dio», «oggetti» rispettivi della metafisica e della teologia a base rivelata; ma tale capitolo è preparato e impostato, nelle sue conclusioni, da quanto esposto nel capitolo precedente, che tratta «dell'incontro con l'essere».

Questo incontro, insieme singolare e personale, riscontrabile in tutti o almeno in molti «filosofi», si manifesta nello stupore con cui si constata che le «cose» esistono e ci si chiede perché possano essere anziché non essere; e si chiarisce per riflessione come incontro con un *atto* che realizza le cose concretamente esperite, e non è affatto oggetto di una pura «intuizione intellettuale» e neppure termine ultimo, come concetto puro e puramente astratto, di un'astrazione. «In nessun caso potrebbe accaderci di avere un'intuizione puramente intelligibile dell'essere in quanto oggetto intelligibile» (p. 151). E tuttavia «l'essere è il primo degli intelligibili», e come tale sfugge a ogni «definizione», pur essendo alla base di tutte le possibili definizioni. E Gilson avverte l'importanza (limitativa, discorsiva) del rapporto pensiero-linguaggio «per lo sviluppo della metafisica dell'essere», e precisa: «non si pensa *distintamente* che in quanto si parla», ... ma «non si parla che in quanto si pensa», poiché il pensiero viene come materializzato nel linguaggio che distingue a scopo espressivo e comunicativo ciò che è pensato e capito simultaneamente nel pensiero; anzi in metafisica «ciò che piuttosto che "presente a", è costitutivo del pensiero stesso...» (p. 161). La falsa convinzione che si possa avere una intuizione intellettuale pura dell'essere è data dal mio effettivo pensare ad esso tramite una parola, che corrisponde però non a un oggetto separato da ogni altro «dato», ma a una presenza attiva e causativa, quella che realizza e fa presenti le cose intuite e vissute sensibilmente.

Su questa base Gilson imposta anche in questo testo la connessione-differenza fra l'essere e Dio, e quindi fra considerazione filosofica di Dio e conoscenza e espressione teologica in senso stretto e religiosa di Dio. Se l'atto «puro» di essere fosse dato in una intuizione intellettuale conosceremmo in essa l'essenza divina, e quindi immediatamente la sua reale esistenza. Viceversa giungiamo filosoficamente a Dio soltanto partendo dall'attuarsi nell'essere delle realtà sensibilmente date, dalla eccedenza del loro essere reale rispetto alla loro essenza, incapace di darsi da sé e quindi necessariamente l'essere. Di qui la complessità e variabilità dei rapporti «storici» fra ontologia e teologia: e fra filosofia e religione. Il filosofo tende a limitare Dio al Principio e fine della realtà mondana e umana, il teologo tende a non riconoscere divino neppure tale principio, affidandosi ai dati storici e esperienziali del Suo rivelarsi non filosofico. Nella filosofia «cristiana» e nella teologia biblico-evangelica si attua la convergenza di essere e Dio, in virtù della «metafisica dell'Esodo»; essa dà senso anche filosofico al dato rivelato, e trasvaluta il «Dio dei filosofi» pur senza farlo coincidere, in quanto filosoficamente formulabile e esprimibile, con il Dio dei credenti o dei mistici, e la corrispondente interpretazione del mondo e dell'uomo. È in forza di tale trasvalutazione, che Gilson, sulla base della sua ampia e profonda conoscenza storica del pensiero occidentale, contesta la sua universale condanna quale «oblio dell'essere» formulata da Heidegger. Egli non tiene conto «che di una parte della tradizione metafisica, quella precisamente che ha ostinatamente abbassato l'essere sul piano dell'ente» (p. 205). Ma «è... inesatto che questo errore sia stato commesso universalmente... e più ancora che questa confusione non sia mai stata oggetto di seria riflessione».

Gilson riconosce a Heidegger la profondità delle sue riflessioni sull'essere e la validità della denuncia della «confusione implicita nella nozione di onto-teologia» (p.

207); ma aggiunge che «questa cosiddetta confusione è una necessità per il pensiero» e che «la trascendenza assoluta dell'essere sull'ente non appare pienamente, nella metafisica dell'*esse*, che al momento in cui teologizzando a fondo la nozione di *esse*, questa si identifica con la nozione filosofica di Dio...»; e ancora: «un *est* libero di qualsiasi *ciò che* è precisamente un essere che non si definisce come atto di un ente». Da ciò tuttavia Heidegger conclude che Dio *non è un ente*, arbitrariamente, secondo Gilson, poiché egli con Tommaso e con l'Esodo afferma invece che «il nome *Qui est* conviene supremamente a Dio» (p. 209). Il «superamento della metafisica», secondo Gilson, deve intendersi allora come un ritorno o una autentica interpretazione della metafisica dell'*ens ut actus* e del suo trascendente fondamento assoluto. Esiste una sostanziale identità di diritto fra il Dio dei filosofi e il Dio dei credenti, pur nella diversità (ma non opposizione) delle prospettive da cui Egli viene considerato e designato.

È interessante notare, infine, come il convivere in Gilson del punto di vista storico e di quello di valutazione teoretica portino criticamente a questa conclusione: «questo incontro e questa simbiosi della fede e della ragione, della religione e della filosofia, non si sarebbero prodotti se la natura della rivelazione ebraica non si fosse almeno prestata e... non li avesse resi possibili...» (p. 253). Chi rifiuta la tradizione patristica e scolastica per rendere, più che autonome, separate e contrastanti, filosofia e teologia cristiana, sembra ignorare che se esse convergono in Dio è perché in Lui ritrovano la loro origine comune, che è quella sia della ragione umana che della fede nella rivelazione divina. Ed ignorare anche che è stata l'influenza storica della rivelazione biblico-cristiana a dare una concezione più profonda e chiarificante dei problemi e delle proposte di soluzione filosofiche circa il mondo, l'uomo e Dio.

La pubblicazione del presente lavoro inedito e ultimo di Gilson è quindi opportuna occasione di riflessione su un aspetto particolare e particolarmente negativo nei suoi esiti, e illogico nella sua genesi, del «postmoderno» filosofico e teologico: la ricerca di assoluta autonomia e libertà di interpretazione, sia rispettivamente di filosofia e teologia, che di ciascuna di esse, nel suo ambito, metodo e linguaggio, fondato sul dubbio argomento della rispondenza alla «attualità» della cultura. Questa va certamente accolta e esaminata senza pregiudizi, ma non certo in base al pregiudizio capitale che la si possa e debba giudicare prescindendo appunto dalla sua stessa «storicità» e costituzionale fragilità di improvvisazione. Gilson ci richiama, forse in modo rigorosamente spiacevole e impegnativo, ma appunto così più valido e meritevole di ascolto, a quella conoscenza «storica» che fa della storia della verità non un suo progressivo oblio che sfocerebbe poi nella «finale» rivelazione, ma un continuo appello alla sua comprensione, necessariamente lenta e faticosa, e così autentica, anche se non esaltante né mai perfetta, come ogni compito umano.

GIANCARLO PENATI

AUTORI VARI, *La passione della ragione*, a cura di G. DALMASSO, Jaca Book, Milano 1991. Un volume di pp. 123.

Nella Prefazione al volume di cui ci occupiamo, volume in cui sono stati raccolti le relazioni presentate nel Seminario *Le passioni della ragione*, tenuto presso l'Istituto Istra, Gianfranco Dalmaso fa notare che il titolo va inteso secondo una doppia articolazione: c'è passione per l'attività della ragione, per la conoscenza; la ragione