

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 Dalmasso fa notare che il titolo va inteso secondo una doppia articolazione: c'è passione per l'attività della ragione, per la conoscenza; la ragione

procede sempre *con* passione. Questa duplice modalità, niente affatto contraddittoria, ma, per contro, *propria* del dispiegarsi della ragione, conduce in direzione del problema *par excellence* della filosofia, ossia del problema dell'origine o, per essere più precisi, porta ad interrogarsi su quanto consente all'uomo di essere in relazione con gli altri enti e su ciò che regola e tiene insieme gli elementi nel cosmo.

La questione del legame si manifesta in modo evidente nel rapporto tra il soggetto ed il linguaggio: il *logos* è il discorso che tiene e resiste al disordine. È esattamente nel discorso che emerge la questione dell'inizio, di quanto consente di conferire senso e di predisporre lo stesso al destino, ossia ad una destinazione in quanto movimento. Il soggetto pone in essere l'attività teoretica attraverso il linguaggio o, per meglio dire, mediante il discorso: c'è, dunque, un io che tiene il discorso ed in quanto tale conosce ed esperisce. Ma, nell'atto di esperire, l'io coglie di essere messo in una situazione agonistica, nel senso che, per dirla con Balzarotti, è messo alla prova (*pêira*), è condotto al limite (*pêras*). L'esperienza si trasforma, pertanto, in un perdere piede, ossia in una sospensione del procedere teoretico, che diviene *piétinement*.

La significatività di tale accadimento risiede nel fatto che il soggetto coglie l'impossibilità di utilizzare il discorso in quanto strumento con cui far presa sulla realtà, sicché il linguaggio non consente di realizzare la riconduzione dell'altro allo stesso. Si afferma, insomma, un rapporto di alterità che, si badi bene, non è esteriore al soggetto, ma, per contro, assolutamente interiore: tale alterità è nel discorso, è il discorso. Ci troviamo di fronte ad un'aporia: c'è un soggetto del discorso, ma, nello stesso tempo, emerge una trascendenza che se per un verso piega la ragione, per un altro la rende appassionata, la spinge a protrarre la tessitura della trama al fine di approssimarsi a quanto lega.

La questione del legame o dell'alterità altro non è se non il problema della libertà, ossia il problema dell'etica, formulabile in questi termini: a chi parlo? di che cosa parlo? Esiste, perciò, qualcosa che antecede il discorso e che in quanto tale consente allo stesso di articolarsi in conoscenza, segnata *ad infinitum* da un ritardo. Che cosa si intende per ritardo? Esso è un patire, è quella sofferenza in cui ragione e passione si coniugano secondo la modalità di cui si è detto: la scissura tra il *logos* e la causa fondante determina il sopravvivere del pensiero e quindi la possibilità di far filosofia. Siamo di fronte ad un problema topologico, ben presente in Platone (il bene eccede il discorso) ed in Plotino (la questione del «chi lega?») impone che il soggetto si interroghi sulla libertà), problema che corrisponde al conferimento del senso ed al farsi carico di ciò per l'io.

Se è centrale la *quaestio* relativa al legame, non meno significativa è la problematica della destinazione, cioè del procedere del soggetto nel senso. È il caso di soffermarsi brevemente su questo punto. La conoscenza realizzata dal fare discorsivo manifesta un'origine ignota, per cui il soggetto si predispone a rendere significativo il suo rapporto con il mondo a partire da ciò. Ne deriva che il rendere significativo, cioè il conferire senso, è una pratica non delimitabile dal soggetto che, per dirla con Sini, è in tal modo destinato, per cui l'esperienza diviene evento, quel darsi della verità cui l'io partecipa passivamente.

Riteniamo che sia il caso di soffermarsi sulla questione del soggetto che, nell'atto di conferire il senso, si muove nei poli dell'attività e della passività. La ragione è attività, dunque una pratica orientata a fissare la posizione dell'io nel mondo in termini di conoscenza. Ma, si è detto, l'attività gnoseologica muove da quanto è ad essa esteriore. Si può pensare che la ragione abbia come fine la misurazione della propria passività, al punto che la sua forza esplicativa culmina nell'impossibilità di protrarre il discorso oltre un certo limite. Se le cose stanno in questo modo, il legame di cui parla Dalmasso si estrinseca sul piano discorsivo in forma di interruzioni,

ossia di anestetizzazione del detto che, urtando contro ciò che lo trascende, si disdice. Accogliendo l'ipotesi che la ragione è l'attività teoretica, ne deriva che la conoscenza è la giusta conoscenza se si fa carico del problema della causa o del fondamento: detto altrimenti, la teoresi procede secondo una misura adeguata se urta contro l'interrogazione: a chi parlo? L'interruzione-urto ha come *pendant* la ripresa del conferimento del senso, ripresa in cui entra in gioco la passione, ossia il procedere della ragione oltre l'ostacolo da cui il movimento è stato interrotto.

Ritorniamo al nocciolo del problema, messo in valore in tutti i contributi del volume su cui scriviamo: non c'è contrapposizione tra passione e ragione ma complementarietà, complicità, per cui se volessimo riformulare il titolo del libro, potremmo impiegare questa espressione: *Ragione e passione*. A tale riguardo sono significative le riflessioni di Grassi su Agostino: non è possibile pensare un uomo sprovvisto di passioni, poiché sarebbe una mera «astrazione» e quel che più conta la sua ragione sarebbe impossibilitata a procedere verso la verità. Se è indubitabile che l'uomo in quanto soggetto teoretico non può fare a meno della passione, è anche vero che c'è il rischio che diventi eccessivamente appassionato. Tutto questo è leggibile nello scritto di Vegetti che, occupandosi della commistione tra passione e ragione, fa osservare che tanto in Platone quanto in Aristotele è ben evidente l'idea di canalizzare le passioni verso la ragione, sì da garantire la vita comunitaria. In Platone ed Aristotele c'è, dunque, il primato della ragione sulla passione, fissato attraverso la *paideia*. Ma, fa osservare Vegetti, il confluire della passione verso la ragione nasce da un *coup de force*: per Platone è la cieca fiducia nella *polis*; per Aristotele nella famiglia e nella legge. Ci troviamo di fronte ad un'aporia: il *coup de force* è istanza passionale che, si badi bene, corrisponde a due modalità teoretiche, a due filosofie (d'altra parte, quando gli stoici affermano che il saggio non avverte passioni, esprimono in forma dissimulata passione per la propria dottrina).

Per concludere, se il fine della filosofia è la conoscenza, dunque l'affermazione di una ragione mescolata con la passione, e se la filosofia è violenta passione articolata in discorso, allora si tratta di far in modo che le interruzioni discorsive non solo abbiano luogo, ma che, nel predisporre la continuazione del discorso, tratteggino un tempo che è dono.

FRANCESCO GARRITANO

*I volti dell'uomo. Scritti in onore di Pietro Giacomo Nonis*, a cura di G. PIAIA, Università degli studi di Padova - Facoltà di Magistero, Ed. Lint, Trieste 1992. Un volume di pp. XX-594.

Generalmente le *Festschriften* vengono raccolte e pubblicate per onorare la conclusione della carriera accademica di uno studioso per raggiunti limiti di età. In questo caso, invece, l'ampio e ricco volume pubblicato dalla Facoltà di Magistero dell'Università di Padova in onore di Pietro Giacomo Nonis festeggia un 'passaggio' diverso e inusuale. L'uscita di mons. Nonis dall'Università, il 31 dicembre 1988, è stata infatti dovuta alla sua nomina a vescovo della diocesi di Vicenza. Professore incaricato di Filosofia della Religione all'Università Cattolica di Milano nel 1965, Pietro Giacomo Nonis è successivamente passato alla Facoltà di Magistero dell'Università di Padova dove è poi diventato ordinario di Filosofia teoretica. In quella Facoltà ha ricoperto numerosi incarichi di responsabilità, da quello di Direttore dell'I-