

ma soprattutto perché esse consentono di vedere come anche dopo di essa il pensiero heideggeriano sia solcato da scansioni decisive, la più importante delle quali è certamente quella del 1936» (p. XII), anno dell'inizio della stesura dei *Beiträge zur Philosophie*.

« Quanto alla traduzione, essa ha dovuto affrontare le ben note difficoltà che presenta la versione di un linguaggio come quello heideggeriano, che gioca spesso sugli etimi del tedesco e sulla loro plurivocità, che impiega concetti correnti in significati tecnici particolari, che crea nuovi termini, che compone e scompone a piacimento le parole nelle loro radici per estorcere al linguaggio una confessione filosofica. Si è cercato di risolvere tali problemi senza cedere agli esoterismi linguistici dello heideggerismo, senza seguire, se non in pochissimi casi l'uso ormai generalizzato di trapuntare ogni pagina di espressioni tedesche tra parentesi, e senza arrivare, come spesso succede, a una traduzione che, per avere troppo giocato a ricalcare i termini tedeschi, risulta alla fine comprensibile solo a chi già conosce il tedesco » (p. XIII), cercando inoltre di mantenere una sostanziale unità terminologica, quanto più possibilmente fedele e intelligibile, proponendo talora alcune modifiche della traduzione (così ad esempio *Be-findlichkeit* è reso con « sentirsi situati », *Boden-nehmen* con « prender terreno », più vicino al senso del percorso heideggeriano, e per il quale in altra occasione, trattando del fondamento, ci eravamo mantenuti fedeli al più tradizionale « prender base », *Ergründen* con « sondare », da noi mantenuto nella medesima circostanza nel senso di « dar fondo », *Ab-grund* come senza fondamento, abisso senza fondo o fondo abissale, ecc.), modifiche delle quali rende ragione il Glossario (pp. 481-522), così come di tutte le scelte terminologiche dell'edizione, glossario che segue le Indicazioni bibliografiche (pp. 473-480).

L'accuratezza della traduzione, testimoniata da una rara padronanza della lingua tedesca ed avvalorata dal confronto con le pur « canoniche » traduzioni similari, libera in effetti il lettore meno avveduto dal pericoloso gioco degli etimi, del quale troppo sovente ci si è compiaciuti, invitando piuttosto a ripensare in senso forte l'esplorazione heideggeriana, mentre la scelta dei testi in raccolta permette di osservare come da un'altura ma in forma più unitaria la latitudine di quella sua ricerca, ove luce nuova riceve la stessa assistenza dei classici del pensiero moderno e dell'antichità, e dello stesso Aristotele, soprattutto in relazione al nesso tra la nozione di *ἐνέργεια* e la messa a tema della differenza ontologica da parte del più grande pensatore del secolo in chiusa del secondo millennio.

MAURIZIO MANGIAGALLI

GIUSEPPE COLOMBO, *Conoscenza di Dio e antropologia*, Massimo, Milano 1988. Un volume di pp. VIII-159.

La ricerca di cui Giuseppe Colombo qui delinea le prospettive e i risultati si radica per un verso sulle sempre valide indicazioni del pensiero classico e cristiano, non cedendo alle suggestioni di una fallace « debolezza » della ragione che, sotto le apparenze di « liberazione » da un preteso « dominio » indebito della logica, nasconde alla fine invece la superbia di una voluta acquiescenza all'effettuale; ma egli per contro accoglie le esigenze di una coscienza, rinnovata ed estesa nel pensiero contemporaneo, dell'intrinseco rapporto fra il problema dell'autointerpretazione dell'uomo e quello della conoscenza dell'Assoluto, e in essa e per essa, della fondazione e attuazione dei veri valori della vita.

Come ben sottolinea Ubaldo Pellegrino nella Prefazione, si istituisce così un circolo fra conoscenza dell'uomo e conoscenza di Dio. E dal proprio reale essere inteso nella sua interezza che il soggetto pensante trae non solo l'esigenza etica, ma anzitutto le presenze di verità che gli permettono di trascendere esperienza e storia e di rinvenirne

nella trascendenza creativa del Principio la prima e ultima ragione. Con agilità ed efficacia il testo di Colombo segue le complesse movenze di questa ascesa che, più agevole se sorretta storicamente e moralmente dalla fede (che include certo e rafforza la fede nella ragione), resta tuttavia, nella sua struttura, razionale; e solo ulteriormente potrà attingere dalla fede stessa elementi conoscitivi più ampi e solo in parte logicamente comprensibili ed esprimibili circa Dio e l'uomo, e tuttavia risolutivi per problemi che la riflessione filosofica di ogni tempo ha formulato, ma non è pervenuta a risolvere da sé sola. E tuttavia già sul piano razionale, raggiunto il principio di creazione, muta la concezione stessa dell'uomo e della vita, trasformandosi gli elementi di una per sé deludente e sofferta fenomenologia della finitezza umana, in una concezione creaturale dell'essere umano e del mondo, che fa dell'uomo una realtà vocazionalmente aperta a un destino di immortalità.

Queste argomentazioni Colombo ordina in tre parti: la prima è dedicata alla mediazione della trascendenza onto-teologica, la seconda a delineare « i nomi dell'ineffabile » e quindi una teologia razionale, la terza a fondare un'antropologia filosofica nel senso suddetto, aperto a decisive integrazioni cristiane. Egli si ispira costantemente a note posizioni scolastiche, ripensate con partecipazione e approfondimento personale, e riferite a testi di Anselmo e Tommaso e a loro moderni critici e studiosi; e per parte nostra non possiamo che condividere le sue conclusioni e apprezzare il suo sforzo di interpretazione e l'efficacia espositiva del suo testo, sempre meditato e linguisticamente accurato. I rilievi critici che di seguito formuliamo sono quindi anzitutto dimostrazione e risultato di questa riconosciuta validità speculativa.

La fenomenologia di Colombo è valida quando ritiene presente nell'uomo (ma forse più o meno inconsciamente dall'uomo contemporaneo obliata o rifiutata) una conoscenza spontanea di Dio *sub quadam confusione*, anzi dovremmo dire con tristezza e pur persistente fiducia, « *sub 'multa' confusione et non sine mixtione multorum errorum* »: confusione ed errori cui storicamente ha contribuito lo stesso pensiero filosofico moderno e contemporaneo, in ciò non diverso del resto da quella « *sapientia* » antica di cui già Paolo di Tarso notava il contraddittorio riconoscimento teorico di Dio unito al Suo misconoscimento pratico; e bene Colombo riconduce il filosofare al suo naturale compito di riesame e approfondimento critico di tale spontanea conoscenza del « divino ». Tuttavia proprio per la tendenziale lontananza teorico-pratica da Dio ch'egli vive, l'uomo d'oggi richiede a nostro avviso, e positivamente, una autenticazione critica più rigorosa della verità per cui vivere. Egli non patisce alcun sia pur apparente residuo di fideismo o di ingenuità realistica e religiosa, alcun richiamo non giustificato a situazioni culturali passate; e lo stesso pensiero cristiano, e in particolare neoscolastico, ha perciò in gran parte accolto e sviluppato le istanze in questo senso espresse da fenomenologia, esistenzialismo, ermeneutica.

Le scelte teoretiche di Colombo in alcuni punti decisivi del suo argomentare sono a nostro avviso rispondenti a una situazione culturale meno perturbata di quella attuale, più fiduciosa nell'evidenza e nella ragione: situazione auspicabile, ma non più storicamente reale. Egli dà in qualche modo per scontato che finitezza sentita e sofferta dell'uomo e del suo mondo equivalga a « contingenza » (mentre della evidenza immediata della contingenza e della 'possibilità' in generale si è sempre discusso in filosofia e ancor oggi se ne discute entro il pensiero neoscolastico stesso); e ne deduce la distinzione reale di essenza ed esistenza negli enti limitati, argomentando da questa distinzione (p. 55) la necessità di una causa « creatrice » e quindi intelligente, libera, personale, identificabile con l'« *ipsum esse* » la cui affermazione Gilson già legge nell'*Esodo*, nel nome stesso di Dio. Egli così privilegia la quarta via tomistica, anche oltre il testo stesso di Tommaso, non comprendendo « perché già nella quarta via l'Aquinate non abbia impiegato l'espressione *ipsum esse* in luogo della citata *maxime ens* », interpretandola immediatamente come affermazione di un Dio pienamente tale, cioè personale perché creatore.

Viceversa ci pare, come ha osservato Masnovo in ben noti testi sull'argomento, che sia la prima via di Tommaso a richiedere, se bene interpretata, il minor numero di concetti e la minore verifica sperimentale (i concetti certamente realizzati di « ente »

e di « diveniente », sorretto quest'ultimo da un'accurata fenomenologia del divenire, e ovviamente i primi principi desunti dall'ente); e quindi giustamente Tommaso stesso la designa *manifestior*, dato che risulta autocontraddittorio di diritto o di fatto negare realtà all'essere dell'ente o al divenire o rifiutare valore reale ai primi principi. Invece la quarta via suppone dato o dimostrato che esistono molteplici enti o meglio sostanze finite e limitate e fra loro rapportabili in una scala di valori e perfezioni, e che questi gradi e limiti non siano frutto di prospettive parziali o illusorie, cioè che essi non siano riducibili a puri « modi e attributi » di un'unica sostanza (Dio stesso!), come in Spinoza, o a momenti dialettici di un unico processo assolutamente necessario (Hegel); ed infine che tali momenti o enti o sostanze finiti siano davvero contingenti, ricevano l'essere « liberamente » da Altro, e non siano parti o risultato di un insieme necessario di relazioni, immanenti ad esso. A partire dalla considerazione del divenire, infatti, molteplicità e contingenza sono difficili da tener fermi nel loro senso ontologico, rischiano di cadere nel fenomenico e non valere più per la mediazione della trascendenza dell'Uno: poiché spesso la quarta via ha storicamente messo capo all'Uno piuttosto che all'Essere, ed anche a un Uno-Tutto inteso in senso acosmico o panteistico.

A assoluta e innegabile trascendenza si ha invece nell'affermazione dell'indivenibile rispetto al diveniente. Se Colombo ritiene che la quarta via sia più immediata nel suo sbocco all'affermazione del Creatore, occorre osservare che questa apparente sua facilità va ottenuta liberando la nozione di partecipazione dai possibili suoi sensi necessitanti suddetti, e cioè affermandola « libera »: il che si può agevolmente ottenere con lo sviluppo della prima via. Come può l'Indivenibile restando tale, agire sul diveniente o produrlo, se non creandolo *ab aeterno* nella sua immutabile, pur essendo esso per sua natura destinato a esistere nel tempo? Non ci pare perciò di poter approvare la valutazione della quarta via come privilegiata ed anzi « unica », pur riconoscendone il valore entro il complesso delle « prove » tomistiche.

Anche storicamente la non immediata, non semplice, non isolabile validità della quarta via giustifica la difficoltà che il pensiero umano, al di fuori della tradizione biblica, ha sperimentato nell'ammettere la creazione *ex nihilo*: difficoltà che nasce dall'assenza di ogni immediata esperienza di « passaggio » dall'essere al puro nulla e dal nulla all'essere, e dalla assenza nell'uomo di un'attività veramente e totalmente « creativa ». Questa situazione speculativa spiega anche la tendenza, da non fraintendere in senso agnostico, ed oggi alquanto estesa, a tentar di pensare Dio non più in termini di « essere », ma in forme forse più vicine al « mistero » trinitario, come « Atto » o Decisione o Parola assoluta. Ciò forse è frutto convergente, da un lato, di una cultura che è più attenta a considerare nel mondo e nell'uomo vestigia di infinità reale, di illimitatezza e ineffabilità insondabili; e dall'altro, di una filosofia e teologia che hanno scoperto la « forza » di una in apparenza povera essenzialità di linguaggio, e viceversa la debolezza di un continuo rinvio di parola in parola, di riflessione in riflessione, che non si avvede per quale fondante onnipresenza extralinguistica e immutabile possa originarsi, permanere, concludersi questa enigmatica vicenda cosmica e umana che si denomina troppo poveramente e astrattamente « realtà ». Questo è il « male » insito nel filosofare stesso, la sua inadeguatezza al compito, che pure lo costituisce come opera umana, di vivere e far vivere e crescere l'uomo e il mondo umano soltanto nella e per la verità; e perciò esso tende criticamente (giudice di tale inadeguatezza e del suo significato ultimo) ad aprirsi all'accoglimento in altra forma di una verità liberatrice che, come dono, completi quello dell'essere e gli dia il suo senso compiuto.

In ciò condividiamo le conclusioni della ricerca di Colombo: « tutti questi discorsi, tenuti dalla metafisica, sono veri, e tuttavia non sono sufficienti né a colmare il desiderio umano di sapere, né a risolvere esistenzialmente il problema della vita » (p. 152). Si deve però tener fermo che essi sono *necessari* proprio per dare serietà e impegno responsabile al completamento e superamento strettamente teologico e misterico, e necessari nel rigore e nell'umile pazienza ad essi propri del continuo riesame critico di ogni loro lento e sia pur in sé « deludente » procedere.