

NOTE E DISCUSSIONI

Luca Grion

DAL CIELO DELLA METAFISICA
ALLA STORICITÀ DELLA VITA

Filosofia e storia della filosofia, in Gustavo Bontadini, rappresentano un binomio difficilmente scindibile e ricco di suggestioni. Per questo la scelta di Leonardo Messinese di porlo a sottotitolo della sua ultima fatica editoriale ci sembra particolarmente azzeccata. Più ancora, forse, della bella metafora che dà il titolo al suo volume: *Il cielo della metafisica*¹.

Perché mai tanto compiacimento per questa scelta? Sostanzialmente perché riesce a tenere assieme i due assi principali del magistero bontadiniano – riflessione storiografica da un lato ed approfondimento teorico dall'altro – mettendone in evidenza, nel contempo, il *continuum* che li unifica, ovvero il legame che tiene avvinta la riflessione sul procedere storico della riflessione filosofica alla lezione speculativa che ne scaturisce.

Dare un quadro esaustivo del volume proposto da Messinese non è certo semplice nel breve spazio di un articolo. Tanto più se consideriamo l'impegno del nostro autore a contenere la ricchezza e la complessità del pensiero bontadiniano entro i confini stretti di una monografia agile ed essenziale. Pretendere una sintesi ulteriore significherebbe quindi rischiare di usare violenza tanto al maestro milanese quanto al

¹ L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, prefazione di V. Melchiorre, Soveria Mannelli 2006.

suo interprete romano. Tuttavia è possibile indicare alcuni tratti particolarmente interessanti messi in luce dalla riflessione di Messinese. Noi ci proponiamo qui di evidenziarne almeno due.

In prima battuta cercheremo di valorizzare quello che ci piace pensare come il “significato dialettico” della valutazione dialettica operata da Gustavo Bontadini rispetto alla storia della filosofia. Al di là del facile gioco di parole, quello che ci sta a cuore è mettere in evidenza come la stessa esperienza filosofico-esistenziale del maestro della Cattolica – qui richiamata da Messinese nei suoi tratti essenziali – abbia rappresentato un importante momento di sintesi, dialettica appunto, rispetto ad esperienze storiche e culturali tra loro molto distanti e l’una all’altra ostili (neotomismo ed attualismo *in primis*).

In secondo luogo, la lettura offertaci da Messinese rispetto all’annosa questione legata alla presunta svolta del “secondo” Bontadini ci permette di cogliere un aspetto di novità all’interno della riflessione del filosofo romano. Diversa è oggi la sua interpretazione della prova dialettica dell’esistenza di Dio che tante reazioni polemiche aveva suscitato a partire da quell’ormai lontano 1965². Le ragioni del personale ripensamento di Messinese potranno rivelarsi allora uno stimolo prezioso per proseguire quel “dialogo di metafisica” a cui l’autore romano si è sempre dimostrato sensibile. Di qui il nostro proposito di mettere a confronto le osservazioni critiche di alcuni suoi “scritti giovanili” con le nuove osservazioni contenute in questo suo volume dedicato al maestro milanese.

In chiusura, cercheremo infine di mettere in rilievo alcuni aspetti problematici che, a nostro avviso, affliggono la proposta bontadiniana al di là della “rigorizzazione ermeneutica” offertaci da Messinese. Un modo, il nostro, per onorare la memoria del grande maestro milanese rendendo omaggio alla sua amata – ovvero alla metafisica – attraverso una critica serrata di alcuni dei suoi snodi essenziali.

1. *Riconciliarsi con la storia.*

Uno dei meriti del volume di Messinese consiste nella valorizzazione del *Bontadini storico della filosofia*. Il maestro della Cattolica ha in-

² G. BONTADINI, *Sull’aspetto dialettico della dimostrazione di Dio*, dal volume *De Deo*, Atti del VI Congresso Tomistico Internazionale, Roma, 1965; ora in *Conversazioni di metafisica*, tomo II, Vita e Pensiero, Milano, 1995 (ed. orig. 1971), pp. 189-194.

fatti dedicato molte energie allo studio del passato: sia risalendo agli albori della riflessione filosofica – si pensi al rilievo attribuito alla filosofia aristotelica o all'insegnamento del “terribile Eleate” – sia confrontandosi tanto con i classici della tradizione scolastica (Tommaso soprattutto) quanto con i padri della filosofia moderna³.

Seguendo la ricostruzione offertaci dal filosofo romano, possiamo agevolmente cogliere come il carattere peculiare dell'approccio bontadiniano alla storia del pensiero filosofico consista, essenzialmente, nella sua capacità di far emergere il senso unitario sotteso a quel susseguirsi di teorie e di sistemi che, agli occhi di un giovane studente, troppo spesso appaiono come un casuale affastellarsi di proposte isolate le une dalle altre. Scorrendo il volume di Messinese ci accorgiamo invece di come l'opera storiografica di Bontadini sia in grado di restituirci il significato profondo sotteso al procedere della riflessione filosofica: non nel senso di un *logos* che, hegelianamente, vada dispiegandosi, secondo necessità, lungo il corso della storia umana, quanto piuttosto come un dialogo profondo che accomuna e mette a confronto i diversi interpreti del pensiero speculativo. Le parti che il nostro autore dedica all'analisi degli *Studi di filosofia moderna* di Gustavo Bontadini sono, in questo senso, paradigmatiche: in esse si assiste infatti allo strutturarsi di quel confronto tra le diverse proposte speculative nel quale, a partire da un medesimo tema centrale, i diversi protagonisti dell'epoca moderna rispondono gli uni ai limiti ed ai problemi evidenziati da chi li ha preceduti e, a loro volta, lasciano interrogativi e difficoltà irrisolte a chi viene dopo di loro⁴.

³ Va qui ricordato, per quanto brevemente, come la riflessione bontadiniana non sia limitata ad un confronto con gli autori del passato, ma si sia sviluppata anche attraverso un fitto dialogo con la contemporaneità: si pensi al rapporto con Ugo Spirito o Antonio Banfi, si pensi al confronto serrato con Dario Antiseri o con Emanuele Severino. Per non parlare dei numerosi saggi dedicati al neopositivismo, all'esistenzialismo e al prassismo. A questi ultimi aspetti della riflessione bontadiniana è specificamente dedicato il quarto capitolo de *Il cielo della metafisica*.

⁴ Bontadini amava parlare della storia della filosofia come di un'unica, lunga riflessione del *logos* alla ricerca del vero. Un percorso accidentato, costellato di errori e di tentativi non sempre “felici” ma, nonostante questo, pur sempre un cammino unitario, finalizzato alla ricerca del senso e del valore dell'essere (e della vita).

Scrive Bontadini: «La storia della filosofia è il sistema dei sistemi, unico e immoltiplicabile [...]. Diciamo poi che la storia della filosofia è sistema, e non semplice coacervo o successione dei sistemi (e con ciò togliamo di mezzo la rappresentazione della stessa storia come di un anarchico variare delle opinioni) in quanto ogni sistema (tale è

I primi due capitoli de *Il cielo della metafisica* sono dedicati al modo in cui il maestro milanese si è rapportato al suo ruolo di storico del pensiero filosofico. Essi pongono l'attenzione su come la storiografia bontadiniana si sforzi di fare emergere il significato complessivo di un'epoca, mettendone in luce i temi essenziali e le relazioni strutturali che legano tra loro i vari protagonisti di un determinato periodo storico⁵. Nel corso dell'età moderna, ad esempio, il tema centrale viene individuato da Bontadini nella riflessione attorno al *problema gnoseologico*⁶, ovvero alla definizione di quel punto di partenza del filosofare scevro da ogni presupposto e da ogni residuo dogmatico che solo permette una costruzione scientifica – ma meglio sarebbe dire epistemica,

ogni filosofia, ossia teoria organica, anche quando antisistemistica) rappresenta l'espletazione di una possibile via d'accesso alla verità [...]: per tale riconoscimento ogni filosofia è legata ad ogni altra, ed ogni filosofo pensa anche per conto di ogni altro. Il superiore legame sistematico è, pertanto, di natura dialettica». G. BONTADINI, *Berkeley e la filosofia moderna*, ora in *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano, 1995 (ed. orig. 1966), pp. 166-167.

Riferendosi a questo strutturarsi organico del pensiero filosofico, Leonardo Messinese rileva come «il rapporto tra le diverse proposte filosofiche susseguitesi nel corso della storia umana sia insieme *sistematico* – e, per questo, la storia della filosofia non è una semplice successione a caso di sistemi di pensiero – e *dialettico*, ragion per cui tra le varie filosofie si svolge un ideale dialogo e, anzi, “ogni filosofo pensa anche per conto di un altro”». L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica*, cit., p. 26.

⁵ Bontadini amava parlare di “analisi di struttura” per definire un metodo che – richiamando le parole di Messinese – «consiste essenzialmente nel mostrare quali siano “i principi”, al limite il principio fondamentale, a partire dal quale si dà ragione del concreto determinarsi di questa o di quella filosofia». *Ivi.*, p. 28.

Su questo tema si veda anche E. AGAZZI, *Introduzione* a G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. IX-XXII.

⁶ «Per gnoseologismo – scrive Messinese – si deve intendere la tematizzazione del problema gnoseologico e la sua elevazione al primo posto nell'ambito del filosofare». *Ivi.*, p. 39.

Su questo aspetto si veda anche: G. BONTADINI, *La struttura della metafisica leibniziana*, ora in *Studi di filosofia moderna*, cit., p. 171.

Osserviamo inoltre come, di per sé, la tesi della centralità assunta dal problema gnoseologico rispetto al dibattito moderno non sia certamente un'esclusiva della storiografia bontadiniana. Di questo, del resto, ne era consapevole lo stesso Bontadini (si veda il suo saggio dedicato al *Passaggio alla storia della filosofia moderna*, “L'Educatore italiano”, a. V. 15 giugno 1958, n. 17-18, ora in *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano, 1996 [ed. orig. 1972], p. 87). Ciò che caratterizza la lettura della modernità offertaci dal maestro milanese consiste piuttosto nella sua capacità di portare alla luce il presupposto indimostrato su cui si regge l'intera riflessione moderna, ovvero la fede indiscussa nella trascendenza dell'essere rispetto al pensiero.

onde evitare confusioni scientiste – del conoscere. Questo l'obiettivo dichiarato del *cogito* cartesiano; questo il progetto perseguito dai suoi epigoni – tanto lungo la direttrice razionalista, quanto lungo il sentiero empirista – fino ad arrivare alla grande sintesi kantiana e poi al suo superamento idealista⁷.

L'analisi bontadiniana, seguendo questo filo rosso che unisce, idealmente, le riflessioni dei maggiori esponenti del pensiero moderno, sottolinea inoltre – questo il suo tratto peculiare – il *presupposto* sul quale si sviluppa l'intera riflessione gnoseologica, ovvero la fiducia indiscussa nell'alterità (trascendenza) dell'essere al pensiero. Da un simile presupposto indimostrato – che, con le parole usate dal maestro milanese, potremmo definire come “dogmatismo dualistico” o “naturalistico” – trovano origine le aporie con cui dovettero cimentarsi i filosofi dell'età moderna.

Riprendere qui la complessità dell'analisi storica proposta da Bontadini richiederebbe tempi di cui non possiamo disporre nel breve spazio di questo saggio. Basti quindi un cenno alla tesi centrale da cui muove l'ermeneutica bontadiniana, così come sintetizzata dal suo interprete romano.

Secondo la ricostruzione fornitaci da Messinese, il lungo itinerario della filosofia moderna può essere utilmente rappresentato come un «rapporto di sistole e diastole tra: 1) le filosofie che, partendo dal presupposto “naturalistico” (= l'essere *presupposto* al pensiero), cercano di “riscattarlo” attraverso un processo che giunga a *fondare* quell'essere presupposto (si pensi al Dio cartesiano, garante dell'essere della natura) e 2) le filosofie che, a partire dal medesimo presupposto, ritengono impossibile oltrepassare *l'al di qua*. Tale situazione teoretica conduce: da una parte, alla messa in chiaro kantiana dell'intero “groviglio” determinato dalle prospettive razionaliste ed empiriste – ma sempre sulla base dell'appartenenza al medesimo orizzonte “gnoseologico” –; e, dall'altra parte, al superamento dialettico, nell'idealismo hegeliano, dell'intero sistematico della filosofia moderna generato dal presupposto naturalistico»⁸.

⁷ Per un approfondimento analitico di questi temi si rimanda a: G. BONTADINI, *L'«esplosione dello gnoseologismo» nella critica Kantiana*, in *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, La Scuola Brescia, 1952, ora in *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. 283-383. Sullo stesso tema si veda anche: ID., *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1995 (ed. orig. 1943).

⁸ L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica*, cit., p. 41.

Al termine di quel processo dialettico che sostanzia l'età moderna, ciò che resta in eredità al pensiero contemporaneo è nulla meno che la purificazione metodologica del punto di partenza del filosofare. La modernità, sottolinea infatti Bontadini, ha il grande merito «di aver posto *le condizioni* di un approfondimento ulteriore della classica dimostrazione di Dio»⁹. Qui l'analisi storica lascia dunque il posto alla teoresi ed il risultato della riflessione moderna si fa punto di partenza della speculazione contemporanea.

Parimenti, il volume di Messinese – dopo aver ricostruito il significato ed il valore speculativo della riflessione bontadiniana in ordine al dispiegarsi storico del pensiero filosofico – muove dai risultati di tale analisi storiografica per esporre, nelle sue linee essenziali, la proposta metafisica del maestro milanese. In particolare, è a partire dallo studio dei concetti kantiani di “esperienza pura” e, soprattutto, di “sintesi a priori” che il nostro interprete romano introduce la concettualità essenziale per cogliere l'esatta portata di quella rigorizzazione della tradizione scolastica suggerita da Bontadini.

Prima di seguirlo lungo questo secondo filone della sua ricerca, converrà però soffermarci ancora un poco sulla figura del “Bontadini storico”, dando così voce a quelle suggestioni suscitate in noi dalla lettura dei capitoli dedicati al rapporto tra filosofia e storia.

In apertura abbiamo parlato di un significato dialettico di quello che Bontadini stesso definiva come la “valutazione dialettica” della filosofia moderna. A questo punto occorre però chiarire il senso di quella nostra espressione, analizzandone prima separatamente i due aspetti che in questo gioco di parole trovano una loro paradossale sintesi, e poi chiudendo con una breve considerazione finale.

Prima di tutto dobbiamo richiamare il senso di quella “valutazione dialettica” della filosofia moderna posta da Bontadini al centro della sua riflessione storiografica. Il pensiero va, quasi d'obbligo, al confronto con l'Olgiati il quale, qualche anno prima, ne aveva invece proposto una valorizzazione analitica¹⁰. L'Olgiati si era infatti sforzato di rivalu-

⁹ G. BONTADINI, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 1929, V-VI, pp. 504-520, ora in *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, 1995 (ed. orig. 1942), p. 234 (nostro il corsivo nel testo).

¹⁰ Cfr. F. OLGATI, *Astrazione e concretezza*, “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 1919, pp. 101-109.

In estrema sintesi, quello su cui si interrogava l'Olgiati, era se davvero si potesse cancellare ogni valenza positiva della modernità. Se si potesse veramente pensare a se-

tare singoli aspetti positivi messi in luce dalla riflessione moderna (l'attenzione per l'esperienza concreta, la valorizzazione della storicità, ecc.), rispondendo in questo modo all'ostracismo anti-moderno tipico di buona parte della filosofia neoscolastica di inizio secolo¹¹. Prima di lui, causa anche un diffuso sentimento anticattolico – figlio di una questione romana ancora aperta e di un contesto culturale ostile alla tradizione scolastica – il rapporto tra filosofia cattolica ed esperienza moderna si esauriva nella contrapposizione frontale tra due mondi sordi l'uno alle ragioni dell'altro. In particolare, per restare nel campo neoscolastico, l'intera esperienza che, da Cartesio, giungeva sino alle ultime espressioni dell'attualismo italiano, veniva ridotta ad un cumulo di errori il cui contributo di verità era pari a zero¹².

In questo contesto, lo sforzo dell'Olgiati di mettere in evidenza alcuni aspetti positivi della riflessione moderna, per quanto parziali o settoriali, rappresenta senza dubbio uno smarcamento significativo.

Bontadini credette tuttavia nella necessità di andare al di là di questa rivalutazione parziale, cercando di mettere in luce il valore complessivo dell'esperienza moderna¹³. Di qui la sua valorizzazione della modernità

coli di storia del pensiero umano come ad un mero cumulo di errori. Di qui la sua proposta: affiancare la *forma mentis* della tradizione aristotelico-tomista (votata all'universalità astratta del *logos*, al fondamento immutabile e necessario dell'essere) a quella, maggiormente sensibile alla concretezza della vita, tipica della speculazione moderna. Concreto ed astratto, in questo contesto, divengono così i poli di un diverso approccio al reale, rispetto al quale il primo ne coglie l'essenza necessaria ed il secondo ne rileva alcuni tratti particolari, maggiormente legati alla concretezza dell'esperienza storica.

A questo confronto fa accenno Messinese quando, affrontando il rapporto tra filosofia e storia, introduce la distinzione tra "valutazione analitica" e "valutazione dialettica". Cfr. ID., *Il cielo della metafisica*, cit., p. 26.

¹¹ Un'utile lettura capace di restituire, almeno in parte, il clima culturale di quegli anni ci viene offerta dal manifesto programmatico con cui Agostino Gemelli firmò il primo editoriale della rivista "Vita e Pensiero" (1914) dal titolo *Noi siamo medioevalisti*.

¹² Celebri, a questo proposito, i giudizi sprezzanti di personaggi quali il Mattiussi, autore, tra l'altro, di un volume intitolato emblematicamente *Il veleno kantiano* (Roma, Università Gregoriana, 1907).

¹³ Scrive Bontadini: «la differenza tra le due valutazioni sta soprattutto in ciò: che, mentre una, quella analitica, porta ad accettare e ad incorporare nella filosofia dal cui punto di vista si muove la critica quella tesi cui si attribuisce un valore positivo [...] al contrario la valutazione dialettica può anche non accettare nulla di ciò che essa ha per oggetto, nulla dico, conclusivamente o definitivamente, ma solo attribuirgli un valore di trapasso o di preparazione ideale ad una diversa sintesi, in cui questa che si valuta viene annullata, ed in cui essa ritrova appunto il suo vero valore: valore dialettico, per-

quale processo di chiarificazione del punto di partenza del filosofare, ovvero di quella tematizzazione dell'esperienza immediata quale base metodologica corretta da cui muovere ogni ulteriore inferenza speculativa¹⁴.

A questo piano, prettamente storiografico, si sovrappone anche un secondo livello, che abbiamo voluto definire "filosofico-esistenziale", ovvero il ruolo giocato da Bontadini all'interno del contesto culturale del suo tempo.

È lui stesso a sottolineare la triplice radice della sua formazione giovanile: il neopositivismo di cui era impregnata l'istituzione liceale, l'egemonia culturale dell'attualismo all'interno del mondo accademico (e politico), la fede indiscussa nel valore della tradizione neoscolastica vissuta in Cattolica.

Da questa pluralità di stimoli, da questa difformità di approcci al reale nasce quella sintesi originale rappresentata dalla sua opera filosofica, autentico *Aufhebung* (sintesi e superamento) della tradizione rispetto alla quale egli si considerava erede.

Battista Mondin, nella sua *Storia della metafisica*, sottolinea con estrema efficacia come: «L'anima del pensiero di Bontadini si [possa] riassumere in un triplice "con" e un triplice "oltre": con l'idealismo, con Parmenide e con S. Tommaso; oltre l'idealismo, oltre Parmenide, oltre S. Tommaso. Infatti, schematizzando, la speculazione bontadiniana si può così riassumere: con l'idealismo per superare la concezione natura-

tanto». G. BONTADINI, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, cit., p. 225

In generale, l'impostazione tipica della storiografia filosofica d'impronta neoscolastica (salvo rare eccezioni) tendeva a ridurre le tesi moderne alla loro immediata contraddittorietà rispetto alle verità affermate dalla riflessione metafisica. Bontadini parlava a tal proposito di un "difetto di storicità" in ragione del quale «posti i principi e le tesi della filosofia vera, si mettevano con essi a riscontro i principi e le tesi delle varie filosofie eterodosse, classificandole l'una accanto all'altra indipendentemente dal loro ordine di presentazione storica, e così, ad una ad una, confutate». G. BONTADINI, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, cit., p. 221.

Su questo tema si veda: L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica*, cit., p. 38.

¹⁴ È questo, sia detto per inciso, un aspetto della riflessione bontadiniana sul quale Leonardo Messinese si sofferma in modo puntuale e rigoroso, restituendoci l'immagine di un Bontadini particolarmente attento alla valorizzazione metodologica dell'Unità dell'Esperienza. Su questi temi si veda anche: G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano, 1947, ora in *Conversazioni di metafisica*, tomo I, cit., pp. 33-63.

listica dei rapporti tra soggetto e oggetto, oltre l'idealismo per non cadere in una totale soggettivazione dell'essere; con Parmenide per affermare il primato assoluto dell'essere, oltre Parmenide per non bloccare tutta la realtà nell'essere escludendo il divenire; con Tommaso per risolvere il problema del divenire mediante il teorema della creazione, oltre S. Tommaso per trovare una dimostrazione più rigorosa della esistenza di Dio»¹⁵.

Ai nomi dei grandi maestri del passato ricordati dal Mondin bisognerebbe però aggiungerne, quanto meno, ancora uno. A questa integrazione, quanto mai opportuna, viene dedicato il terzo capitolo de *Il cielo della metafisica*. Come ci ricorda Messinese, infatti, «l'incontro con Kant ha rappresentato, per Bontadini, uno snodo essenziale per la rigorizzazione della metafisica»¹⁶. Come già accennato, è infatti grazie al confronto serrato con la posizione kantiana che Bontadini ha messo a tema il valore metodologico dell'Unità dell'Esperienza quale punto di partenza del filosofare. È grazie agli stimoli offertigli dal filosofo di Königsberg, sempre a detta del filosofo romano, che Bontadini ha trovato quella strumentalità speculativa grazie alla quale dar corpo all'inferenza metaempirica¹⁷.

Questo, sia chiaro, non significa certo discostarsi, quanto al giudizio di merito, da una valutazione negativa, rispetto agli esiti concreti cui la riflessione kantiana aveva condotto. Questo vale per Kant ma vale, a maggior ragione, per l'intera sua epoca: «Il significato complessivo del pensiero moderno – sottolinea infatti lo stesso Bontadini – è fuori di es-

¹⁵ B. MONDIN, *Storia della metafisica*, vol. 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1998, p. 701. Da sottolineare, per maggior chiarezza analitica, come dietro all'etichetta di "idealismo" si nasconda in realtà la figura autorevole e controversa di Giovanni Gentile, al quale Bontadini restò sempre particolarmente legato. Per quanto riguarda l'importanza della riflessione gentiliana per la formazione del pensiero bontadiniano si veda L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica*, cit., p. 83-89. Estremamente interessante, a tal proposito, anche la lettura di G. BONTADINI, *Come oltrepassare Gentile*, "Giornale critico della filosofia italiana", I, 1965, pp. 74-83; ora in *Conversazioni di metafisica*, tomo II, cit., pp. 165-175.

¹⁶ L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica*, cit., p. 45.

¹⁷ «La filosofia kantiana – che pure di quel dualismo presupposto vive e da questo procede nella sua "critica" e nel suo processo di "costruzione" del sapere – ha però il merito di offrire col suo concetto di "esperienza" e con la valorizzazione della "sintesi a priori", un notevole contributo alla rigorizzazione della metafisica». *Ivi*, p. 48 (corsi-vo nel testo).

so»¹⁸. Come a dire che, nella sostanza, è senza dubbio fondata la radicalità della critica neotomista rispetto agli errori del pensiero moderno (in quanto foriero di una concezione solipsistica ed immanentistica del reale) e tuttavia, senza di esso, senza cioè quell'interrogarsi estenuante sul problema gnoseologico e sul metodo del filosofare, la riflessione contemporanea sarebbe oggi decisamente più povera. Priva di quegli strumenti intellettuali con cui ripensare ed approfondire le vie classiche all'Assoluto.

Giunti al termine delle pagine dedicate da Messinese alla ricostruzione della storiografia bontadiniana, emerge con forza l'insegnamento che ci viene dall'esperienza umana e filosofica del maestro milanese: la sua capacità d'ascolto, il suo amore per il dialogo e la sua sensibilità alle ragioni dell'altro. Anche quando le conclusioni del suo interlocutore – reale o ideale che fosse – si rivelavano incettabili, Bontadini si sforzava comunque di coglierne le motivazioni di fondo. Questo perché convinto della natura extra teoretica dell'errore, persuaso cioè che al di sotto di ogni credo filosofico vi fossero degli aspetti positivi meritevoli di adeguata valorizzazione. Sulla base di simili premesse, egli seppe quindi costruire ponti tra culture e approcci speculativi spesso distanti. Senza, con questo, tradire le proprie convinzioni di fondo, ma consapevole della possibilità di pervenire a sintesi capaci di superare, approfondendole, le verità parziali dei singoli punti di vista.

2. *Tra continuità e rottura.*

Il secondo stimolo offertoci dalla lettura del volume di Messinese riporta al centro del dibattito storiografico la presunta svolta del "secondo" Bontadini.

Numerosi sono gli autori che si sono confrontati su questo tema e pochi quelli che hanno difeso senza riserve la continuità interna al percorso bontadiniano¹⁹. Anche tra gli interpreti più sensibili alla pretesa coerenza interna al suo pensiero²⁰ – sempre rivendicata da Bontadini –

¹⁸ *Ivi*, p. 226.

¹⁹ Tra questi ricordiamo Cornelio Fabro, per il quale la continuità interna al pensiero bontadiniano era però motivo di condanna integrale della sua opera, rea di aver gettato le basi teoretiche su cui è poi germogliata la pianta dell'"eresia" severiniana.

²⁰ Pensiamo, ad esempio, a Fabrizio Turollo, che in diversi saggi ha cercato di raccogliere la rivendicazione bontadiniana in merito alla coerenza interna al suo pensiero e

ben pochi sono disposti a non riconoscere un profondo distacco tra la sua produzione precedente alla dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio e quella inaugurata con la pubblicazione del saggio ad essa dedicato.

Il cuore teoretico dell'intero dibattito ruota attorno all'interpretazione del divenire: problematico o contraddittorio? O, se si preferisce: contraddittorio qualora assolutizzato ("primo" Bontadini) o contraddittorio in sé ("secondo" Bontadini)? Dalla risposta ad un simile domanda dipende poi il giudizio sull'esperienza: problematica, come vorrebbe, ad esempio, il Faggiotto, oppure manifestamente contraddittoria, come sembra affermare l'ultimo Bontadini?

Su questi temi il maestro della Cattolica ha lungamente discusso tanto col discepolo d'un tempo – quello stesso Severino che lo invitava ad essere coerente col Principio di Parmenide e con la conseguente affermazione circa la permanenza ed indivenienza dell'essere – quanto con chi, come il citato Faggiotto (ma potremmo fare anche i nomi di Berti, Bausola, Giacom, ecc.), lo invitava a riflettere sulle aporie interne alla sua nuova proposta teoretica. Contrapporre, secondo uno schema tipicamente antinomico, l'indivenienza dell'essere predicata del logo ed il "non essere dell'essere" attestato dall'esperienza, significava infatti imboccare il vicolo cieco della contraddizione reale. Figura, quest'ultima, estremamente difficile da gestire.

Alle preoccupazioni dei suoi critici Bontadini replicava affermando la necessità dialettica di tale contraddizione, ovvero il valore inferenziale di quella negatività esperita a livello fenomenologico e fondamentale ai fini della sua dimostrazione metafisica. La contraddizione tra il referato fenomenologico (l'essere non è) e l'attestazione del logo (l'essere non può non essere) rappresentava quella *facies contradictoria* dell'originario tolta la quale (ovvero sanata la quale) l'esperienza tornava in equazione col *logos* e, soprattutto, mostrava la sua dipendenza creaturale dal fondamento trascendente. E questo, almeno nelle intenzioni del maestro milanese, non significava certo rinnegare l'impostazione precedente, bensì esplicitarla e, se possibile, rigorizzarla ulteriormente.

Ciò nonostante, benché la strategia complessiva proposta da Bontadini manifesti negli anni una sua coerenza interna (quanto a motivazio-

si è quindi sforzato di metterne in luce gli elementi di continuità (pur non esimendosi dal sottolineare i motivi di stacco). Cfr. F. TUROLDO, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2001.

ne ed a risultato finale), resta il fatto che i singoli momenti in cui essa viene scandita subiscono profondi mutamenti: il “primo” Bontadini affermava infatti l'incontraddittorietà del divenire in quanto non ne rilevava la contraddittorietà immediata e preferiva, piuttosto, sottolineare le conseguenze contraddittorie implicite nell'*ipotesi* di una sua assolutezza. Il “secondo” Bontadini, invece, affermava l'immediata contraddittorietà del divenire e la necessità, conseguente, di un suo riscatto speculativo²¹.

A fronte di queste oscillazioni Leonardo Messinese, precedentemente a questo suo volume, aveva già cercato di coniugare i motivi di rottura del “secondo” Bontadini con la sua rivendicata coerenza interna. In due interventi risalenti alla prima metà degli anni ottanta²², egli – desideroso di offrire il proprio contributo al dibattito suscitato dalla dimostrazione dialettica proposta dal maestro milanese – aveva infatti proposto una lettura dei due protocolli dell'originario come altrettante verità astratte, bisognose entrambe di un inveroamento concreto entro l'alveo della dimensione trascendente.

In quest'ottica, quanto affermato dalla prova dialettica veniva così letto come una diversa formulazione (in termini maggiormente antinomici) di una contraddittorietà già intravista nell'*ipotesi* di una assolutezza del divenire. Una rottura formale, quindi, all'interno di una continuità ideale. Tuttavia una rottura importante, in quanto fondata su una diversa determinazione del “luogo” in cui si individua la contraddittorietà propria dell'esperienza.

A partire dal saggio dedicato alla dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio, l'attenzione di Bontadini viene infatti concentrata sull'*immediata* contraddittorietà del divenire in quanto tale (ovvero nel

²¹ Questa diversa strategia inferenziale emerge anche dalla diversa modalità con la quale Bontadini ritiene sanata la contraddittorietà del divenire: non più l'affermazione di un Dio annullatore che toglie la contraddizione di un non-essere capace di agire positivamente sull'essere come “positività plastica”, bensì un divenire tutto insidente l'atto creativo e, dunque, immutabile in sé (benché empiricamente diveniente).

Sulle divergenze tra le due formulazioni dell'inferenza metafisica (e sulla conseguente distanza tra il “primo” ed il “secondo” Bontadini) si veda: F. TUROLDO, *Omaggio a Bontadini. Osservazioni sulla coerenza interna e sugli sviluppi del pensiero bontadiniano*, “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 1995, I, pp. 137-153, ora in *Polemiche di metafisica*, cit., pp. 51-68.

²² Cfr. L. MESSINESE, *Per far continuare un dialogo*, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, 77, 1985, 4, pp. 645-650 e ID., *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino*, Città Nuova Editrice, Roma, 1985.

“non essere di ciò che era” e nel “venire all’essere di ciò che non era”). Tale diversa determinazione della contraddizione richiede pertanto una diversa strutturazione dell’inferenza metaempirica, capace di conciliare il non essere dell’ente diveniente con il teorema della permanenza ed indivenienza dell’essere.

La “teoria della svolta”, per quanto attenuata e giustificata, veniva quindi implicitamente accolta da Messinese per rendere ragione di questa nuova formulazione dell’inferenza metafisica.

Quello che oggi Messinese viene prospettando nel suo ultimo lavoro dedicato al maestro della Cattolica risulta, sotto molti aspetti, dissonante rispetto a quanto sostenuto in precedenza. In questo volume, infatti, il filosofo romano si sforza di mostrare come il “secondo” Bontadini non rappresenti tanto una rottura sostanziale rispetto all’impostazione della sua precedente formulazione del discorso metafisico, quanto piuttosto un’esplicitazione di quanto già implicito nella sua posizione iniziale. Continuità che vorrebbe conciliare i “due Bontadini” valorizzandone la comune impostazione di fondo²³.

È questo il vero tratto di novità presente nel volume del filosofo romano. Dopo un lungo riflettere egli è infatti giunto a far propria la convinzione espressa a più riprese da Bontadini circa la profonda coerenza tra le sue due vie a Dio e, dunque, nel carattere sostanzialmente esplicativo, ma anche rigorizzatore, della seconda rispetto alla prima²⁴.

Nel motivare questo suo convincimento, Messinese tende quindi a “smussare” gli spigoli del dettato bontadiniano, cercando di coglierne lo

²³ In questo contesto Messinese coglie anche l’occasione per sottolineare la profonda affinità tra la posizione di Bontadini e quella del Severino de *La struttura originaria* (1958), cercando di valorizzare le riflessioni di quest’ultimo in relazione alla determinazione formale dell’originario. A tal proposito Messinese sottolinea come le differenze tra maestro ed ex allievo si rilevi, essenzialmente, nel fatto che Bontadini lega l’affermazione di Dio al “salvataggio” dei fenomeni, mentre Severino riteneva che l’affermazione teologica era già presente in un’assunzione concreta del logo che parla dell’immutabilità dell’essere. Cfr. L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica*, cit., pp. 96-97.

²⁴ Dopo aver chiamato “prima contraddizione” quella relativa al divenire in quanto tale e “seconda contraddizione” quella relativa al “divenire assolutizzato”, Messinese scrive: «La seconda contraddizione (= l’essere è originariamente limitato dal non essere) può essere vista solo sulla base della prima contraddizione (= l’essere si identifica con il non essere). Reciprocamente, il Principio di Parmenide in senso stretto era già alla base del Principio di Parmenide ad honorem [= la precedente posizione di Bontadini] e resta alla base del nuovo “Principio di creazione” [= l’ultima posizione di Bontadini]». *Ivi*, p. 90.

spirito al di là di alcune asperità formali in cui esso prende corpo (o, meglio, testo). In particolare, il filosofo romano tende ad ammorbidire la perentorietà con la quale Bontadini rivendicava la realtà della contraddizione esperita a livello fenomenologico, riconducendo l'antinomia tra esperienza e logo entro le forme maggiormente gestibili dell'aporetica²⁵.

In breve, possiamo riassumere la posizione sostenuta oggi da Messinese nell'affermazione secondo la quale la contraddizione implicita nel divenire *sarebbe* reale soltanto nell'ipotesi in cui non fosse in grado di sanare la negatività che la affligge. Come a dire: qualora il negativo

²⁵ La rigorizzazione operata dal filosofo romano rispetto alle diverse formulazioni assunte dalla prova bontadiniana dell'esistenza di Dio ruota attorno alla necessità di sanare quella *facies contradictoria* che l'esperienza – “unita al ragionamento” – sottopone al giudizio del logo. Quest'ultimo predica infatti la permanenza dell'essere (Principio di Parmenide) e l'impossibilità che il positivo possa identificarsi col negativo; in tal modo esso si dispone però lungo una linea apparentemente opposta rispetto al referato fenomenologico.

In breve, l'essenzializzazione della proposta bontadiniana offertaci da Messinese potrebbe essere così sintetizzata: l'esperienza attesta – quanto meno – il variare dei contenuti esperienziali (lo scomparire di ciò che in un primo istante occupava l'orizzonte della coscienza così come il divenire presente di ciò che prima non lo era). Essa testimonia pertanto l'incidenza del negativo – il “non” predicato dell'ente “non ancora” o “non più” presente – rispetto all'assoluta positività dell'essere predicata dal *logos*. Di qui la molla dialettica che spinge ad affermare la trascendenza dell'Assoluto rispetto alla totalità dell'esperienza immediata (ovvero la non assolutezza di quest'ultima) e la dipendenza creaturale del diveniente dall'immutabile. In questo modo, ciò che, qualora assolutizzato, apparirebbe contraddittorio, risulta invece sanato alla luce del Teorema di Creazione. In un linguaggio forse meno rigoroso ma sicuramente efficace, potremmo dire che la negatività che sembra affliggere il dato fenomenologico (quel “non essere ancora” come il “non essere più”) viene “riempita” dalla sovrabbondanza creatrice dell'Assoluto positivo. In quest'ottica la contraddittorietà del divenire si rivela – al termine del percorso inferenziale – soltanto *apparente*, in quanto il Teorema di Creazione “toglie dialetticamente” quel non-essere predicato dell'essere d'esperienza, rivelando l'originaria partecipazione dell'essere finito in seno all'essere assoluto. Sintesi, dunque, del Principio di Parmenide storico (immutabilità dell'essere) e del Principio di Parmenide *ad honorem* (l'essere non può originariamente essere limitato dal non essere). Sintesi, ci permettiamo di aggiungere, tra il primo Bontadini – maggiormente legato alla tradizione neoclassica espressa dal gruppo di Gallarate – ed il secondo Bontadini – accusato anche dal “campo amico” di aver ceduto all'impostazione neoparmenidea di Severino.

Per un confronto diretto con la ricostruzione operata da Messinese si rimanda alla lettura del quinto capitolo del volume qui preso in esame ed in particolare alla pagine 93-97.

fosse originario, allora sì che il divenire sarebbe contraddittorio! Per tale motivo, dunque, il pericolo di tale contraddizione incombe *realmente* e chiede alla ragion teoretica di essere fugato.

Reale è pertanto il rischio della contraddizione ed è questo pericolo che deve essere tolto (sanato) attraverso il teorema del Dio creatore e dell'assoluta positività della sua opera creatrice. In quest'ottica, le due formulazioni dell'inferenza metafisica proposte da Bontadini non rappresenterebbero quindi che un progressivo acutizzarsi di quella consapevolezza nei confronti delle conseguenze implicite ad un mondo abbandonato a se stesso e privo di un qualche "ancoraggio" nel cielo della metafisica.

3. Riprendere il dialogo

La proposta di Messinese si rivela estremamente stimolante e costringe a ripercorrere l'intera produzione bontadiniana attraverso un serrato confronto tanto con la sua duplice radice tomista ed attualista, quanto con l'opera severiniana.

Al di là del fascino e della persuasività della ricostruzione offertaci da Messinese – della quale condividiamo il desiderio di mettere in luce la ricchezza e l'esemplarità dell'opera bontadiniana –, la difficoltà maggiore che ci frena ad accogliere *in toto* la sua proposta ermeneutica è data però dal permanere di quello "scoglio" rappresentato dal tema della "contraddizione reale" predicata da Bontadini in riferimento al divenire²⁶.

È questo un aspetto che segna, secondo noi, una svolta determinante nel pensiero bontadiniano. Una svolta sulla quale riflettere e dalla quale, se il caso, prendere le distanze. Per questa ragione, reputiamo fondati i rilievi di quanti rimarcano una sensibile discontinuità – non necessariamente un "tradimento" o una frattura insanabile – all'interno dell'opera bontadiniana. Se così non fosse non si capirebbe la ragione che ha portato il maestro della Cattolica non solo a cogliere una contraddizione là dove, inizialmente, non veniva scorta (ovvero nel non essere dell'ente diveniente), ma neppure a indicare la soluzione del pro-

²⁶ «Ora se il divenire non è contraddittorio, il trampolino di lancio viene meno, la metafisica non può costruire, l'inferenza metafisica è priva di *reductio in primum principium*». AA. VV., *Struttura ermeneutica del discorso sul principio. Interventi*, Sapienza, 26, 1973, 3, pag. 396.

blema metafisico non più in Dio quale assoluta positività creatrice *ed annullatrice*, bensì in Dio quale Essere indiveniente in cui anche il divenire dell'esperienza viene completamente risolto.

A nostro avviso, stante il conflitto tra i due protocolli dell'originario, occorre allora decidersi per una netta scelta di campo: o è corretta l'affermazione del logo secondo la quale l'ente non può non essere – ed allora l'esperienza viene ridotta a mero inconveniente pratico –, oppure è indiscutibile il referto fenomenologico che attesta la possibilità dell'annullarsi dell'ente d'esperienza (quanto meno nei termini di quel residuo ineliminabile di divenire che Bontadini, a più riprese, contesta a Severino²⁷) ed allora va ripensato il protocollo logico in quanto incapace di esprimere correttamente la realtà concreta dell'essere.

Di qui l'utilità della proposta di chi, come Carmelo Vigna²⁸, ha cercato di declinare diversamente il dettato del *logos*, distinguendo tra l'immutabilità predicata dell'essere e la mutevolezza e divenienza detta dell'ente (*un* essere e non *l'essere*). *L'essere*, infatti, è e non può non essere, ma *un* essere (il ciò-che-è, l'ente diveniente, appunto) può non essere o, meglio, può *diventare* un nulla. Tant'è che questo viene continuamente testimoniato dal mutare dell'esperienza attuale. Non che, con ciò, si voglia sostenere – come pretende provocatoriamente Severino – che il divenire possa attestare un “ciò che è che non è” (figura palesemente contraddittoria), bensì un “ciò che era che ora non è più” o anche un “ciò che non era che ora è”.

L'esperienza, e non potrebbe essere diversamente, attesta sempre e soltanto positività, poiché il non essere, di per sé, non può essere oggetto d'esperienza. Tuttavia il referto fenomenologico ci attesta indubitabilmente anche l'annullamento dell'ente (non fosse altro che di quel particolare tipo di ente costituito dall'identità intenzionale che, nello

²⁷ «Poiché questo apparire-scompare è un dato innegabile [...] è per lo meno necessario che l'esperienza, quello che possiamo chiamare il faro, il riflettore, il fascio di luce dell'esperienza, si sposti dall'uno all'altro dei contenuti eterni. Almeno questo faro diviene, nel senso nichilistico del termine». G. BONTADINI, *Lettera a Severino*, Spirali, VIII, 1980, pag. 31.

E ancora: «è innegabile che almeno la presenza dei contenuti nella U.d.E. diviene, nel senso nichilistico del termine. Questo minimo di nichilismo, cioè questo minimo di divenire nichilistico è innegabile; e perciò confuta la tesi dell'universale immobilismo». *Ibidem*.

²⁸ Cfr. C. VIGNA, *Sulla semantizzazione dell'essere*, in *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 119-135.

scompare dell'ente, necessariamente si annulla). In altre parole, il piano dell'esperienza ci restituisce il senso del negativo, *facendosi esperienza dell'annullamento*. L'unità dell'esperienza, ovvero la coscienza trascendentale del divenire empirico, coglie infatti il trapassare continuo dei contenuti coscienziali esperiti come darsi del mutamento (e quindi dell'annullamento) dell'ente diveniente. Lo stesso Severino, del resto, parla di *esperienza* dell'apparire e dello scomparire...

In questo senso ci ritroviamo quindi nelle parole di Messinese quando afferma, con Bontadini, che è «l'esperienza unita al ragionamento» ad attestare il divenire fenomenologico. Non però, e qui ci distanziamo tanto dal maestro milanese quanto dal suo interprete romano, nel senso che un tale divenire fenomenologico sia interpretabile come una «unificazione di essere e non essere, quindi [come] loro identità»²⁹. Ma nel senso che, nel divenire, la ragione coglie l'annullarsi dell'ente, il suo *divenire* nulla³⁰.

Il punto è come dar parola a tale esperienza! Ovvero come dire quell'annullarsi dell'ente senza incorrere in contraddizioni formali.

Certo queste considerazioni, più che risolvere, complicano il compito del metafisico, in quanto l'intelligenza è chiamata non solo a conciliare l'ente contingente all'essere immutabile, ma anche il linguaggio della vita, ricco di sfumature e di zone d'ombra, alla secchezza della logica binaria propria dell'essere parmenideo. Sono, questi, nulla più che cenni brevi e scarni, ma sufficienti ad indicare un possibile cammino di ricerca e utili per riprendere un dialogo che, sempre più, merita di venir coltivato. Un grazie a Leonardo Messinese, dunque, per avercene offerto l'occasione.

²⁹ L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica*, cit., p. 93.

³⁰ L'ente è quando è – come insegnava il grande Stagirita – ma questo non significa che vi sia un momento nel quale il positivo si identifichi al negativo, ovvero un momento in cui si possa predicare il “non essere di ciò che è”. Piuttosto, quando a seguito dell'annullamento l'ente non è più, abbiamo semplicemente il “non essere di ciò che era”; puro negativo, quindi, di una positività non più attuale.