

L'A. ha ragione di osservare che per il Cinismo la natura «è da raggiungere attraverso l'ascesi» (p. 137), e che, da questo punto di vista, essa è frutto di costruzione. Il fatto che la natura cinica sia ricavata per negazione non depriva però, fa notare Brigati, tale concetto di ogni contenuto, e giustamente egli osserva a tale riguardo, seguendo Foucault, che «l'obiettivo della liberazione cinica è la riduzione dell'esistenza a sé stessa, a ciò che essa è in verità e che viene così manifestata nel gesto stesso della vita cinica» (p. 139). In questa dichiarazione, che lo studioso fa sua, è da notare peraltro la caratteristica identificazione foucaultiana tra tale raggiunta riduzione e ciò che la vita «è in verità». Tale identificazione potrebbe però valere non solo come concettualizzazione di Foucault, ma essere pienamente valida anche per il Cinismo antico, se Diogene avesse seguito in questo snodo teorico Antistene, per il quale è centrale la categoria $\alpha\lambda\eta\theta\varepsilon\iota\alpha$ («secondo verità»), vista nella sua opposizione al punto di vista $\delta\omega\xi\eta$ («secondo opinione»).

L'A., infine, coglie bene, nella sua ricostruzione dottrinale, il fondamentale razionalismo cinico, minimizzato o trascurato da altri studiosi: il cinismo «riconosce l'*anthropos* come razionale, non diversamente da Aristotele» (p. 145). E fa molto bene a sottolineare che «L'*askesis* parte da un uso corretto della ragione», precisando poi che si tratta di «un uso “snebbiato”, depurato dal *typhos*» (p. 146). Conseguente è il riconoscimento del carattere politico positivo e determinato della *Politeia* di Diogene, contro la semplificatoria lettura impolitica, risalente almeno a Dudley, «circolare in quanto assume come unico quadro politico quello delle città storicamente date, la cui delegittimazione è invece il primo passo della *Politeia*» (p. 94).

Per concludere, questa *Introduzione al cinismo* offre un contributo critico nitido, preciso e certamente apprezzabile all'intelligenza del Cinismo nel suo insieme e su singoli, fondamentali temi della sua peculiare trama teorica. Il volume è chiuso da una ampia Bibliografia (pp. 239-259), necessariamente selezionata: ad essa aggiungerei solo G. Calogero, *Cinismo e stoicismo in Epitteto*, nei suoi *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari 1947, pp. 74-105, ora in G. Calogero, *Logica ed etica nel pensiero antico*, Introduzione e cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 165-178. Utile e necessario l'*Indice dei nomi* finale (pp. 260-269).

[Aldo Brancacci]

Leonardo Messinese, *Il filosofo e la fede. Il Cristianesimo ‘moderno’ di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2022, 176 pp.

Gustavo Bontadini (1903-1990) è senz'altro una delle figure più interessanti nel variegato panorama della filosofia di ispirazione cristiana del Novecento. Acuto interprete dell'attualismo di Giovanni Gentile, Bontadini è stato oggetto di critiche sia da parte dei discepoli del filosofo di Castelvetrano sia dagli esponenti della neoscolastica italiana. Oltre al ferreo rigore argomentativo, il tratto caratteristico della speculazione di questo originale filosofo, che più lo allontanò dalle correnti sopra richiamate, fu il tentativo di integrare la tradizione metafisica classica, *in primis* Platone, Aristotele e Tommaso d'Aquino, con la filosofia moderna, la quale, prendendo le mosse dal *cogito* cartesiano, raggiunge – secondo la lettura che ne dà lo

stesso Bontadini – il suo sviluppo di maggior rigore con l'attualismo gentiliano. Tale sintesi tra antico e moderno costituì, per l'appunto, uno dei motivi che resero la riflessione bontadiniana non pienamente integrata nella cultura filosofica cristiana del tempo. Per tale eccentricità, oltre che per la sua effettiva difficoltà, il pensiero di Bontadini non ha trovato un adeguato seguito nell'odierna filosofia di orientamento cristiano.

In parte per ovviare a tale dimenticanza e, in parte, per mostrarne l'attualità e la forza teoretica, Leonardo Messinese ha dedicato un pregevole libro, chiaro e teoreticamente denso, a questa figura affascinante della filosofia novecentesca, ripercorrendo le tappe essenziali del suo pensiero, dando il dovuto spazio, inoltre, alla disputa che lo contrappose a Emanuele Severino e che tanto incise sullo sviluppo della riflessione di entrambi i pensatori. La metafisica non è, però, l'unico ambito in cui si cimentò il filosofo milanese. Pertanto, Messinese dedica gli ultimi capitoli del libro al dialogo che Bontadini instaurò con la filosofia contemporanea post-idealista e alla riflessione su una filosofia cristiana in grado di tenere insieme in modo fecondo una cultura segnata da molte, e talvolta profonde, differenze.

Come è noto, la proposta teoretica bontadiniana viene definita dallo stesso filosofo metafisica neoclassica e, in ciò, si distingue dal coevo neotomismo e, più in generale, dal variegato movimento della neoscolastica. La questione, per Bontadini, non è tornare ai grandi pensatori del passato, bensì quella di ristrutturare il sapere filosofico prendendo sul serio gli apporti della filosofia moderna e contemporanea. Con metafisica classica si intende la disciplina che si occupa, scientificamente, dell'essere in quanto essere e, in forza di questo, della fondazione razionale della realtà manifesta nell'esperienza. Punti di riferimento di questa lunga tradizione sono Platone, Aristotele e Tommaso d'Aquino, senza dimenticare il ruolo che è svolto dal pensiero di Parmenide.

Tuttavia, benché sviluppata secondo i dettami della ragione da pensatori di primissimo piano, la metafisica classica necessita di una rigorizzazione. Il primo elemento di questa, secondo Bontadini, consiste in una più adeguata concettualizzazione dell'esperienza e, a tale scopo, risulta valido il contributo della filosofia moderna inaugurata da Cartesio, soprattutto se essa è considerata nel suo punto di arrivo e, quindi, libera dal presupposto gnoseologistico – la separazione dell'essere dal pensiero – che la caratterizza nel suo originario costituirsi. Kant riteneva di aver messo in luce i limiti strutturali della metafisica, arrivando a decretare l'inefficacia della dimostrazione che essa operava dei propri oggetti (Dio, l'anima, il mondo come totalità). Tuttavia anche Kant, nella ricostruzione proposta dal pensatore milanese, rimane vittima del pregiudizio realistico e gnoseologistico della filosofia moderna: l'uso proprio delle intuizioni pure a priori (spazio e tempo) e delle dodici categorie è, infatti, limitato al solo ambito fenomenico, eccedendo il noumeno ogni esperienza possibile. Il superamento di questo dualismo, operato dall'idealismo tedesco post-kantiano, arriva a piena maturazione con quello che, per Bontadini, rappresenta il vertice della filosofia a lui contemporanea: l'attualismo di Giovanni Gentile.

A questo punto, risulta chiaro il prefisso "neo" che compare nel sintagma "metafisica neoclassica". Il sapere classico deve essere depurato dal suo naturalismo per accedere a un livello più alto di rigore teoretico. La filosofia moderna e, ancor di più, l'attualismo gentiliano costituiscono i reagenti grazie ai quali la suddetta opera di purificazione risulta possibile.

Per capire meglio il ruolo essenziale svolto dalla filosofia gentiliana per la proposta speculativa di Bontadini, cerchiamo di mettere a fuoco ciò che quest'ultimo considera l'apporto fondamentale dell'idealismo alla speculazione filosofica. In estrema sintesi, il concetto che interessa maggiormente al pensatore della Cattolica è quello di "Unità dell'Esperienza". Il contenuto dell'Atto gentiliano, infatti, viene riformulato da Bontadini con il concetto di Unità dell'Esperienza, ovverosia, per usare le sue stesse parole, «l'unità o totalità di ciò che è dato, immediatamente, presente, cioè l'esperienza» (p. 57). L'attualismo riesce a fornire alla speculazione filosofica un concetto formale di esperienza, depurato da ogni naturalismo e gnoseologismo. Tuttavia – ed è questo l'aspetto che Bontadini non accetta dell'attualismo – il punto di arrivo della riflessione di Gentile viene, dallo stesso filosofo di Castelvetrano, "assolutizzato". L'Unità dell'Esperienza, per Gentile – stante la lettura bontadiniana –, coincide con il Tutto, non lasciando alcunché al di fuori. La critica a questa assolutizzazione costituisce il punto di partenza della metafisica neoclassica. Il concetto di Unità dell'Esperienza non è, per Bontadini, la fine della metafisica, ma ne costituisce la possibilità. Grazie a Gentile, infatti, si perviene al vero concetto dell'esperienza, in cui finalmente pensare ed essere coincidono senza residui. A questo punto è possibile, secondo Bontadini, porre di nuovo, e in modo più rigoroso ed essenziale rispetto alla tradizione, la questione metafisica: l'Unità dell'Esperienza coincide con il Tutto?

La metafisica neoclassica nasce rispondendo negativamente alla domanda. L'Unità dell'Esperienza non riesce ad auto-fondarsi lasciando, pertanto, irrisolta la questione metafisica dell'Incontrovertibile: «È proprio l'incessante dialettica del pensiero propria dell'idealismo – come chiosa efficacemente Messinese – a non consentire che essa ponga sé stessa come l'Assoluto in cui la speculazione debba compiersi» (p. 65).

L'Unità dell'Esperienza non possiede la stabilità necessaria del Princípio Primo. Anzi, di per sé considerata, è contraddittoria. L'essere, in quanto concetto primo e più generale, non può avere alcuna definizione, ma, ciò nonostante, possiede un significato: l'essere è ciò che si oppone originariamente al non essere. Ora, se non vi fosse alcunché oltre l'Unità dell'Esperienza, stante il contenuto fenomenologico di quest'ultima consistente in una continua lotta tra essere e non essere, si produrrebbe una contraddizione: l'essere sarebbe limitato originariamente dal non essere, conferendo così una realtà ontologica al nulla. Il Princípio di Parmenide *ad honorem*, che non coincide con la dottrina del Parmenide storico ma da essa trae ispirazione, afferma che il non essere non può in alcun modo limitare l'essere. Dunque – e in ciò consiste il passaggio argomentativo fondamentale – l'Unità dell'Esperienza richiede un principio che la trascenda affinché la contraddizione venga sciolta.

La pubblicazione di *Ritornare a Parmenide* (1964) di Emanuele Severino avvia l'ultima fase del pensiero di Bontadini. Non è questo il luogo adatto per ripercorrere le tesi che Severino espone nel saggio citato, né il rapporto tra questa opera e la precedente *La struttura originaria* (1958). Basti qui sottolineare che, per Severino, il divenire non implica alcuna contraddizione, giacché ogni contraddizione è già da sempre tolta dal Princípio di Parmenide. Pertanto, nell'ottica severiniana, il fondamento dell'argomentazione proposta da Bontadini, consistente nella contraddizione manifestantesi nel divenire e nel suo superamento in un principio superiore, perde di

validità, inficiando l'intero edificio concettuale della metafisica neoclassica. Bontadini, per rispondere a tale critica, inizia un processo di revisione della dimostrazione dell'Immutabile, accuratamente documentato nel libro di Messinese. Mentre, nella sua prima fase, Bontadini considerava il Principio di Creazione come una conseguenza derivata dal Principio di Parmenide, e quindi subordinava la prova cosmologica a quella ontologica (riformulata a partire dal Principio di Parmenide), nella sua ultima fase, il filosofo milanese tende a unificare i due principi e, perciò, a proporre una rigorizzazione della stessa prova cosmologica. Nelle sue varie risposte a Severino, l'aspetto su cui insiste maggiormente consiste, infatti, nella osservazione che, accettando le tesi contenute in *Ritornare a Parmenide*, viene meno il medium concettuale che legittima l'incontraddittorietà della manifestazione del mondo. Severino non è in grado – argomenta Bontadini – di mostrare concretamente l'incontraddittorietà dell'esperienza o, detto in altri termini, non spiega come il mondo sia ricondotto sotto la giurisdizione del Principio di Parmenide. Per Bontadini, invece, il Principio di Parmenide e la contraddittorietà dell'esperienza sono due momenti astratti dell'unica verità concreta rappresentata dal Principio di Creazione. Pertanto, come spiega acutamente Messinese, nella sua declinazione neoclassica la metafisica «non si propone di passare *dal* mondo (dal diveniente) *a* Dio (all'Immutabile), ma essa piuttosto conduce *il* mondo *a* Dio, stabilendo razionalmente la necessità, per il mondo, della sua *relazione a Dio*» (p. 119).

L'ultima parte della preziosa ricostruzione di Messinese (capp. VIII-X) è dedicata, come abbiamo già anticipato, ad alcuni aspetti poco studiati della riflessione bontadiniana. In particolar modo, Messinese approfondisce sia il rapporto che Bontadini instaura con la filosofia contemporanea, specialmente con la fenomenologia husseriana, l'esistenzialismo e il neopositivismo, sia la sua originale riflessione intorno alla possibilità di una filosofia cristiana. Di grande interesse, relativamente a questo secondo argomento, è la distinzione tra metafisica e filosofia. Con la prima Bontadini intende la scienza rigorosa, la quale non può avere alcuna qualificazione al di fuori del suo carattere razionale e argomentativo. A questa disciplina Bontadini ha dedicato le sue migliori energie intellettuali. La filosofia, al contrario, è una forma di sapere meno rigoroso e che ha a che fare con l'esistenza del singolo uomo che lo esercita: «la filosofia è “la semplice imponenza dell'intero”, mentre la metafisica è “scienza dell'intero”» (p. 125). Prendendo le mosse da convinzioni metafenomenologiche e da scelte di senso, la filosofia può declinarsi come cristiana. Vi possono essere – continua Bontadini – filosofie che rimandano a una metafisica o filosofie che ne fanno consapevolmente a meno. Nell'ambito della filosofia cristiana, Bontadini ravvisa nella neoclassica un tipo di filosofia fondata su una metafisica (quella, appunto, elaborata dallo stesso Bontadini), mentre vede nello spiritualismo italiano (Carlini, Guzzo, Sciacca) la versione non metafisica.

Negli ultimi anni, il filosofo milanese si dedicò a trovare un'unità tra le diverse tendenze che caratterizzavano la filosofia cristiana del suo tempo. Le due tendenze di fondo, quella spiritualista e quella neoclassica (o in senso più ampio, anche se non esattamente sovrapponibile, neoscolastica), non sono in contraddizione. La seconda privilegia l'aspetto teoretico ed è utile in un tempo in cui da più parti si proclama la morte di Dio e della verità. La rigorosa dimostrazione dell'Immutabile – prosegue Bontadini – non può sostituirsi alla fede, ma le dà conforto, rendendo la re-

ligione almeno possibile agli occhi della ragione. Lo spiritualismo, invece, privilegiando il senso religioso, svolge un duplice, e complementare, ruolo: di introduzione alla vita cristiana e di persuasione per coloro per i quali l'argomentazione razionale non fosse risultata efficace.

Il pensiero di Gustavo Bontadini, come si è cercato di mostrare in queste poche righe, costituisce una sintesi originale della tradizione metafisica classica con la filosofia moderna e contemporanea. Una sintesi che cerca nel rigore e nell'essenzialità della dimostrazione la sua unità. Il libro di Messinese riesce, grazie a una notevole chiarezza dell'esposizione e a un'attenta analisi delle varie fasi che ne segnano l'evoluzione, a ricostruire in modo esaustivo e stimolante la proposta teoretica di Bontadini, non dimenticando però anche gli altri aspetti della sua riflessione, meno conosciuti, ma altrettanto importanti e, come si sottolinea più volte nel corso del libro, attuali.

[Nicolò Galasso]

Giorgio Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino, 2022, 175 pp.

Questa ultima fatica di Agamben è un agile volume di meno di 200 pagine che raccoglie tre saggi – o più esattamente due saggi (*L'irrealizzabile* e *L'antica selva. Chora Spazio Materia*) più un'appendice (*Lezione per concorso di professore associato*) – che sono nati autonomamente, stando a quanto l'Autore stesso dichiara nell'*Avvertenza* (cosa ovvia per l'appendice che contiene il testo della lezione tenuta da Agamben come “prova didattica” di fronte alla commissione universitaria che negli anni Ottanta gli attribuì il ruolo di professore associato), ma che, come appunto in questa stessa *Avvertenza* si dice, sono «più o meno consapevolmente» collegati fra loro.

Intanto, gettiamo un occhio al sottotitolo: *Per una politica dell'ontologia*. Non si tratta di un'espressione stilisticamente più ricercata, ma distinta solo per una scelta, in definitiva puramente formale, rispetto ad altre, di più immediata e consueta decifrabilità, come “ontologia della politica” (si pensi all'*Ontologia dell'essere sociale* di Lukács) o “ontologia e politica”, ma proprio del riferimento a una “politica dell'ontologia” ossia ad una politica che abbia ad oggetto non, come normalmente siamo portati ad intendere il significato di questa parola quando la sentiamo pronunciare, il potere e la sua gestione nei confronti dei cittadini, delle classi, dei gruppi e degli interessi sociali che caratterizzano la vita di uno Stato, oppure l'agire in vista del conflitto con questo potere o della sua acquisizione, ma precisamente l'ontologia. E che cos'è l'ontologia? È la scienza dell’“essere in quanto essere” o la logica dell’“essere come essente in quanto tale”, della sua “essenza” o dell’“essenza per sé stessa”, normalmente e tradizionalmente considerata una parte (la più generale e astratta) della metafisica. In un senso più generico, è il modo in cui, con consapevolezza o senza, in modo esplicito o implicito, noi pensiamo la realtà, ossia l'insieme degli enti, il mondo, e, di conseguenza la maniera in cui siamo indotti, da questo nostro modo di pensare tutto ciò, ad agire in esso e rispetto ad esso. Ecco, quindi, che da un simile punto di vista, appare chiaro come l'agire umano nei confronti del mondo e degli enti che, insieme al soggetto di