

Bibliografica

L. Messinese, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo “moderno” di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 176.

Leonardo Messinese torna ad occuparsi di Gustavo Bontadini, e lo fa in un volume che rappresenta un sintetico ma densissimo ritratto per scorgi del «grande airone della filosofia italiana», così denominato per la capacità del pensatore milanese di «dominare – con l’apertura delle sue ali – l’intera storia del pensiero occidentale» (p. 20) e di rielaborare la metafisica classica alla luce delle acquisizioni della filosofia moderna e contemporanea. A tal ragione, Bontadini è secondo Messinese un autore che merita di essere maggiormente studiato, sia per diffonderne la figura al di là di una cerchia tuttora ristretta (cfr. p. 15), sia per illuminare aspetti poco considerati, come il rapporto ch’egli intravedeva tra metafisica, esistenza, fede e cultura.

Gli scorci aperti dall’Autore sulla sfaccettata figura di Bontadini sono i seguenti: il Bontadini storico della filosofia, tanto nella sua veste di neoscolastico valorizzatore del pensiero moderno (capitolo 2) quanto in quella di originale interprete della filosofia contemporanea (capitolo 3); il Bontadini metafisico, nella doppia articolazione conferita al suo “Teorema di Creazione” (capitoli 4 e 5); il Bontadini maestro e avversario di Severino (capitolo 6); ma anche il Bontadini “filosofo secondo”, attento alle istanze più marcatamente esistenziali e religiose e alle conseguenze antropologiche della propria fondazione metafisica (capitoli 7-10).

Proprio relativamente a questi ultimi aspetti più trascurati, Messinese intende difendere la tesi, già avanzata a suo tempo da Severino, che la metafisica bontadiniana costituiscia una preziosissima ma non sfruttata *chance* per la filosofia in generale, e per quella cristiana in particolare. La *chance* – su cui l’Autore si sofferma preliminarmente nel capitolo 1 – è quella di mostrare che aderire alle verità della rivelazione non solo non contraddice, ma è altresì richiesto incontrovertibilmente dalla ragione. Inoltre, il pensiero “neoclassico” di Bontadini consentirebbe di elaborare una originale forma di cristianesimo moderno, come naturale conseguenza di una “fede con metafisica”, in grado di misurarsi con i problemi più urgenti del nostro tempo.

Tuttavia, per apprezzare appieno questo esito, in qualità di “corollario” del teorema a cui Bontadini lavorò per decenni, è necessario ripercorrere i passi storio-

grafici che lo condussero alla sua costruzione e quelli teorетici che ne costituiscono la struttura. È quanto si premura di fare Messinese, non mancando, nel dipingere il ritratto, di problematizzare talune doctrine, discutere teoreticamente alcuni snodi e assumere precise posizioni nel dibattito tra gli interpreti.

L'Autore mostra come, distanziandosi dalle riserve degli ambienti neoscolastici verso la filosofia moderna, Bontadini abbia svolto nei confronti di quest'ultima un'operazione analoga a quella svolta da Tommaso con il pensiero aristotelico – e ben al di là delle aperture che pure provennero da personalità come Gemelli, Olgiati e Chiocchetti. Bontadini presentava la filosofia da Cartesio a Gentile come la preparazione del *punto di partenza* dell'inferenza metafisico-teologica (cfr. p. 45): ossia l'*Unità dell'Esperienza*. Essa va pensata come il piano fenomenologico entro cui pensiero ed essere si coappartengono, e la preparazione che vi conduce non è che il progressivo togliimento del presupposto naturalistico per cui l'essere è esterno al pensiero e da esso solo "rappresentato": processo che trova un primo significativo punto di svolta già in Kant, ma che giungerà a compimento soltanto con l'idealismo.

Dall'interno della stessa Unità dell'Esperienza è di nuovo possibile, secondo Bontadini, *determinare* il fondo dell'essere: inferire cioè che l'immediatezza fenomenologica necessita di un principio che la trascende. Occorre però liberarsi dall'*equivoco* dell'idealismo postkantiano: nella sua forma più rigorosa, che è l'attualismo di Gentile, esso si pone come dialettizzazione assoluta di ogni contenuto, ma male intende se stesso elevando automaticamente l'immanenza dell'Atto a categoria non ulteriormente mediabile. L'idealismo attuale «dovrà essere valorizzato piuttosto nella sua valenza di "problematicismo"» (p. 64), vera e propria struttura della contemporaneità, dal cui interno si potrà, in virtù della riconquistata intimità onto-fenomenologica, cercare di dimostrare o che l'essere coincida con l'esperienza (metafisica dell'immanenza) o che in qualche misura la ecceda (metafisica della trascendenza). Ottenuti tali guadagni sul piano storico ermeneutico, Bontadini tenterà in effetti la seconda via. Dopo il *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), in cui il trascendimento teoretico dell'esperienza veniva soltanto annunciato, egli ha consegnato la realizzazione del suo progetto speculativo a saggi sparsi, da intendersi secondo Messinese come vere e proprie «meditazioni metafisiche» (p. 55). Nei capitoli dedicati alle due principali versioni della dimostrazione metempirica, l'Autore mette in risalto il fondamentale valore assunto dalla tesi parmenidea, per la quale l'essere non può identificarsi al suo opposto, e da quella «scotista» (p. 83), per la quale l'essere va semantizzato univocamente, sebbene ciò non sconfessi il rapporto analogico della creatura al creatore (come Berti aveva obiettato a Bontadini). L'istituzione del nesso creativo e, in definitiva, la stessa affermazione metafisica nella sua forma "cristianiz-

zata” consisteranno allora nel pensare l’ente d’esperienza come ontologicamente proveniente da un essere immutabile e libero, onde evitare di ammettere un suo contraddittorio annullamento. Apportando diverse argomentazioni teoriche e documentali, Messinese contesta a una certa *vulgata* che la seconda articolazione del teorema (che fa leva sulla contraddittorietà del divenire *qua talis* piuttosto che della sua assolutizzazione) non deve essere vista come una resa di Bontadini alle critiche mossegli da Severino, ma come una esplicitazione di quanto già contenuto nelle prime formulazioni (molto eloquente a riguardo è una lettera di Bontadini allo stesso Messinese, posta in *Appendice*). In questo modo il confronto dei due filosofi appare più come un affinamento reciproco che non come una battaglia ingaggiata e vinta dal discepolo ribelle, con l’indubbio vantaggio di una comprensione meno parziale di entrambe le posizioni.

La modernità del cristianesimo di Bontadini è individuata da Messinese nel suo carattere *inclusivo*, capace di integrare la dimensione filosofico-sapienziale (equivalente, nella contemporaneità, al momento spiritualistico) e quella metafisico-inferenziale (momento neoscolastico): tale cristianesimo moderno, cioè, non separa, come nella prospettiva di Pietro Prini, il conferimento di senso all’intero d’esperienza tipico della fede (che per Bontadini è *ab origine* tutt’uno con la filosofia) dalla sua possibile fondazione epistemica. Anzi, proprio quest’ultima per Bontadini “apre” apoditticamente lo spazio del senso religioso, laddove la fede è ciò che vi introduce in maniera pratico-esistenziale, non ancora come *opus puri intellectus*. Le due locuzioni *fides quaerens intellectum* e *intellectus quaerens fidem* stanno tra loro in un rapporto circolare, essendo la fede (anche in senso puramente “laico”, ad esempio come fede nella scienza) il filosofico assenso a un significato che eccede l’immediatezza del dato, e la metafisica quella operazione puramente intellettuale in grado di confermare o smentire la verità del suddetto senso, cui inizialmente si aderisce per motivazioni solo psicologiche, antropologiche e culturali. Si potrebbe però osservare che il rapporto tra fede e intelletto, così inteso, conduca a concepire la fede come una *philosophia minor*, di cui l’intelletto potrebbe pure fare a meno una volta elevatosi alle altezze del *logos*, in maniera simile a come hanno fatto Averroè nel Medioevo, l’Illuminismo e Hegel nella modernità, lo stesso Severino su base neoscolastica. La *chance*, pertanto, è suscettibile di svilupparsi in un *rischio*. Ciononostante Bontadini era profondamente convinto che tra religione e filosofia sussista una vera e propria complementarietà; ragion per cui a suo avviso “filosofare nella fede” non significava tanto pensare nella consapevolezza che si arrivi a un punto in cui l’indissipabile problematicità del pensiero si arresti per acquietarsi nella certezza arazionale della rivelazione, ma piuttosto pensare fiduciosi che la ricerca non andrà mai contro la propria scelta del senso, e anzi potrebbe confermarla. Ma significherà anche ricompren-

dere apologeticamente tutte le istanze moderne apparentemente in antitesi con la tradizione: ragion per cui quello di Bontadini è un cristianesimo ecumenico, non succube ma amico della scienza e, eventualmente, alleato della rivoluzione.

Antonio Lombardi

L. Fava, *Heidegger e la Gnosì*, Mimesis, Milano - Udine 2022, pp. 353.

Perché Heidegger e la Gnosì? Per molte ed essenziali ragioni, la prima delle quali sta nel fatto che «sondare e cercare di dimostrare la natura gnostica della filosofia heideggeriana, come tale filosofia possa scaturire e maturare – anche al di là della consapevolezza che Heidegger ne ebbe – da una comprensione gnostica dell’essente» significa conseguire una fondamentale conferma «che la gnosì sia una possibilità essenziale, che può essere sempre rivelata e compiuta, che è sempre data con l’esistenza umana» (pp. 9-10). Significa dunque comprendere alla radice non soltanto l’ontologia heideggeriana, ma anche e soprattutto lo stare al mondo, la sua complessità, il suo enigma, la vicinanza dell’essere al nulla non come concetto o come destino ultimo, ma esattamente come sostanza quotidiana e pervasiva che intrama di sé l’esserci e che l’esserci a volte intuisce, senza averne piena consapevolezza.

È anche tale «ignoranza del fondamento» (p. 15) che l’atteggiamento gnostico intende rimuovere. Una ignoranza intrinseca al limite che segna tutte le cose, soprattutto quelle vive, quelle consapevoli, quelle che intuiscono una qualche estraneità al mondo, quelle che sentono una nostalgia teoretica e non soltanto emotiva verso un’alterità che sembra essere stata da un certo momento in poi preclusa.

Nella Gnosì questa condizione assume i nomi metaforici e insieme materici di tenebra e luce. Stare al mondo, esservi nati è un «nascere nel buio [che] significa nascere nel limite della luce. L’esserci è questo limite» (p. 337). Lo gnosticismo antico, questo complesso e fondante fenomeno collettivo e personale, storico e religioso, teologico ed esistenziale è esattamente «un’ermeneutica della finitudine universale traslata sul piano simbolico e archetipico del mito» (p. 205).

Lucrezia Fava racconta lo gnosticismo con la tensione di un romanzo e pensa la Gnosì heideggeriana con il rigore del concetto.

Racconta che dalle differenti potenzialità di Sophia Achamoth, vale a dire di uno degli eoni che scaturiscono dalla pienezza ineffabile dell’essere e della luce, da ciò che gli gnostici chiamano Πλήρωμα,

«si generano più sostanze: dallo stato cupo (dolore, timore, afflizione, disagio) la sostanza ilica; dal desiderio di convertirsi la sostanza psichica; dalla gioia per la