

LEONARDO MESSINESE, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo "moderno" di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 165.

Il filosofo e la fede è il titolo dell'opera: invitante quant'altro mai per sondare un rapporto che, se ha molta storia, non manca di riproporsi, con specifiche torsioni, in differenti stagioni storiche e culturali. E, aggiungeremmo, tentativo quanto mai felice ed efficace nel presentare Gustavo Bontadini (1903-1990), uno dei grandi nomi della filosofia italiana del Novecento, metafisico di razza e finissimo interprete della contemporaneità (e dei suoi problemi), in un aspetto, se non del tutto evaso, spesso non messo in sufficiente evidenza, dimenticando la caratura intellettuale del personaggio e le ricche potenzialità filosofiche di questa sua riflessione. È stato detto, del resto, da chi lo conosceva più da vicino: «chi lo accostava sentiva in lui il credente contendere al filosofo le ragioni ultime della vita. Un credente che non aveva inteso intraprendere il mestiere del teologo, ma che aveva più volte riflettuto con grande acume sul rapporto tra la ragione e la fede». E questo, dentro un contesto dove l'articolarsi di una riflessione, radicata nel tempo, non dimenticava le istanze di un *lógos* che non ha tempo, dove l'impegno del filosofo nel condurre (e indurre) al rigore (*onus probandi incumbit ei qui dicit*) muoveva a un argomentare che non vuol lasciar indietro, non già falle, ma ingiustificate presupposizioni, alla ricerca di una «riduzione al principio», intento a un pensiero che vuol cimentarsi e si cimenta, in effetti, con l'Intero: si direbbe

quello di Bontadini, pensiero critico, pensiero forte, ma umilmente attento alla lezione dell'esperienza nelle sue provocazioni e nei suoi possibili rimandi: in quello non poteva non muovere all'istituzione di una "verticale" metafisica.

Formatosi, come dichiarava lui stesso «alla confluenza tra idealismo – considerato specialmente nella sua versione attualistica – e la neoscolastica», di cui ricordava i Maestri dell'Università Cattolica (Chiocchetti, Gemelli, Olgati, Zamboni e soprattutto Amato Masnovo, di cui si sentiva continuatore nell'opera di rigorizzazione della metafisica), Bontadini, ancor giovane, era venuto articolando un piano di lavoro, al tempo stesso teorico e storico ermeneutico. Un tragitto quest'ultimo non privo di spunti geniali tanto nella lettura della filosofia moderna (e del suo dualismo gnoseologico presupposto) quanto della stessa filosofia contemporanea, uscita dall'attualismo nei suoi esiti problematici: un "contemporaneismo", con formula fulminea, descritto come filosofia dei *soli* programmi. E dove la riflessione sul dualismo gnoseologico presupposto, tradotta in quella strettamente connessa al fenomenismo, si produceva in opere, tali gli *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana* (1947) e le *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno* (1952) dove l'analisi di struttura sui testi dei grandi pensatori della filosofia moderna da Cartesio a Kant, giungeva a rilevarne aporie e presupposizioni "naturalistiche", l'accurata meditazione sull'idealismo (e sull'attualismo) ritrovava una via maestra per uscire dalle secche e presupposizioni "naturalistiche" (la convinzione, cioè, dell'originaria alterità dell'essere al pensiero).

La ricchezza e la puntualità di lavori quali gli *Studi sull'idealismo* (1942), *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), e *Dal problematicismo alla metafisica* (1952) davano conto di guadagni speculativi irrinunciabili, a cui aveva condotto la riflessione, nelle proprie esigenze di rigore; le formule sono dello stesso Bontadini: «l'attualismo ha approdato alla intrascendibilità del conoscere: verità che altra volta abbiamo considerato come non-opposizione al realismo classico; verità, pertanto, che pone l'uomo nel senso dell'essere, e l'essere nel cuore dell'uomo». E insomma una apertura, ben oltre il fenomenismo, per un ritorno alla metafisica dell'essere. Con una calibratura, per la cui fondazione era detto dell'essere (e della sua semantizzazione) lavorare prevalentemente (e soltanto) la proprietà di opposizione al negativo, più di quanto non fosse stata quella proprietà che san Tommaso così energicamente illustra, di *illud quod est magis intimum cuilibet*» (p. 94). La sua sarebbe stata «metafisica neoclassica».

E se non si potrà dimenticare il piglio con il quale in una lettera a padre Chiocchetti del 1925 Bontadini si confrontava con la filosofia di Gentile («Se noi ci rappresentassimo la filosofia di Gentile in questo modo: *a)* descrizione del contenuto d'esperienza nelle sue formalità universali; *b)* constatazione dell'unità del contenuto nella forma dell'esperienza (storia, atto); *c)* dimostrazione della coincidenza di essa unità con Dio, mi sembra che avremmo in compendio l'essenziale di essa filosofia...»), l'impegno a una rigorosa istituzione del problema filosofico come problema della vita (e della razionalità stessa del reale) avrebbe trovato una sua (sia pur incompleta) espressione in quel *Saggio di una metafisica dell'esperienza* pubblicato nel 1938, ma risalente all'incirca a una decina di anni prima, nel quale

Humanitas 77(4/2022)

erano articolate le premesse, ma già alcune linee fondamentali per una «critica dell'immanenza» e per una «affermazione metempirica»; oggetti, questi ultimi, di un secondo volume, annunciato, ma già allora non portato a termine. Riflessioni e prosecuzione che avrebbero trovato una loro compiuta prospettazione nelle pagine finali del *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), rilevando come l'attualismo, ben lungi dall'escludere la metafisica, la rendeva possibile, capace anzi di aprire a una metafisica («neoclassica»); una metafisica articolata e successivamente esposta nelle sue linee fondamentali in molti dei saggi, confluiti nei due volumi delle *Conversazioni di metafisica* (1971), dove il saggio *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* (1946) riproponeva le riflessioni bontadiniane sulla struttura originaria del sapere e intorno al senso dell'immediato, e dove altri saggi, quali, ad esempio, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, ma ancora *Per una rigorizzazione della teologia razionale...*, sembravano portare a conclusione unitamente al saggio *Per una teoria del fondamento* (1973) (raccolto poi nel volume *Metafisica e deellenizzazione*) quanto potrebbe essere inteso come la protologia bontadiana e, insomma, il suo breviario di metafisica.

Un compendio – un discorso breve, riducibile a una ventina di pagine, avvertiva lo stesso Bontadini – che, al netto di analisi sottili e articolate, al seguito della polemica con Severino, poteva trovare una sua sistemazione nella richiesta del necessario superamento dell'opposizione originaria tra dettato del *lógos* e dettato dell'esperienza. Dove, dettato del *lógos* è quello chiamato principio di Parmenide, ossia l'asserto secondo cui l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere; dettato dell'esperienza (del divenire) è l'asserto opposto, ossia che c'è (si dà, appare) dell'essere che diventa niente. Per evitare che l'opposizione divenga contraddizione, dobbiamo, notava Bontadini, porre necessariamente l'essere oltre l'esperienza storico-fattuale (di tutto ciò che diviene); bisogna egualmente riscattare dall'assurdo il mondo dell'esperienza; tale riscatto può avvenire solo se si pensa l'esperienza come creazione dell'Essere puro. Senza riferimento all'Essere puro, l'esperienza diventerebbe un venir dal nulla e un andare al nulla, implicando l'identificazione dell'essere e del nulla. Dove, invece, grazie e nell'atto creatore, il divenire sta come immobile e la contraddizione viene perciò sanata o viene a essere ridotta a una interpretazione *astratta* del divenire (concreto risultando, in effetti, il punto di vista del Creatore).

Aspetti che Bontadini rimarcava dicendo di una filiazione, dove più ancora che aristotelico, si figurava *parmenideo*, nella sua stessa volontà di accedere, come a un *prius* dimostrativo, a quella stessa logica (la riconduzione al principio di non contraddizione) che fonda il principio di causalità: un indubbio tentativo di rivisitare e rigorizzare quelle stesse prove dell'esistenza di Dio, tema tradizionale della metafisica, con suoi stessi prolungamenti religiosi. Tale in effetti, nelle sue linee di fondo, *Bontadini e la metafisica*.

Vero è che nel volume di Messinese, vi è molto di più. Inteso come tributo a un dialogo mai interrotto con Bontadini dagli anni '80, con uno scambio di corrispondenza, tra il giovane dottore e il maturo professore, questo lavoro del Messinese ha dunque il merito di offrire una ricca sintesi del pensiero del filosofo milanese,

Humanitas 77(4/2022)

seguito e discusso in tutte le fasi della sua riflessione in un clima idealistico (e post-idealistico), riproponendo con acume – e in essenziale – il dibattito che, verso gli anni '60, lo oppose a Severino, descrivendo con tratti efficaci una stagione in cui principio del *lógos* ed evidenza fenomenologica venivano ad affrontarsi, non senza radicalità, guardando a essere e divenire, apparire e scomparire, nel loro contrapporsi o/e comporsi ad altri livelli.

Non nuovo a un approccio a Bontadini, né a uno studio più analitico dell'universo bontadiniano (ricorderemmo almeno *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini* del 2006), Leonardo Messinese, professore di Metafisica all'Università Lateranense, è attento interprete del dibattito che venne ad articolarsi tra Bontadini e il suo più noto discepolo Emanuele Severino, tradottosi in volumi e interventi tra i quali *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino* del 1985, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere* del 2008, nonché il più recente *Nel castello di Emanuele Severino* del 2021; lavori dove l'impegno a chiarificare le posizioni in questione non è senza il non inconfessato proposito di *far continuare un dialogo* (titolo di un contributo del Messinese del lontano 1985 all'altezza dei primi dibattiti tra il filosofo milanese e quello bresciano); un confronto da lui continuato e perseguito in tutte le implicanze teoriche, in *La teologia razionale e la determinazione dell'altro dell'esperienza* del 2009 e che in questo stesso volume *Il filosofo e la fede*, ha modo di sintetizzare nella sua portata e nei suoi esiti, espressamente speculativi, consentendo di ritrovare un'immagine a tutto tondo, e *in progress*, del Bontadini filosofo in un momento così caratteristico del suo impegno metafisico, messo avanti in quel celebre (anche letterariamente) contributo bontadiniano del 1964 *Sózein tà fainómena* che rispondeva al *Ritornare a Parmenide severiniano*.

Varrà così richiamare, quanto Messinese – severiniano “atipico”, lo dice Dario Sacchi, metafisico della **Cattolica** – avverte della conclusione della disputa tra Severino e Bontadini: per il primo, la verità del *lógos* parmenideo era il punto archimedeo dal quale tutto deve procedere, mentre per il secondo persisteva un elemento che faceva resistenza al solitario dispiegarsi del principio di Parmenide *storico*. E precisa Messinese: «la disputa giunse a una sorta di punto morto, perché Severino, per amore della verità del *lógos* parmenideo, non riuscì a scorgere che il rapporto strettamente unitario tra il principio di Parmenide e il principio di Parmenide *ad honorem* (o di creazione) effettivamente presente in Bontadini era pienamente giustificato; mentre quest'ultimo, per amore di quella che riteneva la verità dell'esperienza, non riuscì a scoprire che la critica severiniana al divenire nichilistico era anch'essa giustificata, ma che non per questo veniva meno la possibilità di una affermazione “dialettica” dell'esistenza di Dio o, meglio, la dimostrazione della *trascendenza* dell'Assoluto». Non trascureremmo comunque la chiusa: «La differenza del Principio di Creazione rispetto al Principio di Parmenide storico non sta nel venir meno, nel primo di questi due principi, della *trascendentalità* della opposizione di essere e non essere e della permanenza dell'essere; la differenza sta piuttosto nel riaffermare questa *medesima opposizione* (di essere e non essere) e quella *medesima permanenza* (dell'essere),

Humanitas 77(4/2022)

ma in modo tale che sia anche “*salvata*” l’esperienza dalla contraddizione che sembrava affettarla» (p. 112).

Né poteva mancare – il titolo del volume chiaramente sollecitava l’argomento – la riflessione sul modo di articolare i temi del rapporto tra fede e ragione, rapporto dibattuto e/o contestato nel Novecento a proposito di «filosofia cristiana», rimodulato, in contesto laicista, a proposito di una filosofia “esclusivo” *opus purae rationis* in opposizione alla «logica della fede», ma egualmente estesosi a proposito di «ellenizzazione e/o deellenizzazione del cristianesimo» (ma ancora, non ultimo il nostro filosofo, «cristianizzazione dell’ellenismo») e che in Bontadini si trovava sollecitato *dai suoi tempi* per render ragione della propria fede, per almeno un duplice aspetto: render *ferma l’affermazione* di Dio e, nel contesto dell’attualità storica, far opera di una necessaria purificazione, per «un Cristianesimo moderno, ossia di un Cristianesimo che, anzitutto, si avvale dello stesso historicismo per purificare se stesso, scindendo la propria essenza dalle incrostazioni storiche». E in consonanza, e in ideale continuità, con un atteggiamento meditativo del filosofo che scriveva: «A sommesso avviso di chi vi parla, ma anche di altri assai più autorevoli di lui, non è da considerare tempo perduto quello che si dedichi all’impresa di rigorizzare il contributo della ragione all’affermazione di Dio».

Ricco, in effetti, il materiale che ci è offerto da Messinese. Ne esce una riflessione che il maestro della Cattolica veniva conducendo – non già sottotraccia a fianco di più pronunciati interessi speculativi, ma effettivamente articolata e feconda, puntuale nelle sue interrogazioni e nei suoi tentativi di risposta – e in saggi in cui Bontadini si impegnava a far opera “apologetica”, volendo «di fronte al generale irrazionalismo del pensiero contemporaneo» tener fermo l’associare «la positività della nostra fede con la positività della ragione». Ed è che l’uomo di fede, credente maturo e convinto, non rinunciò mai a “darsi ragione” della propria fede: e se «la filosofia divide con la religione, e soltanto con la religione, questa portata interale o trascendentale», compito del filosofo era dar prova della *ragionevolezza* e della *sensatezza* della propria fede, consapevole della diversa radice del credo religioso rispetto alla pura ragione. Realtà, certo, diverse, ma non già opposte, dimensioni che vivono egualmente nell’animo umano e che richiedono una integrazione e armonizzazione. In una ulteriore presa d’atto che il problema filosofico risultava egualmente quello della vita (e della sua soluzione), guardando, in modo più specifico a quanto poteva distinguere – a effetto di accresciute e diversificate consapevolezze storiche – *metafisica* da *filosofia*, dove, affermava Bontadini, «la metafisica è la scienza dell’essere, ha l’essere per oggetto; la filosofia è l’uomo, ha l’uomo per essenza, è l’essenza dell’uomo» (p. 125). E con sottolineature tali – lo si affermava in una intervista a padre Bergamaschi – da mostrare l’inattuale “attualità” della metafisica, da non intendere come pretesa di aver tutto concluso, né come tale da limitare l’iniziativa umana, ma capace piuttosto, con gli stessi temi del rapporto tra creatura e creatore, di sollecitare un «ritorno a Dio, e quindi [...] quella razionalizzazione della nostra realtà naturale e sociale che corrisponde all’ideale di ritornare al valore di Dio e della sua giustizia».

Humanitas 77(4/2022)

Formule, quali “escludenza dell’escludenza”, “ricomprensione apologetica” e “differenze antropologiche”, venivano, per vero, proponendo tratti specifici di una sua “piccola apologetica” che manifestava apertura di spirito (e una volontà di dialogo), mentre, contro fideisti e “spiritualisti” pronti a rinunciare, a pro esclusivo della fede alla ragione metafisica, faceva valere *egualmente* l’importanza di salvaguardare la “qualità” metafisica della ragione; apologetica avvertita, attenta, per vero, a che l’obiezione al dettato di fede potesse, essa stessa, giocare al chiarimento e/o alla prova in una affermazione e difesa di razionalità e ragionevolezza della fede, non trascurando – ed era il senso di quanto era compreso nel tema delle “differenze antropologiche” qui applicato – che alla fede non vi era accesso (solo) *dall’esterno*.

Lo si potrebbe, nell’insieme, dire *in actu exercito* attuazione, a uso dei tempi, del masnoviano “la filosofia verso la religione”; ma ancora un mettere solide basi anche a quel che si sarebbe configurata, in qualche suo discepolo, come una tipica modalità di “filosofia della religione”: filosofia seconda, ribadiva Bontadini. Italo Mancini gliene dava merito per l’intera architettura del proprio disegno: «[una tale] dimensione consiste nella riuscita del discorso metafisico (sull’essere e sul sacro), per autonoma via razionale (l’imponenza veritativa dell’*épistème*), ripreso nelle fonti greche (perennemente orientative sia nella costruzione della domanda come nell’indicazione costruttiva della risposta), con la scaltrita coscienza critica del pensiero moderno, che ha giustamente dissolto il troppo e il vano, riproponendo la posizione metodologicamente corretta del punto di partenza; e infine, con la ricchezza fenomenologica del pensiero contemporaneo, il quale attraverso l’esplosivo sviluppo autonomo delle *Geisteswissenschaften*, sottopone (di qui la secondarietà) al controllo metafisico la fondatezza teoretica di queste scienze stesse: filosofie seconde, come la religione, il diritto, l’arte, la cultura ecc.» (p. 137). Ulteriore importante lezione che il bel volume di Messinese sa opportunamente farci apprezzare: in quel che appare una ricca monografia sul *Bontadini totus*.

Domenico Bosco