

RECENSIONI CRITICHE

Il filosofo e la fede

di *Angela Ales Bello*

1. Le liti in famiglia sono le più pericolose. In verità, non mi riferisco a persone, ma a due atteggiamenti che convivono nell'essere umano e si comprende, allora, come il contrasto si manifesti acuto e come sia difficile superarlo. Si tratta della convivenza dell'atteggiamento religioso e di quello filosofico in chi coltiva la filosofia: il primo si presenta spesso come "scomodo", soppiantato dal secondo. Sembra, infatti, che la filosofia occidentale sia nata in contrasto con le credenze religiose tradizionali politeistiche all'interno della cultura greca. Dico "sembra", perché più si leggono i primi *sofoi* greci meno appare – tranne qualche eccezione, forse dovuta a mancanza di fonti? –, che la dimensione religiosa sia assente. Ritengo, piuttosto, che il "miracolo greco" consista nel fatto che alcuni – e anche alcune¹ – hanno messo in atto le capacità riflessive che l'essere umano possiede potenzialmente, hanno attivato l'atteggiamento critico e hanno iniziato ad indagare se stessi e se stesse. Hanno incontrato anche la loro apertura al divino e hanno iniziato a chiedersi il senso di tale presenza.

Ho osservato prima che il terreno è comune; infatti, la presenza del divino in noi² consente di giustificare l'origine dell'umano e di dare indicazioni per il comportamento. Siamo nell'ambito dell'esperienza religiosa: l'atteggiamento riflessivo-critico diventa riflessivo-costruttivo e cerca di comprendere che cosa sia il divino e sottopone ad indagine le indicazioni che riguardano l'agire. Due risposte diverse alle stesse domande? Allora l'una elimina l'altra? Come farle convivere? Questione antica, quindi, che attraversa tutta la filosofia occidentale, nella quale la criticità è più acuta, ma che attraversa tutte le culture e che può es-

¹ Ad esempio Diotima di Mantinea, citata da Platone nel *Simposio*, oppure, più realisticamente Aspasia di Mileto, e ancora Pericrone seconda, pitagorica, che si suppone fosse la madre di Platone, cfr. *History of Women Philosophers*, edited by M.E. Waithe, vol. I: 600 BC-500 AD, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam 1987.

² Condivido la posizione agostiniana riguardo alla presenza del divino in noi.

sere risolta solo se singolarmente si trova un'armonia interiore. Bisogna esaminare, allora, ogni essere umano che si dedica alla filosofia e farsi raccontare come abbia trovato un equilibrio fra ciò in cui crede, perché si affida – la *fides*, secondo l'indicazione di Edith Stein – e ciò in cui crede perché è convinto intellettualmente, il *belief*.

Ritengo che questo sia l'argomento trattato nel libro di Leonardo Messinese, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo "moderno" di Gustavo Bontadini*, anche se l'aggettivo "moderno" sembra contrastare con ciò che è detto sopra; in realtà, tale aggettivo è riferito più all'atteggiamento filosofico che al cristianesimo, nel senso che riguarda il filosofo moderno "cristiano". Questo tema, anticipato nel primo capitolo, è trattato propriamente negli ultimi due, il nono e il decimo e nell'epilogo, perché la parte più consistente della ricerca è dedicata al "filosofo" Bontadini, alla sua formazione e alla sua posizione teoretica. Il risultato è molto valido: infatti, biografia intellettuale, proposta filosofica e riflessione dell'esperienza religiosa cristiana contribuiscono a ricostruire la figura di Bontadini a tutto tondo, come uomo, come intellettuale e come credente.

Si potrebbe dire che questa è una biografia "ragionata", ragionata dall'autore che ben conosce l'ambiente culturale dell'Università **Cattolica** di Milano, avendo dedicato numerosi studi ai filosofi che ne facevano parte nel Novecento. Fra questi spicca Emanuele Severino, al quale Messinese ha dedicato la sua tesi di dottorato, discussa presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, un estratto della quale egli aveva inviato a Bontadini nel 1983 insieme ad una lettera riportata qui in Appendice. In questa Messinese confessa di criticare Bontadini ed ha l'ardire di dichiararlo, pur considerandolo il "maestro riconosciuto dei metafisici contemporanei".

Il destinatario della missiva, non solo non si adira con il giovane filosofo, ma gli segnala un suo saggio appena pubblicato, un'ennesima risposta alle obiezioni che il suo discepolo "ribelle", Severino, gli aveva mosso. Due punti sono brevemente sottolineati, uno di accordo con Severino: *l'essere non può non essere*, il principio di Parmenide; e uno di contrasto: la lettura dell'esperienza. Su questi due punti si sofferma Messinese ricostruendo l'*iter speculativo* di Bontadini nei primi cinque capitoli, dedicando il sesto alla disputa con Severino e il settimo ad un bilancio della metafisica di Bontadini.

Secondo Messinese, Bontadini è un filosofo e un credente radicato nel cuore del pensiero moderno, come recita il titolo del primo capitolo, per questo non si tratta di un neoscolastico, ma di un neoclassico,

che coniuga abilmente il pensiero di Parmenide con l'idealismo di Giovanni Gentile, superando sia la prima, sia la seconda posizione. L'opera dalla quale bisogna iniziare per comprendere il suo pensiero è il *Saggio di una metafisica dell'esperienza*. La citazione sulla quale si sofferma introduttivamente Messinese è tratta da un testo precedente e recita così:

«Dal punto di vista generale e metodologico il problema che si pone oggi e che è merito del pensiero moderno [...] di aver posto è, appunto, quello della possibilità di inferire qualcosa dall'esperienza, oltre l'esperienza; dal punto di vista propriamente filosofico (teologico) è [...] se l'Assoluto si debba pensare come più ampio dell'esperienza o coincidente con l'esperienza»³.

Messinese commenta che importante è il tema della possibile inferenza rispetto all'Unità dell'esperienza. La metafisica dell'esperienza fa i conti con la posizione kantiana, secondo la quale l'ambito del pensiero separato dall'essere occupa il primo posto e la sottopone a critica, notando il valido superamento di quella posizione compiuto dall'idealismo. L'idealismo, infatti, giunge all'identità di pensiero e essere, tuttavia, anche questa identità deve essere ben compresa. Se Gentile aveva avuto il merito di perfezionare il concetto dell'Unità dell'esperienza, egli l'aveva considerata come un punto d'arrivo, mentre per Bontadini l'Unità dell'esperienza è un punto di partenza; se Gentile avesse avuto il merito di aver indicato la centralità del problema teologico, questo non avrebbe potuto essere affrontato con gli strumenti offerti dall'idealismo, ma dalla metafisica classica. Dialettizzando l'Atto si rimane in un'indeterminatezza che deve essere superata, altrimenti lo sbocco inevitabile è il "problematicismo" di Ugo Spirito, mentre la determinazione conduce ad un "teorema" e non ad un "problema": il teorema in cui si afferma una dottrina dell'essere in cui si perviene all'Essere trascendente⁴.

L'autore non cita solo Spirito, ma anche altri professori della Facoltà di Filosofia dell'Università di Roma: Guido Calogero e Vito Bellezza. Ciò mi riporta indietro di molti anni, quando questi insigni studiosi erano i docenti i cui corsi ho seguito, essendo iscritta a quella Facoltà. E la circostanza ancora più strana è che frequentavo contemporaneamente il corso tenuto da un libero docente, Pietro Maria Toesca, il quale

³ L. Messinese, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo "moderno" di Gustavo Bontadini*, *Vita e Pensiero*, Milano 2022, p. 49. Il testo di Bontadini è tratto da *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, in *Studi sull'idealismo*, Introduzione di E. Severino, *Vita e Pensiero*, Milano 1995, pp. 142-143.

⁴ Cfr. L. Messinese, *Il filosofo e la fede*, cit., p. 64.

era stato discepolo di Bontadini. La metafisica dell'esperienza mi convinceva senz'altro di più del problematicismo di Ugo Spirito. Tuttavia, su di me ebbe una certa influenza la lettura di Parmenide proposta da Guido Calogero, che mostrava come il pensatore greco avesse iniziato la sua riflessione seguendo la prospettiva arcaica dell'indistinzione fra essere e pensiero: se si pensa/dice: è, non si può dire/pensare: non è. Inoltre, con un'estensione arbitraria egli era passato dalla terza persona dell'indicativo all'infinito; da qui deriva l'assolutizzazione del *to ov*, dell'essere "visto" come uno sfero. Se la metafisica dell'esperienza con il suo movimento di trascendenza mi convinceva, meno mi convinceva che questa dovesse sfociare nella dottrina dell'essere.

Provvidenzialmente un altro professore di Filosofia morale, che nulla aveva a che fare con Gentile, Franco Lombardi, mi sollecitò a scrivere la mia tesi su Husserl e lì trovai la sintesi: analisi dell'esperienza intesa in senso fenomenologico che conduce alla trascendenza del mondo, alla trascendenza dell'io e alla trascendenza della trascendenza, quindi, alla metafisica dell'Assoluto, cioè di Dio, che tra i suoi attributi ha anche quello dell'essere.

Ma non è di me che intendo parlare, è il libro di Messinese che mi ha destato tanti ricordi e Messinese è senz'altro più bontadiniano di me, perché propone un'interessante interpretazione del Teorema della Creazione, mentre prende sul serio l'obiezione di Severino a Bontadini. Come accordare questi due momenti della sua indagine? Andiamo per ordine. Riguardo alla dichiarata "revisione" della posizione bontadiniana, la proposta di Messinese è la seguente:

«[...] il non essere degli enti che il Principio di Creazione "razionalizza" non è quello che *sembra* manifestarsi nel divenire fenomenologico [...], ma è il "non essere" che, pur considerando il divenire fenomenologico in modo adeguato, *inerirebbe ultimamente agli enti, ove questi fossero considerati indipendentemente dal Creatore*»⁵.

Ed è importante che il Principio di Parmenide qui divenga il Principio Creatore: in tal modo si supera l'obiezione severiniana. Infatti, non ci si muove sul piano del divenire inteso in termini ontologici, ma su quello del divenire assunto fenomenologicamente, in modo tale che l'affermazione teologica è ottenuta come necessaria integrazione nell'ambito fenomenologico dell'essere. Quindi, l'Unità dell'esperienza non è l'Assoluto. Ritengo molto valida l'affermazione che ne consegue, ripren-

⁵ *Ibid.*, p. 75.

dendo il pensiero di Bontadini: «Il Principio di Creazione [...] ci fa accedere a quel punto [...] in cui [...] non solo si “dimostra l'esistenza di Dio”, ma addirittura che l'esistenza – *l'actus essendi* – si raccoglie tutta in Dio, che “Dio è l'esistente”»⁶.

Mi sembra che la novità introdotta nella considerazione del divenire, che consente poi di affermare l'insufficienza del piano ontico, sia teoreticamente funzionale, secondo Messinese, per superare l'obiezione di Severino, consistente nel dichiarare:

«[...] che la metafisica classica, elevandosi a Dio movendo dal “mondo del divenire”, sia una sorta di agente inconsapevole di quella “morte di Dio” che è stata proclamata nell'ambito della filosofia contemporanea in nome dell'assolutezza da riconoscere al *divenire* degli enti, ossia alla realtà del “mondo”»⁷.

Messinese afferma che, sotto la spinta di tale obiezione, l'intento di Bontadini:

«[...] divenne quello di mostrare con una maggiore chiarezza che la metafisica classica, propriamente, 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*»⁸.

2. L'approfondimento della struttura della metafisica neoclassica di Bontadini costituisce una parte cospicua del libro di Messinese ed è necessario per comprendere in quale senso il filosofo parli di “filosofia cristiana”. Particolarmente significativo è il paragrafo 2 del capitolo ottavo: *La filosofia come «scienza rigorosa» e la legittimità della «filosofia cristiana»*. Il riferimento è alla proposta husseriana di una filosofia che sia rigorosa e per Husserl le sue analisi fenomenologiche lo sono. Allora, è sul termine fenomenologia che bisogna soffermarsi; Bontadini riconosce che la fenomenologia di Husserl non è un immanentismo che nega la trascendenza. In realtà, si è già indicato che Husserl considera trascendente la realtà rispetto al soggetto e ammette un Assoluto come trascendenza non nel senso del mondo, ma come una trascendenza assoluta già nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia*

⁶ *Ibid.*, p. 76. L'autore cita un passo tratto da uno scritto bontadiniano del 1965, intitolato *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*.

⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸ *Ibid.*

fenomenologica del 1913⁹. In questo senso si può intendere il rapporto tra *immediatezza* e *mediazione* che costituisce la lettura dell'esperienza per Bontadini e che egli sembra costatare presente in Husserl ed anche in Heidegger. Se il termine *fenomenologia* è stato spesso considerato in modo negativo dai metafisici, in particolare, italiani, ciò non accade per il nostro pensatore. Messinese, infatti, mette in evidenza anche una sorta di difesa di Bontadini del cosiddetto "idealismo husserliano", in particolare, del primato del soggetto in polemica con Pietro Prini e in una direzione che potrebbe essere considerata "realistica" nel senso che:

«[...] proprio Husserl è colui che ha, forse più di ogni altro, contribuito a mostrare che la soggettività è organo dell'oggettività, il farsi manifesto della realtà, la rilevanza originaria (come poi fu chiamata). È quell'esito in cui si eliminano – criticamente – i presupposti che gravano sulla teoresi cartesiana, e che si riassumono poi tutti nel realismo naturalistico, acriticamente assunto. Tale eliminazione è, però, quella stessa che ha la virtù di tor via anche il senso riduttivo o relativistico che veniva attribuito alla soggettività. Cosicché proprio in virtù sua viene ristabilita la *possibilità* di una metafisica dell'essere che sia scienza rigorosa»¹⁰.

Sono d'accordo con questa interpretazione della fenomenologia husserliana, come ho cercato di mostrare nel mio libro *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*¹¹, soffermandomi sul senso del rapporto soggetto-oggetto in Husserl, e colpisce favorevolmente l'aggiunta di Bontadini che riguarda la conseguente eliminazione del relativismo e del riduttivismo nella fenomenologia husserliana. Come può essere letta e la sua conclusione: «Cosicché proprio in virtù sua viene ristabilita la possibilità di una metafisica dell'essere che sia rigorosa»¹²? Comprendo che l'interesse per la dimensione dell'esperienza possa giustificare l'affermazione di Bontadini, secondo la quale in Husserl si apre la possibilità di una metafisica. Per tale ragione l'intuizione di Bontadini è molto valida, ma ritengo che, quando auspica una metafisica dell'essere, egli si riferisca a se stesso e non a Husserl.

⁹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, vol. I, § 58.

¹⁰ L. Messinese, *Il filosofo e la fede*, cit., p. 130. La citazione è tratta da G. Bontadini, *Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini*, in *Conversazioni di metafisica*, tomo II, **Vita e Pensiero**, Milano 1995, pp. 197-198.

¹¹ A. Ales Bello, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvecchi, Roma 2013.

¹² G. Bontadini, *Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini*, cit., p. 198.

Un ulteriore motivo interessante riguarda la filosofia cristiana di Bontadini. Egli ammette che la sua sia una filosofia cristiana più ampia della metafisica, e ciò consente di avvicinare la sua posizione a quella di Edith Stein, la quale accetta che ci sia una filosofia “pura”, ad esempio l’analisi fenomenologica, e una filosofia cristiana, cioè la filosofia del filosofo cristiano o della filosofa cristiana che sollecitato/a dalla rivelazione cerca di comprendere razionalmente ciò che la fede suggerisce¹³. Nel senso proposto da Edith Stein, mi sembra che lo stesso Husserl possa essere definito, oltre che un filosofo “puro”, anche un filosofo cristiano stando agli scritti che ho commentato nell’antologia *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*¹⁴.

Riguardo alla filosofia cristiana, non basta che un filosofo sia cristiano, ma d’altra parte, come dimostra lo stesso Bontadini, tale qualifica connota una filosofia nella misura in cui in essa è presente qualche principio rivelato. Ci si può domandare se nell’accettare il Principio della Creazione – che per Bontadini ha un carattere di verità metafisico – non entri un elemento della Rivelazione nella sua stessa speculazione metafisica.

C’è, in effetti, un settore di ricerca in cui la dimensione religiosa non entra direttamente e tale settore è proprio quello gnoseologico; ciò era sostenuto da Husserl fino al punto di fargli dire che in tale ambito il suo filosofare è “ateo”. Questo è il campo d’indagine che la Stein indica come una filosofia pura. Le questioni metafisiche, al contrario, aprono subito la via ad un confronto con la dimensione religiosa: non solo la religione naturale, ma anche le verità rivelate. In questo senso si potrebbe notare che Bontadini, Husserl e la Stein sono molto vicini.

A proposito del rapporto filosofia-religione, mi sembra che la presenza del divino nell’umano sia il momento fondamentale che coinvolge tutti gli esseri umani. Le questioni metafisiche sono poste come razionalizzazioni di questa esperienza profonda. Quando il filosofo o la filosofa riescono a stabilire un circolo virtuoso fra questi due momenti, allora è possibile una “filosofia cristiana”, se la religione alla quale si fa riferimento è il cristianesimo. Ciò accade anche in altre culture – si pensi alla filosofia indiana –, con la differenza che l’atteggiamento critico dell’Occidente è più marcato nella distinzione fra i due piani della

¹³ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, a cura di L. Vigone, Revisione e Presentazione A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999 4^a ed., *Introduzione §4, Senso e possibilità di una filosofia cristiana*.

¹⁴ E. Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. Ales Bello, Studium, Roma 2022.

fede e della ricerca puramente razionale; nelle altre culture si costata una maggiore vicinanza fra i due atteggiamenti e, quindi, una più fluida circolarità fra i contenuti religiosi e le indagini filosofiche¹⁵.

Come si evince da ciò che è stato notato, il libro di Leonardo Messinese è complesso, in quanto propone una stratificazione di temi molto importanti di carattere storico e teoretico. In ultima istanza, si tratta di un elogio della metafisica e come non dargli ragione? In effetti, i problemi *ultimi e sommi* sono quelli che definiamo “metafisici”, senza dimenticare quelli gnoseologici e antropologici. È vero che nella filosofia contemporanea questi ultimi appaiono sempre di più sganciati dalla metafisica, anzi, sempre più parcellizzati e ridotti a piccole e spesso banali indagini, ma ciò non significa che il “silenzio” sulla metafisica sia sufficiente per eliminarla, anche se ad essa non si presta *attenzione*, come osserva l’Autore. Tuttavia, che la metafisica non sia l’ultima parola anche per Messinese, è dimostrato da quello che egli definisce il silenzio della metafisica stessa e conclude il suo dire affermando che tale silenzio:

«[...] è un riflesso della sua stessa parola, in quanto espressione “povera” della verità e aperta su un altro e *più alto* Silenzio. Quest’ultimo è da *preservare* quanto più ci si dice credenti in una fede religiosa e, magari, cristiana. Anche perché è soltanto da quel Silenzio che provengono parole realmente *diverse* da quelle del mondo, ma che non gli si oppongono. Esse lo circondano e lo bagnano come un Oceano infinito»¹⁶.

E non si può che essere d’accordo, proprio perché *porro unum est necessarium* (*Lc*, 10,42).

Angela Ales Bello

¹⁵ Si veda ad esempio, la ricerca di G. Aurobindo, in cui induismo e riflessione teoretica sono molto legati come è costatabile in alcuni suoi scritti: *Essays Divine and Human*, XII, The Complete Works of Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, Pondicherry 1997 e *Essays in Philosophy and Yoga*, XIII, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, Pondicherry 1998.

¹⁶ L. Messinese, *Il filosofo e la fede. etc.*, cit., p. 158.