

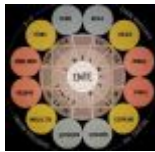


CONFERENZA
EPISCOPALE
ITALIANA



CENTRO
INTERNAZIONALE
DI STUDI ROSMINIANI
STRESA

PONTIFICIA
UNIVERSITÀ
LATERANENSE
Cattedra di Teologia Fondamentale



Ventiduesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
Antonio Rosmini e le ontologie contemporanee
STRESA, PALAZZO DEI CONGRESSI, 23-26 AGOSTO 2022

La configurazione neoclassica dell’ontologia in Gustavo Bontadini e la sua “*Retractatio*” in Emanuele Severino

Leonardo Messinese

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall’Autore per gli Atti. NDR].

PARTE PRIMA

L’ontologia neoclassica e la ricostruzione della metafisica in Bontadini



Che cosa s’intende per «filosofia neoclassica»

La denominazione di filosofia neoclassica può essere riferita estensivamente a un insieme di indirizzi della filosofia contemporanea diversi tra loro, ma tutti nell’alveo della filosofia cristiana¹.

Stando a una ricognizione effettuata da Giorgio Giannini, i diversi indirizzi sono accomunati da un costante riferimento alla tradizione classica intesa in senso eminentemente speculativo², specialmente per l’affermazione della trascendenza teistica³. Gli elementi che caratterizzano la filosofia neoclassica rispetto al «neotomismo» e alla «neoscolastica», per ciò che concerne alcuni autori, sono stati individuati soprattutto in una «compenetrazione tra la linea platonico-agostiniana e la linea aristotelico-tomista»⁴; mentre, per altri, nella «necessità di rispondere, sulla scia della tradizione classica, a certe istanze del pensiero contemporaneo»⁵.

È a questa seconda linea teoretica che può essere ascritta l’attribuzione di filosofia neoclassica che fu fatta propria da Bontadini per l’indirizzo filosofico che egli aveva impresso alla neoscolastica dell’Università Cattolica di Milano⁶. A mio parere, nella sua espressione di più alto valore teoretico la filosofia neoclassica coincise con il magistero di Bontadini e della sua scuola, a motivo del fatto

1. Cfr. G. GIANNINI, *La filosofia neoclassica*, in M. F. SCIACCA (ed.), *Grande antologia filosofica*, vol. XXVII, Marzorati, Milano 1977, p. 289.
2. Cfr. *ivi*, p. 257.
3. Cfr. *ivi*, p. 289.
4. *Ivi*, p. 290.
5. *Ivi*, p. 297.
6. È lo stesso Giannini a ricordare l’attribuzione di filosofia neoclassica fatta da Bontadini per l’indirizzo filosofico che questi aveva impresso alla neoscolastica dell’Università Cattolica di Milano (cfr. *ivi*, p. 256). L’autore si sofferma brevemente sul pensiero di Bontadini alle pp. 276-277.

che esso contiene un notevole approfondimento del tema ontologico⁷, ma anche una peculiare valorizzazione del «trascendentale» moderno. Una sua preliminare definizione, in cui però il rapporto con la modernità non è esplicitato, può essere la seguente: «Una filosofia è neoclassica quando contiene il *principio* o *fondamento* della metafisica classica»⁸.

Acclarata questa essenziale relazione costitutiva, per introdurre tale principio è necessario presentare, in primo luogo, quale sia la concezione dell'*essere* di cui esso è espressione⁹.

La concezione dell'essere nell'ontologia neoclassica di Bontadini

È bene chiarire, preliminarmente, che la concezione dell'essere contenuta nell'ontologia neoclassica bontadiniana si identifica appieno con la concezione «classica» dell'essere. Ciò che, piuttosto, costituisce l'elemento caratteristico della neoclassica – come si vedrà – è la modalità dello sfruttamento speculativo di tale concezione in vista del concreto costituirsi del sapere metafisico.

Si deve, quindi, esplicitare quale sia la concezione classica dell'essere e, successivamente, in che modo essa sia difesa da Bontadini dalle critiche che possono provenire, in particolare, dal versante dell'empirismo filosofico moderno e a cui dev'essere data risposta. Anche a tale scopo, però, un'altra avvertenza preliminare è ugualmente opportuna, per evitare di operare un corto circuito tra quanto è sostenuto da Bontadini nel ripresentare la concezione classica dell'essere, sottolineando il ruolo del «parmenidismo» e ciò che è contenuto nella sua dottrina più completa in ordine all'ontologia. In particolare, si dovrà evitare di ritenere, erroneamente, che in Bontadini sia esclusa o, almeno, sia resa di difficile affermazione, la concezione «analogica» dell'essere¹⁰.

Prendiamo visione, innanzitutto, di alcune espressioni bontadiniane sul concetto di essere, il cui significato l'autore riferisce alla concezione dell'essere dell'intera tradizione classica:

1. «l'essere è quell'energia che respinge da sé il nulla»¹¹.
2. «l'essere non può non essere»¹².
3. «l'essere è il positivo che si oppone al negativo»¹³.

In queste espressioni è contenuto, per Bontadini, il significato *originario* dell'essere, che è insieme quello *elementare*. Tale significato non è esibito mediante una «definizione» dell'essere – la quale, per sé, non è possibile in quanto per definire qualcosa si deve indicare il suo genere prossimo e la sua differenza specifica, mentre l'essere trascende la stessa nozione di genere – ma è quello che appare, piuttosto, in una «semantizzazione» originaria. Nel suo significato originario ed elementare – anche se non esclusivo, né escludente, lo si ripeta – essere significa il «non nulla». E, cioè, il significato dell'essere «emerge solo in correlazione col significato del n o n»; ovvero, detto altrimenti, il suo contenuto intenzionale è quello che «esprime l'opposizione al negativo»¹⁴.

-
7. Insieme ad Emanuele Severino, l'altro discepolo che s'impegnò inizialmente nello svolgimento di tale compito, fu Italo Mancini (cfr. I. MANCINI, *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958; ID., *Ontologia neoclassica*, in I. MANCINI (ed.), *L'Essere. Problema - teoria - storia*, Editrice Studium, Roma 1967, pp. 245-294).
 8. G. BONTADINI, *La posizione della neoscolastica nella filosofia contemporanea* (1960) in Id., *Conversazioni di metafisica* (1971), introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo II, p. 19; corsivo mio. Si tenga sempre presente, quindi, che con questa definizione non si esaurisce il significato del *definiendum* «neoclassica». In ogni caso, anche alla luce della suddetta definizione segue che «le filosofie neoclassiche possono essere molte» (*ibidem*).
 9. In questo scritto, considerata la sua indole, non sarà discussa la letteratura critica sull'argomento, come ho fatto, invece, in altre mie pubblicazioni che saranno citate in appresso. Mi limito, perciò, a segnalare un volume di Francesco Saccardi nel quale l'ontologia neoclassica di Bontadini e di Severino è messa a fuoco nel suo sviluppo metafisico-teologico e si dà conto di molti altri contributi critici a riguardo (cfr. F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, presentazione di P. Pagani, Orthotes, Napoli-Salerno 2018²).
 10. Su questo elemento di rilievo, cfr. introduttivamente L. MESSINESE, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo "moderno" di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 83-85.
 11. G. BONTADINI, *Sózēin tà phainómena. A Emanuele Severino* (1964), in Id., *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo II, p. 145.
 12. *Ivi*, p. 149.
 13. *Ivi*, p. 156.
 14. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica* (1958), in Id., *Conversazioni metafisica*, cit., tomo I, p. 285. Il tema della semantizzazione originaria dell'essere è comune a Bontadini e a Severino, pur se il suo concreto determinarsi presenta una differenza considerevole. Cfr., a tale riguardo, L. MESSINESE, *Il filosofo e la fede*, cit., pp. 79-82.

Questo significato originario dell'essere, che per brevità può essere chiamato «parmenideo» – senza che per questo si debbano dare per buone le conseguenze, in ordine all'esperienza, che Parmenide riteneva di doverne trarre – è indicato da Bontadini come quello che caratterizza la «concezione classica, o greca, dell'essere»¹⁵. Un tale significato, stante che si afferma l'immunità dell'essere dal non essere, comporta che all'essere competa, di diritto, «l'eternità o l'immobilità»¹⁶. L'espressione “di diritto” intende dire che, *per sé*, «l'essere non può non essere», senza tuttavia che quest'affermazione debba pregiudicare il risultato dell'indagine metafisica riguardo alla determinazione più concreta dell'Intero dell'essere.

Si deve, ora, rilevare come sia questo medesimo significato ad operare nella «mediazione metafisica» dell'esperienza. Vale a dire: è in virtù di esso che è consentito di affermare validamente qualcosa che *trascenda* l'esperienza e, perciò, diviene possibile non solo argomentare a favore di ciò che è chiamata la “dimostrazione dell'esistenza di Dio”, ma anche di riscattare speculativamente il «presupposto naturalistico» di una trascendenza del reale mondano rispetto all'esperienza¹⁷. Questo tema è ricorrente negli scritti bontadiniani ed è messo in campo, in particolare, allorché il filosofo della Cattolica si confronta con il pensiero filosofico contemporaneo. In quest'ultimo, si critica il dogmatismo che sarebbe contenuto nell'affermazione della trascendenza teistica, ma poi si presta poca attenzione al fatto che – secondo quanto Bontadini aveva rilevato discutendo con Nicola Abbagnano – anche l'affermazione corrente dell'io, del mondo e della comunità presente in quello stesso pensiero non va al di là di quella che è fatta dal senso comune¹⁸.

La concezione parmenidea dell'essere, per la quale l'essere è quello cui compete l'eternità, per Bontadini sta a fondamento del concreto configurarsi della metafisica classica in Platone e in Aristotele. Anche ciò che egli chiama il «teorema di creazione» ha la sua base razionale nella concezione dell'«essere» affermata da Parmenide; questo, sebbene poi, una volta affermata razionalmente la creazione, l'insieme della concezione greca del reale venga ad essere modificata radicalmente¹⁹. Bontadini, infatti, riguardo al rapporto tra il Principio di Parmenide e il teorema metafisico di creazione giunge ad affermare: «La creazione è una conseguenza del principio di Parmenide; ma una conseguenza tale che sovverte la *Weltanschauung* ellenica, perché introduce la libertà alla radice del mondo»²⁰. In ogni caso, riferendosi alla tesi essenziale che «l'essere come tale, per ciò solo che è intelligibile, deve essere concepito come necessario», Bontadini afferma risolutamente che al trionfo in essa contenuto (essere, intelligibilità, necessità) non è possibile rinunciare²¹. Esso, infatti, «costituisce il responso supremo della ragione; e ad esso è, comunque, legata la sopravvivenza della metafisica. Se lo si respinge, non resta che acquietarsi nel puro empirismo»²².

Acclarato l'intimo nesso di ontologia e metafisica, si tratta di vedere, a questo punto, se una critica di provenienza empirista sia in grado d'infirmary il valore della concezione classica dell'essere e conseguentemente, la speculazione metafisica che da essa discende.

Prendendo in esame la tradizione filosofica dell'empirismo, considerandola nella sua versione più coerente che è quella rappresentata dal pensiero di David Hume, Bontadini rileva come per essa, una volta che «nell'analisi di un oggetto empirico io ho messo da parte tutte le sue determinazioni – come quelle che corrispondono al colore, al peso, alla figura, ma poi anche quelle che corrispondono alle determinazioni della persona e della coscienza, in quanto siano fenomenologicamente appurate –, non resta nulla che corrisponde alla voce essere»²³. Discutendo la posizione humiana del filosofo pragmatista Sidney Hook, egli ne cita un passo estremamente significativo al riguardo:

15. G. BONTADINI, *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna* (1972), in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, introduzione di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero 1995, p. 27.

16. Cfr. *ibidem*.

17. Cfr. *ivi*, pp. 27-28.

18. Cfr. G. BONTADINI, *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), introduzione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 377.

19. Cfr. G. BONTADINI, *Con Tommaso, oltre Tommaso* (1974), in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, cit., p. 42.

20. G. BONTADINI, *Episodi della de-ellenizzazione*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, cit., p. 74 n.

21. Cfr. G. BONTADINI, *Con Tommaso, oltre Tommaso*, cit., p. 43.

22. *Ivi*, pp. 43-44.

23. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento* (1971), in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, cit., p. 9.

«Prendiamo questo tavolo che è qui davanti a noi. È rettangolare. È rosso scuro. Pesa 300 libbre. È fatto di legno. È molto costoso ... Ognuno di questi enunciati ci dice qualcosa. Ora io aggiungo l'enunciato "Esso ha l'essere". Che cosa avete imparato, intorno al tavolo, che già non sapevate?»²⁴.

A tale conclusione dell'autore statunitense, che qui non fa che riprendere la posizione di Hume, Bontadini ribatte che, contrariamente da quanto asserito anche da Hook, «ogni proposizione che abbia per predicato l'essere, è significativa, e quindi, ci insegna qualcosa, in quanto precisamente *esclude la proposizione opposta*». E aggiunge di seguito che, «nella fattispecie, dir che il tavolo ha l'esistenza significa che esso non è stato distrutto»²⁵. In altri termini, come Bontadini rilevava in un altro suo scritto sempre rivolgendosi al medesimo autore, si può solo *asserire* che il verbo «essere», al di fuori dalla sua funzione di collegamento tra i termini significativi, «non ha valore semantico»²⁶; e, d'altra parte, non si può «proclamare l'insignificanza del termine *essere*, senza supporre la significanza stessa»²⁷.

Alcune considerazioni di Bontadini sull'idea dell'essere in Rosmini

Dal momento che siamo nel contesto di un convegno che ha uno specifico riferimento al pensiero di Antonio Rosmini, può essere di un certo interesse andare a vedere se Bontadini nella sua speculazione ontologica si sia occupato, in qualche misura, anche del filosofo roveretano. In effetti, si deve rilevare come i riferimenti espliciti presenti nei suoi scritti siano alquanto occasionali; e, tuttavia, pur nella loro sinteticità, essi offrono qualche interessante spunto di riflessione.

Mi soffermerò sul più importante di essi, quello in cui Bontadini, in termini molto precisi pur se altrettanto molto secchi, cerca di venire a capo dell'annosa discussione tra tomisti e rosminiani riguardo all'«idea» dell'essere in Rosmini. Il filosofo milanese ritiene che si debba distinguere tra due piani diversi nella considerazione di tale idea, mentre essi, nella discussione a volte anche aspra tra le due scuole, venivano a confondersi: il livello *psicologico-gnoseologico* e il livello propriamente *ontologico*. Il primo, corrisponde al tema del modo in cui l'idea dell'essere è presente nell'intelletto; il secondo, invece, corrisponde al contenuto dell'idea dell'essere. Di conseguenza, per Bontadini la questione tra tomisti e rosminiani circa l'*origine* dell'idea dell'essere – e, quindi, la questione relativa all'«innatismo» di tale idea in Rosmini – dev'essere tenuta distinta dal tema, più importante, della peculiare «funzione speculativa» che compete all'idea dell'essere a motivo del suo stesso contenuto²⁸. Ecco perché egli sottolineava che la polemica antirosminiana condotta dalla neoscolastica dell'Ottocento «era gravata da grossi malintesi»²⁹.

Stante questa distinzione, l'idea dell'essere di Rosmini, quale è presentata nel *Nuovo Saggio*, era stata criticata da Bontadini per quel tanto che l'*essere*, lungi dal poter essere preso «come un determinato contenuto mentale, distinto dagli altri concetti rispetto al quale questi facciano da principi ulteriormente determinanti»³⁰, in verità «non è *qualche cosa*, distinto da altri *qualche cosa*, ma è ogni *qualche cosa* in confuso» e, cioè, l'essere «è, per così dire, la *con-fusione* di tutti i concetti»³¹. A motivo di un tale modo di riferirsi all'idea dell'essere, Bontadini avrebbe poi parlato di una «tinta gnoseologica»³² presente nel pensiero rosminiano intendendo dire che anche in Rosmini, allor-

24. G. BONTADINI, *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo* (1954), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo I, p. 166.

25. *Ibidem*; corsivo mio.

26. G. BONTADINI, *Intorno al concetto di essere I* (1954), in ID., *Appunti di filosofia*, introduzione di F. Rivetti Barbò, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 15.

27. *Ibidem*.

28. Cfr. G. BONTADINI, *La posizione della neoscolastica di fronte allo spiritualismo cristiano* (1962), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo II, p. 125.

29. *Ivi*, p. 121.

30. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, (1936), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo I, pp. 16-17, nota.

31. *Ivi*, p. 17, nota. Alla luce di tale considerazione Bontadini aggiungeva che «l'idea dell'essere, più che un'idea, è l'*idealità* in generale, ossia *lo stesso conoscere*, oggettivamente considerato, o vuoi ancora *la luce di conoscenza*: ed in questo senso, naturalmente, forma o principio, condizione di possibilità di ogni determinata conoscenza intellettuale, epperò veramente *innata*, ossia costitutiva del soggetto conoscente in quanto tale» (*ibidem*).

32. G. BONTADINI, *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, cit., p. 28.

quando questi si riferisce all'«essere ideale», permane un residuo della separazione gnoseologica, tipica del pensiero moderno, tra l'idea e la cosa. Tale osservazioni critiche, però, non impedivano allo stesso Bontadini di rilevare che, se si guarda invece al *contenuto* dell'idea dell'essere rosminiana, vale a dire all'essere che è rappresentato nell'idea, siamo al cospetto di quella concezione classica dell'essere che – come si era accennato – impone il trascendimento dell'esperienza³³.

Per questo motivo, anche Rosmini, insieme con Malebranche, Leibniz e Gioberti, è indicato dal filosofo milanese come facente parte delle «“diradate propaggini” della metafisica nel territorio della modernità», nel senso che in quei filosofi, più o meno esplicitamente, sopravvive appunto la concezione dell'essere ch'è da sfruttare speculativamente per argomentare in modo rigoroso a favore del trascendimento dell'esperienza³⁴. Per comprendere l'assenza di Cartesio da questo scarno elenco si deve tenere presente che, secondo la critica bontadiniana, a motivo della «implicita concezione dell'essere cui Cartesio aderisce»³⁵, che non è più quella classica, «la logica cartesiana [...] non ha la forza di oltrepassare l'orizzonte empiristico, entro il quale si constata, semplicemente, che gli enti nascono e muoiono»³⁶.

Primi elementi sulla metafisica bontadiniana nel suo articolarsi storico

Al culmine dei suoi penetranti studi nel campo della storia del pensiero filosofico, Bontadini era giunto ad affermare la tesi che l'esito teoretico della filosofia moderna, rispetto alla possibilità del sapere metafisico, presenta due momenti distinti, ma consequenziali. In quanto l'idealismo post-kantiano ne risolve dialetticamente la strutturazione «gnoseologica», un primo esito del pensiero moderno consiste nella sua *autosoppressione* – questo, beninteso, in ordine al tema kantiano di un'impossibilità di principio della metafisica come sapere epistemico; ma poi, proprio in quanto l'idealismo supera, per l'appunto, la separazione gnoseologica del pensiero dall'essere, l'esito conseguente è l'*auto-risoluzione* dell'idealismo nel realismo, ovvero l'affermazione del pensiero come manifestativo dell'essere³⁷. Nello stesso tempo, Bontadini aveva ribadito quanto era stato già appurato nella riflessione degli anni giovanili, vale a dire che l'autentico punto di arrivo della filosofia moderna – ovvero la riconquistata intimità dell'essere al pensiero – costituisce *il punto di partenza* più adeguato, sul piano metodologico, per una ripresa dell'indagine metafisico-teologica³⁸. Egli aveva potuto stabilire entrambi questi risultati, che sono strettamente connessi tra di loro, in quanto aveva studiato in maniera approfondita l'intero corso della filosofia moderna e aveva meditato a lungo sulle dottrine dei suoi rappresentanti più significativi e sugli esiti teoretici che ne conseguivano³⁹. Il risultato speculativo di questo lungo processo in cui sono coniugati studio accurato e fine meditazione, fu costituito dall'elaborazione del *concetto* di «esperienza» ed è contenuto in un denso scritto del 1946 intitolato *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*⁴⁰.

Quanto è stato appena indicato costituisce il primo momento dell'esecuzione del compito speculativo che la metafisica neoclassica di Bontadini aveva provveduto ad autoassegnarsi, quello relativo al contributo di carattere metodologico che essa recepiva dal pensiero moderno. Non meno importante, anzi ancora più decisivo, è però il secondo momento, quello della vera e propria costruzione metafisica. Quest'ultima è presentata da Bontadini secondo due articolazioni, corrispondenti a due fasi distinte del suo pensiero. Esse contengono al loro interno alcune differenze, ma non sono opposte tra loro, come talvolta è stato interpretato da alcuni critici. Indico brevemente i passaggi

33. Cfr. *ibidem*.

34. *Ivi*, p. 29.

35. *Ibidem*.

36. *Ivi*, p. 31.

37. Cfr. L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, prefazione di V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 39-41.

38. Cfr. G. BONTADINI, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna* (1929), in *Id.*, *Studi sull'idealismo* (1942), introduzione di E. Severino, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 237-238.

39. Cfr. in particolare, G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna* (1966), introduzione di E. Agazzi, Vita e Pensiero, Milano 1995.

40. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza* (1946), in *Id.*, *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo I, pp. 33-63.

principali di queste due fasi.

La prima fu quella segnata, per l'appunto, dal confronto effettuato con il pensiero moderno, ma pure con alcune correnti decisive della filosofia della prima metà del Novecento, sulla base del quale venne a delinearci la struttura essenziale della ricostruzione metafisica⁴¹. In una fase successiva, il pensiero metafisico di Bontadini fu segnato, soprattutto, dal confronto con l'“allievo” Emanuele Severino. Avremo modo di vedere, però, come inizialmente Severino avesse fatto propria la causa filosofica del maestro e, anzi, avesse apportato il suo contributo per conferire una veste più sistematica alla metafisica neoclassica, in particolare con un'approfondita indagine teoretica dal titolo *La struttura originaria*⁴². In un secondo momento, invece, le cose presero una piega diversa e Severino assunse una posizione critica rispetto alla metafisica neoclassica e all'ontologia implicitamente nichilistica che, a suo avviso, la sorregge⁴³. Essa sollecitò il maestro a un approfondimento ulteriore della costruzione metafisica neoclassica, nell'intento di far emergere, anche al cospetto di quelle obiezioni, il persistente valore della propria rigorizzazione della metafisica⁴⁴.

PARTE SECONDA

Il pensiero moderno, la delinearazione del programma neoclassico e il cuore della costruzione metafisica

Il duplice significato di metafisica neoclassica

Dopo essermi soffermato sul significato del concetto di «essere» che sta alla base della metafisica neoclassica, in questa seconda parte approfondirò la genesi, sia storica che speculativa, dell'impostazione metodologica della metafisica neoclassica, provvedendo poi a dare compiutezza agli elementi portanti – a cui ho prima accennato – dell'edificio teoretico innalzato da Bontadini a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso.

Se nella comprensione del significato di «metafisica neoclassica» si fa leva principalmente sul rapporto storico-teoretico ch'essa intrattenne con l'idealismo moderno e con il problematicismo contemporaneo – sia quello «situazionale» di Ugo Spirito, che quello «trascendentale» di Nicola Abbagnano e Antonio Banfi⁴⁵ – è questa la fase del pensiero bontadiniano in cui la costruzione che fu portata a termine corrisponde perfettamente al suo *concetto*, stante lo svolgimento teoretico «dal problematicismo alla metafisica» che venne portato a compimento nei suoi termini essenziali. Se, invece, si privilegia soprattutto l'altro elemento portante della neoclassica (comune a Bontadini e al primo Severino), vale a dire la tesi che è il «principio parmenideo» dell'immutabilità dell'essere a sorreggere la metafisica classica, allora anche i contenuti di quella disputa, in quanto in essa la messa a fuoco di tale principio presenta dei chiarimenti ulteriori, devono essere considerati quali elementi integrativi della costruzione dell'edificio metafisico neoclassico. Peraltro, Bontadini riteneva – e lo sottolineò anche nel corso della discussione con Severino – che negli stessi autori classici non è dato ritrovare in forma esplicita la struttura teoretica che è innescata dal principio parmenideo dell'essere, mentre proprio in tale esplicitazione consiste il merito essenziale della metafisica neo-

41. Cfr. G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 107-123 e 211-214; G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica* (1953), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo I, pp. 84-102; G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., pp. 260-289.

42. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958, ristampa anastatica, ivi, 2012.

43. Cfr., in primo luogo, E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 56 (1964), pp. 137-175; poi in ID., *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61.

44. Cfr. G. BONTADINI, *Sózēin tá phainómena. A Emanuele Severino*, cit., pp. 136-166; G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo II, pp. 189-194; G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale* (1969), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., tomo II, pp. 267-301; G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., pp. 5-23; G. BONTADINI, *Per continuare un dialogo*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 75 (1983), pp. 110-118; poi in G. BONTADINI – E. SEVERINO, *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 43-59.

45. A tale riguardo sono da vedere, in primo luogo, molti dei contributi raccolti dall'autore in G. BONTADINI, *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), introduzione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1996.

classica⁴⁶.

Premetto che, nell'economia dell'esposizione che è possibile offrire in questa sede, non potrò soffermarmi in modo adeguato su quest'ultima fase della speculazione neoclassica, restringendomi a indicare soltanto i motivi e le questioni che portarono i suoi due protagonisti maggiori a percorrere, a un certo punto, strade alquanto diverse⁴⁷.

Idealismo gnoseologico e idealismo teologico

Il disegno teoretico tracciato da Bontadini nei suoi anni giovanili era nel segno di una «metafisica dell'esperienza». Esso era sufficientemente chiaro già dopo i suoi primi interventi in merito alle «dispute sull'idealismo», nei quali egli aveva incominciato a distinguere nella posizione neoidealistica di Giovanni Gentile due diversi momenti. In uno scritto del 1925, al primo di essi Bontadini aveva assegnato il nome di «idealismo gnoseologico o fenomenologico», a indicare che «tutta la realtà che l'uomo immediatamente afferma e vive è contenuto di coscienza». Il secondo momento, in quanto è costituito dalla «posizione in assoluto dell'unità dell'esperienza, di Dio come l'unità dell'esperienza», aveva ricevuto il nome di «idealismo teologico». Per il giovane filosofo, i due momenti o tesi del neoidealismo dovevano appunto restare ben distinti, anche perché, se la prima tesi, eliminati alcuni fraintendimenti, si costituiva come un Dato, non era affatto pacifico «rifondere la dimostrazione della seconda tesi in quella della prima»⁴⁸ e affermare, perciò, la Natura e lo Spirito – il contenuto dell'unità dell'esperienza – come Dio.

La distinzione di quei due momenti dell'attualismo gentiliano era fatta precedere da una decisiva chiarificazione circa il significato più autentico dell'Io trascendentale idealistico, che Bontadini operava mediante un confronto tra le due più importanti opere teoretiche di Gentile, la *Teoria generale dello Spirito* e il *Sistema di logica*⁴⁹: «L'Io trascendentale per sé è nulla, come le categorie di Kant. Vuol dire che non è una cosa; ma una *considerazione*, un punto di vista, una *ratio*, un riguardamento»⁵⁰. Questa medesima interpretazione dell'Io trascendentale sarebbe stata illustrata da Bontadini anche a P. Emilio Chiochetti⁵¹, autore di una monografia sul filosofo siciliano⁵², con una specificazione ulteriore che ne metteva in luce l'elemento della *dialetticità*: «Il trascendentale esprime la caratteristica dello spirito, per cui questo, come progresso, non può mai acquietarsi in un *contenuto acquisito*. Il trascendentale esprime la crescita [...], ma in quanto crescita che trasvaluta il già cresciuto e lo innova *secundum se totum*. Il trascendentale, cioè, risolve l'empirico e lo supera (nel *nuovo empirico*)»⁵³.

Un testo bontadiniano del 1926 concorre opportunamente a esplicitare la necessità di *tenere ferma* la distinzione di idealismo fenomenologico e idealismo metafisico-teologico: «ammesso pure che storia e natura siano risolte nell'Unità dell'esperienza – e lo son bene in un certo senso, ché l'anima è, a suo modo, tutte le cose, e questo mondo, è, delle cose, quello *dato*, l'unico *dato*, essendo gli altri o l'altro modo, quello della esistenza in sé, indipendente dalla percezione, da inferire –; *resta da provare il supposto che storia e natura siano l'esistente*»⁵⁴.

46. Cfr. G. BONTADINI, *Sózsein tá phainómena*, cit., p. 146.

47. Sulla disputa tra Severino e Bontadini, com'è noto, sono intervenuti numerosi autori. Per quanto riguarda la mia posizione in merito, cfr. L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008, pp. 225-273, in cui la lunga discussione tra i due filosofi è esposta in modo analitico attraverso l'esame dei vari scritti. Più di recente mi sono soffermato sulla vicenda in ID., *Il filosofo e la fede*, cit., pp. 97-113.

48. Cfr. G. BONTADINI, *Le polemiche dell'attualismo. II Polemiche interne* (1925), in ID., *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 36-38.

49. Cfr. *ivi*, pp. 29-36.

50. *Ivi*, p. 31.

51. «a mio modo d'interpretare la filosofia gentiliana, il trascendentale non è che la considerazione, diciamo così, in assoluto della realtà empirica presa nella sua totalità formale e contenenziale; l'empirico, che per sé è immediato, in quanto, come unità o totalità dell'esperienza, è riconosciuto (dimostrato) come il tutto della realtà, diventa, in cotale sua unità, trascendentale» (G. BONTADINI, *Lettera al P. Emilio Chiochetti intorno alla polemica Croce-Gentile ed alla critica dell'attualismo* (1925), in ID., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 56).

52. Cfr. E. CHIOCHETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile* (1922), Vita e Pensiero, Milano 1925².

53. G. BONTADINI, *Lettera al P. Emilio Chiochetti intorno alla polemica Croce-Gentile ed alla critica dell'attualismo*, cit., p. 57.

54. G. BONTADINI, *La critica negativa dell'immanenza* (1926), in ID., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 72.

Dopo aver operato questa messa a punto estremamente chiarificatrice nei riguardi del neoidealismo italiano⁵⁵, Bontadini sviluppò la tesi che l'Atto di cui parlava Gentile non deve essere affatto trasceso, stante che esso svolge una funzione ch'è equivalente a quella svolta dall'Intero nel pensiero metafisico. Sottolineando un tale processo di autenticazione dell'attualismo, egli confermava che, tenendo conto di questo decisivo elemento in comune tra le due posizioni filosofiche, la questione teoretica restava sempre quella di andare a vedere se la *qualificazione* "teologica" dell'Atto gentiliano resista effettivamente ad ogni obiezione, oppure se il contenuto dell'Atto, in Gentile, non eguagli affatto la Totalità dell'essere. La formula con cui Bontadini giunse a sintetizzare l'iniziale equilibrio teoretico che risultava dall'autenticazione dell'attualismo, era la seguente: «La dialettica dell'idealismo [...] è dialettica che ha la sua autonoma validità, *contro* la quale non c'è nulla da fare, ma soltanto *oltre*»⁵⁶.

Metafisica classica e metafisica neoclassica

L'aggettivo «classica», riferito alla metafisica nuovamente possibile dopo il pensiero moderno, designa la *normalità* dell'«istanza intellettualistica». Quest'ultima, per Bontadini, consiste nel fissarsi del pensiero in un punto fermo, in relazione all'instabilità costitutiva che caratterizza l'istanza «dialettica» della filosofia moderna. Quando, invece, considerava la cosa prescindendo dal riferimento specifico al pensiero moderno, Bontadini si esprimeva dicendo che la metafisica di cui egli trattava è chiamata "classica" in quanto il *principio* che la sorregge era stato messo in luce nella filosofia greca. Quest'ultimo – aggiungeva – è la "pietra di paragone" per ogni valutazione della stessa metafisica, stante che «non si riscontra nella tradizione occidentale altro principio che possa validamente entrare con esso in concorrenza come fondamento di affermazione metempirica»⁵⁷.

Vediamo, ora, quale sia l'elemento specifico che giustificava per la metafisica la qualificazione di «neoclassica» nel momento in cui se ne stava programmando la costruzione. Esso concerne il fatto che la ripresa della metafisica classica era in stretta relazione con il *processo storico* ch'è stato sinteticamente descritto, anche se una tale assunzione non doveva essere intesa nel senso voluto dallo storicismo. Di conseguenza, a Bontadini «il *neoclassicismo* appariva come uno sbocco o un passaggio naturale del pensiero contemporaneo»⁵⁸.

Ciò che differenzia la metafisica neoclassica di Bontadini da altre prospettive filosofiche contemporanee sviluppatesi in ambito cristiano – come quella, per restare in Italia, che aveva caratterizzato lo «spiritualismo»⁵⁹ – è che essa non si propone di *porre un argine* al processo della filosofia contemporanea in nome del classicismo, ma piuttosto di accogliere tutte le istanze critiche che hanno messo in crisi le categorie della tradizione; senza tuttavia arrestarsi a un mero «problematicismo», ma assumendo, invece, il compito costruttivo di una radicale rigenerazione delle categorie filosofiche⁶⁰.

A tale riguardo, è particolarmente significativa una dichiarazione dello stesso Bontadini. Il filosofo milanese, onde evitare un eventuale equivoco, avvertiva che «non si tratta di riattaccarci a una tradizione, ma di *ripetere* una tradizione, che è cosa assai diversa»⁶¹. In altri termini, accingendosi a "ripetere" la metafisica classica, Bontadini dichiarava quale fosse il senso profondo della sua operazione teoretica nel suo aspetto costruttivo, ad evitare che si pensasse che, nell'atto del suo costituir-

55. Per una riflessione più compiuta riguardo a questo tema, cfr. L. MESSINESE, *Il giovane Bontadini e il neoidealismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 102 (2022), pp. 272-287.

56. G. BONTADINI, *Gentile e noi* (1947), in *Id.*, *Dal problematismo alla metafisica*, cit., p. 20.

57. G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica*, cit., p. 91.

58. G. BONTADINI, *La mia prospettiva filosofica*, in *Aa. Vv.*, *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950, p. 86.

59. Com'è noto agli studiosi, si trattava di un indirizzo filosofico, più che di una corrente unitaria, che prese le mosse da una critica interna all'attualismo gentiliano, e che si proponeva di riaffermare la trascendenza senza, però, ripercorrere le strade della metafisica classica, almeno per quanto riguardava la concezione dell'essere. Principali esponenti ne furono Armando Carlini, Augusto Guzzo e Michele Federico Sciacca, ai quali possono essere aggiunti i nomi di Luigi Stefanini e Felice Battaglia. Cfr. G. BONTADINI, *Lo spiritualismo cristiano*, in *AA. VV.*, *La filosofia contemporanea in Italia. I. Società e filosofia di oggi in Italia*, Arethusa, Asti 1958, pp. 113-124.

60. Cfr. G. BONTADINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 86.

61. *Ibidem*; corsivo mio.

si, venissero meno la positiva relazione con il pensiero moderno e contemporaneo e il correlativo impegno di una “ripetizione storica” della metafisica.

Successivamente Bontadini, considerando che nell’organismo della metafisica da lui rigorizzata era stato ormai pienamente acquisito il contributo del pensiero moderno, venendo parzialmente incontro a una richiesta di Marino Gentile lasciò cadere il prefisso «neo» in riferimento alla metafisica, continuando a conservarlo per la filosofia. Da qui la ridefinizione assegnata alla posizione filosofica da lui professata: «Neoclassico è quel filosofo che fa posto, nella sua concezione della realtà e della vita, alla metafisica classica»⁶².

Il cuore della metafisica neoclassica: l’«inferenza teologica»

Uno dei componenti essenziali della metafisica neoclassica, anzi in qualche modo quello decisivo, è – come avevo anticipato – il «principio della metafisica», ovvero il principio che consente di *mediare costruttivamente l’esperienza* e di operarne il trascendimento. Una tale mediazione dell’esperienza, in relazione al tema dell’Assoluto, corrisponde a ciò che abitualmente va sotto il nome di “dimostrazione dell’esistenza di Dio”.

Tale principio, nello scritto *Per una filosofia neoclassica*, è così formulato da Bontadini: «l’essere non può essere originariamente limitato dal non essere»⁶³; oppure: «è contraddittorio che l’essere sia originariamente limitato dal non essere»⁶⁴. In uno scritto più breve intitolato *Il principio della metafisica* egli lo introduce rifacendosi agli «antichissimi metafisici», i quali ebbero a chiedersi: «come può il non-essere avere, per se stesso, la potenza di limitare, di ridurre a sé, di annullare l’essere? Una siffatta potenza o possanza annullatrice sarebbe, come possanza, un positivo, cioè una pertinenza dell’essere»⁶⁵. Il principio della metafisica dal filosofo milanese era chiamato il Principio di Parmenide *ad honorem*, per distinguerlo dal Principio di Parmenide storico che nella sua formulazione non contiene l’avverbio “originariamente”, dal momento che l’Eleate riduceva il divenire – ossia la dimensione dell’essere limitato dal non essere – *ad apparenza*.

Per Bontadini, in forza del principio della metafisica si deve affermare che la Totalità del reale non può essere costituita dall’essere diveniente, ossia non può essere costituita dall’Unità dell’Esperienza. Se quest’ultima facesse equazione con la Totalità del reale, ovvero *se la realtà diveniente facesse equazione con l’essere*, contro il principio della metafisica si avrebbe la contraddittoria limitazione dell’essere da parte del non essere. È questa, dunque, la ragione per cui la realtà diveniente non può essere la realtà *originaria*⁶⁶. Detto diversamente: il principio della metafisica, che per Bontadini è fondato sul principio di non contraddizione, consente di giustificare l’affermazione che l’essere trascende l’Unità dell’Esperienza – ovvero, esso fonda la disequazione tra l’esperienza (il diveniente) e l’Assoluto l’(Immobile).

Si tratta, qui, della prima «prova» bontadiniana della dimostrazione dell’esistenza di Dio, che è la maggiore determinazione concreta del nesso tra ontologia e metafisica, su cui avrò modo di tornare più avanti. A tale prova, nel corso della discussione con Severino degli anni Sessanta del secolo scorso, ne seguirà un’altra, senza peraltro che essa venga ad essere rigettata. In ogni caso, per documentare in forma compiuta questa prima configurazione della metafisica neoclassica, si deve rilevare che il «principio della metafisica» giustifica, insieme, l’affermazione che il divenire *deve* venire dall’Immobile senza farlo divenire: e, cioè, fonda ciò che, nello scritto del 1952 intitolato *Principio della metafisica*, è chiamato da Bontadini il «Principio di creazione»⁶⁷. La contraddizione inerente al divenire è tolta radicalmente affermando la *dipendenza totale* nell’essere da parte della realtà diveniente: ovvero è tolta, appunto, mediante il Principio di creazione.

62. G. BONTADINI, *Dissensi – e consensi – sulla metafisica classica*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 71 (1979), p. 188 n.

63. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 285.

64. *Ibidem*.

65. G. BONTADINI, *Il principio della metafisica* (1955), in Id., *Appunti di filosofia*, cit., p. 31.

66. Cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 285.

67. Cfr. G. BONTADINI, *La metafisica nella filosofia contemporanea*, cit., p. 212.

PARTE TERZA

La «retractatio» della metafisica neoclassica nel pensiero di Severino

Continuità nella struttura metodica e nel contenuto della metafisica neoclassica

Le riflessioni contenute in questa terza parte intendono focalizzare l'attenzione sul fatto che Emanuele Severino, in un primo momento, aveva aderito non solo all'interpretazione bontadiniana della filosofia moderna e di quella contemporanea, ma anche al programma della metafisica neoclassica del maestro, sia quanto alla struttura metodica ad essa inerente, che agli elementi essenziali che concorrono alla sua costruzione⁶⁸. Prenderò in considerazione specificamente questo secondo versante del rapporto che il giovane Severino aveva intrattenuto con la metafisica neoclassica, avendo cura di far emergere l'influsso esercitato dal maestro nel prodursi del contributo alla tradizione metafisica che il discepolo aveva apportato nella sua prima grande opera pubblicata nel 1958, non senza evidenziare pure alcuni peculiari passi in avanti maturati dal giovane filosofo.

Innanzitutto, per quanto concerne l'impostazione metodologica, qui è necessario rimandare a tre suoi elementi portanti. Per il primo di essi, è da vedere quanto Severino rilevava circa il concetto di «intenzionalità» in una nota posta alla fine del secondo capitolo de *La struttura originaria*, dove in poche, ma efficaci battute egli provvedeva a citare i maggiori filosofi che lo hanno delineato, a incominciare da Aristotele, rinviando per una trattazione più articolata del tema al *Saggio di una metafisica dell'esperienza* del maestro⁶⁹. Strettamente connesso con tale concetto è la tematizzazione severiniana dell'*essere presente*, ovvero dell'«Unità dell'esperienza», che costituisce il primo ambito della «struttura originaria» del sapere⁷⁰. Per il secondo elemento, è da vedere ciò che era affermato da Severino in relazione all'altro ambito della struttura originaria, cioè l'immediatezza logica, costituita dal Principio di non contraddizione considerato sia nella dimensione logica che ontologica⁷¹. Per il terzo, si deve tenere presente ciò che Severino sosteneva circa la *sinergia* dei due ambiti della struttura originaria in merito al costituirsi dell'«aporia del divenire» su cui si era soffermato il pensiero platonico-aristotelico e al suo necessario togliimento. Come dovrebbe essere chiaro, il «metodo» della metafisica neoclassica non è stabilito estrinsecamente rispetto al suo contenuto, alla «cosa», ma è l'attuarsi stesso della struttura originaria del sapere. Ciò equivale a dire, per un verso, che il «fondamento metodologico» – ossia il punto di partenza adeguato – dell'indagine metafisica è costituito dall'Unità dell'esperienza; e, per un altro verso, che il «problema metafisico» ha la sua legittimità in quanto s'impone la domanda se la totalità dell'essere presente sia, come tale, la «totalità del reale», ovvero se sia il *contenuto adeguato* dell'idea dell'essere. L'idea della totalità, infatti, è data *originariamente*, dal momento che la totalità del reale (o dell'essere) è, per il solo fatto che *c'è qualcosa*.

Per quanto concerne la costruzione metafisica, Severino condivideva l'assunto principale della metafisica neoclassica: la «struttura originaria» del sapere, in forza della concezione parmenidea dell'essere, contiene l'affermazione di un *positivo* che trascende l'Unità dell'Esperienza e dal quale quest'ultima dipende ontologicamente. Severino, per evidenziare che il sapere metafisico-teologico costituisce l'articolarsi più concreto dello strutturarsi del «fondamento» – ossia della struttura originaria – nell'ultimo capitolo dell'opera del 1958 aveva adottato la dizione di «metafisica originaria». Tuttavia, quanto all'essenziale, non v'era differenza tra la «metafisica dell'esperienza» teorizzata da Bontadini e la «metafisica originaria» severiniana, stante che anche per Bontadini ad essere trascesa

68. Il punto di vista neoclassico in ordine al sapere metafisico era stato limpidamente tracciato da Severino già in occasione della sua tesi di laurea (cfr. E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* (1950) Adelphi, Milano 1994, pp. 52-54). Su questi temi cfr. anche L. MESSINESE, *Nel castello di Emanuele Severino*, Insubbia, Roma 2021, pp. 89-102.

69. Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. II, par. 31, p. 52.

70. L'introduzione del sintagma «struttura originaria» è dovuta a Bontadini e lo si ritrova a partire da alcuni scritti del 1956 (cfr. G. BONTADINI, *Metafisica dell'esperienza e realismo immediato*, «Giornale critico della filosofia italiana», 35 (1956), pp. 117). Esso è fatto equivalere all'Atto originario (cfr. *ibidem*), ossia all'Intero o all'ordine teoretico (cfr. ID., *Per una filosofia neoclassica*, cit., p. 275).

71. Il riferimento, più precisamente, è al Principio che oppone l'essere al non essere nella formulazione parmenidea.

non è la struttura considerata dal suo lato *formale* (l'Intero, il Trascendentale), ma il suo *contenuto immediato*, ovvero l'Unità dell'Esperienza⁷².

Le riflessioni che seguiranno intendono mettere a fuoco gli elementi più specifici della costruzione metafisica nell'uno e nell'altro autore in questa fase e ne rileveranno la sostanziale convergenza.

Il principio parmenideo della permanenza dell'essere e il principio di non contraddizione

In uno scritto del 1956 intitolato *La metafisica classica e Aristotele*⁷³, il quale nella sua prima parte venne a confluire nel capitolo finale de *La struttura originaria* pubblicata nel 1958, Severino mostrava concretamente la propria adesione alla costruzione metafisica delineata dal maestro. Anzi, operando una digressione all'interno di una discussione che aveva intavolato in quello stesso testo con Amando Carlini circa la metafisica aristotelica, egli ne proponeva una sorta di semplificazione concettuale. Severino, infatti, affermava la disequazione neoclassica tra la Totalità dell'essere e l'Unità dell'Esperienza, che equivaleva alla distinzione tra l'Intero immutabile e l'essere diveniente, ma vi perveniva in modo ancora più diretto rispetto al maestro.

La semplificazione consisteva nel mostrare che il Principio di Parmenide storico, ossia il principio della «permanenza assoluta» dell'essere, non era da affermare come il risultato di una *mediazione* che ha la sua base d'immediatezza nel principio di non contraddizione – secondo quanto era stato sostenuto da Bontadini⁷⁴ – ma come ciò che è *implicito immediatamente* dal principio di non contraddizione. In tal modo, per Severino si evinceva quanto segue: è il principio di non contraddizione, il quale è da ritenere l'autentico principio di Parmenide, a portare oltre l'immediatezza della presenza e, perciò, all'affermazione che l'Immutabile è *altro* dall'Unità dell'Esperienza.

A questo punto, dopo averne fatta una parafrasi, è possibile comprendere in modo adeguato questo passo di Severino: «mentre per il Bontadini il principio della permanenza dell'essere è il risultato di una mediazione, che ha la sua base di immediatezza nel principio di contraddizione, noi ora vediamo che il principio della permanenza è *immediatamente implicito* dal principio di non contraddizione, che è l'autentico principio di Parmenide. Sì che è l'immediatezza stessa del principio di non contraddizione che porta oltre ciò che è immediatamente presente»⁷⁵.

La «prova dell'esistenza di Dio» in Severino e in Bontadini

Ho appena evidenziato come, per Severino, fosse sufficiente fare leva sul principio di non contraddizione assunto nella sua valenza ontologica, identificato con il principio di Parmenide, per poter affermare l'Essere immutabile. D'altra parte, fatto sconto della differenza ch'è stata registrata rispetto a Bontadini, l'affermazione dell'Immutabile senza passare attraverso la dottrina aristotelica dell'atto e della potenza, che sarebbe stata ripresa da Tommaso, era stato un guadagno *già* della metafisica neoclassica delineata da Bontadini. Secondo quanto egli aveva affermato esplicitamente, il Principio della metafisica («l'essere non è originariamente limitato dal non essere»)⁷⁶ «si traduce immediatamente nella affermazione dell'*immobilità* dell'essere»⁷⁷. Infatti, quest'affermazione del Principio «porta oltre l'Unità della Esperienza, in quanto questa è data come diveniente. [...] L'Originario deve essere assolutamente scevro del negativo»⁷⁸.

Tale prova era chiamata da Bontadini l'autentico «argomento ontologico», dal momento che in

72. Bontadini lo rileverà in modo esplicito, ad esempio nello scritto *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 7.

73. E. SEVERINO, *La metafisica classica e Aristotele* (1956), in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2002, pp. 115-142.

74. Cfr., a titolo esemplificativo, G. BONTADINI, *Discussione sul principio della metafisica* (1955), in Id., *Appunti di filosofia*, cit., p. 44.

75. E. SEVERINO, *La metafisica classica e Aristotele*, cit., p. 142.

76. G. BONTADINI, *La metafisica nella filosofia contemporanea*, cit., p. 211.

77. *Ivi*, p. 212.

78. *Ibidem*.

essa erano le pure nozioni di essere e non essere a consentire di mediare l'esperienza pervenendo all'Essere trascendente⁷⁹. Severino, da parte sua, ne *La struttura originaria* aveva scritto: «il principio di non contraddizione è lo stesso significato essenziale dell'argomento ontologico: l'immutabilità o assoluta permanenza dell'intero – ossia l'intero, in quanto assoluta permanenza –, è infatti lo stesso Essere assoluto»⁸⁰. A motivo di questo, egli aveva potuto aggiungere: «il complesso procedimento mediazionale, che nei testi aristotelici porta all'affermazione dell'atto puro è inessenziale: *l'esistenza dell'atto puro*, ossia dell'intero come immutabilità assoluta, è infatti *guadagnata immediatamente sul principio parmenideo*»⁸¹.

Tornando a Bontadini, è opportuno mettere in luce un ulteriore elemento specifico che caratterizza l'inferenza teologica nella metafisica neoclassica. La critica rigorosa nei confronti di ogni concetto che, quando non abbia nell'esperienza la fonte della sua intenzionalità, sia affermato senza un'adeguata giustificazione, aveva consentito a Bontadini di accogliere la critica di Hume all'istituzione del principio di causa proposta da Locke⁸² e, più in generale, di criticare la *sopravvivenza* del suddetto principio nel modo in cui era stato conservato nella metafisica del razionalismo moderno, particolarmente in Cartesio⁸³.

Questa posizione apparteneva già alla prima fase della costruzione metafisica bontadiniana. Infatti, in uno scritto del 1953, si rilevava: «È da dire che la metafisica classica non dimostra, propriamente, per usare l'espressione volgare, l'esistenza di Dio mediante il principio di causalità, ma, più esattamente, che *nel medesimo atto speculativo, con cui dimostra quella esistenza, istituisce il concetto di fondamento o causa*»⁸⁴.

Convergenza di parmenidismo e aristotelismo nella neoclassica

Anche per quanto riguarda il momento della teologia filosofica in cui si dà luogo all'affermazione incontraddittoria del mondo, si rileva una sostanziale convergenza tra la prima fase della metafisica neoclassica bontadiniana e ciò che Severino avrebbe affermato ne *La struttura originaria*. Si può rilevare che, qui, siamo contemporaneamente in presenza di quell'aspetto per cui la «metafisica dell'essere» si fa «metafisica dell'esperienza».

La riconduzione della metafisica dell'essere alla metafisica dell'esperienza corrispondeva al corso effettivo della metafisica d'ispirazione soprattutto aristotelica. Cerchiamo di vedere quale sia stato lo specifico contributo della prospettiva neoclassica alla struttura mediazionale della metafisica classica nel suo volto storico. In Aristotele la dimostrazione dell'Atto puro aveva lo scopo di rimuovere la contraddizione del “*non essere*” dell'essere inerente al divenire dell'esperienza. Infatti, pur avendo egli mostrato che il divenire non è semplicemente un passaggio dal *nihil* all'*esse*, ma da un certo essere a un altro essere – e, precisamente, dall'essere ente in potenza all'essere ente in atto – è altrettanto vero che, nell'ente che diviene, è presente qualcosa che *prima “non era”* ciò che “è divenuto”. Resta, quindi, anche nella struttura del divenire degli enti messa in luce dal pensiero aristotelico, un irriducibile residuo di *nihil* ch'è inerente all'insorgenza di una nuova realtà. È tale “*residuo*” che deve essere riscattato *speculativamente*, ricercando quali siano le «condizioni totali» dell'incontraddittorietà del divenire. In effetti, è quanto accade nel procedimento aristotelico con il quale si perviene all'Atto puro, ch'è affermato come «limitante», ovvero come «causa», dell'essere diveniente passando attraverso il *teorema del primato dell'atto sulla potenza*.

Il contributo speculativo di Bontadini a riguardo è che questo stesso teorema necessita di essere a sua volta esplicitamente *giustificato*, altrimenti l'affermazione dell'Atto puro nell'aristotelismo resterebbe ultimamente infondata. Per quale ragione, infatti non è possibile sostenere che il limitan-

79. Cfr. *ivi*, p. 213.

80. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. XV, par. 17, p. 389.

81. *Ivi*, cap. XV, par. 19, p. 396; corsivo mio.

82. Cfr. G. BONTADINI, *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, cit., p. 32.

83. Cfr. *ivi*, pp. 29-32.

84. G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., p. 100; corsivo mio.

te del divenire sia il non essere, ovvero che il processo del divenire sia la realtà originaria? Ovvero: perché non si può non affermare il primato dell'atto sulla potenza? Ebbene, il principio che *fonda* il primato dell'atto sulla potenza, il principio per cui è necessario affermare che il passaggio dalla potenza all'atto avviene ultimamente in virtù dell'Atto puro, è il Principio di Parmenide che, opponendo l'essere al non essere, vieta che il processo del divenire possa essere affermato come la realtà originaria. Viceversa, com'è stato già indicato, se fosse il «non essere», e non l'essere, a limitare gli enti, si farebbe contraddittoriamente del *non essere* un «positivo»⁸⁵. Bontadini, quindi, sosteneva che l'affermazione aristotelica dell'Immobile attraverso il ricorso alla *dottrina dell'atto e della potenza* e al *principio di causa*, dovesse essere rigorizzata ponendo a suo fondamento il principio della metafisica⁸⁶. Un'analoga rigorizzazione sarà svolta da Bontadini, successivamente, in riferimento alla ripresa dell'argomento aristotelico fatta da Tommaso nella sua "prima via", discutendo l'esposizione che ne era stata fatta da due autori contemporanei⁸⁷.

La struttura teoretica della metafisica neoclassica, in cui era messa in luce la convergenza di parmenidismo e aristotelismo con un vantaggio reciproco delle due prospettive, era stata sposata pienamente anche da Severino. Questi sottolineava con chiarezza che il valore dell'affermazione aristotelica dell'Atto puro doveva essere evidenziato in relazione al risolvimento dell'aporia del divenire. In un passo de *La struttura originaria* troviamo la seguente affermazione: «Ciò che con la filosofia platonica e aristotelica si viene a guadagnare è *l'esistenza del mondo*: e si tratta di un guadagno nel senso che il mondo non deve essere semplicemente affermato, ma deve essere affermato tenendo fermo quel puro atto che agli occhi di Parmenide esige la nullità o illusorietà del mondo»⁸⁸.

Nella sua fase neoclassica, anche per Severino, come per Bontadini, a fondamento di tale guadagno teoretico, che coincide con la risoluzione dell'aporia del divenire, vi è l'affermazione dell'*essere* parmenideo. Da parte sua, oltre a ribadire la posizione del maestro a riguardo⁸⁹, Severino osservava che, per affermare l'essere immutabile che trascende l'essere diveniente, «il procedimento aristotelico non si basa direttamente sul principio che l'essere non è non essere, ma mediante il concetto di limitazione dell'essere»⁹⁰.

Il confronto speculativo tra Bontadini e Severino e la seconda fase della metafisica neoclassica

Nel ripresentare in una forma rigorizzata il cuore della metafisica classica, il modello neoclassico aveva preso corpo, sul piano storico, in relazione al «problematicismo» novecentesco che Bontadini aveva avuto cura di enucleare guardando all'«andare in sé» della filosofia moderna, sottolineando quale fosse la «situazione» della filosofia contemporanea in ordine al *trascendimento dell'esperienza*.

A un certo punto, però, nel panorama filosofico le cose vennero a cambiare e, così, anche i termini di riferimento della costruzione metafisica ch'erano stati adottati fino ad allora dovettero registrare una precisa ridefinizione. Bontadini, infatti, non si trovò più davanti a un «deserto metafisico», ma alla *novità storica* di una ben compaginata struttura teoretica come quella che il suo discepolo Severino era venuto a delineare. Per questo motivo, anche il compito speculativo della metafisica neoclassica dovette spostare in avanti il suo riferimento dialettico. A partire da allora, il compito della neoclassica non poteva essere più quello di offrire una positiva attuazione del programma metafisico in relazione a un orizzonte di pensiero segnato essenzialmente dal problematicismo e

85. Cfr. G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., p. 92.

86. Cfr. G. BONTADINI, *Discussione sul principio della metafisica*, in ID., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 41-45.

87. Cfr. G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, cit., pp. 269-274. In tale scritto, in cui l'opera di rigorizzazione è svolta anche riguardo alle altre quattro "vie" di Tommaso (cfr. *ivi*, pp. 274-301), Bontadini ribadisce che «l'aristotelismo suppone il parmenidismo» (*ivi*, p. 273).

88. Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. XV, par. 19, p. 396.

89. «il passaggio dalla potenza all'atto è determinato o condizionato dalla realtà in atto, perché quel passaggio, in cui consiste il divenire attesta una limitazione del diveniente, e il limitante non può essere nulla, poiché altrimenti si intenderebbe il nulla come un positivo» (*ivi*, cap. XV, par. 19, p. 398).

90. *Ibidem*.

dalla sua steresi teoretica, ma avrebbe dovuto diventare quello di rinnovare le ragioni della metafisica classica al cospetto della nuova sistemazione metafisica di Severino, che si presentava anch'essa con le credenziali del pensiero incontrovertibile facendo leva sul principio parmenideo dell'immutabilità dell'essere.

Al cuore della discussione tra Bontadini e Severino v'era il tema della *relazione concreta* tra i due ambiti della struttura originaria del sapere (esperienza e incontraddittorietà dell'essere), la cui centralità speculativa, peraltro, continuava ad essere affermata da entrambi gli interlocutori. In stretto riferimento con tale discussione, venne ad affacciarsi una rinnovata messa a tema del «divenire», sia in merito al suo effettivo manifestarsi, sia in merito a ciò che è implicato nell'affermazione del divenire in ordine al sapere metafisico. Inoltre, si ripropose parallelamente la questione relativa all'interpretazione più adeguata degli esiti teoretici della metafisica gentiliana e, di conseguenza, il tema della liceità di poter mantenere, da parte di Bontadini, la distinzione tra *taletismo* e *non taletismo* della filosofia⁹¹, che tanta parte aveva avuto nella giustificazione della tesi minimale – propria degli anni giovanili – con cui era affermata la «possibilità» della metafisica di trascendenza⁹². Infine, *last but not least*, v'era la questione inerente alla tesi dell'*immutabilità dell'essere* contenuta nel pensiero di Parmenide la quale, se in un primo momento era stata ritenuta da entrambi come soggiacente alla costruzione della metafisica classica, in un secondo momento fu ritenuta da Severino in antitesi con il costituirsi effettivo di quest'ultima, includendo egli in tale giudizio negativo pure la ripresa «neoclassica» della metafisica⁹³. Attorno a questi importanti nuclei tematici si sarebbe sviluppata la formidabile disputa che per una ventina d'anni vide impegnati i due pensatori a partire dal 1964, in seguito alla pubblicazione dello scritto severiniano *Ritornare a Parmenide*⁹⁴.

Per quanto riguarda Bontadini, il fare adeguatamente i conti con il Principio di Parmenide storico – continuando, come in precedenza, ad evitare la scappatoia parmenidea di ridurre ad *apparenza* l'«apparire del mondo» – avrebbe portato ad affermare la tesi – che a tutta prima potrebbe aver l'aria di costituire un paradosso – che il Principio di Creazione è introdotto speculativamente «dall'esigenza di tutelare, conforme alle richieste del logo, l'immobilità del Tutto»⁹⁵, ovvero a sostenere che il Principio di Creazione *non* è affermato in alternativa al Principio di Parmenide⁹⁶. Questo vertice ultimo della metafisica neoclassica bontadiniana meriterebbe di essere meditato e discusso con grande attenzione, entrando nelle sue pieghe più riposte, ma purtroppo non può essere affrontato in questa sede⁹⁷. Qui è possibile indicare soltanto quale sia la mia posizione e cioè che,

91. Cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, cit., pp. 265-269. Riassumo, di seguito, la trattazione bontadiniana al riguardo. Con il termine taletismo s'intende la filosofia nella sua dimensione classica di intellettualismo, ossia in quanto è rivolta a definire la «struttura dell'essere»: a ricercare il principio fondamentale dell'essere e a costituire un compiuto sistema dell'essere. Il non-taletismo fu inaugurato dal criticismo kantiano, in un'epoca in cui prevalevano i dissensi tra le concezioni fondamentali dell'essere, cioè tra i sistemi metafisici. Una versione migliore del non-taletismo è da ravvisare nella dialettica del successivo idealismo. Quest'ultima, tuttavia, non è ancora quella in grado di assicurarne la più pura espressione, in quanto in essa il piano taletiano e il piano non-taletiano sono presenti entrambi e perciò *la dialettica hegeliana contiene l'equivoco di presentarsi insieme come il depotenziamento dei vari sistemi metafisici e come essa stessa una metafisica*. Il superamento dell'equivoco convivenza di taletismo e non-taletismo avviene con l'attualismo di Gentile, pur non essendo esente esso stesso da alcuni ritorni all'indietro. Per alcuni chiarimenti circa la designazione bontadiniana di «non-taletismo» per la filosofia moderna, cfr. L. MESSINESE, *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 119-125.

92. Ho affrontato tale questione in L. MESSINESE, *La creazione come autoctisi in Giovanni Gentile*, «Aquinas», 61 (2018), pp. 103-130.

93. In uno degli ultimi interventi nella disputa Bontadini rimarcava che egli, per suo conto, non si poneva di per sé «contro il ritornare a Parmenide» a cui Severino aveva invitato. Egli, infatti, scriveva: «questo ritorno costituiva la caratteristica di quella filosofia “neoclassica” che io cercavo di proporre, e che si distingueva dalla “neoscolastica”, proprio perché i neoscolastici badavano più alla critica che Aristotele aveva rivolto agli Eleati, che non al fatto che “sotto Aristotele c'era Parmenide (e non solo sotto Aristotele, ma sotto tutta la metafisica “classica”» (G. BONTADINI, *Lettera a Severino* [1980], in G. BONTADINI – E. SEVERINO, *L'essere e l'apparire*, cit., p. 14).

94. Riguardo a tale disputa mi sia consentito rimandare allo scritto citato, *supra*, alla nota 52.

95. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 14.

96. Per l'articolazione di questa ultima fase, cfr. L. MESSINESE, *Il filosofo e la fede*, cit., pp. 105-113.

97. La tesi suddetta costituisce il punto di arrivo della teologia filosofica di Bontadini. Per una sua “ripresa” e un suo svolgimento ulteriore, cfr. L. MESSINESE, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 312-318; 324-329; *Id.*, *Metafisica*, cit., pp. 137-149; *Id.*, *L'apparire di Dio*, cit., pp. 139-155; *Id.*, *La via della metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2019, pp. 221-231; *Id.*, *La metafisica come unità originaria di physis e logos*, in «Aquinas», 62 (2019), pp. 121-133.

anche riguardo all'ultima fase della speculazione bontadiniana, il giudizio critico debba essere largamente positivo⁹⁸.

In modo analogo, anche la struttura della metafisica messa in campo da Severino nella seconda fase del suo pensiero, quella che fu inaugurata nel 1964 dal saggio *Ritornare a Parmenide*, a maggior ragione qui non può essere presa in esame. Posso soltanto rilevare, conclusivamente, che essa costituì, per Severino, una seconda «retractatio» dell'ontologia neoclassica, la quale però, a differenza di quella degli anni giovanili, ora non si configurava più secondo una linea di continuità, quanto piuttosto di rottura rispetto al pensiero del maestro⁹⁹. E, perciò, si ebbe anche una «retractatio» della personale rielaborazione della prospettiva filosofica neoclassica che Severino aveva esposto ne *La struttura originaria*. Con *Ritornare a Parmenide*, infatti, Severino incominciò a esprimere la convinzione, consolidatasi nel corso del tempo, che il tenersi saldamente al Principio di Parmenide non consentirebbe di affermare il rapporto di creazione tra Dio e il mondo¹⁰⁰.

Con il riferimento a questi ultimi sviluppi del pensiero di Bontadini e di Severino, anche se ho dovuto esprimermi in modo inevitabilmente sintetico, il quadro della vicenda dell'ontologia neoclassica milanese nel pensiero dei suoi maggiori esponenti può ritenersi completato.

98. Ho argomentato questo mio giudizio in L. MESSINESE, *Il filosofo e la fede*, cit., pp. 116-119.

99. Per un quadro essenziale di questo tema cruciale, cfr. L. MESSINESE, *Stanze della metafisica*, cit., pp. 147-179. Si tratta del capitolo intitolato *Il controverso equilibrio tra ontologia e teologia filosofica*.

100. Sulla personale «retractatio» operata da Severino in merito alla configurazione del sapere metafisico, cfr. L. MESSINESE, *I due volti della "struttura originaria" in Emanuele Severino*, «La Cultura», 59 (2021), pp. 119-131.