

LUCA GRION

## Bontadini vs. Severino

### 1. *Premessa*

Questo saggio parla di sentieri. Alcuni di essi sono ampi e, un tempo, molto frequentati. Sono i sentieri della tradizione. Altri sono sentieri più angusti, che si inoltrano nel folto delle polemiche e vi si perdono. Altri ancora che, dopo essersi a lungo divisi, si rincontrano. Sentieri infine che, creduti senza sbocco, riaprono inaspettatamente il cammino al viandante.

C'è stato tempo in cui Bontadini e Severino hanno camminato assieme lungo la medesima via: il primo tracciando la rotta con metodo e rigore. Il secondo ripercorrendo i passi del maestro con autonomia e genialità. Ad un tratto, però, i loro cammini si sono separati. Era il 1964 e l'uscita di *Ritornare a Parmenide*<sup>1</sup> segnava la svolta del discepolo e l'inizio di una polemica che durerà più di due decenni. Bontadini ricorderà così lo shock di quella rottura:

Confesso che, quando lessi per la prima volta le Tue pagine, non volli credere ai miei occhi, tanto che me li sfregai energicamente a più riprese, poi toccai gli oggetti solidi attorno a me, tanto temevo di sognare, finalmente cercai di comporre nella mia fantasia l'immagine di una dattilografia burlona, che avesse cambiato i caratteri sulla carta. Niente. Non mi rimase che arrendermi, non riuscendo a trovare altra lettura<sup>2</sup>.

Ma da cosa stava deviando Severino? Da quale sentiero prendeva congedo?

---

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1964, 2, pp. 137-175; ora in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 16-91 (ed. orig. presso Paideia, Brescia 1972, poi nuova ed. ampliata presso Adelphi, Milano 1982).

<sup>2</sup> G. BONTADINI, Σωζειν τα φαινόμενα. *A Emanuele Severino*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1964, 6, pp. 439-468; ora in Id., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. orig. 1971), vol. II, pp. 136-166.

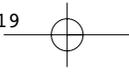
In un recente saggio Giulio Goggi analizza con molta precisione il percorso speculativo del maestro della Cattolica<sup>3</sup>. In particolare egli pone in luce l'esigenza, fortemente sentita da Bontadini, di riscattare quel *Postulato* dal quale la sua metafisica prendeva le mosse e senza il quale non avrebbe saputo muoversi dalle secche del 'problematicismo situazionale'. Lo stesso Bontadini, del resto, si interrogò a lungo sulla necessità di tale passaggio. Dopo aver dedicato la sua tesi di laurea alla tematizzazione dell'Unità dell'Esperienza<sup>4</sup> quale piano originario del conoscere (momento di indistinzione tra realismo e idealismo) egli cercò infatti di muovere oltre questo punto di partenza metodologico, indagando i limiti e le possibilità del sapere speculativo.

Tornando per un attimo allo studio di Giulio Goggi, occorre osservare come la sua sia senza dubbio un'analisi molto puntuale e serrata del magistero bontadiniano. Il suo studio si sviluppa però a partire da una precisa scelta di campo: nel duello tra Bontadini e Severino si riconosce a quest'ultimo la palma del vincitore. Non solamente di fatto, ma di diritto. Da questa premessa, deriva una lettura dell'opera bontadiniana attenta a mettere in luce i mutamenti ed i cedimenti accusati dal grande maestro di fronte alla dirompente novità del neoparmenidismo propugnato dal suo ex discepolo. Quello che viene rappresentato al termine di questo studio è dunque un Bontadini che sembra aver ormai abbandonato le sue vecchie posizioni, abbracciando, pur con molte riserve e rilevanti distinguo, il cuore della proposta severiniana (l'eternità dell'ente). Un Bontadini che, dopo aver operato una svolta

<sup>3</sup> G. GOGGI, *Dal diveniente all'immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Cafoscarina, Venezia 2003.

Nel suo saggio, Goggi distingue il percorso bontadiniano in tre momenti: un primo momento caratterizzato da un Bontadini giovane, problematicista e fideista che tematizza i guadagni dell'idealismo e, nel contempo, ne critica gli esiti immanentisti. Un Bontadini, tuttavia, incapace di dimostrare la disequazione tra U.d.E. e Totalità del reale, e quindi costretto a postularne la razionalità. Segue l'analisi del Bontadini maturo, che trova nella problematicità del divenire il momento dialettico in grado di riscattare il fideismo del *Postulato*. Il Principio di Parmenide (secondo il quale l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere) racchiude il cuore teorico di questa seconda fase e segna il ritorno a pieno titolo del maestro milanese nell'alveo della metafisica classica. Il terzo momento del pensiero bontadiniano è quindi quello segnato dalla polemica con Severino, da molti considerato come una vera e propria svolta.

<sup>4</sup> D'ora innanzi U.d.E.



radicale all'interno del suo percorso speculativo, non ha però il coraggio fare l'ultimo passo, accettando fino in fondo le conseguenze del ritorno a Parmenide e dunque incapace di tagliare definitivamente i ponti con la tradizione.

È questa l'interpretazione più corretta per cogliere il senso della riflessione bontadiniana? Ripercorrerne gli sviluppi e le tensioni interne significa davvero raccontare la storia di una resa? Personalmente ritengo che ci possa essere un'altra chiave di lettura capace di restituirci il senso unitario della speculazione bontadiniana ed è questa storia che vorrei provare a raccontare, ripercorrendo l'opera del maestro milanese dai suoi esordi attuali, fino alla grande polemica con Severino.

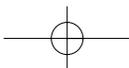
Occorre riconoscere come la ricostruzione fornita da Goggi colga un aspetto fondamentale del pensiero di Bontadini (che questo nostro saggio vorrebbe valorizzare, ponendolo a cifra emblematica della sua riflessione): l'inevitabile dialettica tra fede e ragione, tra filosofia e vita. È infatti questa tensione tra la dimensione pratica, nella quale l'uomo è quotidianamente immerso, e la sfera teoretica, cui l'animo umano è votato, a caratterizzare l'opera del nostro autore. Si pensi al monito del giovane Bontadini che si incontra nelle prime pagine del suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, quand'egli sottolinea come «la vita potrà sempre, con fondamento di diritto, disinteressarsi alla filosofia, se questa per prima si sarà disinteressata alla vita»<sup>5</sup>. Si pensi alla forza con la quale Bontadini si interrogò sulle ragioni della propria fede, cercando il riscatto di quel *Postulato* nella razionalità del reale che, almeno in prima battuta, appariva come l'unica via d'uscita all'immobilismo della situazione problematicista.

Anche nel prosieguo della sua ricerca speculativa, tale tensione tra filosofia e vita resterà centrale: sarà così negli anni della maturità, quando quel riscatto del *Postulato* appare ormai guada-

---

<sup>5</sup> G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. orig. 1938), p. 11.

In questo approccio al filosofare, particolarmente attento al senso ed alla concretezza dell'esperienza vissuta, il giovane Bontadini si rivela come un fedele discepolo di Amato Masnovo il quale insegnava che «filosofare non vuol dire altro che affrontare il problema della vita. Qui tutta l'essenza della filosofia. In quanto mi preoccupo della vita io, filosofo, mi preoccupo degli altri problemi: i quali entrano nell'ambito filosofico appunto per il loro nesso col problema della vita». A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1941, p. 19.



gnato ma, ciò non di meno, andrà difeso sia dagli attacchi del pensiero antimetafisico, sia dagli eccessi del fideismo. Lo sarà negli anni della polemica con Severino, quando il valore della vita verrà opposto al *Destino della Necessità*, l'evidenza del divenire alla sua paradossale negazione. In quest'ultima fase, anzi, la fede eserciterà un peso determinante, un argine invalicabile d'innanzi alle provocazioni neoparmenidee<sup>6</sup>. Occorre tuttavia sottolineare come, in questo contesto, non sia in gioco solo il valore teoretico della fede, ossia l'inevitabilità della scelta pratica di fronte agli scacchi della ragione. Né soltanto l'importanza del portato fideista (religioso e non) che accompagna l'uomo quando veste i panni del teoreta. Quello che qui cercheremo di tenere in considerazione, senza tuttavia lasciarne troppo suggestionare, è l'influsso della vita – col suo carico di emotività e di affetti – sulle scelte e sulle opere di un uomo votato alla ricerca della verità. Ma partiamo dal principio.

## 2. *Alle radici del problema*

Iniziando questo nostro discorrere dei sentieri della filosofia, e delle vite che li percorsero, ci imbattiamo in un giovane Bontadini impegnato a fare i conti col magistero gentiliano e a muovere, oltre ad esso, i primi passi della sua ricerca. In questo contesto non è tanto la biografia dell'uomo che attira la nostra attenzione, né i singoli debiti dovuti ai maestri coi quali ebbe la fortuna di formarsi. Ciò che più interessa sono le modalità con la quali Bontadini cominciò a rapportarsi alla tradizione, ciò che di essa si portò dietro e ciò che, al contrario, ritenne di dover abbandonare. Gli *Studi sull'idealismo*<sup>7</sup> sintetizzano bene questa fase. In essi il giovane studioso traccia un primo bilancio della propria formazione e indica la via lungo la quale intende indirizzare la propria ricerca.

<sup>6</sup> Il termine fede è qui usato in un senso volutamente 'libero'. Da un lato esso indica infatti le convinzioni personali (ed in particolar modo religiose) di Bontadini; dall'altro il termine fede rimanda a quella modalità del pensare che tiene ferma (come incontrovertibile) una posizione che, a rigore, non è capace di mostrare la propria incontrovertibilità.

<sup>7</sup> G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. orig. presso l'editore Argalia, Urbino 1943).

Com'è facilmente intuibile dal titolo di questo volume, che raccoglie una serie di saggi scritti tra il 1923 ed il 1935, gli *Studi sull'idealismo* si concentrano sull'analisi critica della filosofia idealista e, in particolar modo, dell'attualismo gentiliano, considerato da Bontadini come l'espressione più rigorosa dell'idealismo. Ma cosa colpì maggiormente il giovane studioso? Cosa lo portò ad aderire, seppur in forma critica, ad un filosofare oggi segnato, senza dubbio, dal marchio dell'inattualità? La risposta a queste domande sta forse nel carattere dell'uomo, nel suo amore per la ricerca e per il dialogo. Muoversi all'interno di questi stimoli contrapposti, cercare la propria strada senza cedere alle mode o alle suggestioni del tempo non dovette essere facile. Servivano categorie forti, capaci di fungere da filtro ai molti stimoli della contemporaneità e da sostegno all'analisi speculativa. Nell'attualismo egli trovò soprattutto un metodo, un filosofare capace di rispondere costruttivamente agli stimoli ed alle provocazioni del tempo. Di qui la centralità assunta dalla riflessione sull'attualità del conoscere, tradotta dal giovane filosofo nella tematizzazione della U.d.E. Quest'ultima individua infatti un possibile spazio neutro nel quale dar vita ad un dialogo costruttivo tra posizioni anche molto distanti tra loro. Trattando proprio de *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, il giovane Bontadini scrive: «Affermare che l'esperienza è il cominciamento o il punto di partenza del sapere è appunto rivelarne la posizione metodologica»<sup>8</sup>.

Per spiegare poi in cosa consista questo terreno neutro, questo piano indubitabile del conoscere che solo può fungere da punto di partenza di ogni ulteriore speculazione filosofica, Bontadini così si esprime:

L'U.d.E. è la totalità delle cose che si pensano, in quanto si pensano (di pensiero concreto, che risolve la sensazione). [...] L'unità dell'Esperienza è l'Atto gentiliano, l'Io trascendentale, il Logo concreto, il pensiero puro come criterio di realtà<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1947 (2ª edizione accresciuta), pp. 159-193; ora in G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica* (vol. I, p. 33).

<sup>9</sup> G. BONTADINI, *La critica negativa dell'immanenza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1926, 5-6, pp. 383-399; ora in Id., *Studi sull'idealismo*, p. 59.

L'importanza teoretica attribuita da Bontadini alla tematizzazione dell'U.d.E. esprime dunque l'ansia per un'indagine di struttura, prima che di contenuto. Essa si interroga sulla formalità e sulle possibilità (oltre che sui limiti) del sapere, più che su specifici aspetti della riflessione speculativa. Di qui la sua valenza metodologica e, nel contempo, la sua validità ermeneutica: tanto rispetto agli stimoli delle filosofie novecentesche, quanto al valore dell'eredità moderna. Secondo Bontadini, infatti, per cogliere i guadagni della riflessione contemporanea, senza per questo doverne abbracciarne il credo antimetafisico, è necessario anteporre al confronto con le singole questioni da essa sollevate un'indagine preliminare sul valore del sapere filosofico e sulla struttura originaria del conoscere. D'altro canto, come osserva lo stesso maestro della Cattolica, non è né utile né costruttivo intraprendere un confronto con gli stimoli del proprio tempo senza prima aver fatto i conti con i problemi insoluti della modernità: quelli legati al rapporto tra realismo e criticismo, in primo luogo. Quelli tra sapere assoluto e sapere dell'assoluto, poi.

La forza dell'attualismo viene individuata da Bontadini nella sua capacità di porsi come chiusura critica del ciclo moderno (caratterizzato dalla separazione tra essere e pensiero) e come nuovo punto di partenza della ricerca filosofica. Così intesa, l'U.d.E. si presenta infatti come valorizzazione di quell'immanentismo metodologico al quale Bontadini resterà sempre fedele. Incarna cioè quella struttura protologica (originaria) dalla quale muovere ogni ulteriore ricerca filosofica e sulla quale fondare il dialogo filosofico<sup>10</sup>. Come amava ricordare lo stesso Bontadini, l'U.d.E.

---

<sup>10</sup> Il termine 'protologia' sta ad indicare lo studio delle cose prime, ovvero la riflessione sull'originario dell'essere (e, dunque, del sapere in quanto intenzionalmente identico all'essere). Questo termine, di derivazione giobertiana, nomina quindi, prima di tutto, quell'intreccio di evidenza logica ed evidenza fenomenologica su cui si fonda la 'metodologia bontadiniana'. Nel contempo, esso indica anche la formalità del movimento inferenziale. Per questo motivo Angelo Gnemmi, che fu allievo del nostro autore, utilizza il termine protologia come sinonimo di 'teologia razionale'. Egli afferma infatti che «nell'accezione di G. Bontadini, per protologia si intende la 'metafisica in essenza'; e poiché la metafisica in essenza coincide con la dimostrazione – metafisicamente organizzata – dell'esistenza di Dio, per protologia si intende il guadagno della 'verità prima e totale' al livello del tutto, vale a dire il guadagno della 'verità della creazione' con la circuirazione critica della stessa». G. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Verifiche, Trento 1976, p. 7.

Per parte nostra, pur riconoscendo la pertinenza di una simile connotazione del termine all'interno dell'opera bontadiniana (proprio in ragione dell'intimo legame tra



rappresenta «il momento di indistinzione del realismo e dell'idealismo; è il loro punto di concordia: vi è la realtà e vi è l'idea; non vi sono esplicitamente affermate – ma non vi sono neppure esplicitamente escluse – la realtà oltre l'idea, né la produzione della realtà da parte dell'idea (pensiero, soggetto, io)»<sup>11</sup>. Difendere la validità della proposta gentiliana rappresenta dunque, per il giovane Bontadini, un modo per affermare la necessità di chiarire, preliminarmente, le modalità ed i limiti del sapere filosofico. Significa riconoscere la centralità del metodo quale premessa ineludibile all'analisi speculativa.

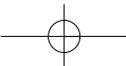
Qui, però, finisce il cammino del giovane studioso a fianco del grande maestro. Non prosegue oltre Bontadini nel seguire la curvatura teologica della prospettiva attualista ma, al contrario, egli si impegna in una critica serrata delle contraddizioni interne alla posizione immanentista<sup>12</sup>. A spingerlo è, innanzi tutto, l'insoddisfazione di fronte alla pretesa incontrovertibilità della soluzione gentiliana. La critica del giovane Bontadini mira infatti a svelare il carattere dogmatico di tale posizione, l'incapacità, da parte dell'immanentismo teologico, di giustificare la chiusura del reale entro i confini angusti della mera esperienza attuale. Più in profondità, però, agisce sul giovane studioso la necessità di rispondere a quell'esigenza di senso, a quell'impulso esistenziale che lo spinge a ricercare nella speculazione filosofica la chiave per cogliere il

---

impostazione metodologica e sua applicazione nella costruzione della 'via direttissima'), preferiamo utilizzare il termine protologia secondo un significato più generale, ovvero come indicativo della struttura originaria secondo la quale l'essere si dà al conoscere. Si segnala inoltre come uno sviluppo analitico di tale protologia bontadiniana possa essere individuato nel volume di E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981 (ed. orig. 1958). Fatte salve alcune riserve, non certo secondarie (come vedremo nel prosieguo del nostro studio) quest'opera rappresenta uno dei frutti più notevoli della scuola di Gustavo Bontadini.

<sup>11</sup> BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 135. Da notare come idealismo e realismo non rappresentino soltanto due particolari posizioni filosofiche. Nella loro contrapposizione esse marciano infatti gli estremi dell'intero arco speculativo, stando così ad indicare l'intero piano del filosofare. L'U.d.E. non rappresenta quindi il punto comune a due specifici percorsi speculativi, ma la struttura originaria del sapere, dalla quale ogni ricerca ed ogni proposta speculativa può e deve trovare il suo luogo di origine e il suo radicamento.

<sup>12</sup> Non seguiremo qui le fasi di questo confronto, per l'analisi del quale si rimanda con piacere allo studio di Goggi. Quello che in questa sede preme mettere in luce è il nucleo teoretico dal quale prese le mosse la successiva proposta bontadiniana ed il dibattito con Severino.



senso (la ragione) del vivere umano. In lui, infatti, la personale fede nell'esistenza di un Dio trascendente, si scontra con l'immanentismo del magistero gentiliano e con il suo rifiuto d'innanzi alla possibilità di trascendere l'immediatezza dell'esperienza. Proprio a partire da quest'impulso esistenziale, il giovane Bontadini indaga quindi la proposta del grande maestro del neoidealismo, mettendone alla prova la tenuta complessiva e cercando di portare alla luce le presupposizioni indimostrate. Secondo il giovane studioso solo svelando la non incontrovertibilità della soluzione immanentista è possibile aprire alla fede uno spazio di senso entro il quale essa può radicarsi e svilupparsi. Il problema è dunque quello di superare la posizione gentiliana; di individuare su quali fondamenta ricostruire una metafisica capace di trascendere l'attualità del dato e, soprattutto, di 'forare' l'immanentismo.

Schematicamente, il nodo teoretico sul quale Bontadini concentra la sua critica, può essere individuato nella riduzione attualistica dell'esistente a ciò che è oggetto di esperienza immediata. L'Atto puro (U.d.E.) indica tale totalità immediata. L'idealismo immanentista rifiuta la possibilità (anche solo la pensabilità) di una realtà *altra* rispetto all'orizzonte dell'apparire. Nega cioè che si possa pensare un significato di esistenza diverso dall'esser presente. Ciò che Bontadini si sforza di evidenziare in una simile impostazione è dunque il carattere indimostrato della premessa. Egli non nega a priori la possibilità che l'immanentismo possa rivelarsi come la risposta ultima, non nega quindi la possibilità dell'equazione tra U.d.E. e totalità del reale. Ciò che non accetta è, piuttosto, il presupposto (dogmatico) dell'impossibilità di un trascendente *tout court*. Tale rifiuto è dovuto al fatto che, se è proprio dell'idealismo metodologico porre il problema – ossia aprire il piano dell'immediatezza come originario incapace di mostrare la propria finitezza o assolutezza – un simile idealismo non è però in grado di fondare (render ragione) il suo farsi assoluto. Nell'*Abbozzo di una critica dell'idealismo* Bontadini sviluppa con efficacia questa sua posizione:

l'idealismo immanente non può escludere la trascendenza problematica, per la ragione fondamentale che esso, conforme al suo stesso canone, non può dire nulla sull'al di là [dell'esperienza, *n.d.a.*], né che ci sia né che non ci sia. L'idealismo però ha altro da aggiungere; questo precisamente, che un al di là non è neppur concepibile. Ora notasi che la



concepibilità può intendersi in due modi: o come dimostrazione o come semplice supposizione, secondo che si dice concepibile ciò che si è dimostrato o anche solo ciò che si può supporre<sup>13</sup>.

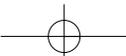
Correttamente inteso, dunque, l'idealismo nella sua veste critica (immanentismo metodologico) si rivela 'semplicemente' come l'apertura di un problema al quale il pensiero speculativo è chiamato a dar risposta. Interrogarsi sull'incontraddittorietà, o meno, della soluzione immanentistica significa infatti porre il problema dell'altro dall'esperienza. Significa interrogarsi circa la sensatezza dell'anelito umano ad un fondamento trascendente che governa e salvaguarda la razionalità della vita. L'idealismo teologico, negando anche solo la concepibilità di un 'al di là', si preclude non solo la possibilità di rispondere a quelle che potremmo definire come le 'ragioni del cuore' (o, più correttamente, come l'apertura del desiderio umano<sup>14</sup>). Esso si nega anche la possibilità di fondare la sua stessa pretesa immanentistica<sup>15</sup>. E, così facendo, si condanna, pur non ammettendolo, a rimanere all'interno di quello che lo stesso Bontadini definisce come 'problematicismo situazionale'. In definitiva la posizione immanentista non ha quindi «alcun mezzo valido per escludere la trascendenza problematica»<sup>16</sup>. Al contrario, la metafisica trascendente (dopo aver portato alla luce l'aporeticità, se non la contraddittorietà dell'immanentismo) può – se non dimostrarsi – quanto meno garantirsi uno spazio di pensabilità. È infatti possibile, continua Bontadini, concepire un significato di esistere diverso dal mero esser presente. Questo significato è quello di 'esser potente' (ovvero la concezione dell'essere stesso concepito in quanto essere reale, in quanto *esistente*). Con ciò non si afferma certo la verità della trascendenza, bensì semplicemente la sua possibilità, la sua verosimiglianza. Confron-

<sup>13</sup> G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, in ID., *Studi sull'idealismo*, p. 111. Si tratta di un saggio inedito, pubblicato in occasione della prima edizione degli *Studi* (1942) e risalente al periodo 1925-1928.

<sup>14</sup> Per un più puntuale approfondimento di questo tema si rimanda a C. VIGNA, *Dio e il silenzio*, in A. MOLINARO (a cura di), *Chi è Dio?*, Herder – Università Lateranense, Roma 1988, pp. 439-458.

<sup>15</sup> L'idealismo assoluto – l'assolutizzazione dell'esperienza a Totalità del reale – implica infatti la necessità di superare, benché solo formalmente, il piano dell'immediatezza.

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 109.





tandosi nuovamente con la posizione idealista, Bontadini osserva come, secondo quest'ultima:

non si può dare ad esistere altro significato che 'esser presente'. Se questa è, come è, la sostanza della teoria idealistica, è chiaro che basterà, per poterla rifiutare, trovare ad esistere un significato che non sia esser presente: non dico un significato che escluda l'esser presente, ma semplicemente che esprima una formalità, una *ratio*, diversa dalla presenzialità, e che però, ben s'intende, mi esprima nello stesso tempo tutto l'essere non semplicemente un suo modo. [...] Ora c'è bene un tale significato, ed è l'esser potente<sup>17</sup>.

Il vero nodo teoretico sarà dunque costituito dal problema se «l'altro dall'esperienza è potente?»<sup>18</sup>. Questo, il senso, lo spirito della ricerca metafisica. Questa la domanda che la fede (sperando) pone alla ragione e che quest'ultima, per parte sua, può cogliere come una sfida ragionevole proprio in forza della non immediata contraddittorietà del contenuto di fede (o, se si vuole, della possibilità logica del suo 'oggetto di desiderio').

Proviamo a ripercorrere brevemente questo primo tratto di

<sup>17</sup> BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, p. 106.

<sup>18</sup> *Ibidem*. Per inciso, quest'impostazione del problema consente anche di riprendere in modo critico quel giro di riflessioni che ruotava attorno al noumeno kantiano. In questo contesto, infatti, non è neppure assurda la posizione di una cosa in sé che si disvela progressivamente al conoscere. Ciò che vi era di contraddittorio nel noumeno kantiano era infatti la sua totale alterità al pensiero, la sua trascendenza rispetto ad esso. All'interno della prospettiva idealista (qui intesa nella sua valenza metodologica) tale scissione è stata finalmente sanata proprio in forza dell'affermazione dell'identità *intenzionale* di essere e pensiero. La cosa in sé, quindi, non è più pensabile come qualcosa di estraneo al pensiero, inaccessibile ad esso, bensì come l'essere stesso concepito indipendentemente dal suo essere manifesto o, che è lo stesso, come il polo noematico del conoscere (in un suo scritto giovanile, trattando della deduzione dell'essere, Severino parlerà di 'fondamento ontico'. Cfr. E. SEVERINO, *La struttura dell'essere*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1950, 5, pp. 385-411; ora in *Id.*, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994).

A rigore la non potenza del conoscente sul conosciuto non basta certo a fondare il *realismo dualistico*: per affermare incontrovertibilmente il permanere (e non solo l'alterità/autonomia) del conosciuto dalla coscienza, occorre infatti dimostrare la realtà del trascendente immutabile, ossia di ciò che sta necessariamente e, dunque, indipendentemente dal suo essere conosciuto (dal suo essere dato di coscienza). Come osserva Bontadini, in ultima istanza il realismo dualistico non trova la sua affermazione più rigorosa nella gnoseologia, bensì sulla metafisica. A questo riguardo si veda G. BONTADINI, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1934, 5-6, pp. 541-558; ora in *Id.*, *Studi sull'idealismo*, p. 269.





strada: Bontadini riconosce nell'immanentismo metodologico l'inveramento del formalismo gentiliano. Rispetto all'insegnamento del suo grande maestro, egli rifiuta però il passaggio successivo (a suo avviso indimostrato) all'immanentismo teologico e la conseguente riduzione dell'essere al mero esser presente. Ciò che egli denuncia è la mancata dimostrazione dell'impossibilità del trascendente. Dimostrazione che l'idealismo non fornisce e che, a fronte del suo stesso canone, non potrebbe neppure offrire. L'U.d.E., dunque, si afferma come *problema* e non come *soluzione*. Nel suo stesso porsi l'U.d.E. solleva infatti l'interrogativo circa la sua identità, o meno, con la totalità del reale. In tal modo essa cessa di essere mero piano protologico per farsi espressione di quel problematicismo dal quale il giovane Bontadini cerca di uscire.

Giunti a questo punto, se l'altro dall'esperienza è possibile (concepibile), se l'idealismo non è in grado di mostrare la propria incontrovertibilità ma, per parte sua, neppure l'opzione trascendentalista lo è, come uscire da questa situazione di stallo? Secondo il nostro autore, è *l'opzione di fede*, quell'atto pratico (inevitabile) che sceglie per il senso della vita e per la razionalità del reale, che supplisce al limite della ragione. La fede decide – e non può fare altrimenti – se credere che l'esistenza sia retta da un principio razionale o se, al contrario, essa debba restar chiusa nella cecità casuale dell'esperienza immediata. Così facendo la fede, pur non trovando conforto esaustivo nella ragione, procede oltre lo stallo di quest'ultima e scommette sul valore della vita, sollecitando la ragione a seguirla. Quest'ultima, nel farlo, rischia, dunque. Rischia sapendo che a seguito di questo suo slancio potrebbe anche ritrovarsi sul baratro del nulla. Rischia, tuttavia, sperando che da questo azzardo (azzardo, si è detto, ragionevole, ossia non contraddittorio) possa venirne un guadagno per la ragione stessa, un coglimento del senso autentico dell'esperienza.

La fede, così, sostiene tutto: essa è l'unità della vita nel suo affermarsi nell'ordine universale. La fede, o diremo un atto di fede, questo atto di fede [...] che è il Postulato della razionalità. [...] La fede, come forma universale della vita, è indistintamente teorica e pratica, principio della realtà (valore) dell'una come dell'altra, principio, per sé, della spiritualità in genere<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, pp. 152-153.

Sulla necessità pratica dell'opzione di fede così si esprime Carmelo Vigna: «Il fatto

Per un certo verso, quindi, il *Postulato* di cui parla Bontadini più che affermare nega. Nega l'irrazionalità di una realtà abbandonata al caos. Nega l'indifferenza per la vita, l'indifferenza all'essere piuttosto che al nulla. Nega la mancanza di senso sottesa all'esperienza.

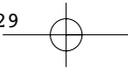
La soluzione a cui approda il giovane Bontadini consiste pertanto nello scommettere, postulandola, sulla sensatezza dell'esperienza e, con essa, sulla finalità del vivere umano. È infatti a tutela del senso della vita che viene introdotto (quale determinazione del *Postulato*) il fondamento trascendente, garante di un ordine assoluto in cui sia contenuto e salvaguardato il valore dell'esistenza<sup>20</sup>. Come poi il giovane Bontadini determini i tratti essenziali di quell'assoluto, com'egli specifichi gli elementi essenziali di quel fondamento capace di garantire il senso della vita, è chiaro dal prosieguo dell'analisi svolta nel suo *Abbozzo*: in esso egli afferma infatti, che affinché la realtà non sia abbandonata alla cieca causalità della natura, non basterà identificare quest'ultima con l'assoluto. All'interno del mero mondo naturale, infatti, (similmente

---

stesso di vivere ci costringe a conferire alla realtà un certo significato, che sporge permanentemente e ampiamente sull'immediatezza dell'esperienza». VIGNA, *Dio e il silenzio*, p. 439. Sul valore teoretico della fede si veda inoltre E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984, pp. 95-138 (ed. orig. presso Vita e Pensiero, Milano 1962).

<sup>20</sup> «[...] tutta l'argomentazione in cui si potrebbero riassumere le pagine che precedono è fondata su un *postulato*. Noi diciamo: poiché nell'esperienza umana non si rinvengono le condizioni della razionalità queste devono esistere al di là di essa; e supponiamo che la razionalità debba esistere. Supposto che non viene risolto con nessuna dimostrazione, ma solo coll'assumerlo esplicitamente come postulato, e dimostrare che esso deve essere postulato da ogni filosofia costruttiva. Altri ricerche più sotto. [...] Ora ciò che si postula, è la razionalità del reale non immediatamente il valore della vita. Tra i due concetti esiste una subordinazione storica dal secondo al primo, ed una subordinazione sistematica dal primo al secondo, come è indicata dalla definizione che realtà razionale è quella in cui la vita vale». BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, p. 141.

Poco più oltre, sempre a proposito del *Postulato*, lo stesso Bontadini precisa come «della razionalità non si possono dare che le determinazioni assolutamente formali designate (cfr. *Saggio* I, II), che si riducono poi in una sola: l'assolutezza, cioè l'unità di ordine universale in cui le singole realtà trovino la loro legge ed il loro fine». *Ibid.*, p. 142. Si osservi poi, anche se solo per inciso, come questo riferimento all'assoluto non sia affatto gratuito: riflettere sul valore della vita, chiedersi quindi del suo significato e del suo fine, rimanda infatti ad un tutto assolutamente insubordinato nel quale la vita si iscrive e trova il suo senso. Di qui l'affermazione bontadiniana secondo cui il valore della vita non può essere definito che in funzione dell'assoluto (metafisica della vita).



a quanto accade nell'emanazione plotiniana) il principio che governa l'esperienza lo fa ciecamente, rivelandosi così assoggettato – a sua volta – ad una legislazione della quale esso non è né autore né consapevole. Se la totalità del dato fosse l'assoluto, se il fondamento si identificasse con la così detta 'legge di natura', allora ci troveremmo di fronte ad un fondamento incapace di render ragione di sé. Una razionalità cieca, tuttavia, prima ancora di non essere sufficiente a garantire il valore della vita, non può rivendicare il titolo di assoluto, in quanto lascerebbe fuori di sé la propria ragion d'essere. Al contrario, il senso della vita può essere garantito solo da un assoluto che esprima la piena circolarità di potenza e coscienza, da un assoluto, cioè, che sia autocoscienza della totalità del reale<sup>21</sup>.

Ammettere che l'esperienza, supposta assoluta, non giunga a dimostrarsi tale – non giunga cioè all'*autocoscienza razionale*, di cui parlano gli Hegeliani – è ammettere un assoluto che non è tale neppure di fronte a se medesimo, un assoluto che non può garantire quella razionalità del reale per cui è invocato. [...] La qual condizione noi chiamiamo *circolarità dell'assoluto, ovvero circolarità nell'assoluto della potenza e della coscienza*<sup>22</sup>.

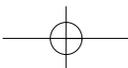
Garante del senso della vita deve quindi essere un principio trascendente la totalità del dato, nel quale tale circolarità sia, appunto, assoluta. Infatti:

Se per razionalità si intende la posizione assoluta dei valori della coscienza, essa può essere mantenuta solo se la potenza, tutta la potenza (ossia la potenza in quanto tale) si realizzi secondo la coscienza: che è

---

<sup>21</sup> Non basta quindi la coscienza limitata dell'io empirico, la quale è sì coscienza della totalità del dato, ma solo potenzialmente e, da ultimo, solo di una parte della totalità del reale. Scrive infatti Bontadini: «Se l'unità dell'esperienza fosse il tutto, si dovrebbe dire mancare la razionalità dell'essere, poiché la potenza, che è divisa come si è detto – non conoscendo, essa, se stessa, ma essendo semplicemente conosciuta, non si realizzerebbe secondo la coscienza ma ciecamente. Questa cecità della potenza [...] è irrazionalità». *Ibi*, p. 117. In una nota, il nostro autore specifica inoltre come: «L'io persona, che come persona è una certa potenza e come io è la coscienza di tutta la realtà di esperienza; l'io persona che è una limitata potenza che si potenzia, entro certi limiti – i precisi limiti della coscienza – secondo quella coscienza: l'io-persona che è dunque, in questo senso, un circolo di potenza e di coscienza, non è circolo di tutta la potenza di tutta la coscienza». *Ibidem*.

<sup>22</sup> BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, p. 109.



poi la condizione della circolarità. Ma se, al contrario, la potenza, nella sua totalità, si svolge indipendentemente dalla circolarità della coscienza, i valori di questa (valori logici, estetici, etici) si trovano in balia della cecità di quella, lo Spirito in balia della Natura<sup>23</sup>.

Da questo rapido tratteggio della posizione bontadiniana si può dunque intuire come il *Postulato* non sia, di per sé, la soluzione allo stallo del pensiero. Esso, tuttavia, indica la via di uscita. Il *Postulato* postula infatti la dipendenza del senso dall'assoluto. Non nega a priori che l'assoluto possa identificarsi col mondo della vita (con l'esperienza immediata), ma pone in chiaro il criterio ch'essa deve rispettare affinché le venga riconosciuto il 'titolo' di assoluto. L'incapacità dell'U.d.E di dimostrare la propria assolutezza prova quindi la trascendenza dell'assoluto. Con estrema sintesi e rigore, Bontadini stesso schematizza il cuore del suo argomentare:

POSTULATO (fondamentale della filosofia):

La Realtà è razionale.

DETERMINAZIONE (fondamentale del Postulato):

La Realtà deve circolare secondo l'unità di onnipotenza e dell'autocoscienza. (Essa, come unità di potenza, deve avere coscienza di sé e porsi secondo tale coscienza).

DATO (fondamentale della filosofia):

(momento positivo): l'unità dell'esperienza

(momento negativo): l'assenza della predetta circolarità dell'esperienza (in cui potenza e coscienza sono discentrate).

TEOREMA (fondamentale della filosofia):

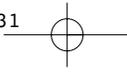
il Principio di circolarità del reale (l'assoluto) trascende l'esperienza umana<sup>24</sup>.

Qui i giochi si chiudono ed il circolo del problematicismo è spezzato. Alla fine della parabola moderna, il Dio della tradizione metafisica torna ad abitare i cieli del soprasensibile. Lo fa ad un patto però, quello di restar vincolato ad un atto di fede<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 120.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 121.

<sup>25</sup> Lo stesso sentiero, anni dopo, verrà percorso da Severino. In un suo saggio giovanile (il già citato *La struttura dell'essere*) egli farà infatti giocare lo stesso concetto di fondamento quale circolarità assoluta di potenza e coscienza. Il saggio di Severino getta quindi nuova luce sulla proposta del primo Bontadini e ne incarna la tendenza a riscattare, speculativamente, il *Postulato* da cui muove.



Bontadini, tuttavia, non è solo uomo religioso, egli vuole dar ragione della propria fede, vuole riscattare il *Postulato*. Se è vero infatti che la ragione non può fare a meno della fede, è altrettanto vero che la ragione non può chiudersi in essa...

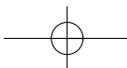
### 3. *Un divenire problematico*

Riscattare il *Postulato* della razionalità del reale significa, per Bontadini, riuscire a render ragione (dialetticamente) del passaggio dal piano dell'esperienza a quello del soprasensibile. Significa cioè elevare l'anelito esistenziale alle sua verità intelligibile. In questa tensione, come si è detto, non possiamo certo individuare un carattere di novità nel percorso bontadiniano. Al contrario, essa si rivela una costante del suo itinerario speculativo<sup>26</sup>.

---

Nella sua deduzione dell'essere Severino esprime, prima di tutto, la possibilità di concepire l'esistente in modo diverso dalla mera presenzialità. L'esser potente, la considerazione del suo essere indipendentemente dall'essere oggetto d'esperienza, diviene infatti quel fondamento ontico nel quale Severino ricerca, in prima battuta, il senso dell'esperienza. Con esso, non solo si dimostra la non assolutezza della coscienza, la non potenza del manifestante sul manifestato; non solo, cioè, si palesa la natura rivelativa e non fondativa dell'Io, ma si afferma anche, criticamente, la possibilità del recupero di un realismo non dogmatico. I primi passaggi della deduzione severiniana ci riconsegnano infatti il mondo dell'esperienza nella sua pienezza: prende così consistenza quella soggettività trascendentale che è la vera natura dell'uomo, il suo essere il luogo entro il quale l'essere si manifesta. Di contro, prende corpo anche la realtà conosciuta, non mera idea come nell'idealismo, non realtà altra e separata dal conoscere come per lo gnoseologismo moderno. Dimostrando la non potenza della coscienza sul conosciuto, inferendo la necessità di un fondamento ontico, Severino trascende di fatto l'attualità del conoscere, pur non potendo ancora porre l'identità tra la totalità di un'esperienza concepita come intreccio di fondamento ontologico e fondamento logico e l'Assoluto. Benché fuori dalla prospettiva idealista, l'opzione immanentista non è infatti ancora scartata. La vita, intesa qui come realtà esperita ed esperibile, potrebbe ancora rivendicare la propria equazione con la Totalità. È a questo punto che si fa sentire con forza la spinta del *Postulato*. Il fondamento dell'esperienza che Severino va cercando è quello stesso del giovane Bontadini. È fondamento del senso dell'esperienza. È circolarità di coscienza e potenza, ossia di quell'autocoscienza che governa il mondo sottraendolo al caos ed all'irrazionalità. La deduzione, quindi, continua, e Severino individua nei limiti dell'esperienza, nella finitezza del suo essere in balia del nulla (divenire) la spinta per superare il dato ed affermare la necessità di un fondamento trascendente. Così facendo quel fondamento del senso viene a specificarsi sempre meglio: assoluto, unico, atto puro, autocoscienza... Persona.

<sup>26</sup> Dal punto di vista storiografico è sicuramente utile periodizzare l'opera bontadiniana, scandendone l'evoluzione interna ed individuandone i momenti principali. Questo, infatti, aiuta a cogliere gli snodi fondamentali del suo pensiero, a metterne



Colti i limiti dell'immanentismo, rivelatane la natura profondamente aporetica della sua chiusura entro i confini del dato d'esperienza, Bontadini si sforza dunque di riguadagnare la verità del *Postulato* grazie al quale aveva mosso oltre le secche dell'idealismo teologico. Il frutto più maturo di tale ricerca, quell'inferenza metafisica di cui andremo tra breve a trattare, non si presenta però come un rinnegamento dell'esperienza attualista. Il riscatto del *Postulato*, il ricongiungersi della verità di fede (verità voluta, benché ancora non saputa incontrovertibilmente) con la verità della ragione, scaturisce infatti dall'incontro del magistero gentiliano (nella sua curvatura metodologica) con la grande tradizione classica. Aristotele e Tommaso *in primis*<sup>27</sup>.

Non si è trattato certo di un incontro repentino ed improvviso. Già il giovane Bontadini, mentre discuteva dei limiti e dei guadagni dell'idealismo, frequentava le lezioni di Amato Masnovo. Mentre indirizzava il proprio cammino con Gentile e oltre Gentile<sup>28</sup>, continuava ad interrogarsi sulla possibilità dell'inferenza metafisica; ovvero di quel passaggio, operato unicamente in forza della ragione e dei suoi primi principi, dal mondo dell'esperienza (dall'immediatezza del dato) all'assoluto trascendente. Certo, il giovane Bontadini non credeva nella cogenza dei sentieri indicati dalla tradizione. Tanto l'inferenza aristotelica, quanto le vie tomiste erano viziate, ai suoi occhi, da un eccesso di astrattismo, da un'incapacità a cogliere il piano dell'immediato nella sua interezza. In lui operava il fascino di un pensiero (quello attualista) capace di purificare lo sguardo e di liberare il campo del filosofare da molti di quei pregiudizi che, per secoli, avevano costretto la fi-

---

in luce gli scarti ed anche a valorizzarne quei ripensamenti che tanto fanno onore all'uomo, prima che al filosofo. A mio avviso, però, questo suddividere il pensiero bontadiniano in fasi successive, caratterizzate da posizioni teoretiche ben individuate e, sotto alcuni aspetti (non certo secondari) in contrasto tra loro, non deve però far perdere di vista la continuità interna al suo percorso speculativo. Tale continuità è quanto cercheremo di mettere in luce nel prosieguo di questo nostro saggio.

<sup>27</sup> Bontadini definirà col nome di 'neoclassica' questo suo rincamminarsi lungo i sentieri della tradizione. La novità rispetto alla posizione classica è individuabile proprio nel guadagno metodologico messo in luce dall'attualismo che permette di ripercorrere quel percorso di verità già tracciato dalla tradizione con una maggior consapevolezza critica, ossia ridisegnando il tracciato dell'inferenza metafisica alla luce della struttura originaria del sapere.

<sup>28</sup> Si veda G. BONTADINI, *Come oltrepassare Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1965, 1, pp. 74-83; ora in Id., *Conversazioni di metafisica*, vol. II, pp.167-175.



losofia ad inseguire falsi problemi. Fra tutti, quello della distanza fra il conoscere e la realtà, tra l'essere ed il pensiero. Ciò nonostante, la frequentazione di quei luoghi classici, la sintonia tra lo spirito di quelle ricerche e l'impulso che lo aveva spinto a cercare nel *Postulato* la via per fuoriuscire dal problematicismo, tutto questo maturava in lui l'esigenza di cercare entro l'alveo della tradizione la via per riscattare le ragioni della propria fede. Non stupisce quindi che la sua maturità filosofica si caratterizzi per quel suo essere crocevia di percorsi tra loro così distanti, tradizionalmente ostili l'uno all'altro. In fondo la tematizzazione dell'U.d.E aveva semplicemente posto il problema; quello circa l'equazione o meno tra totalità dell'esperienza immediata ed assoluto. Ad esso aveva risposto per primo il desiderio, e tale risposta aveva preso la forma del *Postulato*. Ora, però, la ragione rivendicava per così dire la sua parte.

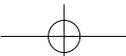
Troviamo traccia di tale attenzione nei confronti della metafisica classica fin dalle prime opere di Bontadini. Si pensi, ad esempio, all'importanza attribuita da Bontadini al tema dell'inferenza aristotelica lungo le pagine del *Saggio di una metafisica dell'esperienza*. Qui, infatti, pur all'interno di un contesto problematicista, egli riflette sulla via e sulle modalità che possono condurre oltre l'immediatezza del dato e, nel farlo, si trova a ripercorrere proprio quei sentieri ormai classici già tracciati da Aristotele. Scrive il maestro milanese: «se il pensiero giunge in effetto a pensare che la realtà *a*, oggetto d'esperienza, implica una realtà *b* che non è oggetto d'esperienza, in quel momento l'U.d.E. sarebbe sorpassata»<sup>29</sup>.

Ancor prima, nell'*Abbozzo per una critica dell'idealismo*, la ripresa dello schema aristotelico quale strumento per superare la problematicità dell'U.d.E. appare in modo maggiormente analitico:

Come può avvenire una affermazione del trascendente, in genere? Quale deve essere la sua forma, in genere? Non può essere che questa: provare che una realtà *A*, che è costatata sperimentalmente, implica (non è concepibile senza) la realtà *b*. Segue che la realtà *b* esiste. Con ciò l'esperienza è sorpassata, perché, anche se la realtà *b* esista di fatto nell'esperienza, essa è formalmente affermata indipendentemente dall'esperienza<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pp. 134-144.

<sup>30</sup> BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, p. 156.



Come si vede, non era dunque della possibilità dell'inferenza che dubitava il giovane Bontadini, né degli strumenti concettuali offerti dalla tradizione, bensì della sua determinazione storica. Quello che non soddisfaceva il giovane studioso della Cattolica era la soluzione offerta dallo Stagirita, costretto entro i limiti di un'interpretazione eccessivamente fisica dell'esperienza. Per ragioni analoghe non lo convinceva appieno neppure l'Aquinate, troppo legato a quel principio di ragion sufficiente che, agli occhi del nostro autore, rappresentava un principio tutt'altro che evidente. Tanto Aristotele quanto Tommaso pagavano quindi il limite di muoversi all'interno di un'interpretazione per certi versi acritica del reale, che li induceva a tener separato (ad astrarre) ciò che nella concretezza dell'atto era unito<sup>31</sup>. Di qui la sfiducia di Bontadini nei confronti delle soluzioni offerte dalla metafisica classica e la sua iniziale opzione fideista quale superamento pratico del problematicismo.

A partire dal saggio *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*<sup>32</sup> e, in modo più articolato, con il *Principio della metafisica*<sup>33</sup>, il nostro autore comincia però a cogliere ciò che prima non era in grado

---

<sup>31</sup> Ciò che essi riconducevano al principio dell'*ex nihilo nihil* era per lui spiegabile, in modo, per così dire, più economico, attraverso la tematizzazione di quel piano trascendentale (ed indiveniente) sul quale l'esperienza diveniente si dispiega. Così facendo, ad esempio, al motore immobile di Aristotele, inferito per sanare la contraddizione di quel 'non' presente ad ogni battere dell'esperienza (quel venire al nulla di sé nella novità), all'*Ipsum esse subsistens* di Tommaso, invocato per porre un argine al regresso del finito, egli opponeva l'indivenienza della coscienza trascendentale, l'indivenienza dello sfondo sul quale il divenire appare. L'U.d.E., in quanto coscienza indiveniente del divenire, rappresenta proprio quell'unità, quello sfondo immutabile sul quale il divenire dell'esperienza si dispiega e trova soluzione alla sua apparente aporia. Ciò che allora Bontadini non riusciva a scorgere (e l'ammissione del 'difetto di vista' è sua) era però la valenza ontologica di quella contraddittorietà che la tradizione metafisica rintracciava nell'assolutizzazione del finito. Nel 1942, in occasione della riedizione dell'*Abbozzo*, Bontadini appone al testo una nota emblematica, nella quale, con l'onestà intellettuale che lo contraddistingue, scrive: «Avrei dovuto dire "non lo scorgo". Ma tant'è. Son peccati di gioventù di cui tutti, io credo, abbiamo un poco a pentirci». BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, p. 148. Per approfondire questi punti si veda, oltre alle pagine dell'*Abbozzo* e del *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, anche il già citato volume di Goggi.

<sup>32</sup> BONTADINI, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, in particolare pp. 261-262.

<sup>33</sup> G. BONTADINI, *Principio della metafisica* in *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (ed. orig. Marzorati, Milano 1952), pp. 211-214. Trattasi del paragrafo conclusivo del saggio dal titolo: *La metafisica nella filosofia contemporanea*.



di vedere. Non è un caso che egli stesso parli di 'intuizione' per tratteggiare i passi che lo condussero alla prima formulazione della sua inferenza metafisica:

la mente è folgorata dalla luce metafisica, quando riconosce l'insidenza del nulla, che affligge la realtà dell'esperienza tutta quanta, non può essere originaria: poiché ammetterne l'originarietà varrebbe quanto attribuire al non-essere una positività, la potenza, per l'appunto, di limitare l'essere<sup>34</sup>.

Nell'apparente contraddittorietà di un nulla potente sull'essere Bontadini trova dunque, finalmente, la 'molla' dialettica che andava cercando; il motore per dar vita a quell'inferenza metafisica che sola si dimostra capace di riscattare il *Postulato* della razionalità del reale. Gli altri elementi che vanno a costituire il meccanismo inferenziale già li possedeva: era ormai chiara in lui la natura di quell'originario da cui la mediazione metafisica muove. Chiara era la dimensione di quell'alterità che l'inferenza cerca di cogliere, salvaguardata, nella sua possibilità, dall'apertura dell'U.d.E. come problema. Chiaro infine lo strumento col quale tale inferenza doveva venir operata: quella dialettica che, sulla base del principio di non contraddizione, inferisce a partire dal dato ciò che nel dato non si offre, ma che ne è necessariamente implicato. Ciò che fino ad allora era mancato consisteva appunto nell'individuazione della contraddizione tolta la quale si poteva guadagnare il piano della trascendenza. Se, al tempo dell'*Abbozzo*, Bontadini non vedeva ancora tale contraddizione nell'apparente potenza plastica del nulla ora, quasi folgorato dalla luce metafisica, coglie appieno la provocazione insita nelle pieghe del divenire. Il *Postulato* della razionalità del reale viene così riscattato in nome quel *Principio della metafisica*, che riconosce «la impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere»<sup>35</sup>. *Principio*, dunque, che «esclude [...] che il negativo possa essere assunto, originariamente, in funzione determinante»<sup>36</sup>. Ciò che ora Bontadini

---

<sup>34</sup> G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1953, 1, pp. 1-18; ora in Id., *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 92.

<sup>35</sup> BONTADINI, *Principio della metafisica*, p. 211. Principio che, preme sottolinearlo, «Non esclude la positività o plasticità del negativo *simpliciter*». *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

riesce a scorgere è quindi la contraddittorietà di un divenire assolutizzato, di un'U.d.E. posta in equazione con la Totalità del reale: così facendo, infatti, il nulla – quel non essere di cui il divenire si costituisce – diverrebbe potente sull'essere; ne rappresenterebbe un limite; agirebbe cioè quel ruolo impossibile che il principio di non contraddizione nega.

Il divenire, afferma Bontadini, si struttura come unità del positivo e del negativo, dell'essere e del non essere. Di qui la precarietà, il limite, il nascere ed il perire delle cose che ad ogni istante esperiamo come verità immediata ed indubitabile.

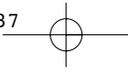
Ciò si vede, soprattutto, nel caso della morte [...] Ma poi si può scorgere, quell'intima compenetrazione, in ogni altro caso di divenire, anche tenuissimo, come lo stormire della fronda: giacché stormendo la fronda ora è qui, ed ora non è più qui; cioè il suo essere qui è andato distrutto (ed al suo posto è sorto un essere là). Ogni istante segna questo ritmo di annullamento e di insorgenza. Anche l'insorgenza dice questo rapporto strutturale al non-essere, in quanto insorge ciò che prima non era<sup>37</sup>.

Il nulla affetta quindi intimamente l'esperienza: nel divenire il venire all'essere, come il mutare delle cose, soggiace al loro venire dal nulla ed al tornare al nulla. Ma se questa fosse l'ultima parola del divenire, se quindi esso fosse l'originario e, dunque, l'assoluto, ecco allora che quel nulla, quella forza nullificante cui gli enti finiti soggiacciono, sarebbe elevato a potenza positiva, a energia plastica in grado di limitare e definire l'esistente. Ma ciò è impossibile. Del resto «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»<sup>38</sup>. La contraddizione attestata dall'esperienza è quindi riconducibile, secondo Bontadini, al fatto che l'ente, divenendo, si trova limitato dal nulla e che, di conseguenza, il negativo – qualora assolutizzato – assurgerebbe a potenza plastica positiva.

Il significato di questa valenza plastica del nulla è senza dubbio centrale. Spinoza affermava che *omnis determinatio est negatio* e che,

<sup>37</sup> G. BONTADINI, *Il principio della metafisica*; ora in Id., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 31.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



pertanto, l'essere una specifica determinazione da parte del qualcosa è legato al suo essere implicitamente negazione della totalità delle altre possibili determinazioni. Ora, se il divenire fosse originario, ne conseguirebbe necessariamente il fatto che proprio il nulla varrebbe a costituirsi come il limite rispetto al quale l'ente viene determinandosi. In altre parole il nulla, pura negatività, si rivelerebbe come la causa formale delle cose e la ragione ultima del succedersi delle determinazioni (l'ente diveniente vedrebbe infatti uscire le proprie determinazioni proprio dal nulla), assumendo così una capacità plastica contraddittoria rispetto alla natura di pura negatività che è propria del nulla<sup>39</sup>. La contraddizione che Bontadini individua, quindi, non risiede tanto *nel fatto* del divenire: esso si offre infatti quale evidenza immediata (e dunque incontrovertibile) del dato d'esperienza. È la sua assolutizzazione, il suo porsi quale essenza ultima della realtà far problema.

Concludendo, l'*apparente* contraddittorietà del divenire, la contraddittorietà che l'esperienza *sembra* scatenare contrapponendo tra loro le due coordinate dell'originario (verità logica e verità fenomenologica), rappresenta la molla da cui muove il procedimento dialettico. Il Dio creatore, la pura positività che, da ultimo, limita il divenire è la risposta.

Di fronte ad un fatto simile [di fronte all'antifasi tra verità logica e referente fenomenologico, *n.d.a.*] il dovere di chi pensi è di togliere la contraddizione, ossia di sforzarsi di introdurre quelle condizioni che possono operare un risanamento. Introdurre, diciamo, giacché sopprimere il divenire, che ci è qui davanti, che anzi è dentro di noi, non possiamo se non con un puro atto verbale. L'invenzione del metafisico, consiste nel concepire una realtà non diveniente, da cui il divenire stesso proceda o derivi. Una realtà non diveniente: cioè che non avvera in sé il paradosso del divenire. Da cui il divenire proceda: cosicché anche il divenire in se stesso risulti sanato, in virtù di questa condizione trascendente, in quanto la responsabilità ultima della limitazione dell'ente mobile non risalirebbe più all'impotente non essere, ma precisamente all'Essere, nelle cui mani è il dominio del divenire. Questo principio si appoggia logica-

---

<sup>39</sup> Si pensi all'esempio, caro a Severino, della carta che brucia: se il divenire fosse originario, ogni nuova determinazione che il foglio riceve bruciando dovrebbe essere ricondotta all'andare verso il nulla di alcune sue determinazioni, e dunque proprio il nulla diverrebbe il principio determinante (= plastico) dell'ente. Questo, però, è impossibile, poiché la pura negatività non può possedere alcuna attitudine positiva.

mente, a sua volta, come si sarà notato, su quello così detto di non-contraddizione: giacché va accettato, se si vuole evitare la contraddizione o l'assurdo<sup>40</sup>.

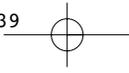
#### 4. *Gli anni della maturità*

L'invenzione metafisica, l'inferenza che muove dalla problematicità dell'esperienza, incarna dunque la risposta a lungo cercata da Bontadini. Essa esprime, in una sintesi estremamente efficace, l'equazione tra desiderio e verità, tra fede e ragione. Qui Dio, il Creatore assoluto, viene infatti inferito quale soluzione necessaria allo scioglimento della problematicità dell'esperienza. Il principio trascendente viene introdotto, speculativamente, quale garanzia della razionalità del reale, intesa come esclusione di ogni positività plastica del nulla.

Si noti poi come, a partire dal riconoscimento del fondamento trascendente (e personale) quale forza scevra d'ogni negatività che limita l'essere finito, ne derivino importanti conseguenze anche per l'interpretazione dell'esistenza umana. Infatti, tolta la contraddizione insita in un divenire assolutizzato, salvaguardata la razionalità dell'esperienza grazie all'inveramento dialettico del postulato di fede, l'evidenza della realtà diveniente (il suo incremento come il suo decremento, l'agire dell'uomo sulle cose, la sua possibilità di essere in un modo piuttosto che in un altro) non fa più problema. In altre parole, dimostrata la dipendenza metafisica del diveniente da fondamento immutabile, l'esperienza non appare più come qualcosa di contraddittorio. Secondo il filosofo milanese, alla luce della del rapporto creaturale, l'aporetica di un nulla capace di insidiare positivamente l'essere (limitandolo) viene meno. Correttamente inteso, infatti, il divenire non attesta né l'azione positiva del nulla, né implica l'annullamento per sé (o auto annullamento) dell'ente, bensì l'annullamento per altro (ovvero limitazione operata da altra entità positiva). In prima battuta da quella positività rappresentata dall'uomo, dalla natura o da quant'altro capace di farsi promotore di novità; da ultimo dalla positività assoluta del Dio creatore.

---

<sup>40</sup> BONTADINI, *Il principio della metafisica*, pp. 31-32.

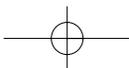
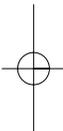
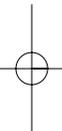


Certamente, poi, la creatura non può essere senza il suo creatore, e quindi ogni ente finito non può essere pensato fuori dal suo rapporto di dipendenza rispetto al fondamento trascendente. In questo senso, quindi, tutto è in Dio, nel senso cioè che nulla è senza di Lui. Ma la creatura 'è', propriamente, secondo le 'caratteristiche esistenziali' stabilite dal creatore. Ente eterno piuttosto che diveniente, mobile piuttosto che immobile, capace a sua volta di operare liberamente o determinato causalmente. Sono tutte possibilità dell'ente finito ove l'annullamento non crea problema, una volta privato il nulla di ogni funzione determinante. Originariamente determinate.

Gli anni della maturità di Bontadini si caratterizzano quindi per lo sviluppo e l'approfondimento di quest'inferenza metafisica. Il guadagno del *Postulato*, il riscatto speculativo della fede nel valore della vita, andava infatti difeso sia dalle critiche antimentafisiche e dallo scetticismo (che fu anche del giovane Bontadini) rispetto alla dimostrabilità di un trascendimento necessario dell'esperienza, sia da un certo irrazionalismo presente all'interno degli stessi ambienti cattolici. Di questo lavoro costante ed instancabile, di questa difesa appassionata della metafisica, sono testimonianza i molti saggi pubblicati tra il 1946 ed il 1964. In particolare quelli di natura più marcatamente accademica ed ora confluiti nei due volumi dedicati alle *Conversazioni di metafisica*, così come gli articoli apparsi sull'*Educatore italiano*, più semplici nella forma ma non meno penetranti nella sostanza (ed anzi, sotto alcuni aspetti, estremamente illuminanti).

Tra i 'frutti' di quella passione metafisica, di quell'originale sintesi tra vita e *logos*, non vanno inoltre dimenticati i molti che a quella scuola si formarono e, tra di essi, l'allievo forse più originale e da molti considerato come l'erede designato: Emanuele Severino, appunto.

Di lui dovremo di qui a breve molto discorrere, poiché la sua originalità speculativa e la provocatorietà della tesi che, negli anni, andrà sviluppando, segnerà in profondità l'opera del maestro. In questi anni, tuttavia, Severino si mantiene fedele al magistero bontadiniano e, benché agli occhi di oggi l'analisi delle sue prime opere possa già far presagire qualcosa circa gli esiti del suo pensiero, all'epoca il promettente discepolo non suscita particolari 'sospetti' nel maestro, che anzi vede in lui nuova energia capace di portare innanzi il cammino della tradizione.





### 5. *La polemica con Severino*

Certe volte sembra proprio che l'assurdo accada... Nel caso di Severino un doppio assurdo, o quasi: in primo luogo quello di un discepolo, forse il più caro, che scarta inaspettatamente rispetto all'insegnamento del proprio maestro. Ma, probabilmente, questo fatto non è poi così strano, essendo, i filosofi, quasi per tradizione votati al parricidio. Poi, l'assurdo tradimento della vita, il paradossale disconoscimento severiniano del divenire. Questo sì appare inconcepibile, e lo shock di Bontadini nel leggere le pagine di *Ritornare a Parmenide* lo testimonia.

Certe volte accade che le strade, anziché incontrarsi, si separino. Dapprima di poco, quasi a voler rivendicare il proprio diritto ad esistere, la propria autonomia. Poi in modo sempre più marcato, fino al punto da non rappresentare più due modi distinti per giungere allo stesso luogo, due percorsi che, benché attraverso paesaggi diversi e con caratteristiche, difficoltà e bellezze loro peculiari, conducono infine a contemplare lo stesso panorama.

Certe volte accade che si cominci un cammino in due, accomunati dal desiderio di raggiungere un'identica meta. Capita che il più giovane segua le orme del più esperto, di chi per primo ha battuto il sentiero ed oggi indica la via. Accade però che, nel salire, chi segue ritenga preferibile modificare il percorso, discostandosi dal sentiero battuto per cercarne uno più adatto al proprio passo, alle proprie caratteristiche od anche solo ai propri gusti. Avviene così che, alla fine, ci si possa accorgere che non è più la stessa direzione che si sta seguendo e che, benché l'amore per l'aria limpida delle cime sia lo stesso, ci si ritrovi a percorrere sentieri nuovi ed a raggiungere mete tra loro anche molto distanti. Qualcosa di simile accadde per Bontadini e Severino.

Inizialmente (almeno sino alla pubblicazione del famoso *Poscritto*) la distanza marcata dall'ex allievo non sembra incolmabile<sup>41</sup>. Nel suo invito a *Ritornare a Parmenide*, Severino muove infatti dalla valorizzazione di quel recupero critico dell'eleatismo che fu proprio del maestro. Non a caso Bontadini aveva ribattezzato, il suo fondamento della metafisica (secondo il quale l'essere non

---

<sup>41</sup> Di questo parere anche Leonardo Messinese nel suo *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova Editrice, Roma 1985, pp. 217 ss.



può originariamente essere limitato dal non essere) come Principio di Parmenide *ad honorem*. In cosa consiste, dunque, la novità della proposta severiniana?

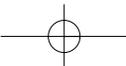
Bisogna innanzi tutto riconoscere come, da un certo punto di vista, l'opera severiniana possa essere considerata una sorta di radicalizzazione del magistero bontadiniano, procedendo oltre il quale l'ex allievo pavese giunse però ad affermare l'indivienienza e l'eternità dell'essere. Di ogni essere. La verità del logo vieta infatti che l'Intero dell'esistente possa non essere. In questo, del resto, consiste l'insegnamento del grande Eleate: nella necessità del positivo. Nella necessità che il ciò-che-è debba da sempre e per sempre opporsi al proprio annullamento. Nell'impossibilità che l'ente – chiosa sempre Severino – divenendo, si annulli. Di qui l'affermazione dell'eternità dell'ente e, con essa, l'urgenza di sanare l'apparente contraddittorietà del divenire offrendone una lettura che non contrasti con la verità del *logos*.

L'aporetica dell'esperienza nasce quindi non dal puro dato fenomenologico, ma dalla sua interpretazione. Se l'ente, il ciò-che-è, non può non essere (e dunque non può identificarsi col nulla), segue allora che nel divenire non può avvenire l'assurdo di un essere che si annulla, di un «ciò-che-è-che-non-è». Bisogna tuttavia osservare come il Severino di *Ritornare a Parmenide*, pur esortando a ritornare sui passi del grande Eleate, non riesca (o non voglia) discostarsi troppo dalla posizione del maestro; occorre rilevare, in altre parole, com'egli cerchi di conciliare la cogenza del *logos* (che a suo dire impone l'eternità dell'ente e l'impossibilità del divenire) con l'evidenza dell'esperienza vissuta. Nel saggio appena ricordato, Severino continua infatti ad interrogarsi rispetto a quest'evidenza del divenire: «non attesta forse l'esperienza precisamente l'opposto di quanto la verità dell'essere proibisce?»<sup>42</sup>. E poco oltre precisa:

ma non è forse manifesto, non attesta forse l'esperienza che tutte queste cose, che sono, prima non erano ed ora già non sono più perché ad altre hanno ceduto il posto? L'essere che è manifesto, non è forse manifesto come diveniente, e cioè come un processo in cui l'essere prima non era, poi sopraggiunge, e poi nuovamente svanisce? Non attesta dunque l'esperienza che l'essere non è [...] ?<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p. 26.

<sup>43</sup> *Ibi*, p. 28.



Come uscirne? Contrariamente alla proposta del maestro, che cerca di dar ragione del carattere finito e diveniente dell'ente – e quindi della possibilità del suo annullamento – ancorandolo al fondamento trascendente, Severino cerca invece di reinterpretare il dato d'esperienza in modo tale che esso non contrasti col divieto del fondamento logico, secondo il quale è impossibile che l'ente non sia. Per far questo egli ricorre alla nozione di 'differenza ontologica' quale espediente teoretico capace di sciogliere l'aporetica del divenire.

L'evidenza fenomenologica, afferma Severino, non può testimoniare il non essere dell'essere, non può cioè attestare l'annullarsi dell'ente, ma solamente il suo uscire dall'orizzonte trascendentale della presenza. La verità del *logos* afferma infatti in modo incontrovertibile l'impossibilità dell'annullamento. Se allora l'evidenza fenomenologica *sembra* attestare il non essere dell'essere, ciò significa che, rispetto a quel dato d'esperienza, non si riesce a coglierne la vera natura, il suo legame al tutto immutabile. Alla luce della ragione, il divenire non può quindi che rivelarsi che come il processo necessario attraverso il quale l'eterno si manifesta in modo determinato. Proprio a tale manifestarsi determinato è poi riconducibile l'essenza autentica del divenire: poiché l'essere (l'intero positivo) appare processualmente, ciò che è dato nell'esperienza è soltanto la parte *astratta* dal Tutto. La metafisica tradizionale, interpretando astrattamente l'astratto, è incorsa nelle insolubili contraddizioni di una ragione contrapposta all'esperienza. Alla luce della verità originaria è invece possibile elevarsi ad una concezione *concreta* dell'astratto, riconoscendo come quella parte che, isolata dal tutto, appare caduca e diveniente, sia in realtà eterna ed immutabile. Sulla base di tale risultato Severino reinterpretava quindi la distinzione ontologica come differenza tra l'ente immutabile – da sempre al sicuro nel cerchio eterno dell'Essere (verità concreta) – e l'ente diveniente, cioè manifesto al di fuori del suo legame col tutto (verità astratta). In questo modo:

'lo stesso' [...] si differenzia; e cioè in quanto immutabile si costituisce come e in una dimensione diversa da sé in quanto diveniente. Questa differenza, che è l'autentica 'differenza ontologica', è richiesta dal fatto che 'il medesimo' sottostà a due determinazioni opposte (immutabile, diveniente), e quindi non è medesimo, ma diverso<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p. 29.



In ultima istanza, il divenire non attesta affatto l'incremento dell'essere ma, piuttosto il manifestarsi processuale (determinato) del Tutto eterno ed immutabile. Qui il cuore della proposta severiniana.

Superato lo stupore iniziale, Bontadini non si perdette d'animo ed anzi cercò di ricucire la distanza che lo separava dal discepolo. A spingerlo fu certo l'affetto e la stima intellettuale nei confronti dell'ex allievo, ma anche il senso di responsabilità di fronte ad una posizione così radicalmente opposta alla filosofia della vita da lui propugnata e, ciò nonostante, così intimante legata al proprio magistero. Valorizzando i molti luoghi teoretici che lo legavano alla proposta severiniana<sup>45</sup>, Bontadini cercò quindi di evidenziare la comune struttura protologica ma, nel contempo, egli si sforzò anche, e soprattutto, di dimostrare la contraddittorietà insita nella differenza ontologica propugnata dall'ex allievo e la necessità di ritrovare altrove la soluzione all'*apparente* contraddizione del divenire. Del resto – osserva il maestro milanese – non può certo dirsi soddisfacente una soluzione che accetti abbandonare il divenire alla propria contraddittorietà dopo averne salvato il contenuto totale in una dimensione altra (immutabile ed eterna) rispetto al piano dell'immediato.

Se l'ente mutabile potesse, già da ora, esser soffiato, risucchiato nell'immutabile, allora saremmo a posto. Ma per quanto si soffi e si succhi, la cosa non riesce [...]. Sta bene che 'tutto quanto c'è di positivo nel divenire' si ritrova, senza residuo, nel mondo intelligibile, ma intanto la differenza è ineliminabile, perché il medesimo non può patire predicati contraddittori, (immobile e mobile). C'è, dunque, distinzione ipostatica tra i due mondi: *e quello del divenire è da Te abbandonato alla sua contraddittorietà*<sup>46</sup>.

Così facendo, dimostrando l'infondatezza della provocazione severiniana (e, con essa, l'impossibilità di negare l'evidenza del di-

---

<sup>45</sup> «So bene che ci sono altri punti [...] su cui siamo d'accordo come quello [...] della identità speculativa di ontologia e teologia razionale; [...] il concetto dell'Intero e della sua funzione speculativa, la semantizzazione dell'essere mediante la sua contrapposizione originaria al negativo, lo stesso concetto dell'esperienza [...], la stessa esigenza di rifarsi a Parmenide... Son tutti punti, questi ed altri connessi, su cui io sono d'accordo con te da parecchie decine d'anni». BONTADINI, Σωζειν τα φαινόμενα, p. 150.

<sup>46</sup> *Ibi*, p. 142.



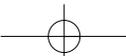
venire), Bontadini ripropone quindi la soluzione offerta dalla tradizione, ossia la distinzione tra l'essere necessario e l'essere partecipato. Pur condividendo con Severino la necessità di riscoprire, nell'insegnamento parmenideo, il carattere di naturale resistenza al nulla proprio di ogni ente, pur non negando che il ciò-che-è sia destinato in qualche modo alla permanenza di sé, in quanto positività che nulla ha da temere dalle insidie del nulla, Bontadini nega però la sostenibilità di una posizione teoretica che sfoci nell'affermazione dell'eternità (necessaria) di ogni ente. Se è vero, cioè, che l'ente finito non può venir annullato né determinato dal nulla, esso può tuttavia venir annullato da una potenza a lui superiore, capace di svolgere senza contraddizione quel ruolo determinante che l'esperienza sembra rintracciare, in prima battuta, nell'azione plastica del nulla.

Ogni ente, anche l'ente diveniente (e quindi finito), in quanto pura positività, non può venir limitato dal nulla. Se quest'ultimo, nell'esperienza immediata, sembra poter agire contro il dettato del *logos* è solo perché si considera il divenire stesso come la totalità dell'esistente, ossia separatamente dall'atto creatore che lo pone e che, ponendolo, sta all'origine della sua positività come del suo annullamento. Correttamente inteso, quindi, l'annullamento dell'ente diveniente non deve essere assunto come un dato contraddittorio. Ciò che Bontadini si sforza di evidenziare sono, piuttosto, le contraddizioni implicate da una sua assolutizzazione e la conseguente necessità di inferire quel fondamento trascendente che solo può porre al sicuro l'esperienza dall'aporetica del divenire.

La contraddizione del divenire è superata con la dottrina della creazione, in quanto quella identificazione dell'essere e del non-essere, che riscontriamo nell'esperienza, è ora vista come risultato dell'azione dell'Essere (azione indiveniente dell'Essere indiveniente) [...] ciò che appare contraddittorio si rivela non essere più tale allorché visto come opera dell'azione creatrice. Se infatti l'essere è quell'energia che respinge via da sé il nulla, esso non può, per sé, identificarsi col nulla; ma se l'annullamento dell'essere – di quell'essere che può essere annullato [...] – è opera della Potenza o dell'Energia dell'Essere, allora la contraddizione scompare. Giacché l'essere non si identifica col nulla per se stesso, ma per l'intervento dell'Essere<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 145.





Le critiche del maestro non convinsero però Severino a ritornare sui suoi passi. Da esse egli trasse anzi l'occasione per dare maggior slancio e rigore al suo pensiero, superando in tal modo le obiezioni mossegli tanto dal Bontadini quanto dagli altri filosofi che si resero protagonisti della lunga *querelle* svoltasi, a partire dal 1964, lungo le pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica». Su questa sua replica occorrerà soffermarci con attenzione, poiché è proprio in rapporto ad essa che Bontadini maturerà l'esigenza di ripensare in profondità la struttura della propria inferenza metafisica.

L'obiettivo principale sul quale Severino concentra le sue energie consiste nel tentativo di delineare in modo rigoroso la fenomenologia dell'apparire, superando così l'obiezione secondo la quale la sua interpretazione dell'esperienza risulterebbe incapace di dar ragione di quel divenire che egli stesso riconosceva come dato fenomenologico innegabile. Se l'apparire non può affermare nulla di contrario alla verità del *logos*, osserva Severino, ne consegue che la contraddizione tra il dettato del *logos* e quanto testimoniato dall'esperienza non può essere reale, quindi, deve essere ricondotta ad un uso astratto (errato) della ragione.

Partiamo dal primo corno del problema: quello costituito dal dettato della verità logica. Nel suo *Poscritto*, Severino riprende ed approfondisce le ragioni che lo condussero alla svolta neoparmenidea. Il punto di partenza di ogni riflessione sul senso dell'esperienza non può prescindere dal monito del grande Eleate: *l'essere non può non essere*. Non può cioè esser ritenuta vera un'interpretazione dell'esperienza che contrasti con l'impossibilità che l'essere (il positivo) possa venire identificato col suo contraddittorio, col nulla. Ma l'essere, chiosa Severino, non è un mero concetto logico, esso indica la totalità concreta di tutto ciò che esiste, la totalità degli enti. Esso indica quindi la totalità di tutto ciò che è, e che non può non essere senza incorrere nella contraddittoria identificazione di positivo e negativo. Il principio di Parmenide consacra infatti la permanenza dell'essere, l'impossibilità che qualcosa possa venire dal nulla ed in esso tornarvi. L'impossibilità, sancita e garantita dal primo principio, che l'essere possa venir limitato dal non essere. Ma, continua Severino, se è vero che l'essere (la totalità del positivo, la totalità degli enti) non può non essere, allora neppure le singole determinazioni dell'essere possono ammettere una loro identificazione col nulla. L'ente – il ciò-che-è, in quan-

to positività che esiste o, se si preferisce, in quanto determinazione di quella forza che, in ragione del proprio esistere, si oppone al nulla – rappresenta infatti la sintesi originaria di essenza (la determinazione) ed esistenza (il suo non essere un nulla). Sintesi originaria e necessaria, in quanto il ciò-che, proprio in virtù del suo essere una determinazione positiva, si oppone ‘naturalmente’ al nulla. L’esistenza, secondo Severino, compete quindi necessariamente all’essenza, e gli compete in forza del principio di non contraddizione: l’essenza, in quanto non-nulla, è. Necessariamente, appunto. Di qui l’eternità dell’ente. L’impossibilità che quella positività costituita dal ciò-che possa mai identificarsi alla negatività assoluta del nulla. Affermare la possibilità che l’ente possa venir annullato, significa dunque sostenere la possibilità (contraria al primo principio) dell’identità tra positivo e negativo. L’insanabile contraddittorietà di un divenire che attestasse l’annullarsi dell’ente risiede quindi nell’assurdo di quel «cio-che-è-che-non-è», dell’esistenza che non esiste. Scrive Severino:

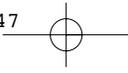
[...] se dell’essere (di ogni e di tutto l’essere) non si può pensare che non sia, allora dell’essere (di ogni, di tutto l’essere) non si può pensare che divenga, perché, divenendo, non sarebbe – non sarebbe cioè prima del suo nascimento e dopo la sua corruzione. Sì che *tutto* l’essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna al nulla. È eterno<sup>48</sup>.

Se questo è il dettato del *logos*, sorge però il problema, non certo eludibile, di come dar conto del dato fenomenologico. Su questo secondo corno del problema Severino procede con decisione oltre quella distinzione ontologica prospettata nel suo invito a *Ritornare a Parmenide*. L’esperienza, osserva infatti il filosofo bresciano, non attesta l’annullamento dell’essere, ma solo il suo scomparire:

l’apparire non attesta altro che una successione di eventi [...]. Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l’apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa compare e scompare<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1965, 5, pp. 559-618; ora in ID., *Essenza del nichilismo*, p. 63.

<sup>49</sup> *Ibi*, p. 86.



L'apparire, dunque, non attesta l'opposto del logo, non attesta cioè che l'ente, scomparendo, si annulli: «l'annullamento dell'essere è interpretato, non constatato»<sup>50</sup>.

Senza dubbio Severino non si nasconde il problema di rispondere sin da subito alla principale obiezione che, presumibilmente, i suoi critici muoveranno ad una simile ermeneutica del divenire: se è pur vero, infatti, che nell'esperienza non si riscontra l'annullarsi dell'ente, ma solo il suo scomparire, è altrettanto vero che, scomparendo, quell'apparire dell'ente si annulla. Detto altrimenti: nell'esperienza non si constata l'andare al niente di ciò che prima appariva e poi più non appare, ma si fa comunque esperienza dell'annullarsi del suo apparire.

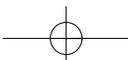
A quest'obiezione Severino replica sottolineando come l'affermare che lo scomparire dell'ente implichi, quantomeno, il venir meno di tale apparire, significa fornire un'interpretazione del dato fenomenologico contraddittoria rispetto alla verità dell'essere, e quindi necessariamente falsa. L'interpretazione veritativa dell'esperienza, al contrario, si disvela solo a patto di cogliere l'autentica struttura del divenire, ovvero solo se si riesce a capire che, affinché qualcosa possa apparire, è necessario l'apparire del suo apparire. Così come il suo scomparire implica necessariamente il non apparire più (e non il non esser più) dell'apparire del suo apparire. Afferma infatti Severino:

il comparire e lo scomparire di qualcosa è insieme il comparire e lo scomparire dell'apparire del qualcosa, è solo per questo motivo che, in relazione alla posizione del divenire come comparire e sparire dell'essere, ci si sente autorizzati ad inferire che, dunque, se qualcosa compare e scompare allora il suo apparire non è (ossia, rispettivamente, non è ancora e non è più). Se invece ci si rende conto che il divenire di qualcosa è insieme il divenire dell'apparire del qualcosa – e si intende qui il divenire nella sua definizione autentica –, allora non c'è spazio per attribuire all'apparire un divenire inautenticamente definito in termini di essere e non essere: non c'è più la possibilità di riprendere il discorso e di concludere che, se l'essere compare e scompare, allora il suo apparire non è, appunto perché il suo apparire è già stato posto, anch'esso, come qualcosa che compare e scompare<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 88.

<sup>51</sup> *Ibi*, pp. 96-97.



Contro ogni eventuale accusa di cadere, in tal modo, in un *progressus in indefinitum* Severino aggiunge:

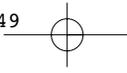
nelle due proposizioni: 'qualcosa comincia ad apparire' (si indichi con *a'* questo apparire), 'L'apparire (*a'*) di qualcosa incomincia ad apparire' (si indichi con *a''* quest'ultimo apparire), *a'* e *a''* sono lo stesso, e quindi una volta posto che qualcosa, e quindi l'apparire (*a'*) del qualcosa, incominciano ad apparire (*a''*), non si può più prolungare il discorso e rilevare che, dunque, *a''* è un qualcosa che prima non era: non si può operare questo prolungamento appunto perché *a''* è quello stesso *a'*, in relazione al quale si è già posto che prima non appariva e ora comincia ad apparire<sup>52</sup>.

Anche l'apparire degli enti, dunque, entra ed esce dal cerchio immutabile dell'apparire senza che ciò implichi l'annullarsi del loro apparire. Quando più non appare, l'ente non si annulla, né si annulla l'apparire di quell'ente. Comparendo compare l'ente e l'apparire dell'ente; scomparendo scompare l'ente e, con esso, il suo apparire cui l'ente che appare è necessariamente legato. Nel *Destino della necessità* Severino parla, a tal proposito, di «trinità dell'apparire» intesa come «apparire dell'apparire dell'apparire». A suo avviso, infatti, l'apparire del qualcosa implica, necessariamente, l'apparire del suo apparire all'interno dell'orizzonte trascendentale dell'apparire: «l'entrare e l'uscire, dal cerchio (eterno) dell'apparire, dell'(eterno) apparire dell'(eterno) apparire delle (eterne) cose della terra»<sup>53</sup>.

Alla luce della verità dell'essere, il divenire svela dunque la sua autentica natura, mostrando in tal modo la propria anima incorrotta, la propria eterna liberazione dal nulla. Così facendo viene meno ogni residuo di divenire nichilisticamente inteso. Vengono meno quelle incertezze ancora presenti in *Ritornare a Parmenide*, ma, soprattutto, viene meno quell'*apparente* contraddittorietà, quella molla sulla quale Bontadini faceva scattare la propria inferenza metafisica. Non essendoci più alcuna contraddizione da sanare, nessun contrasto tra l'evidenza fenomenologica ed il dettato del *logos*, perché mai si dovrebbe postulare l'esistenza di un Dio creatore? Il vero volto di Dio, conclude infatti Severino, si rivela

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 110.

<sup>53</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 161.



nell'eternità di ogni ente. L'assoluto non è l'altro dal dato, ma la totalità del dato concretamente inteso. Non è dunque più necessario cercare oltre l'U.d.E. il fondamento del reale! L'Atto gentiliano, superato ogni dogmatismo idealista e purificato dalla figura nichilista dell'autocitisi, ricompare infine sullo sfondo della proposta severiniana per richiudere il mondo della vita all'interno dell'immanenza eterna e necessaria del dato.

## 6. *Il bivio*

A questo punto, il cammino del discepolo è ormai senza ritorno. Il dialogo col maestro, però, non si interrompe. Bontadini persevererà, sempre, nel tentativo di ricondurre a sé (all'ortodossia, al mondo della vita) l'amato discepolo. Severino, per parte sua, cercherà invece a più riprese di forzare il maestro d'un tempo a seguirlo lungo la via aperta dal grande Eleate... E non mancherà certo chi imputerà a Bontadini di aver dato eccessivamente ascolto alle suggestioni dell'ex allievo.

Bontadini in realtà, nonostante lo si accusi di aver ceduto alla critica severiniana e di aver conseguentemente mutato in profondità l'impostazione del suo teorema metafisico, non seguirà mai fino in fondo la provocazione neoparmenidea. In lui agirà sempre la convinzione dell'evidenza del divenire, quell'evidenza che con costanza si sforzerà di mostrare a Severino e in base alla quale cercherà di smontare la sua proposta. Fin dalla sua *Postilla* al *Poscritto*, il maestro mette infatti in luce come quel residuo ineliminabile di divenire che l'interpretazione dell'ex discepolo non riesce a sanare rappresenti l'anello debole della ferrea argomentazione severiniana. Scrive infatti Bontadini:

se anche si ammette – in omaggio al principio metafisico – che quella carta, che la comune degli uomini dice non essere più, in quanto s'è vista bruciare, esiste invece ancora, ed eternamente, fuori dell'esperienza, e se perciò si ammettesse che, da questo lato ed in questo senso, l'esperienza non attesta il divenire, cioè non può decretare, come pura esperienza, che 'l'essere della carta non è' è però ineliminabile quel *residuo* di divenire contro cui Severino si arrovela col suo ampio argomentare: ossia il divenire – epperò il non-essere – dell'*apparire* della carta (di quella variante che è la carta). Se, infatti, io posso distinguere, in un certo senso determinato, la carta dal suo apparire – in quanto affermo che esi-



ste anche fuori dall'apparire – non posso distinguere l'apparire dall'apparire, ossia da se stesso, affermando che l'apparire (della carta) esiste anche fuori dall'apparire (cioè fuori di se stesso)<sup>54</sup>.

Della forza e della persuasività di tale critica andremo tra poco a trattare, così pure delle aperture fatte all'ex allievo. Prima però occorre affrontare il tema, spinoso, della svolta legata al 'secondo Bontadini'<sup>55</sup>. È indubbio che il confronto con Severino, uno dei duelli teoretici più alti ed affascinanti del pensiero contemporaneo, abbia costretto il maestro della Cattolica a ripensare le proprie posizioni. Questo confronto si svolge infatti ad armi pari: non solo per la levatura eccezionale dei due contendenti, ma per quell'aver luogo sul campo neutro di una protologia in larga parte condivisa, rispetto alla quale risulta assai difficile mascherare cedimenti o cambi di rotta. Come afferma lo stesso Bontadini:

la differenza [...] tra il sottoscritto e il grande discepolo non riguardava per nulla il principio eleatico, ma soltanto la lettura del divenire (la lettura dell'esperienza): lettura che per Severino può sottrarsi al riconoscimento del divenire (del non essere di qualche essere) [...] l'unico punto tra Severino e me, per ciò che attiene alla concezione della struttura originaria, sta in questa lettura<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> G. BONTADINI, *Postilla*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1965, 5, pp. 619-622; ora in Id., *Conversazioni di metafisica* (col titolo *Dialogo di metafisica*), vol. II, p. 206.

Questa critica viene più volte ripresa da Bontadini. Qui si segnala solo un altro passo di particolare rilievo: «se ciò che scompare continua non solo ad essere, ma anche ad apparire, però codesto perdurare apparire, preteso dal logo, non è quello stesso che, nell'esperienza – nell'Unità dell'Esperienza – è venuto meno, e che è significato dallo stesso termine 's-comparire'. Se fosse lo stesso, allora, come è permanente, – eterno – l'apparire affermato dal logo, così dovrebbe essere permanente l'apparire dentro l'U.d.E. e perciò, non potrebbe aver luogo l'esperienza dello scomparire. Ossia la constatazione che qualcosa non appare più. È tutto. [...] Se qualcosa – un eterno! – esce dall'esperienza, allora è venuto meno (=andato al nulla) il suo essere dentro». G. BONTADINI, *Per continuare un dialogo*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1983, 1, pp. 112-113.

<sup>55</sup> Nella scansione proposta da Goggi si parla di 'terzo Bontadini'. Al di là delle etichette, quello che qui si vuole mettere a tema è il problema della così detta svolta avvenuta all'interno del percorso speculativo bontadiniano.

<sup>56</sup> BONTADINI, *Per continuare un dialogo*, p. 112. In realtà, la sintonia tra le due posizioni non è così pacifica. Severino avrà molto di che puntualizzare su questo (e non senza qualche ragione). Ad ogni modo, resta indubbia la rilevanza di quel linguaggio comune dal quale il dialogo trae linfa: lo strutturarsi dell'originario che entrambi riconoscono come piano veritativo del sapere.



Proprio dalla constatazione di quest'intimità tra il pensiero bontadiniano e quello dell'ex allievo alcuni critici muovono a Bontadini l'accusa di aver creato lui stesso le premesse dalle quali, quasi con naturalezza, sarebbe sbocciata la pianta dell'eresia severiniana. Essi interpretano infatti la filosofia di Severino come la rigorizzazione, l'inveramento, della posizione bontadiniana; quasi la conseguenza inevitabile alla quale Bontadini – in nome di quella fede a cui rimase sempre aggrappato – non ebbe il coraggio di giungere. Cosa c'è di vero in queste affermazioni? E come coniugare tanta affinità teoretica con lo scontro frontale che vide contrapposti, per decenni, i due filosofi?

Come sempre, le strade del pensiero e quelle della vita si intrecciano. In un bel saggio di qualche anno fa, Fabrizio Turoldo metteva in luce, contro i 'teorici della svolta', la continuità ideale sottesa all'opera di Bontadini<sup>57</sup>. Con molta cura, egli ne ripercorreva a ritroso i passi, cogliendo nelle opere giovanili i segni, le tracce di quella che sarà poi la formulazione definitiva della sua inferenza metafisica. Tra continuità e svolta, resta tuttavia indubbio come il confronto con Severino costituisca un momento fondamentale. Lo stesso Turoldo riconosce che l'evoluzione, indubbia, presente nel pensiero di Bontadini, debba molto agli stimoli ed alle sollecitazioni della 'grande polemica'. Cosa pensarne, dunque? Forse, l'immagine più corretta per cogliere il senso di questa vicenda umana, oltre che filosofica, non è tanto quella della svolta, quanto quella del bivio.

Turoldo ha messo bene in luce come alcuni elementi della prima produzione bontadiniana, all'epoca ancora non pienamente tematizzati o sviluppati, reagendo con la proposta severiniana, abbiano infine condotto a quella diversa formulazione del teorema metafisico (a quella prova dialettica dell'esistenza di Dio<sup>58</sup>) che da più parti è stata assunta a paradigma del 'nuovo Bontadini'. Altri elementi, invece, sembrano contrastare con l'idea di una continuità sottesa al pensiero bontadiniano, sottolineando l'autono-

---

<sup>57</sup> F. TUROLDO, *Omaggio a Bontadini. Osservazioni sulla coerenza interna e sugli sviluppi del pensiero bontadiniano*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1995, 1, pp. 137-153. Ora in Id., *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il nulla*, Cafoscarina, Venezia 2001. Tra i 'teorici della svolta' si segnala lo stesso Severino e, da ultimo, anche il già citato Goggi.

<sup>58</sup> G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione di Dio*, «Teoresi», 1965, 3-4, pp. 131-137 (e in AA.VV., *Acta VI Congressus Thomistici internationalis*, Officium libri catholici, Roma, vol. I, pp. 173-181); ora in Id., *Conversazioni di metafisica*, vol. II, pp. 189-194.

mia della posizione precedente ed il suo essere destinata ad altro percorso se l'incontro/scontro con Severino non l'avesse costretta a deviare dal proprio cammino. Di qui l'immagine del bivio e la sua ambiguità. Il bivio, infatti, non implica necessariamente il divergere di due cammini contrapposti. Un'unica via può aprirsi a due sentieri tra loro paralleli; magari dove il primo segue maggiormente il declinare del pendio e prosegue a valle, accanto al fiume, mentre il secondo, salendo un poco, continua più a monte, offrendo scorci in parte simili ed in parte diversi. L'uno e l'altro sembrano condurre alla stessa meta, e danno l'impressione di poter sempre rincontrarsi o, quanto meno, permette, magari con qualche difficoltà, di lasciare l'uno per riprendere l'altro. In prossimità di un bivio simile, la scelta può essere dettata da molte ragioni: dalla stanchezza o meno, dal desiderio di godersi un panorama ampio piuttosto che dalla volontà di tenersi appresso alla via sicura indicata dal fiume e così via. Il bivio non costringe quindi, necessariamente, all'opzione tra due mete diverse. Esso può proporre anche semplicemente due varianti ad uno stesso percorso, o dare l'impressione di offrirle... Può succedere, infatti, che quel sentiero che si credeva costeggiasse dall'alto il corso del fiume devi a poco a poco, allontanandosi sempre più dalla meta originaria. A quel punto non sempre è possibile tornare indietro, né così agevole la discesa al fiume. Talvolta, al desiderio di riprendere il cammino sul quale si sarebbe dovuto continuare a proseguire si possono frapporre ostacoli difficili da superare e, se ci si lascia sorprendere dalla notte, si rischia di non riuscire più a riprendere il retto cammino. Anche la vita presenta i suoi bivi.

Guardando al confronto tra Severino e Bontadini, ci si può chiedere perché mai quest'ultimo, dopo aver mostrato l'assurdità di un apparire separato dal suo stesso apparire, non abbia poi continuato a fondare il suo teorema metafisico sulla contraddittorietà di un divenire che fosse pensato come originario. Ci si può chiedere perché, dopo aver mostrato quel residuo ineliminabile di divenire implicito anche nel *Poscritto*, non abbia continuato poi lungo quello stesso cammino che lo aveva condotto a riscattare il *Postulato* della fede in forza del Principio di Parmenide<sup>59</sup>. Ci si

---

<sup>59</sup> Si intende qui quello che Bontadini definì come Principio di Parmenide *ad honorem*, ossia l'impossibilità che l'essere sia originariamente limitato del non essere.



può interrogare, infine, sulle ragioni che spinsero Bontadini a mutare (non certo a tradire, né sconvolgere) il proprio cammino, fino a convenire con Severino nel ritenere che lo scandalo del divenire non consista tanto: «nel fatto che l'essenza – a – esista e non esista, abbia e non abbia l'esistenza giacché essa l'ha nella prima battuta e non l'ha nella seconda, ma nel fatto che l'esistenza si identifica con la non esistenza»<sup>60</sup>.

Queste domande sorgono tanto più spontanee in quanto sgorgano da quel senso di rimpianto che, inevitabilmente, si prova di fronte al Bontadini costretto entro i limiti (per quanto istruttivi e stimolanti) della lunga *querelle* con Severino. Come nascondere, infatti, il rammarico per quel percorso lasciato incompiuto, come non chiedersi quale sarebbe potuto essere il proseguo di quel cammino iniziato con l'affermazione della non originarietà dell'esperienza e della sua dipendenza dal fondamento trascendente. A questi interrogativi non potremmo mai trovare risposte adeguate. Al massimo suggestioni ed accenni. Dovremmo quindi accontentarci di provare a mettere in luce i motivi che spinsero Bontadini a deviare dal progetto iniziale e ad impegnarsi lungo un diverso sentiero.

Riprendiamo dunque i dubbi che avanzavamo poc'anzi e cerchiamo di cogliere i motivi di quel suo convergere sul 'piano inclinato' dell'eresia severiniana. Una prima risposta a questi interrogativi credo possa prescindere della dimensione prettamente speculativa. Oltre che un grande teoreta Bontadini, com'è ovvio, era un uomo con i suoi affetti, le sue delusioni, le sue speranze. Quella che da molti viene vista come una rincorsa – se non un cedimento – alla critica severiniana, rispecchia in realtà la volontà del maestro di recuperare l'amato discepolo dall'errore dal quale si era lasciato incantare. Per farlo, per amore di quel dialogo a cui resterà sempre fedele, Bontadini concesse forse troppo, aprendo più del dovuto all'impostazione severiniana (che, in fondo, sentiva come propria). E lo fece, credo, nella convinzione di poter da ultimo riscattare quanto concesso e, così facendo, ricondurre Severino lungo l'alveo della tradizione e della fede.

Un ulteriore motivo, che può dar conto del perché di quella scelta, è rintracciabile nella convinzione bontadiniana secondo la

---

<sup>60</sup> BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, p. 190.



quale la struttura originaria del sapere delineata da Severino (nella quale, come detto, egli riconosceva un frutto del proprio magistero) non potesse realmente contrastare con l'evidenza del divenire. Ripensando il proprio teorema metafisico alla luce dell'analitica dell'essere operata dall'ex allievo, rimarcando le molte cose che li univano, Bontadini era convinto di discostarsi ben poco dal suo originario cammino. Così facendo, dando forma nuova all'identica sostanza dell'inferenza metafisica, egli poteva però sperare di incrociare il cammino dell'ex allievo e, mostrandogli l'evidenza fenomenologica del divenire, costringerlo alla necessità del fondamento trascendente.

Un altro giro di considerazioni può aiutare a far luce su quest'intreccio tra continuità e rottura. Con la sua ermeneutica del divenire, Severino era riuscito a strutturare in modo convincente (anche se paradossale) la sinergia tra il dato d'esperienza ed il dettato del *logos*. Convenendo sia sull'analitica dell'essere sia sull'uso dell'*elenchos*, Bontadini fu quindi spinto a convenire anche sul *luogo* nel quale l'aporia del divenire si disvela (la non esistenza dell'esistenza) e sul legame tra la necessaria permanenza dell'essere e l'eternità dell'ente. Nel contempo, però, in Bontadini continuava ad agire quell'imperativo a non tradire il mondo della vita che, nel *Saggio*, aveva espresso con grande efficacia in forma quasi aforistica (e da noi ricordato in apertura di questo studio). Pur convenendo su molti punti del discorso severiniano, infatti, la fiducia bontadiniana nell'immediatezza della vita e nell'evidenza del suo carattere diveniente non venne certo meno. Anzi, tale fiducia nella veridicità del dato diveniente si rivelò così radicata da indurre Bontadini a non temere il rischio dell'assurdo ed a pagare, per tener ferma tale evidenza, un prezzo altissimo: quello di considerarla *realmente* contraddittoria rispetto al dettato del *logo*.

Fu una scelta obbligata? Senza dubbio il maestro della Cattolica tale la ritenne. L'efficacia dell'ermeneutica severiniana, la persuasività con la quale afferma che, dallo scomparire del dato, non è possibile implicarne l'annullamento secondo necessità, il tentativo di sottrarre ogni margine di possibilità a quel trampolino dialettico dal quale il maestro muoveva la sua inferenza metafisica, tutto questo costrinse Bontadini a radicalizzare la sua posizione, sino al punto da dover mutare la sua strategia inferenziale. Date queste premesse, infatti, non bastava continuare ad obiettare al-



l'ex allievo l'impossibilità di escludere speculativamente ogni residuo di divenire. Non bastava costellarne i saggi di postille nelle quali veniva riaffermata, *immer wieder*, l'impossibilità di offrire un'interpretazione del divenire esente da quel carattere di novità (o di non essere) che solo l'inferenza metafisica poteva sanare<sup>61</sup>. Per salvare realmente i fenomeni, il valore della vita e, da ultimo, la propria fede, Bontadini doveva affrontare quei nodi teoretici evidenziati dall'analisi severiniana. Di qui l'esigenza di un confronto con se stesso, prima che con l'ex allievo. Di qui la necessità di riformulare in modo più rigoroso il proprio teorema metafisico, così da non contraddire né il dettato del *logos*, né quello dell'esperienza.

I due protocolli (logico e fenomenologico) hanno però radicalizzato ormai la loro distanza. Accettata la versione severiniana del principio logico, convenuto cioè sulla necessaria affermazione dell'eternità dell'ente, Bontadini, per non tradire i fenomeni a vantaggio della pura ragione, ha quindi bisogno di radicalizzare

---

<sup>61</sup> Quest'ultimo punto meriterebbe sicuramente un'indagine a parte, che lo spazio di queste pagine non possono certo permettere. Ritengo quindi di pagare il mio debito col lettore riprendendo le parole, certo più autorevoli delle mie, con le quali Bontadini espresse le sue riserve all'ex allievo in una celebre lettera del 1980: «Perché questo Tuo vecchio maestro, che è prontissimo a diventare Tuo scolaro non riesce a seguirTi nella negazione del divenire? Anche qui possiamo andare per gradi. Prima osservazione, quasi di accostamento: Tu dici che il divenire non è che 'l'entrare e l'uscire dell'eterno' nello e dallo specchio dell'esperienza. Ma entrare e uscire sono termini di movimento. [...] Passo subito alla seconda obiezione, togliendoTi il disturbo di rispondere alla prima. Se tutto è immobile, rigorosamente, non si scorge neppure come possa darsi l'apparire e lo scomparire degli enti (quell'apparire e scomparire, cui, per Te, si riduce il divenire: apparire-scomparire che non intacca l'essere parmenideo). Poiché questo apparire-scomparire è un dato innegabile (mentre per Te non è affatto dato il sorgere e il tramontare dell'ente, il suo uscire dal nulla e rientrarvi) è per lo meno necessario che l'esperienza, quello che possiamo chiamare il faro, il riflettore, il fascio di luce dell'esperienza, si sposti dall'uno all'altro dei contenuti eterni. Almeno questo faro diviene, nel senso nichilistico del termine. Passo con la stessa rapidità alla terza. [...] Mi riferisco alla 'funzione metodologica dell'unità dell'esperienza' [...]. È l'aspetto più arduo della Tua tesi: che le cose non solo esistono eterne anche quando scompaiono, ma che esiste eternamente anche il loro apparire [...]. Sennonché l'Unità dell'Esperienza è una unità immoltiplicabile, come lo è l'Atto del pensiero del nostro antico maestro Giovanni Gentile: lo è per funzione (la funzione metodologica!) e per struttura. [...] Perciò è innegabile che almeno la presenza dei contenuti nella U.d.E. diviene, nel senso nichilistico del termine. Questo minimo di nichilismo, cioè questo minimo di divenire nichilistico è innegabile; e perciò confuta la tesi dell'universale immobilismo». G. BONTADINI, *Lettera a Severino*, «Spirali», 1980, 8, p. 31.

anche l'inferenza capace di sanare tale antinomia. L'accettazione del fatto che la contraddizione del divenire sia individuabile non solo nella sua assolutizzazione, ma nel semplice annullarsi dell'ente, ha fatto sì che l'affermazione della problematicità del reale potesse apparire una difesa troppo debole d'innanzi alla forza destrutturate del pensiero severiniano. Se l'esperienza avesse rappresentato esclusivamente un mero problema allora, di fronte all'incontrovertibilità del logo – il quale afferma, appunto, l'eternità ed indivenienza dell'essere –, non vi sarebbe stata altra scelta che quella di sciogliere l'aporia soggiacendo al dettato, paradossale ma vero, dell'evidenza logica, la quale stabilisce appunto l'incorruttibilità e l'immobilità dell'ente oltre ogni apparenza (soluzione severiniana).

Invece, non attestando l'esperienza i tratti del mero problema; incarnando la verità immediata di un essere-che-non-è, di un essere che si annulla e, dunque, diviene; non essendo più possibile mettere la vita semplicemente tra parentesi, perché essa gode di quella stessa evidenza ed incontraddittorietà del *logos*, ecco allora lo scaturire dell'esigenza di una dialettica schiettamente antinomica capace di superare le *verità astratte* dei due protocolli su cui si struttura l'originario e di dar voce alla *verità concreta* del fondamento trascendente. Di qui, dunque, la necessità di tener ferma l'evidenza della contraddittorietà reale (e non più solo la problematicità) del divenire. Perché, stante la realtà della verità logica che afferma l'impossibilità che l'ente non sia, altrettanto reale deve essere la molla capace di far scattare la mediazione dialettica e, dunque, reale doveva essere la contraddizione sulla quale fondare il teorema metafisico<sup>62</sup>.

Rileggendo gli atti del convegno sulla *Struttura ermeneutica del discorso sul principio*, si trova espressa con estrema chiarezza quest'esigenza. Rispondendo alle critiche di Di Giovanni e di Cornelio Fabro, Bontadini afferma infatti con forza:

---

<sup>62</sup> L'affermazione dell'evidenza fenomenologica dell'annullamento dell'ente, l'evidenza di quel residuo di divenire a più riprese rinfacciato a Severino, serve a Bontadini come antidoto contro l'apparente cogenza della deriva neoparmenidea. Tale affermazione permette quindi al maestro della Cattolica di rimodulare, senza rinnegare, quell'inferenza che a partire dai limiti del dato, conduceva al riconoscimento del fondamento trascendente. Soluzione di ogni aporia e verità concreta dell'essere e del pensiero.



No! Il divenire, l'ho detto, e lo ripeto, per me è reale. È reale, ma si presenta come contraddittorio; e siccome non può essere contraddittorio perché ciò che è reale è incontraddittorio, dobbiamo concepire l'intero della realtà in guisa tale che non risulti più contraddittorio; e questo si ha appunto con il principio di creazione. Ora se il divenire non è contraddittorio, il trampolino di lancio viene meno, la metafisica non può costruire, l'inferenza metafisica è priva di *reductio in primum principium*<sup>63</sup>.

La distanza rispetto al 'primo Bontadini' è evidente: dalla problematicità si è passati alla contraddittorietà reale; dall'assurdo di un divenire assolutizzato alla sua contraddittorietà *simpliciter*. Una frattura, tuttavia, consumata all'interno di una continuità ideale, almeno secondo Bontadini. Quasi un'evoluzione di un'unica idea guida a cui si cerca di dar corpo seguendo strategie diverse.

Quella del maestro milanese fu dunque una deviazione e non una svolta. Del resto, Bontadini rivendicò sempre con forza la continuità interna al suo pensiero ed il carattere esplicativo della seconda formulazione dell'inferenza metafisica rispetto alla prima<sup>64</sup>. Ma, questo bisogna concederlo, fu una deviazione che, probabilmente, condusse Bontadini troppo oltre rispetto ai suoi propositi. È il segno che, talvolta, riprendere il sentiero dal quale, pur con le migliori ragioni, ci si era allontanati può non essere così facile, ed allora si rimpiange il cammino rimasto incompiuto. Ricordando i suoi incontri con l'ormai anziano maestro, Carmelo Vigna ci rivela come:

<sup>63</sup> AA.VV., *Struttura ermeneutica del discorso sul principio. Interventi*, «Sapienza», 26, 1973, 3, p. 396.

<sup>64</sup> Ciò spiega la decisione con la quale Bontadini rivendicò sempre la continuità interna al suo pensiero, la costanza con la quale cercò di mostrare il carattere meramente esplicativo dell'ultima sua formulazione del teorema metafisico rispetto alla sua produzione precedente. Afferma Bontadini: «mi pare di poter asserire che la struttura dialettica – che viene esplicitata nella seconda posizione – era già chiaramente annunciata nella prima. La dialettica è sollecitata dalla necessità di conciliare la verità contenuta nell'autentico P.d.P (l'essere non può non essere; l'essere non può essere limitato dal non essere; il divenire è contraddittorio) con la verità attestata dall'esperienza (qualche essere diviene). La conciliazione è espressa nel P.d.P *ad honorem*: l'essere non può originariamente essere limitato dal non essere. Confermo, perciò, che la seconda posizione è semplicemente esplicitazione della prima. [...] la contraddizione era vista, conclusivamente, nella assolutizzazione del divenire, in quanto era vista, preventivamente, nel divenire come tale. Giacché il P.d.P *ad honorem* scaturisce dal P.d.P *autentico* in quanto lo rettifica (ecco la dialettica) per far posto al riconoscimento del divenire». BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, pp. 211-212.

Bontadini stesso, anche in conversazioni che ebbi il privilegio di tenere con lui su questi temi negli ultimi anni della sua vita, si mostrava a volte insoddisfatto dell'organizzazione finale della sua protologia e acutamente avvertiva che qualche cosa bisognava concedere ai critici (ed erano tanti), che battevano sulla improponibilità della sua analisi dell'esperienza e delle cose d'esperienza come contraddizione reale<sup>65</sup>.

### 7. *La contraddizione necessaria*

Come si è avuto modo di mostrare, l'affermazione della contraddittorietà del divenire, icona del 'secondo Bontadini' nasconde dietro di sé una pluralità di motivi che si radicano su terreni molto diversi tra loro. Da un lato vi sono le ragioni personali, così intime e difficili da indagare, alle quali però, visto il legame particolare che unì Bontadini e Severino, non potevamo non fare accenno. Vi sono poi ragioni di ordine pratico o, se volgiamo, dialogico: convinto del guadagno metafisico, convinto cioè di aver già posto al sicuro il Principio della metafisica, Bontadini cerò un punto di contatto con l'ex allievo per far proseguire il dialogo. Vi sono infine, e a ciò si faceva cenno nel paragrafo precedente, delle spinte interne allo stesso pensiero bontadiniano che, in qualche modo, lo costrinsero a tale curvatura. Ciò che abbiamo definito come 'la contraddizione necessaria' indica proprio quest'ultima esigenza, ossia la necessità di superare la frattura apertasi tra le due coordinate originarie del sapere attraverso una sintesi dialettica capace di tenere legati due piani, ormai irrimediabilmente distanti l'uno dall'altro. Il saggio *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* rappresenta il risultato di questa tensione, l'esito di quel radicale ripensamento cui il grande maestro sottopose la propria proposta speculativa.

Fin dalle prime righe di questo saggio si coglie la novità dell'impostazione bontadiniana: quella contraddizione che prima veniva rinvenuta solo nell'assolutizzazione del divenire, ora viene individuata nel divenire *simpliciter*. Non è più la possibilità che il nulla possa esercitare un'azione positiva (plastica) sull'essere a far problema, bensì l'immediata constatazione dell'impossibilità che il positivo possa annullarsi, che l'essere possa identificarsi col non

---

<sup>65</sup> VIGNA, *Il frammento e l'intero*, p. 363.



essere. Richiamando le parole di Bontadini stesso osserviamo pertanto come il luogo di quella contraddizione cui la metafisica è chiamata a trovar soluzione sia individuato:

nel divenire, in qualsiasi divenire, anche nel più tenue, che è il moto locale, ad ogni secondo battito l'«essere non è». [...] Ad ogni secondo battito il positivo – mostrato dal primo battito – è negato, si identifica col negativo. Il divenire si presenta quindi contraddittorio; anzi come la stessa incarnazione della contraddittorietà<sup>66</sup>.

Come si è detto, ciò che Bontadini ha di fronte è, sempre, quel mondo della vita, così immediato e familiare, che chiede alla ragione di accogliere ed «inverare» il suo bisogno di senso. Tuttavia, ora che la contraddizione viene rintracciata nel semplice annichimento dell'ente, appare evidente come non possa dirsi convincente una soluzione che individui in Dio l'origine ultima di tale annullamento. In questo modo, infatti, si farebbe di Dio l'artefice dell'assurdo!

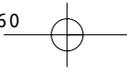
Se dunque Dio non può fare l'assurdo, e se il divenire dell'ente è quest'assurdo, la necessità di superare i limiti della prima formulazione appaiono ineludibili. Se l'ente è immutabile (poiché non può darsi un ciò-che-è che si annulli, pena l'identificazione contraddittoria di positivo e negativo, di essere e nulla) allora Dio deve venir postulato quale condizione necessaria a garantire l'eternità dell'ente. Da quest'impostazione nasce la seconda formulazione del teorema metafisica:

Dio viene qui introdotto dialetticamente come *il Creatore*. La creazione, infatti, come atto che suscita dal nulla la realtà corruttibile, è insieme, come pertinenza dell'Essere intelligibile, fuori dal tempo (cioè immobile). Ora la realtà del temporale viene speculativamente concepita tutta insidente l'atto creativo. In tale atto il divenire ritrova la sua equazione razionale. Infatti *quello che nell'esperienza appare come il semplice non essere dell'essere, visto nell'assoluto è l'atto intemporale che pone l'annullamento*<sup>67</sup>.

Propriamente parlando, Dio non è quindi causa del non essere (dell'annullamento dell'essere). Dio crea l'ente finito (o, meglio,

<sup>66</sup> BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, pp. 189-190.

<sup>67</sup> *Ibi*, p. 192.



la totalità degli enti finiti) sottrattendolo da sempre e per sempre alle insidie del nulla. Dio pone anche ciò che all'uomo appare come l'annullarsi, il venir meno di qualcosa. In quell'annullamento, infatti, c'è solo la positività dell'azione divina. Chiarisce Bontadini:

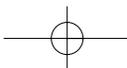
la vera realtà è questo atto: ciò che nel divenire si presenta come non essere dell'essere è, nell'integrale, l'atto annullatore (identico insuccessivamente all'atto creatore ponente), il quale è un puro positivo<sup>68</sup>.

Giunto a questo punto Bontadini cercò poi di sovrapporre, quanto al risultato, le due formulazioni del teorema metafisico. Nelle intenzioni, così come nella difesa della continuità interna del suo percorso speculativo, egli affermò a più riprese come l'esito ultimo della ricerca metafisica giunga sempre alla medesima meta, ovvero all'affermazione del Dio creatore, 'invenzione' necessariamente introdotta per sanare la contraddittorietà di un essere originariamente limitato dal non essere<sup>69</sup>. Su questo punto la sua difesa fu appassionata, ma ciò non impedì che proprio dal campo degli 'amici' si sollevassero le voci più critiche. Non mancarono gli inviti, anche accorati, a 'tornare sui suoi passi'. Non mancarono le pressioni affinché egli abbandonasse una proposta accolta non certo come un'esplicitazione del suo originario percorso speculativo, bensì come un rinnegamento e, quasi, un tradimento della metafisica classica.

Bontadini reagì con forza a queste critiche affermando in *actu signato* il carattere complementare delle due formulazioni del suo

<sup>68</sup> *Ibidem*. Altrove, riprendendo le fila del suo dialogo con Severino, il maestro della Cattolica puntualizza questo fondamentale passaggio: «Nella prospettiva metafisica – creazionista – quell'*andare nel nulla* (e similmente il venire dal nulla!) che risulta sul piano fenomenologico è risolto nel *far andare nel nulla* (e similmente nel trarre dal nulla), che è, in quanto fare, un positivo. *Il negativo fenomenologico, è un positivo metafisico*. Sia che si tratti del *porre* o sia che si tratti del *togliere*, la concezione creazionista risolve il negativo nel positivo, e sopprime per ciò la contraddizione». BONTADINI, *Per continuare un dialogo*, p. 116.

<sup>69</sup> «Comunque l'affermazione del Creatore – della creazione – è già inclusa nel teorema che il divenire, la realtà diveniente, non è – non può essere – originario. (Se non è originario allora è partecipato, ovvero creato...). Nello scritto, che qui è discusso [*Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio, n.d.a.*] si sottolinea, è vero, l'aspetto di Annullatore che Dio compete: ma la sottolineatura è voluta dalla considerazione – fondamentale, elementare – che ciò che si tratta di sanare è la contraddizione inoculata dal non, dal negativo». *Ibidem*.





teorema metafisico. Parlò di esse come di due vie diverse capaci di condurre, entrambe, ad un identico risultato speculativo. Il maestro della Cattolica sottolineò anzi il diritto a sostenere e difendere due diversi, ma non per questo inconciliabili, accessi al fondamento. Rispondendo alle critiche di Pietro Faggiotto, il nostro autore cercò conforto nell'esempio dell'Aquinate e nella pluralità di vie che questi tracciò nello sforzo di cogliere la medesima realtà dell'*Ipsum esse subsistens*. Riferendosi alla prima formulazione del suo teorema metafisico Bontadini afferma:

questa 'prima' posizione io non l'ho mai rifiutata, ed ora posso cogliere l'occasione per riconfermarle la mia fedeltà. Anche se, oggi e da qualche tempo, preferisco quella che anche Faggiotto rileva come seconda e diversa via. Diversa, ma non opposta. Se Tommaso proponeva cinque vie, non si vorrà negarne ad alcuno la facoltà di tenerne due. Vorrei solo notare che già alla 'prima' vi competeva il carattere dialettico (che non è, pertanto, una prerogativa una novità, della 'seconda')<sup>70</sup>.

Anche a dispetto delle intenzioni dichiarate del maestro milanese, però, la distanza che separa le due posizioni è ormai troppo ampia e – benché Bontadini non potrebbe mai convenirne – insanabile. Dall'analisi sin qui svolta si capisce infatti quanto in profondità abbia agito il confronto con l'ex allievo. In un certo senso si potrebbe dire che Severino forzò Bontadini ad una scelta: da un lato la possibilità di sviluppare le implicazioni legate alla prima formulazione del teorema metafisico (magari declinando il Principio di Creazione lungo le linee del rapporto tra creatura e Creatore, piuttosto che analizzando lo spazio trascendentale della libertà e dell'etica); dall'altro l'opportunità di accettarne la sfida lanciategli dall'ex allievo e di ripensare l'eredità del terribile Eleate. Quella scelta, occorre ricordarlo, rappresentò però il dubbio davanti ad un bivio che non costringeva ad un'opzione drastica tra il permanere nell'alveo della tradizione ed operare un mutamento radicale al proprio pensiero. Quel bivio chiedeva invece il coraggio di mettersi in discussione e la volontà di ritrovare, assieme al discepolo, la via del ritorno alla tradizione.

In Bontadini, dunque, ciò che muta non è certo l'esigenza di

---

<sup>70</sup> G. BONTADINI, *Risposta a P. Faggiotto e ad altri amici*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 74, 1982, p. 116.

riscattare il valore della vita, né di operare tale riscatto a partire dal superamento dialettico della contrapposizione tra i due protocolli del sapere. Ciò che muta è la forma di tale inferenza – in questo condivido il giudizio già espresso da Turolfo – ma, come spesso accade in filosofia, anche oltre la volontà dell'autore, mutando la forma delle cose viene mutata anche la loro sostanza... Muta la forma non solo perché il diverso luogo nel quale viene individuata la contraddizione insita nel divenire costringe Bontadini a ripensare la scansione del suo teorema metafisico. Muta la forma perché la radicalità del *logos* espresso nella formula severiniana (l'ente, il ciò-che-è, non può non essere) e l'immediatezza del dato diveniente rivendicata da Bontadini (il divenire attesta l'annullamento dell'essere), non permettendo più il contrasto tra le due coordinate dell'originario entro i confini della mera problematicità, costringono Bontadini a dichiarare la contraddittorietà *simpliciter* del divenire stesso. In questo modo, però, il problema al quale il metafisico è chiamato a trovar soluzione si rivela un compito impossibile. Bontadini non parla infatti, semplicemente, di una contraddizione *quoad nos*, non denuncia solo la problematicità di una situazione che *appare* contraddittoria. Essa è descritta una contraddizione *reale, necessariamente reale* (per i motivi che si sono detti). Ma la contraddizione reale è figura ben difficile da gestire. Lo dimostra la lunga polemica con la scuola padovana (ed in particolare con Faggiotto<sup>71</sup>). Lo dimostrano le parole, ricche d'affetto, ma nel contempo ferme nel giudizio, di un discepolo come Vigna, il quale riconosce proprio nell'affermazione della contraddittorietà *simpliciter* del divenire il punto debole dell'argomentazione bontadiniana<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Per quanto concerne le critiche di Faggiotto a Bontadini si veda P. FAGGIOTTO, *Esperienza e metafisica*, Liviana Editrice, Padova 1959 e, dello stesso autore, *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Maggioli, Rimini 1982 (in particolare la terza parte).

<sup>72</sup> «Il punto più discutibile dell'istituzione protologica bontadiniana sta, forse, in quel sostenere che il divenire è una *realtà contraddittoria*. Da qui seguono, nei testi bontadiniani, vari passaggi speculativi 'per riscattare' questa iniziale affermazione, ma sono passaggi destinati allo scacco, perché l'ammissione dell'esserci di qualcosa di contraddittorio implica la smentita della portata trascendentale del principio di non contraddizione, cioè implica qualcosa di impensabile (e di impossibile). All'interno della stessa protologia bontadiniana, poi, il referto del logo e il referto dell'esperienza vengono a costituirsi come due dettati tra loro contraddittori, rendendo impossibile la soluzione dell'aporia mediante l'inveramento dialettico di entrambi. Due proposizioni tra loro contraddittorie, infatti, non possono essere entrambe vere e nep-

Nonostante le critiche, Bontadini credette comunque nella possibilità di giocarsi positivamente la carta della contraddittorietà reale quale 'argine' alla deriva neoparmenidea. Credette cioè nella possibilità di riscattare dialetticamente la contraddittorietà esperita sul piano fenomenologico. L'impressione che si ricava dalla decisione con la quale egli imboccò una strada così impervia è che in lui convivessero, irrimediabilmente intrecciate l'una all'altra, la convinzione dell'impossibilità che l'esperienza potesse essere realmente contraddittoria (e, dunque, la consapevolezza del suo carattere meramente problematico, o contraddittorio *quoad nos*, non certo *absolute*) con l'esigenza di tener ferma la realtà della 'molla' dialettica. Da un lato, cioè, egli era consapevole che la contraddittorietà con la quale l'esperienza sembra presentarsi al cospetto della ragione dipende da una sorta di 'problema di vista', dal carattere finito della ragione umana, incapace di cogliere in un solo sguardo la complessità dell'intero e, conseguentemente, del dato nella sua verità originaria. Dall'altro, riconosciuta l'impossibilità che l'ente non sia, egli non poté sottrarsi all'opposizione radicale tra i due cespiti dell'originario e ne cercò quindi un superamento dialettico capace di riscattare quei tratti di verità che in essi erano espressi solo astrattamente. Al fondo di quest'antitesi, e della soluzione perseguita per uscirne, agisce in Bontadini il magistero gentiliano ed in particolare quella distinzione tra pensiero concreto e pensiero astratto tipica del grande idealista. Cercando di cogliere più lo spirito delle rispettive posizioni che non il dettato delle singole affermazioni espresse, Leonardo Messinese in un suo saggio di alcuni anni fa individua infatti con lucidità come: «per Bontadini, la posizione dell'immutabilità dell'ente (= il Principio di Parmenide) è un'affermazione del logo astratto, mentre per Severino essa è propria del logo concreto»<sup>73</sup>.

---

pure entrambe false. Necessariamente se una è vera, l'altra è falsa e viceversa (Severino ebbe a obiettarlo, parecchi anni fa, con ragione)». VIGNA, *Il frammento e l'intero*, pp. 362-363.

<sup>73</sup> L. MESSINESE, *Per far continuare un dialogo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1985, 4, p. 647. Risulta utile una lettura completa del passo citato. Messinese afferma infatti che: «Uno dei testi in cui emerge più chiaramente la *non* accettazione da parte di Bontadini dell'immutabilità dell'ente in quanto ente, recita così: "la semplice affermazione dell'immutabilità dell'essere, presa nella sua astrattezza – e cioè fuori dalla dialettica – è *falsa* (falsificata dall'esperienza)" (AD, p. 192). Ne consegue che se, al di là della 'concessione', resta vero che per Bontadini l'ente (*ogni* ente, non solo

Sarebbe questa una felice soluzione al problema dell'ultimo Bontadini... Altrove, però, il maestro della Cattolica sostiene proprio l'evidenza dell'immediata contraddittorietà del divenire. Nelle sue conversazioni con Franco Biasutti, ad esempio, egli afferma che:

La caratteristica della situazione – felice caratteristica che dà luogo alla possibilità, anzi alla necessità della inferenza metafisica –, è data dal fatto che si constata il predetto 'non essere dell'essere', la negatività di un positivo (qualsiasi)<sup>74</sup>.

E più oltre sottolinea come

nella discussione che, a più riprese, ho avuto con molti amici neoclassici, risulta che la differenza tra la tesi del sottoscritto e quella sostenuta dalla maggioranza degli altri, consiste in ciò: mentre per me il divenire si presenta contraddittorio (per se stesso), per gli altri esso è contraddittorio solo se assolutizzato, visto come originario, increato<sup>75</sup>.

Bontadini, dunque, *vorrebbe* far valere come verità astratta (e dunque, propriamente, come non verità in sé) l'affermazione della contraddizione del divenire *simpliciter* ma, nel contempo, non accetta di ridurre il divenire stesso a semplice problema. Di ciò si ha prova ogni qual volta egli ci parla della necessità di superare la parzialità dei due protocolli come, ad esempio, in un articolo del 1973 dove afferma che:

---

quello che *l'apparire è* 'diviene' in senso nichilistico, è altrettanto vero che, per Bontadini, la posizione dell'immutabilità dell'ente (= il Principio di Parmenide) è un'affermazione del logo astratto, mentre per Severino essa è propria del logo concreto». Da segnalare come la posizione di Leonardo Messinese rispetto al problema della svolta del 'secondo Bontadini' si sia modificata nel corso degli anni: mentre, inizialmente, il critico romano tendeva a scorgere un tratto di discontinuità nella concezione del divenire (prima considerato come contraddittorio se assolutizzato, poi contraddittorio *simpliciter*), oggi egli tende a privilegiare i tratti di continuità interni al pensiero del maestro milanese, facendo dunque sua la rivendicazione bontadiniana del carattere meramente esplicativo della sua seconda formulazione del teorema metafisico rispetto alla prima. Per un approfondimento ulteriore si veda L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CT) 2006, pp. 90-97.

<sup>74</sup> G. BONTADINI, *Sulla contraddittorietà del divenire. Conversazione col prof. Franco Biasutti*, «Verifiche», 1978, 7, p. 198.

<sup>75</sup> *Ibi*, p. 199.

Il teorema – o Principio di Creazione – ha sotto di sé i due protocolli che sappiamo: la contraddizione del divenire, da un lato, e la denuncia della sua contraddittorietà dall'altro. Due protocolli che fanno capo, rispettivamente, ai due piloni del fondamento: l'esperienza e il principio di non contraddizione (primo principio). I due protocolli sono tra loro in contraddizione, e tuttavia godono entrambi del titolo di verità (ossia del valore o positività teoretica) appunto perché imposti dai rispettivi piloni del fondamento. Sono verità, però, che, in quanto prese nell'antinomia, (antinomia dell'esperienza e del logo) si trovano a lottare contro un'impugnazione di falsità. Giacché l'esperienza oppugna la verità del logo e il logo quella dell'esperienza<sup>76</sup>.

Condotto a convenire con l'impostazione severiniana secondo la quale lo scandalo del divenire nichilisticamente inteso è dato, in ultima istanza, nell'assurdo di un ciò-che-è-che-non-è,<sup>77</sup> Bontadini non riuscì quindi a trovare altra formula per la sua inferenza metafisica che quella di un superamento dialettico di due postulati tra loro contraddittori ma, ciò nonostante, veri entrambi. Così facendo, egli non fu però in grado di smascherare sino in fondo quell'errore dal quale scaturisce la contraddizione. La sintesi trascendente non può infatti sanarne l'antitesi senza disconoscerne la pretesa di verità, ovvero senza smascherare il carattere di problematicità nascosto dietro all'apparente contraddittorietà dell'esperienza.

Detto ciò dobbiamo poi osservare che se la contraddizione è impossibile, il contraddirsi è invece tipicamente umano. Esso rappresenta quella condizione spirituale nella quale il pensiero si annulla<sup>78</sup>, inconsapevole dell'orrore in cui si è smarrito. Da questa situazione il sapere può ritrovare la propria verità solo in due modi: o af-

<sup>76</sup> G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in *Atti del IV Convegno Nazionale ADIF*, (Assisi, dicembre 1972), «Sapienza», 1973, 3-4, pp. 333-355; ora in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (ed. orig. 1975), p. 13.

<sup>77</sup> «La contraddizione del divenire è, non una, ma la contraddizione (pura), perché ogni altra che le si affiancasse non sarebbe che una sua specificazione o individuazione [...] la contraddizione pura, quella del divenire, riguarda l'esistenza». *Ibi*, p. 11.

<sup>78</sup> Non nel senso di un 'nulla di pensiero', quanto piuttosto nel senso di 'nulla di risultato'. Contraddicendosi il pensiero non si annulla come tale, ma si rivela incapace di afferrare alcunché. Chi si contraddice – secondo Bontadini – dice e non dice quel che dovrebbe dire e, così facendo, annulla il suo stesso dire, ovvero ottiene *come risultato* l'annullamento del suo dire. Allo stesso modo, dunque, che «se si pone una mela sul tavolo e poi la si toglie, sul tavolo non si è lasciato nulla (con quelle due operazioni)». BONTADINI, *Σωζειν τα φαινόμενα*, p. 161.

In questo modo, conclude il maestro milanese, la contraddizione riferita all'atto del

fermando la verità di una tesi e la falsità della contraddittoria, oppure mettendo in luce la parzialità (e dunque la non verità in sé) di entrambe. In quest'ultimo caso, ciò che, ad un primo sguardo, *sembrava* incarnare la contraddizione, si rivela quindi, da ultimo, come quel luogo problematico nel quale, contraddicendosi appunto, l'uomo si perde. Se dunque ciò che più stava a cuore a Bontadini era il senso ed il valore della vita, se l'incontradittorietà dell'essere (e della realtà) è ciò che non si può negare, se il fondamento trascendente è il garante della razionalità e del valore della vita, ciò significa che l'apparire *quoad nos* della contraddizione non può che essere destinato a trovar soluzione nello scioglimento di un'aporia. Significa cioè che la lettura che la ragione offre del dato d'esperienza (l'identificazione dell'annullamento con il non essere dell'essere, o con l'essere-che-non-è) altro non è che un uso astratto della verità logica. E quindi, di nuovo, che ciò che sembrava incarnare una contraddizione reale non può opporsi davvero al dettato del *logos*<sup>79</sup>.

Questa non fu, però, la via percorsa da Bontadini. L'esperienza dell'annullamento inteso come identificazione dei contraddittori, è per lui un'evidenza immediata. Di qui l'ambiguità della sua dialettica. Ma, cosa ancor più grave, tale ambiguità getta la propria ombra ben oltre i confini della logica, fino a coinvolgere il cuore stesso della soluzione metafisica.

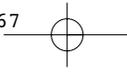
### 8. *Considerazioni conclusive*

Come si è cercato di portare alla luce, al termine dell'analisi la così detta 'svolta' del secondo Bontadini si rivela in realtà come

---

pensare indica, propriamente, «un nulla di pensiero. [...] Chi si contraddice pensa certamente [...], ma il risultato del contraddirsi è il suicidio del pensiero». *Ibidem*. Su questi temi, che sono poi quelli classici dell'*elenchos*, Bontadini ha lungamente dibattuto con Emanuele Severino il quale obiettava che il contraddirsi non è un nulla di pensiero (un pensare che non intenziona nulla), ma un pensiero che intenziona il nulla. Per una prima e puntuale ricostruzione di tale dibattito rimandiamo a G. GOGGI, *Dal diveniente all'immutabile*, pp. 256-260, pp. 279-280 e pp. 348-359.

<sup>79</sup> Un luogo che, nella sua sinteticità, esprime in modo molto efficace l'errore severiniano sotteso alla sua analitica del fondamento logico è rintracciabile in una lettera, recentemente resa pubblica, scritta da Carmelo Vigna al maestro d'un tempo. Cfr. C. VIGNA, *La fede, la ragione, l'essere*, in A. PETTERLINI - G. BRIANESE - G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 683-688 (in particolare la Nota a pp. 885-888).



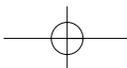
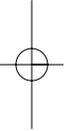
un'oscillazione tra due istanze tra loro radicalmente diverse ed, in ultima analisi, irrimediabilmente distanti.

Se si guarda all'intenzione ed alla meta agognata, non vi è svolta né cedimento rispetto alla prima formulazione dell'inferenza metafisica. Se si guarda però alle modalità con le quali tale desiderio di continuità si è espresso (e che in Bontadini assume la forma della certezza nella sovrapponibilità, quanto al risultato, delle sue 'due vie') si scorge invece come, al di sotto di quella pretesa coerenza, si aprano in realtà aporie insanabili. Non vi è dubbio che Bontadini credesse realmente nella possibilità, nonostante il mutare delle premesse, di poter pervenire attraverso due percorsi diversi a quel medesimo risultato già guadagnato negli anni della maturità. Il riscatto del *Postulato*, la fondazione razionale del senso della vita (e, con esso, del suo valore) erano per lui esiti già posti al sicuro dal *logos*. A fronte di quest'incontrovertibilità della mediazione metafisica, il Bontadini in dialogo con Severino cercò quindi, 'semplicemente', di dare nuova forma a quella stessa inferenza. Nuova forma capace di riscattare la fede nel valore della vita ma, nel contempo, di assorbire (dopo averne censurati gli errori fondamentali) la filosofia del discepolo, rispetto alla quale, come si è detto, egli si sentiva ad un tempo affascinato e responsabile.

È dunque da questo intreccio di motivazioni che prese forma la *Dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio*. Dimostrazione che, nelle intenzioni, voleva difendere le ragioni della vita e la fede (riscattata) nel suo fondamento. Dimostrazione che, nei fatti, finì invece per tradire, senza volerlo, la vita stessa.

Non è difficile rinvenire le radici di quest'apparente paradosso. Bontadini, dimostrato l'errore sotteso alla negazione severiniana del divenire, cedette (o forse semplicemente concesse troppo) su due punti strategici: l'affermazione dell'eternità dell'ente ed il riconoscimento della contraddittorietà reale del divenire. Ciò ch'egli non vide (o non volle vedere) fu l'impossibilità di conciliare davvero tali premesse con i guadagni della sua 'prima via' e con l'affermazione dell'evidenza (immediata, e dunque incontrovertibile) del divenire stesso. L'impossibilità, cioè, del loro stare, incontraddittoriamente, le une accanto alle altre.

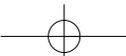
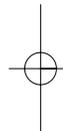
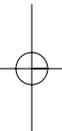
Alle radici di tale compromesso tra il dettato del *logos* e quelle che abbiamo definito come le 'ragioni del cuore', grava dunque l'errore che fu già del grande Eleate e poi, soprattutto, del suo

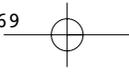




odierno cantore: la concezione del divenire come contraddittoria identificazione dei diversi. Cedendo su questo fronte, Bontadini imboccò il cammino senza uscita della sua seconda via, quel 'compito impossibile' del far giocare, dialetticamente, una contraddizione reale quale molla dell'inferenza metafisica.

Se, nonostante le difficoltà legate alle nuove premesse, Bontadini continuò a parlare di sovrapposibilità dei due percorsi, fu quindi unicamente in ragione del fatto ch'egli trattò la propria certezza nei confronti di tale convergenza dei due percorsi come una verità indubitabile. Se la fede (non solo religiosa, dunque, bensì intesa come certezza nel riscatto del *Postulato* già assicurato dal *logos*) non avesse prevalso sulla verità, allora, nonostante il desiderio di riguadagnare il discepolo all'ortodossia, egli avrebbe dovuto riconoscere l'errore sotteso a quelle concessioni e decretarne l'inconciliabilità con la verità metafisica. Al contrario, cedendo su ciò che, a rigore, non avrebbe dovuto concedere, Bontadini non riuscì più a fronteggiare in modo convincente le aporie che gli si schiudevano innanzi. Ma, cosa ancor più grave, smarrì (*in actu exercito*) la ricchezza di quel *Postulato* al cui riscatto dedicò gli sforzi di una vita. Il Dio guadagnato al termine della dimostrazione dialettica rischia infatti di assomigliare fin troppo alla ferrea necessità con la quale Severino descrive lo svelarsi dell'eterno nel cerchio finito dell'apparire. Come pensare, altrimenti, un Dio che si pone a garanzia dell'eternità dell'ente? Come leggere quel divenire ridotto a mero dispiegamento nel tempo di ciò che da sempre e per sempre è già salvato dalla possibilità di non essere? Se l'ente (ogni ente) è eterno 'per grazia divina', se l'esperienza, concretamente intesa, è tutta – da sempre – insidente l'atto creatore, ciò che resta è infatti qualcosa di molto simile ad un panteismo che si vorrebbe meritevole di fede, ma nel quale l'uomo si smarrisce e la vita perde di valore. In un simile contesto, infatti, anche della libertà (e con essa la responsabilità dell'uomo) non ne è più nulla. Se, ad esempio, nell'alzarmi quel non esser più detto del mio 'essere seduto' rappresenta una contraddizione reale e se tale contraddizione può esser sanata solo introducendo l'azione diretta di un Dio annullatore (atto intemporale – puro positivo), ciò equivale a dire che ogni minimo evento dell'esperienza è da già, da sempre, deciso (voluto e posto in atto, non solo conosciuto) da Dio stesso. Ne consegue la necessità di ogni evento d'esperienza, la negazione di ogni minimo spazio di li-



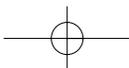
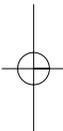
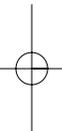


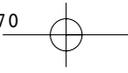
bertà (di autonomia e dunque di responsabilità personale) per l'azione umana.

Che fare dunque? Al termine di quel cammino durato una vita, sembra proprio che l'esisto ultimo dell'esperienza bontadiniana si riduca ad un cammino rimasto incompleto, ad un sentiero persosi nel folto delle polemiche ed incapace di riguadagnare la via del ritorno. Quella via che, dopo essersi elevata dall'esperienza vissuta alle sue ragioni trascendenti (fondamento), avrebbe dovuto far ritorno alla vita stessa, così da riscattarne, criticamente, le convinzioni fondamentali: realismo dualistico e libertà dell'azione umana innanzi tutto. Il breve spazio di questo saggio non può certo essere il luogo nel quale tale progetto possa venir condotto a termine, ed anzi sarebbe presuntuoso credere di poter chiudere in poche pagine un simile percorso. Ciò che queste righe cercano di esprimere è piuttosto l'esigenza di riprendere una tradizione importante e fruttuosa, indicando nel contempo alcune linee guida lungo le quali riprendere quel cammino. Ma per cercare almeno di incamminarsi su un simile sentiero, bisogna innanzi tutto stabilire il luogo dal quale procedere; ed in questo le osservazioni sopra esposte sembrano indicare con chiarezza il punto, ossia quel bivio dal quale prese le mosse il così detto 'secondo Bontadini' ed al quale si è cercato di fare ritorno indicando quelli che sembrano i due errori fondamentali che viziano l'impianto dialettico della dimostrazione di Dio.

Stante l'evidenza con la quale il divenire si offre come contenuto immediato (ed innegabile) di coscienza, ne deriva l'urgenza di individuarne la corretta lettura da parte del *logos*. Bisogna cioè sviluppare un'autentica ermeneutica dell'esperienza capace di superare le aporie sorte da quell'errata interpretazione del divenire come sintesi dei contraddittori e, dunque, come realtà impossibile. La ragione, infatti, non può identificare l'esperienza immediata, l'intreccio di novità ed annichilimento che ad ogni 'secondo battito' si dischiude alla coscienza, come una contraddittoria identificazione dei contrari. Non può il divenire essere ridotto a quell'identità del positivo e del negativo sintetizzata nella formula 'ciò-che-è-che-non-è'.

Propriamente, l'esperienza immediata altro non attesta che il darsi dei diversi vissuti di coscienza, l'avvicinarsi, all'interno dell'orizzonte trascendentale dell'apparire, delle diverse positività. In questo senso le osservazioni mosse a suo tempo dalla Rivetti



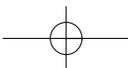
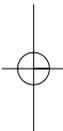
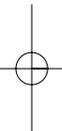


Barbò – secondo la quale all'interno dell'orizzonte trascendentale dell'apparire si offre null'altro che il positivo – non colpivano totalmente fuori bersaglio (come riteneva invece Bontadini<sup>80</sup>). Come potrebbe, infatti, apparire il nulla? Tuttavia, quest'avvicinarsi dice anche il divenire e l'annichilirsi di tali esperienze; se non altro (qui la forza dell'argomento bontadiniano) si deve riconoscere il venir meno di quell'identità intenzionale entro la quale il dato, che nel primo battito si era offerto al conoscere, nel secondo più non appare (e viceversa)<sup>81</sup>. Quando l'ente, divenendo, non si offre più quale contenuto immediato di coscienza, pos-

---

<sup>80</sup> I riferimenti principali del dialogo Bontadini-Rivetti Barbò sono: F. RIVETTI BARBÒ, *Dall'essere-pregnante all'assoluto-che-dona. I. La fondazione*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1979, 1, pp. 3-48; ID., *Dall'essere-pregnante all'assoluto-che-dona. II. L'ascesa*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1979, 2, pp. 245-289; ID., *Il principio di non contraddizione, l'implesso originario e l'essere necessario*, Stabilimento tipografico 'Grafica' di Savi & C., Perugia 1969; G. BONTADINI, *Ancora conversando di metafisica classica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1980, 2, pp. 318-328.

<sup>81</sup> Approfondire, anche se brevemente, questa particolare regione del divenire sulla quale si è concentrata la polemica tra Bontadini e Severino risulta estremamente utile. L'ermeneutica severiniana appare, sotto alcuni aspetti, estremamente suggestiva: perché qualcosa appaia è necessario che appaia anche il suo apparire, di modo che anch'esso risulta essere un ente (eterno) che entra ed esce dal cerchio dell'apparire, pur permanendo, in quanto ente, da sempre al sicuro in seno all'essere. Per tali ragioni, anche l'apparire dell'apparire, come ogni ente (eterno) continua ad esistere anche dopo, o al di là, del suo scomparire. Quello che qui bisogna mettere in luce non è tanto quella specifica determinazione del 'venir meno' che è possibile individuare nel polo, per così dire, oggettivo della questione. Ovvero della permanenza, o meno, dell'ente, al di là del suo apparire. La nostra attenzione dovrebbe soffermarsi sull'aspetto 'soggettivo' della relazione. Se infatti il conoscere, inteso come darsi dell'essere al pensiero, si struttura come identità intenzionale di essere e pensiero, se il dato di coscienza scaturisce, per così dire, dall'incontro tra polo noetico e polo noematico, risulta allora evidente come lo scomparire dell'apparire implichi, quanto meno, l'annullamento di tale intenzionalità in atto del conoscente con l'oggetto conosciuto. L'oggetto (il noema) potrebbe certamente continuare ad esistere anche al di là del suo essere manifestato, ma lo scomparire del qualcosa, il venir meno di quell'identità (intenzionale) tra la coscienza e l'oggetto conosciuto, rappresenterebbe pur sempre quel residuo ineliminabile di divenire che l'esperienza attesta in modo indubitabile. Tale venir meno, infatti, si rivela un vero e proprio non essere di ciò che era (ciò-che-era-non-è), poiché non avrebbe alcun senso pensare al permanere di un rapporto intenzionale al di fuori della coscienza stessa (di un'attualità che non sia in atto). Se non vi fosse il venir meno di qualcosa, tale rapporto intenzionale non verrebbe certo meno; se invece qualcosa non appare più significa che, quanto meno, questo essere intenzionalmente identico all'oggetto, detto della coscienza, è venuto meno (andato al nulla). L'evidenza fenomenologica attesta dunque realmente un residuo ineliminabile di divenire, ponendo al *logos* il problema di come render ragione di tale annullamento.



so certo discutere circa il suo permanere oltre l'orizzonte del me-ro apparire, ma non posso dubitare di quel 'non essere' predicato incontrovertibilmente del rapporto intenzionale tra conoscente e conosciuto. Rispetto all'evidenza dell'esperienza immediata con la quale la coscienza vive questo modificarsi, questo continuo divenire dei suoi rapporti intenzionali, la trinità dell'apparire proposta da Severino fatica a convincere ed a fronte della sua oscura complessità (che meriterebbe un'analisi critica a parte) risulta molto più convincente la schietta perplessità di Enrico Berti, il quale si interroga sul senso di un apparire che non appaia<sup>82</sup>.

Riprendere il cammino a partire da quel bivio dal quale Bontadini piegò per cercare di recuperare l'amato discepolo significa dunque evitare le forzature connesse ad una lettura del divenire come identificazione contraddittoria degli opposti. Significa cioè recuperare la differenza ontologica intesa nella sua valenza teologica, ossia come distanza tra l'ente finito (contingente ed, in ultima istanza, creato) ed il suo fondamento trascendente (individente e creatore). Significa riconoscere nel divenire la problematicità propria dell'ente finito, incapace di render ragione del proprio essere ed insidiato da un nulla che *sembra*, contraddittoriamente, agire su di esso quale forza plastica. Significa, infine, cercare di cogliere la sfida di un pensiero capace non solo di percorrere l'ascesa dal dato al suo fondamento, ma anche la via del ritorno, del riscatto di un senso comune inteso come recupero critico dell'esperienza mondana (realismo critico). Bontadini, del resto, legò sempre il problema gnoseologico (da lui vissuto come esigenza di superare criticamente il dualismo tipico del pensiero moderno) alla riflessione metafisica. Egli riteneva anzi che non si potesse dare soluzione a tale problema senza una fuoriuscita metafisica del cerchio immanentista entro il quale lo gnoseologismo moderno aveva rinchiuso il *cogito*. Porre il problema del recupero critico del senso comune significa dunque porre la centralità della domanda circa i limiti e le potenzialità del conoscere.

Per la verità, Bontadini non si curò mai di indagare concretamente in quali termini tale superamento metafisico dell'immanen-

---

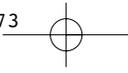
<sup>82</sup> «L'essere dell'apparire è tutto e solo nel suo apparire – quale altro essere potrebbe infatti avere l'apparire, il quale non apparisse?». E. BERTI, *Critica all'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in Id., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 221.

tismo permettesse un recupero veritativo del senso comune, il quale afferma non solo l'alterità dell'essere al pensiero, bensì la sua permanenza al di là dell'atto conoscente (ovvero al di là dell'identità intenzionale nella quale l'essere si offre al pensiero, venendo da esso 'rischiarato'). Tuttavia, dalla soluzione del problema metafisico, possono esser tratte preziose indicazioni, utili per rispondere in modo più articolato al problema gnoseologico. Infatti, mostrata la non assolutezza dell'U.d.E., evidenziata la non potenza del conoscente sul conosciuto, affermata la pensabilità (prima che la realtà) di un trascendente reale che sorpassa il piano dell'esperienza immediata, vengono fornite alcune coordinate di senso estremamente preziose per un recupero critico del realismo<sup>83</sup>.

Il primo elemento utile ci viene offerto dalla stessa struttura del sapere, dal suo costituirsi quale identità intenzionale di essere e pensiero. Tale intenzionalità, se da un lato dice (contro il dualismo moderno) la familiarità dell'essere al pensiero (e quindi, contro Kant, la sua trasparenza alla coscienza) dall'altro sottolinea l'alterità ontica del dato rispetto alla coscienza che lo illumina. In altre parole: l'intenzionalità – ovvero l'intendere come 'tendere a' – predicata della coscienza trascendentale sottolinea senza dubbio il carattere manifestativo del conoscere (il quale si rivela come il 'luogo', l'orizzonte, entro il quale la realtà stessa – e non il mero fenomeno – si dà a conoscere<sup>84</sup>); l'analisi sulla struttura intenzionale rivela però anche l'autonomia ontica del dato rispetto alla coscienza, ovvero la non potenza di quest'ultima nei confronti della *res*. Contro l'autoctisi gentiliana, viene così dimostrata la natura puramente rivelativa della coscienza: essa è la luce

<sup>83</sup> Se è vero che Bontadini non si preoccupò mai di operare un recupero analitico del senso comune, è altresì vero che non gli fu estranea tale preoccupazione. Di ciò si ha traccia nei suoi *Appunti* quando descrive il realismo come: «concezione dell'alterità (indipendenza, preesistenza) del reale alla stessa coscienza in generale, cioè come affermazione della natura». Egli afferma infatti che «questa affermazione corrisponde bensì a verità; ma ciò che manca alla coscienza comune è la dimostrazione fondazione di tale verità. L'idealismo, che ha lottato per qualche secolo contro il realismo, voleva significare, anzitutto, la richiesta di siffatta fondazione, e, più radicalmente, l'esistenza di un punto di vista dal quale non sussiste la predetta alterità [dell'essere al pensiero] la quale, pertanto, va riferita ad un altro punto di vista». BONTADINI, *Appunti di filosofia*, p. 98.

<sup>84</sup> «Il conoscere [...] è la rappresentazione dell'essere, è l'essere in quanto rappresentato. In questo senso l'essere non gli è esterno, ma interno; non gli è diverso, ma identico, intenzionalmente». *Ibidem*.



(per usare una metafora mai troppo logora) grazie alla quale la realtà 'in carne e ossa' si offre quale contenuto di coscienza<sup>85</sup>. L'io trascendentale rivela così, al contempo, le potenzialità del conoscere (fondamento ontologico) e l'autonomia del conosciuto (fondamento ontico). In questo modo, ciò che la riflessione filosofica consegna alla vita è proprio un recupero critico di quel dualismo gnoseologico tipico dell'esperienza quotidiana.

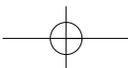
Un secondo elemento utile a questo nostro tentativo di riscoprire le ragioni del senso comune ci viene offerto dalla valorizzazione metafisica del termine 'ente'. Come si è visto in precedenza, con tale termine si indica tutto ciò che, nei limiti e nelle modalità proprie della sua esistenza, è (esiste) in quanto si oppone al nulla, ovvero in quanto si afferma come quell'energia capace di opporsi al proprio annullamento. Anche il dato d'esperienza, visto nella sua consistenza ontica, è dunque un ente la cui 'natura esistenziale' consiste nella sua propensione a resistere al proprio annulla-

---

<sup>85</sup> La terminologia qui utilizzata, ed in particolare i termini di fondamento ontico e, più oltre, di fondamento ontologico, sono ripresi da un saggio giovanile di Emanuele Severino (ora 'rinnegato') che riflette molto bene il magistero bontadiniano e la sua affinità con la riflessione di Husserl. Ci riferiamo al già citato *La struttura dell'essere*. In questo breve saggio, Severino si propone una deduzione del fondamento del dato, ovvero si impegna a dimostrare la necessità del fondamento trascendente quale condizione necessaria del costituirsi della stessa esperienza immediata. Nel far ciò egli individua nel fondamento ontico la totalità delle determinazioni attuali, considerate a prescindere dal loro esser presenti, ovvero come l'insieme di ogni possibile oggetto d'esperienza, sempre considerato a prescindere dal suo essere manifestato. Il fondamento ontico rappresenta dunque l'*actus essendi* dell'ente originariamente presente, considerato nella sua capacità d'essere manifestato per ciò ch'esso è.

Tale fondamento, benché riesca a dar ragione della determinazione attuale, non riesce tuttavia ad essere ragion sufficiente del manifestarsi del dato: «Il dato – scrive Severino –, nella sua totalità, si dà come ciò che non si manifesta da sé, ma come ciò che è manifestato». Deve pertanto esserci qualcosa che renda possibile il manifestarsi del dato; tale possibilizzazione sarà detta *fondamento ontologico*. E quest'ultimo eccede la totalità del dato in quanto non si dà all'interno dell'immediatezza, ma deve essere inferito a partire da essa quale struttura trascendentale necessaria del manifestare. In termini husserliani si può dire che il fondamento ontico rappresenta la ragione d'essere del polo noematico proprio dell'intenzionalità del conoscere; ciò che ora è richiesto è di dar ragione del polo noetico.

Appare quindi evidente come tale condizione del manifestare altro non sia che il pensiero, inteso come capacità di rendere manifesto il pensato, al di là di ogni contenuto specifico, sia esso concreto o astratto (o, se si vuole, la coscienza, intesa come orizzonte intrascendibile entro cui ogni realtà è data). Esso è infatti in grado di rendere manifesta la totalità dell'ente grazie al suo divenire intenzionalmente identico all'oggetto.



mento (secondo i modi e i tempi propri della sua natura determinata e finita). La *res*, infatti, permane nel seno dell'essere indipendentemente dal suo apparire quale contenuto di coscienza. Non è quindi la sfera dell'apparire a circoscrivere le modalità esistentive del dato (considerato in se stesso, ossia indipendentemente dal suo essere manifesto) bensì quest'ultima rappresenta semplicemente il luogo nel quale l'ente si annuncia e, rivelandosi, lascia intuire la propria vocazione a permanere (ad esistere) così come la propria contingenza.

Può tutto questo bastare quale fondazione del credo comune secondo il quale l'oggetto conosciuto (il dato d'esperienza), oltre ad essere 'altro' rispetto alla coscienza nella quale si rivela, permane anche al di là del suo mero apparire? Può il fondamento ontico di cui Emanuele Severino parla nel suo saggio dedicato a *La struttura dell'essere* giustificare la convinzione del permanere dell'oggetto conosciuto anche quando questo più non appare? In termini veritativi (epistemici) non è certo possibile una risposta esaustiva a tale interrogativo. Di ciò del quale non si ha esperienza immediata (verità fenomenologica) posso infatti affermare veritativamente il permanere solo a patto di riuscire a dimostrarne l'impossibilità della contraddittoria. Ovvero, nel caso dell'ente d'esperienza, l'impossibilità di un suo eventuale annullamento. Ma caratteristica peculiare dell'ente finito è proprio la contingenza, l'incontraddittorietà del suo poter andare al nulla. Questo il grande recupero della tradizione classica operato dal Bontadini 'prima maniera'. Ciò, tuttavia, non deve scoraggiare. Quanto il realismo critico porta in dote al senso comune (assieme all'assoluta trasparenza della realtà al conoscere) è il riconoscimento dell'alterità reale dell'essere rispetto al pensiero, l'indipendenza del dato rispetto al conoscente<sup>86</sup>. Per quanto concerne, poi, le modalità dell'eventuale permanere del conosciuto oltre l'orizzonte che lo rivela, non deve necessariamente essere la voce della verità epi-

---

<sup>86</sup> Si noti come l'alterità reale di essere e pensiero sia cosa ben diversa dalla trascendenza dell'essere rispetto al pensiero. In Kant, ad esempio, l'essere è inteso come il totalmente altro, come il noumeno inattingibile e, pertanto assolutamente trascendente l'orizzonte del conoscere. In Bontadini, invece, l'essere, la realtà, rappresenta il polo ontico di una relazione reale, nella quale l'essere si rende trasparente al pensiero e dunque si fa conoscere per ciò che esso è. L'identità intenzionale sintetizza questa duplicità del conoscere che è uno col suo oggetto, pur restandone distinto.



stemica a dipanare il dettaglio. La verità dell'ente afferma il suo permanere in seno all'essere (all'esistenza) secondo le modalità ed i tempi che gli sono propri. Essa garantisce cioè la legittimità di un pensiero il quale affermi il permanere (di diritto) del dato d'esperienza, indipendentemente dall'atto conoscente e, quindi, l'autonomia ed alterità del conosciuto dal conoscere. Certo, risulta impossibile affermare in modo incontrovertibile del destino di ogni singolo ente quand'esso esce dall'orizzonte trascendentale del conoscere. Ciò non nega, però, la possibilità di individuare diversi *gradi di certezza* secondo i quali esprimerci rispetto all'ente che più non appare<sup>87</sup>. Gradi legati alla conoscenza più o meno approfondita di quel determinato ente; certezza che dipende dalle nostre esperienze e dai nessi che riusciamo a tessere attorno all'oggetto conosciuto e ai rimandi che lo vincolano alla realtà in cui è inserito e della quale è espressione. Il problema gnoseologico, applicato all'analisi dei singoli dati d'esperienza, viene così a rivelarsi come uno studio sui gradi del sapere, ossia sui livelli di certezza coi quali è possibile parlare di ciò che più non appare<sup>88</sup>.

La riflessione bontadiniana ci offre inoltre anche un ulteriore elemento, estremamente utile nel nostro percorso di riappropriazione critica del senso comune. L'inferenza metafisica, infatti, oltre ad affermare la non autosufficienza (e quindi la contingenza e dipendenza) dell'U.d.E. dal suo fondamento trascendente, ha ri-

---

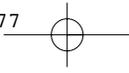
<sup>87</sup> Con Severino, riprendiamo qui la distinzione tra verità e certezza espressa in questo modo in *Studi di filosofia della prassi*: col termine 'verità' intendiamo l'affermazione incontrovertibile dell'incontrovertibile (ossia la verità epistemica), la quale fonda la propria 'solidità' sulla dimostrazione elenchica, ovvero sulla dimostrazione della contraddittorietà della sua negazione. Col termine 'certezza', indichiamo invece l'affermazione incontrovertibile del controvertibile, ossia quell'atteggiamento pratico (inevitabile nell'esperienza quotidiana) secondo il quale si trattano determinate affermazioni *come se* esprimessero verità incontrovertibili. La certezza indica cioè quell'atteggiamento per cui si assume per vero ciò di cui, a rigore, non si riesce a dimostrare la contraddittorietà della negazione. Si tratta quindi di qualcosa che, *secundum se*, è oggettivamente controvertibile, ma che, *quoad nos*, risulta soggettivamente convincente. Ne consegue così una gradualità nei diversi livelli di certezza, motivati dal diverso grado di persuasività con la quale un'affermazione viene assunta come vera.

<sup>88</sup> Esso si rivela, inoltre, come una valorizzazione della prassi: rispetto allo stallo della ragione (incapace di esprimersi rispetto a ciò di cui non ha evidenza) è infatti il desiderio, molla dell'agire pratico, a permettere alla vita di superare tale scacco. Su questo tema si rimanda a C. VIGNA, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in E. BERTI (a cura di), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Gregoriana, Padova 1990, pp. 69-135.

soltanto il problema del divenire a favore pensabilità del *novum*, così come dell'annullamento dell'ente. Nella sua fase matura Bontadini individuava infatti l'*apparente* contraddittorietà del divenire (la sua problematicità, dunque), non tanto nell'aspetto di novità (o di annichilimento) insita nell'esperienza, quanto nella contraddittorietà di un'esperienza elevata ad assoluto. Sciolta tale problematicità del divenire nella sua manifesta dipendenza dal fondamento trascendente, Bontadini riesce quindi a conciliare l'indivenienza dell'essere con la mutevolezza del dato fenomenologico. L'assolutezza del fondamento con la contingenza dell'U.d.E.

D'altra parte, il senso metafisico della creazione consiste proprio in questa dipendenza ontologica, in quanto nulla di ciò che è potrebbe sussistere senza il fondamento trascendente. L'ente finito, il ciò-che-è, riceve l'esistenza dal Creatore, ovvero da quel fondamento trascendente in cui l'ente radica la propria ragion d'essere. Ma, proprio in quanto ha l'esistenza (proprio in quanto non è esistenza per essenza, bensì per altro), l'ente finito è soggetto alle insidie del nulla, inteso come disposizione dell'ente al proprio annichilimento. Quando l'uomo riflette su tale rapporto di dipendenza del finito dall'assoluto tende a nominare col termine 'Dio' quel fondamento trascendente al quale la fede (sorbita in ciò dalla ragione che ne afferma la non contraddittorietà) si sforza di dare un volto. Per questo motivo Bontadini può affermare che Dio + mondo = Dio, in quanto nulla potrebbe esistere fuori dall'atto creatore (libero ed intemporale)<sup>89</sup>. Per quanto apparentemente astratto, lo scenario tracciato da un simile impianto metafisico porta con sé importanti ricadute 'pratiche': prima di tutto esso afferma – contro la necessità insita nell'immanentismo idealista quanto nel neo-immanentismo severiniano – la non contraddittorietà di un agire libero quale premessa necessaria al darsi del divenire. Andando poi oltre, l'azione creatrice del Dio che pone liberamente l'ente diveniente diviene metafora, o meglio

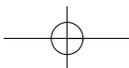
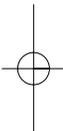
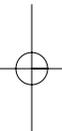
<sup>89</sup> Opportune quindi le osservazioni di Carmelo Vigna quando afferma che «L'esito metafisico [...] appare impossibile se il rapporto tra finito e infinito è concepito usando la categoria della quantità, mentre appare possibile se si sta al qualitativo dell'essere. [...] il finito non si aggiunge qualitativamente all'infinito; ne è in qualche modo parte, perché ne dipende. Ma una parte rispetto a cui l'infinito sta a sé come indipendente». VIGNA, *Il frammento e l'intero*, p. 181.



chiave analogica, per cogliere il senso dell'agire pratico, il quale, in certa misura, si fa a sua volta creatore, anche se non *ex nihilo*, bensì *ex ente*.

La figura di Dio sintetizza pertanto, in modo meno freddo rispetto al linguaggio metafisico, quella causa ultima alla quale tutto ciò che esiste deve la sua esistenza. In Dio, infatti, la realtà ritrova al propria equazione razionale con l'istanza del *logos* e scopre il suo fondamento. Quella di Dio, tuttavia, non è una figura escludente, non nega la possibilità di uno strutturarsi dell'esperienza secondo una gradualità di cause intermedie le quali, pur dotate di maggiore o minore 'autonomia', rimandano tutte (quanto alla loro ragion d'essere) alla causa ultima. Se ogni ente, in quanto finito, è per sua natura insidiato dal nulla e soggetto all'annullamento, non è certo contraddittorio il supporre la possibilità di un suo annullamento da parte di un'altra forza, ad esso superiore. Ed in questo non si deve vedere per forza una surrettizia introduzione di categorie antropomorfe. Infatti, benché ciò che appare fenomenologicamente sia soltanto lo scomparire del dato, poiché si è dimostrato come il venir meno dell'ente non rappresenti una figura in se contraddittoria, nulla vieta di supporre che il suo eventuale annichilimento (annunciato, ma non certo dimostrato dall'esperienza) sia frutto dell'azione limitante di una potenza ad esso esterna piuttosto che di un autoannullamento inteso come inaridirsi della forza esistente propria dell'ente finito. Per parte sua, l'analisi della struttura trascendentale dell'originario ha dimostrato la necessità dell'invenzione metafisica quale scioglimento dell'aporia scaturita da un nulla capace di agire positivamente quale potenza plastica sull'ente. Dio è stato quindi introdotto, necessariamente, quale creatore libero capace di suscitare l'ente contingente. Il problema, allora, non è di determinare la possibilità che l'annullamento esperito nell'immediatezza del dato diveniente sia riconducibile all'autoannullamento dell'ente piuttosto che al suo essere annullato da altro. Quello che più conta è l'incontraddittorietà di entrambe queste figure. Ciò che qui si cerca di porre in luce è, dunque, la possibilità di una 'traduzione mondana' (e pertanto indebolita dall'uso dell'analogia) dell'energia creatrice di Dio.

Cosa ci dice, infatti, la deduzione del fondamento? Che non vi è contraddizione nella contingenza dell'ente finito, nel suo sorgere dal nulla di sé come nel suo annullamento. Il riconoscimento

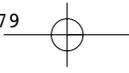


to del fondamento quale pienezza dell'essere, quale forza creatrice dalla quale scaturisce liberamente la realtà mutevole e diveniente giustifica quindi una realtà nella quale l'ente non solo può esser oggetto d'annichilimento, ma anche di divenir altro<sup>90</sup>. Come non pensare, giunti a questo punto, alla possibilità che l'azione creatrice del fondamento possa imprimere, anche sulla creatura, la traccia della propria libertà?

Guardando al piano che più lontano sembra porsi rispetto alla sfera del libero agire, quello della natura, si scorge come in fondo ad ogni battito ciò che prima non era poi inizia ad apparire (si pensi allo sbocciare di un fiore come al nascere di una vita). E questa processualità che a primo acchito appare guidata da una ferrea legge di natura, non sembra certo esente da un certo grado di contingenza. Quasi il riflesso indebolito di quell'originario atto libero dal quale è scaturita e sul quale si fonda. Riflesso che nel mondo animale si fa più marcato e che, benché manifesto soltanto nelle forme vincolanti dell'istintività, già sembra aprire la strada al sorgere di una coscienza consapevole. Solo nell'uomo (almeno così sembra di poter dire) l'analogia con la libertà creatrice di Dio si fa più stringente. In esso alla mera coscienza della realtà esperita si affianca l'autocoscienza della propria natura trascendentale ed il senso di responsabilità nei confronti del proprio agire. Nell'uomo, infatti, la traccia di quella libertà originaria si

---

<sup>90</sup> Una prima obiezione a tale impostazione del problema può venire individuata nel cosiddetto 'principio di permanenza dell'essere'. Tuttavia, comprendendo bene il significato dei termini utilizzati dal discorso metafisico, si può scorgere come non vi sia, di fatto, contraddizione tra l'affermazione dell'assolutezza ed indivienezza dell'essere e la mutevole divenienza dell'ente d'esperienza. Se con il termine 'essere' si indica la totalità dell'ente, ossia la totalità di tutto ciò che esiste (che è esistito o che potrà esistere), allora è chiaro non potrà mai darsi alcunché che fuoriesca da esso. Ed in questo senso l'incremento dell'essere sarebbe senza dubbio contraddittorio. Va però notato come il termine 'essere' rappresenti in realtà un concetto metaempirico (e dunque atemporale); ossia abbraccia la totalità del tempo ed il fondamento da cui esso scaturisce. L'essere, dal punto di vista umano, rappresenta una sorta di concetto limite. L'evidenza immediata attesta infatti l'incremento del dato, non certo la sua permanenza. Ad ogni istante, come si è già avuto modo di notare, l'esperienza attesta in modo indubitabile il darsi della novità. Nel tempo, dunque, l'essere (la totalità compiuta di tutto ciò-che-è) non appare (né potrebbe, in quanto il finito non potrà mai accogliere l'infinito), bensì soltanto si annuncia, progressivamente, attraverso il divenire incessante degli enti. Solo astraendo dai limiti della nostra natura finita possiamo quindi cogliere l'unità della storia e chiederci se essa sia, o meno, l'Assoluto. Se essa porti traccia della libertà del fondamento o se, al contrario, proceda da esso in modo determinato.



esprime nella consapevolezza immediata dei propri obblighi rispetto alla realtà nella quale è chiamato a vivere ed alle modalità con le quali si rapporta ad essa. Nel suo agire pratico, nel suo dominio sulle cose, oltre che nella sua conoscenza della realtà, l'uomo sembra quindi riproporre la libertà del fondamento, disponendo dell'ente finito ed agendo su di esso. Egli appare infatti a sua volta creatore: in prima battuta del suo proprio pensiero, delle proprie idee. Poi delle proprie azioni e degli effetti di esse. Creatore certo non assoluto, in quanto la sua è creatività che muove sempre dalla positiva presenza di una realtà a lui disponibile. E pur tuttavia creatore in quanto energia capace di attualizzare ciò che era solo in potenza e che, senza una ragion sufficiente, non sarebbe mai passata all'atto. Quella stessa energia creatrice che, a livelli via via più tenui, possiamo ritrovare in tutte le forme del creato.

Sia chiaro, l'analogia qui abbozzata è senza dubbio una forma debole di sapere; essa non afferma verità epistemiche, bensì cerca, più modestamente, di esprimere in modo ragionevole (cioè non contraddittorio) le certezze del senso comune a partire da quello spazio di senso apertoci dalla deduzione del fondamento. I tratti coi quali si è cercato di descrivere le ragioni sottese al nostro credo esistenziale sono quindi parziali e probabilmente insufficienti di fronte a chi chieda conto del contenuto veritativo di una simile impostazione analogica. Essa, tuttavia, vorrebbe esprimere null'altro che l'indicazione per una possibile via del ritorno. Un modo, certo perfettibile ed anzi bisognoso di ben altra analisi, per tener fede a quel valore della vita dal quale, come Bontadini ammonisce, la filosofia muove e dal quale non dovrebbe mai prendere congedo.

