



L'interpretazione dialettica della filosofia moderna in Bontadini  
Emiliano Goi  
Esercizi Filosofici 1, 2006, pp. 59-74  
ISSN 1970-0164  
link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art106/goi106.pdf>

## L'INTERPRETAZIONE DIALETTICA DELLA FILOSOFIA MODERNA IN BONTADINI

Emiliano Goi

Il battagliero fondatore della «Rivista di filosofia neoscolastica» (1909) e dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (1921) padre Agostino Gemelli al V Congresso internazionale di filosofia (Napoli 1924),<sup>1</sup> lanciò a livello internazionale un progetto di valorizzazione di tutte le valide conquiste della cultura moderna in vista di una loro «assimilazione» nel quadro della filosofia neoscolastica. Egli riteneva opportuno superare quel dissidio che all'epoca sussisteva fra la filosofia moderna ed il tomismo, dissidio che appariva, da un lato ad alcuni scolastici puri, dall'altro a moltissimi pensatori moderni, insanabile. Se, a suo modo di vedere, l'errore del movimento modernista consisteva nel suo adattamento allo spirito della modernità ed in particolare al Neoidealismo crociano e gentiliano, culmine del processo storico della filosofia moderna iniziato con Cartesio, per porvi rimedio sarebbe stata efficace una valorizzazione teoretica dell'atto del pensiero. Questa figura neoidealistica, per il padre Gemelli, si sarebbe prestata come valido punto di partenza per una tomistica metafisica trascendentistica dell'essere, una metafisica di segno opposto a quella neoidealistica, che appunto, identificando tutta la realtà con l'atto del pensiero, fece di quest'ultimo l'assoluto stesso. Un assoluto immanentisticamente concepito, il quale, però, dal punto di vista tomistico veniva paradossalmente, in quanto assoluto, privato del suo sostegno: l'essere.<sup>2</sup> L'«anima» della filosofia moderna, infatti, osserva Gemelli, sta proprio nel «rinnegamento dell'essere». Ma, egli sostiene, se si parte dal soggetto, tipica figura della modernità, senza dimenticare che l'essere è il suo sostegno, se cioè

<sup>1</sup> Cfr. sulla discussa figura di padre Gemelli le biografie di M. Sticco, *Padre Gemelli. Appunti per la biografia di un uomo difficile*, Or, Milano 1976<sup>2</sup>, e di G. Cosmacini, *Gemelli*, Rizzoli, Milano 1985. Cfr. anche di G. Bontadini, *Padre Gemelli e la filosofia*, «Vita e Pensiero», agosto-settembre 1959; ora ripubblicato in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. II, pp. 324-334.

<sup>2</sup> C'è da chiedersi, cioè, se l'atto del pensiero posto come *arché*, come fondamento in cui in prima istanza si risolve il reale, non debba a sua volta anch'esso porsi prima come *esistente*, se non voglia appunto vanificarsi. Per un tomista non va dimenticata mai la dimensione *trascendentale* dell'«essere in quanto essere»: solo l'essere può fungere da *arché*, da fondamento veramente definitivo delle cose, ogni altro principio lascia inevaso il problema metafisico, in quanto non soddisfa appieno l'esigenza di ulteriorità e radicalità dell'atto filosofico.

si parte dal soggetto come realtà ontologica e si guarda alla sua contingenza, al suo non poter essere Dio, è possibile approdare, scrive il Gemelli, «alla contemplazione del necessario e dell'assoluto [...] nella quale può culminare lo sforzo del pensiero moderno, orientato verso il soggetto pensante».<sup>3</sup>

Sul piano storiografico questo progetto del Gemelli di ricomprensione apologetica della modernità ed del Neoidealismo, trovò concretizzazione nell'opera del padre francescano Emilio Chiocchetti, proseguita poi da monsignor Francesco Olgiati,<sup>4</sup> mentre sul piano più propriamente teoretico nell'opera di un altro insigne professore dell'Università Cattolica, Amato Masnovo.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cfr. A. Gemelli, «Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino», in *Atti del V Congresso internazionale di filosofia*, cit., p. 968, e *Il significato del centenario di S. Tommaso d'Aquino*, volume commemorativo del VI centenario della canonizzazione, supplemento al volume xv della «Rivista di filosofia neoscolastica», xxv, Milano 1923, pp. 32-36.

<sup>4</sup> In un breve scritto commemorativo dello steso idealismo nel realismo classico, che è quanto dire il suo scioglimento», G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II, p. 320. Questa prospettiva storiografica del Chiocchetti, ci sembra, come si evincerà dal nostro breve scritto, non lasciò indifferente il giovane Bontadini. Possiamo dire con certezza, invece, che lo stimolo maggiore per le sue indagini sull'idealismo italiano venne proprio da questo maestro. Cfr. di C. Vigna l'«*Introduzione*» all'opera bontadiniana *Dall'attualismo al Problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. VII-XXV. Di Chiocchetti cfr. in particolare *La filosofia di B. Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1924; e *La filosofia di G. Gentile*, Vita e Pensiero, Milano 1925. Quanto all'Olgiati, colui che principalmente indusse il nostro giovane filosofo allo studio degli autori moderni, egli lo ricorda come quel maestro che «immise nella corrente neoscolastica il senso acuto della storicità. Ciò significava, nei confronti dell'ascendente, e di lì a poco dominante idealismo, scendere sul suo stesso terreno, armarsi delle sue stesse armi (come già si era fatto nei confronti del positivismo)», G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II, p. 336. Battaglia, Bontadini ci ricorda, contro all'epoca imperante (siamo nei primi decenni del secolo passato) storicismo ideal-immanentistico e contro tutta la filosofia moderna antinomistica. L'originalità dell'Olgiati in questa vicenda sta, però, nell'aver sostenuto la tesi, come tra poco vedremo meglio, che non era «necessario rifiutare le conquiste del pensiero moderno, per difendere il valore soprastorico della filosofia tradizionale, della scolastica, del tomismo. La negazione di tale valore non era per nulla una conquista dello spirito critico, ma una superfetazione ereticale delle effettive acquisizioni dei nuovi tempi: acquisizioni che dovevano riscontrarsi in campi diversi, semplicemente diversi da quelli coltivati dall'antica speculazione. I campi, soprattutto, della scienza e della storia», *ibidem*, p. 337. Di Olgiati cfr. i due pregevoli volumi dedicati a Cartesio: *Cartesio*, Vita e Pensiero, Milano 1933, e *La filosofia di Descartes*, Vita e Pensiero, Milano 1973.

<sup>5</sup> Cfr. sul pensiero di Masnovo il libro di P. Pagani, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della «neoscolastica milanese»*, Jaca Book, Milano 1990, e di S. Vanni Rovighi, *L'opera di Amato Masnovo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLVIII, 1956. Alla scuola del Masnovo, il più autorevole Maestro di metafisica dell'Università Cattolica, si formò pure il giovane Bontadini. Egli

Per sommi capi è questo il clima in cui viene a formarsi l'interesse storiografico del giovane Bontadini, che seppe sapientemente fare tesoro degli insegnamenti di questi suoi maestri, sintetizzandoli in un originale disegno storiografico, ben chiaro alla mente del filosofo fin dagli anni giovanili, del quale cercheremo sinteticamente di esporre i tratti salienti.<sup>6</sup>

A tal proposito molto istruttivo è il saggio del 1929 dal titolo *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*,<sup>7</sup> in cui, con tono velatamente polemico, il giovane filosofo esordisce denunciando le basi antistoricistiche su cui gli studiosi neoscolastici ponevano la loro valutazione critica della filosofia moderna. Essi, asserisce il nostro autore, non le rendono giustizia, in quanto i loro giudizi negativi (egli ricorda la celebre valutazione del padre Cornoldi secondi cui la filosofia moderna non sarebbe che la patologia della mente umana) denotano tendenzialmente una sua incomprensione di fondo e rimangono perciò da questa, sentitasi incompresa, inascoltati. Da un lato, la Neoscolastica si presenta come la filosofia della verità ed accusa d'errore la filosofia moderna, ma al tempo stesso, in questa radicale contrapposizione del vero e del falso, non si preoccupa di indicare alla modernità la via per passare alla verità, non si preoccupa di cogliere ciò che vi è di positivo nel suo errore, né di indagare le origini storiche del medesimo.<sup>8</sup> Dall'altro lato, questo antistoricismo ha avuto come effetto negativo l'accusa di arretratezza rivolta alla dottrina neoscolastica da parte della filosofia moderna. Insomma una reciproca incomprensione in cui le critiche da entrambe i lati non potevano che risultare fuori bersaglio e quindi non costruttive.

È per questo che sia monsignor Francesco Olgiati prima, che Bontadini poi, ritennero necessario porre su basi nuove la critica del pensiero moderno. Esso va prima compreso poi valutato. Il primo propose di tale pensiero una *valutazione*

stesso presenta il suo lavoro come una «prosecuzione» dell'opera del Masnovo, nella direzione della rigorizzazione del discorso metafisico. Cfr. di Bontadini la «Premessa» alle sue *Conversazioni di metafisica* e il necrologio *Monsignor Amato Masnovo*, in «Annuario dell'Università Cattolica del S. Cuore (1955-56, 1956-57)», Vita e Pensiero, Milano 1967, pp. 580-583.

<sup>6</sup> Sulle caratteristiche della storiografia bontadiniana cfr. l'«*Introduzione*» di E. Agazzi all'opera bontadiniana *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. IX-XXII; di E. Garulli, «Filosofia moderna e metafisica classica nella prospettiva filosofica di Gustavo Bontadini», in *Esperienza e metafisica nella filosofia moderna*, Argalia, Urbino 1968, pp. 251-279; di L. Messinese, *Il cielo e la metafisica*, Rubbettino, Roma 2006. Dello stesso Bontadini, invece, cfr. *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (il volume raccoglie tutti i maggiori scritti bontadiniani dedicati agli autori moderni), e gli *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, in particolare le pp. 85-203.

<sup>7</sup> Cfr. G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 221-238.

<sup>8</sup> I neoscolastici «si accontentavano, generalmente parlando, di una semplice contrapposizione di principi a principi, di tesi a tesi: posti i principi e le tesi della filosofia vera, si mettevano con essi a riscontro i principi e le tesi delle varie filosofie eterodosse, classificate l'una accanto all'altra indipendentemente dal loro ordine di presentazione storica, e così, ad una ad una confutate», *ibidem*, p. 221.

*analitica*, mentre il secondo, ad integrazione e completamento di questa, ne propone una *dialettica*.<sup>9</sup>

In una rigorosa ed unitaria prospettiva storiografica, infatti, Bontadini vede l'accadere storico della filosofia moderna, presa nella sua globalità, come inserito, con un valore di preparazione ideale, in un processo speculativo di più ampio respiro orientato teleologicamente alla realizzazione di una nuova sintesi filosofica caratterizzata dal recupero critico della metafisica classica. Il senso della vicenda speculativa degli ultimi tre secoli va proprio cercato in questa nuova sintesi e non al di fuori di essa. È in questa valutazione che, secondo Bontadini, si dovrebbe cimentare oggi la Neoscolastica. E questo perché, egli argomenta, se per il filosofo neoscolastico la filosofia è la scienza di Dio, il significato della filosofia moderna va ricercato proprio in ciò che essa ci dice su Dio. È noto che sul problema teologico la filosofia moderna conclude con soluzioni di carattere immanentistico (o identifica Dio con l'esperienza del reale o ne proclama l'inconoscibilità),<sup>10</sup> tali posizioni saranno per un neoscolastico, per

<sup>9</sup> Sostenitore di una metafisica dell'essere la cui sintesi definitiva e soprastorica vedeva compiuta nel sistema tomistico, monsignor Olgiati si pose il problema dell'apprezzamento della filosofia moderna, convinto che dal punto di vista della metafisica classica si potesse benissimo sostenere che in cinque secoli di speculazione la mente umana non avesse concepito solo corbellerie. Ciò che andava cercato era quindi il significato positivo della filosofia moderna che egli vede, così scrive Bontadini, in questi termini: «dove la filosofia antica ci diede la dottrina dell'essere come tale, quella moderna ci ha dato quella dell'essere concreto, dell'essere nella ricchezza delle determinazioni sue che si rilevano nell'esperienza umana (storica): in altre parole l'epoca nostra ha aggiunto alle conquiste dell'antichità, operate con il metodo dell'astrazione metafisica, lo studio del *concreto* e, in particolare, la filosofia ci ha dato la *teoria della concretezza*. In questa affermazione della concretezza, la quale non può legittimamente escludere, ma solo integrare quella antica dell'astrazione, sta dunque, secondo l'Olgiati, il significato o valore che si cercava», ivi, p. 224. C'è da dire comunque, rileva Bontadini (con tono non privo di un lieve accento polemico nei confronti della posizione del Maestro), che la filosofia moderna già si era data la qualifica di «concretezza», contrapponendola a quella di «astrattezza» propria della filosofia antica. Il termine *immanenza* riassume meglio l'interpretazione che la filosofia moderna dà di se stessa e per immanenza si deve intendere nel duplice significato di identità dell'Assoluto e del mondo ed anche di risoluzione del *concreto* essere nel pensiero (immanenza idealistica concreta e storica). Ecco che l'Olgiati, il quale si pone di fronte alla filosofia moderna in «attitudine attiva», e cioè non fa giustamente un'opera meramente storica, ma valuta criticamente tale filosofia dal punto di vista del pensiero tomistico, dal punto di vista quindi di una filosofia della trascendenza, rifiuta il primo significato e tiene buono il secondo. Per concretezza qui si deve intendere lo studio del reale nella sua determinatezza particolare, il quale, nota Bontadini, può benissimo convivere con lo studio delle sue determinazione universale. La valutazione dell'Olgiati è quindi analitica: non offre una critica della filosofia moderna presa in quanto tale, nella sua interezza, ma solo di alcuni suoi elementi, in questo caso l'attenzione per l'analisi del concreto, inglobandoli come valore integrativo nella filosofia tomistica.

<sup>10</sup> La filosofia moderna conclude, scrive Bontadini, con le sue scuole predominanti, «o che Dio è un semplice ideale, un valore, o che è identico all'Unità del reale, o che è inconoscibile: soluzioni che si oppongono direttamente alla metafisica tomistica, e che hanno, paragonate a questa, carattere

uno che fonda la sua speculazione sul concetto tradizionale dell'essere, insostenibili, filosoficamente nulle, perciò della filosofia moderna può solo accettare come *unico* valore positivo ed apprezzabile l'impegno descrittivo della realtà concreta, la sua pura fenomenologia, ma non le sue conclusioni teologiche, essendo queste ai suoi occhi filosoficamente insignificanti. Pertanto se, dal punto di vista neoscolastico, la misura del valore sostanziale di una filosofia risiede nelle conclusioni metafisico-teologiche a cui giunge, alla filosofia moderna non reste-rebbe che negare tale valore. Secondo Bontadini però tale negazione può essere riscatta se della filosofia moderna si offre appunto una interpretazione dialettica. Ovvero se il valore metafisico-teologico di questa viene visto nella funzione preparatoria che essa può fungere nella elaborazione della nuova sintesi di cui sopra. Solo la sensibilità per la storicità del processo di conquista delle verità soprastoriche, a cui si è potuto giungere attraverso una mediazione, storica pure essa come ogni atto umano, può riscattare la negazione in questione. L'inserimento della filosofia moderna in tale processo, infatti, può far riconquistare ad essa una dignità metafisica e teologica. Come? Concependola non isolatamente rispetto al reale processo di perfezionamento della stessa filosofia tomistica e scolastica in genere, ma come preparatoria di una dimostrazione più profonda e di una comprensione più intima delle conclusioni teologiche della metafisica classica:

la quale preparazione è stata da parte di alcuni pensatori costituita da contributi diretti; ma da parte dei più, e, quel che più importa, da parte della filosofia moderna considerata, fin dove è possibile, in unità di sviluppo, è soprattutto una preparazione per antitesi; una contrapposizione che, suscitando nuovi problemi, spinge a riscattare e a dimostrare presupposti, a svolgere principi impliciti: il che tutto fa parte di quel processo per cui la storia tende ad uscire da se stessa, a farsi non-storia, ossia a porre con assoluta universalità ed indipendenza da qualsiasi presupposto, e quindi da ogni vicissitudine, le convinzioni essenziali dell'umanità.<sup>11</sup>

Tale preparazione consiste nella rigorosa posizione del concetto di Unità dell'Esperienza (l'insieme attuale e reale dei *dati* che si offrono come semplicemente *presenti* nell'orizzonte dell'esperienza) come unico ed assoluto punto di partenza della speculazione in generale, guadagno speculativo questo che Bontadini considera oggi come oggi definitivo.<sup>12</sup> Sulla strada dell'identifica-

immanentistico; non esclusa la terza; giacché l'inconoscibilità di Dio (trascendenza assoluta) porta come conseguenza che tutto quanto nella filosofia tradizionale si faceva discendere da Dio (per es. quanto alla morale e al diritto) si ricerchi invece nel mondo dell'esperienza, che è il mondo conoscibile», *ivi*, p. 228.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 231.

<sup>12</sup> Scrive Bontadini: «La filosofia moderna ha elaborato accuratamente questo concetto dell'Unità dell'Esperienza e, oltre a fissarne la definizione formale, ne ha ampiamente descritto il

zione dell'unità dell'esperienza con l'Assoluto la filosofia Neoscolastica non poteva seguire la filosofia moderna, ma ciò non toglie che il concetto di unità dell'esperienza possa anche da quest'ultima essere riconosciuto come unico punto di partenza per le proprie conclusioni teologiche; anzi l'inferenza meta-empirica non può che risultare maggiormente corroborata con tale approfondimento.

Il pensiero moderno ha quindi, per Bontadini, posto il problema, fondamentale dal punto di vista metodologico:

della possibilità di inferire qualcosa dall'esperienza, oltre l'esperienza; dal punto di vista propriamente filosofico (teologico) è [...] se l'assoluto si debba pensare come più ampio dell'esperienza o coincidente con l'esperienza. Ma questi due problemi, che sono poi due aspetti di uno solo, suppongono dunque manifestamente la posizione rigorosa del concetto dell'U.d.E., e che essa U.d.E. sia vista quanto più possibile nella sua compattezza e integrità, acciocché non si dica che si è andati a cercare al di là di essa un'altra realtà, solo perché non si è saputo vedere la sufficienza di questa. Qui è dunque, finalmente, il valore dialettico del pensiero moderno: nell'aver poste le condizioni di un approfondimento ulteriore della classica dimostrazione di Dio: nell'averci posti nella condizione tale da vedere – filosoficamente – la trascendenza di Dio riemergere come suprema ragione di intelligibilità del mondo umano inteso in tutta la sua ampiezza, potenza, e coerenza logico-reale.<sup>13</sup>

Ma se questo rappresenta il guadagno speculativo raggiunto dalla filosofia moderna al suo termine dovremo retrocedere alle origini di questa per poter capire come è stato storicamente possibile giungere a tanto.

Dovendo in poche battute ripercorrere la storia della filosofia moderna è necessario, secondo il nostro autore, partire dal problema che sta alla sua base. È conoscenza manualistica il fatto che la filosofia moderna si sia a lungo arrovellata sul problema gnoseologico.<sup>14</sup> Esso, infatti, costituisce un filo conduttore in

contenuto – ancorché una teoria definitiva del contenuto non sia possibile, ché varrebbe come concludere la vita», *ivi*, p. 232.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 233-234.

<sup>14</sup> Scrive Bontadini: «È un dato di cultura generale che il tema caratteristico, e anche fondamentale, della filosofia moderna è stato rappresentato dal problema gnoseologico [...] Ciò non significa, è bene dirlo subito chiaramente, ad evitare noiosi perditempo, che in codesta storia non entrino una quantità di altri temi e problemi – dalla metafisica e dall'ontologia alla logica generale, dalla psicologia all'estetica, dall'etica alla politica, e così via a tutti i valori [...] Gli è soltanto che, in mezzo a questo ricchissimo materiale [...] il problema gnoseologico costituisce come una struttura, un filone, attorno al quale e in funzione del quale quel materiale riceve proprio la sua qualificazione "filosofica", ossia può esser trattato anche dal filosofo, e non soltanto dallo specialista (dal logico,

grado di fornire un quadro unitario e dialettico del pensiero dei maggiori autori della modernità. Ed è proprio dall'impostazione dello gnoseologismo data da Cartesio che Bontadini prende piede per sviluppare le sue analisi di struttura del pensiero dei singoli autori da lui studiati (Bacone, Hobbes, Cartesio, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume ed in particolare Kant).<sup>15</sup> Egli vide i loro sistemi, da un lato, inficiati dall'azione surrettizia di alcuni presupposti accettati senza alcuna mediazione, dall'altro lato, analizzandoli dalla prospettiva del loro inserimento nel processo storico e dialettico del pensiero, come tentativi di comprensione dei medesimi presupposti. Egli vede la storia della filosofia moderna (tradizionalmente opposta alla metafisica classica) come storia dell'idealismo suddivisa in una prima fase che va da Cartesio a Kant, caratterizzata dal fenomenismo, ed una seconda che va dall'idealismo tedesco fino all'attualismo gentiliano, la fase più propriamente idealistica.

Con Cartesio si ebbe la dimenticanza del concetto di coscienza come pura coscienza, cioè il concetto di coscienza in quanto tale come semplice manifestazione del reale da essa manifestato, dimenticanza che portò alla formulazione del concetto di *essere obbiettivo o fenomenico*. Il concetto cioè di una realtà che è non in quanto semplicemente presente, ma in quanto conosciuta o pensata, con la conseguente perdita dell'identità tra l'immediatezza realistica (ciò che è immediato è reale perché semplicemente presente) e l'immediatezza idealistica (ciò che è immediatamente dato è reale perché pensato). Il fatto di essere pensata fa cogliere tale realtà come «fatta della stessa stoffa della coscienza», ideale e quindi erroneamente non reale. Un declassamento del reale fenomenico rispetto al reale vero, l'*essere formale o ontologico*, il quale rimane fuori dall'orizzonte della coscienza, è l'essere posto al di là del pensiero o conoscere, nei confronti del quale la conoscenza risulta semplicemente fenomenistica. In questa prospettiva il compito della filosofia si configura nel passare dal reale come pensato, il reale fenomenico, al vero reale ontologico.

Ma se il fenomenismo consiste semplicemente nell'affermare che l'oggetto immediato della nostra conoscenza non è l'ente, bensì la rappresentazione

dallo psicologo, dal critico d'arte, dal giurista, ecc.). Noi potremmo arrivare a constatare che lo stesso *linguaggio* della filosofia moderna è, in generale, un linguaggio *gnoseologico*, un linguaggio, cioè, che ha nella problematica gnoseologica la sua fonte semantica [...] Nell'età moderna la gnoseologia diventerà [...] il *tribunale* innanzi al quale la stessa metafisica dovrà comparire (e sia pure che, come vedremo, il giudizio di questo tribunale risulterà poi condizionato da certi presupposti metafisici)», Id., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 87-88.

<sup>15</sup> Per analisi di struttura si intende il metodo usato da Bontadini nello studio del pensiero dei singoli autori. Esso consiste in un lavoro di esplicitazione delle ragioni (molto spesso implicite), che sottendono le affermazioni di un pensatore da esse sviluppabili deduttivamente. Questo processo viene portato fino all'individuazione dei principi di fondo su cui poggia l'intero sistema di pensiero ed all'analisi dei medesimi per quanto riguarda il loro carattere di fondatezza, e cioè se sono non mediati, ovvero accettati senza giustificazione, oppure mediati in quanto consapevolmente ridotti al rango di principi ultimi garantiti esclusivamente dall'evidenza di non contraddizione e dall'evidenza fenomenologica.



dell'ente, il fenomeno o idea, da esso nascerà la preoccupazione di garantire che ciò che vale per il pensiero vale anche per la realtà: il problema gnoseologico appunto. È questo il problema che Cartesio lascerà in eredità alla filosofia moderna.

Storicamente il fenomenismo si produsse dall'accettazione acritica dell'intima convinzione, propria anche del senso comune, che la realtà in sé eserciti un'azione sul soggetto senziente. In tal modo le rappresentazioni o sensazioni vengono interpretate come la conseguente reazione soggettiva di tale azione (Bontadini chiama questa interpretazione «concezione balistica» della sensazione, teorizzata in termini molto espliciti da Hobbes e costante punto di riferimento per la filosofia successiva). Sulla base di questa interpretazione metafisica della sensazione Cartesio derivò la figura, tipica di tutto il fenomenismo, della «rappresentazione soggettiva», ovvero della rappresentazione di qualcosa che è di pertinenza del soggetto e non dell'oggetto in sé. Per il filosofo francese infatti sarebbe stato troppo ottimistico considerare la sensazione, intesa appunto come il risultato dell'*influxus physicus*, sintesi dell'atto del sentire e del contenuto sentito, come immagine fedele dell'oggetto esterno (così com'erano le *species* della filosofia scolastica).

Questa figura però, nota Bontadini, non insorge dal punto di vista strettamente fenomenologico, in quanto consta che l'attributo dell'oggetto percepito è dell'oggetto e non attributo della coscienza del soggetto senziente, in quanto la coscienza è semplice *coscienza* dell'attributo percepito e nient'altro (retta concezione dell'oggettività o intenzionalità della coscienza). Essa trova di nuovo la sua ragion d'essere nel presupposto dualistico-naturalistico. La zona della dubitazione, quella del fenomeno appunto, non sarebbe infatti problematica riguardo il suo valore rappresentativo se non vi fosse alcuna dualità tra il soggetto e l'oggetto, tra il conoscere e l'essere. In altri termini è la trascendenza o esteriorità dell'essere rispetto al conoscere che provoca il dubbio, ma come abbiamo visto, essa è meramente presupposta. Non potendo invece dubitare di ciò che sta al di qua dell'essere, nella zona della immediata presenza, di ciò che è immediatamente manifesto (e lo sono anche, sebbene concepiti come semplici modificazione soggettive, i fenomeni: le stelle, il mare, questo foglio, questa penna...) Cartesio, sulla scorta della prima regola del suo metodo, che pone il criterio di verità sulla chiarezza e distinzione della conoscenza, collocò l'indubitabile nel *cogito*.

In questi termini il fenomenismo è una specificazione del realismo generico o semplice, il quale non può essere da esso rifiutato, in quanto il fenomeno è reale, non è posto fuori dal concetto di ente, ma solo da quello di sostanza o cosa in sé, non è un nulla: il trovarci in contatto solo con i fenomeni significa sempre comunque affermazione di realtà.

I dati o contenuti di coscienza vengono interpretati sulla base di questo quadro speculativo costituito: da una parte, dalla presupposizione dell'alterità

dell'essere rispetto al pensiero e, dall'altra, dal mantenimento del compito della filosofia come determinazione del fondo dell'essere. Quindi se il valore rappresentativo della struttura dell'essere dei contenuti di coscienza è problematico, in quanto la loro immediatezza risulta disgiunta dallo stesso fondo dell'essere, sicché risulta dubbioso che essi siano fedele documento metafisico, ciò non significa che la filosofia fenomenistica, si limiti a considerarli per quel che valgono, e cioè come semplici dati immediati della cui certezza non si può certo dubitare, ma attribuisce loro una intenzionalità trascendente. Questa non sarà soddisfatta immediatamente e richiederà una dimostrazione, ma sempre ad essi contenuti la filosofia fenomenistica richiederà che le rivelino la realtà in sé. Vi è quindi una metafisica implicita e presupposta, che paradossalmente è condizione di significanza di una metafisica come compito o ideale da perseguire: il passaggio appunto dall'esperienza fenomenica all'effettiva istituzione della metafisica come definitiva teoria dell'essere in quanto tale e non dell'essere semplicemente fenomenico.

La soppressione di questo impianto speculativo (costituito, ripetiamo, da un lato dal presupposto naturalistico e dall'altro dalla metafisica come compito ideale della filosofia) ereditato dalla filosofia premoderna, farebbe perdere al fenomenismo la sua identità, cioè il suo essere caratteristica peculiare della filosofia moderna, si convertirebbe in fenomenismo assoluto che sarebbe posizione di realismo semplice. Il fenomeno verrebbe preso nel senso originario della parola, ovvero come manifestazione del reale, e non manifestazione di una realtà depotenziata qual'è il fenomeno se contrapposto alla realtà in sé. Perciò l'idealismo fenomenistico perderebbe la sua identità senza l'esperienza realistica passata.

Solo una critica negativa della metafisica, una dimostrazione che nessun contenuto conoscitivo determinato può soddisfare l'ideale della metafisica, può fondare il fenomenismo. In altri termini solo il riscatto del presupposto su cui si fonda il fenomenismo lo può fondare, il che significa dimostrare la concezione «parallelistica» del rapporto tra pensiero ed essere, vuol dire, cioè, dimostrare che vi è eterogeneità tra i due termini in questione, e trarre la conseguente affermazione che le leggi del pensiero non valgono per l'essere posto al di là del pensiero.

E, non a caso, al vertice della parabola gnoseologica della filosofia moderna troviamo il pensiero di Kant. Ora il tribunale della gnoseologia denuncia il razionalismo dogmatico (l'affermazione che le leggi del pensiero valgono anche per l'essere) decretando la conseguente irrealizzabilità dell'ideale metafisico di determinazione del fondo dell'essere. Qui si ebbe l'estensione del fenomenismo alla sfera del pensiero, con la conseguente proclamazione della inconoscibilità della cosa in sé. La «fenomenicità» delle categorie del pensiero, inteso quest'ultimo come criterio di unificazione e sistemazione delle nostre rappresentazioni, decreta la definitiva caduta del mentale fuori dall'extramen-

tale, lasciando quest'ultimo nell'oscurità più completa riguardo la conoscenza della sua intima struttura. Scrive Bontadini:

Codesto rivolgersi del pensiero verso se stesso, o meglio il rivolgersi, che il pensiero fa, dell'oggetto del pensiero verso se stesso come soggetto, l'inversione, si potrebbe dire, dell'intenzione o moto conoscitivo dalla direzione sua verso l'essere assoluto a quella verso il puro pensiero, segna il trapasso del fenomenismo nell'idealismo: dalla concezione del reale come apparenza, alla concezione del reale come Soggetto; dalla critica della metafisica alla nuova metafisica della mente.<sup>16</sup>

Il criticismo kantiano però, nota Bontadini, per dichiarare inconoscibile l'essere in sé ne doveva pur sempre affermare l'esistenza, ma non potendo la filosofia accettare nulla acriticamente doveva anche dimostrare l'esistenza di questa realtà in sé. Di qui il problema di stabilire la possibilità o meno di poter dimostrare con un atto di pensiero, di quel pensiero sequestrato al di qua dell'essere ontologico, l'esistenza del vero reale in sé. Nella prospettiva fenomenistica l'impresa non poteva che risultare disperata ed è per questo che lo stesso assestamento logico del fenomenismo rese necessaria la perdita dell'oggettività naturalistica, ovvero la soppressione dell'oggetto meramente esterno o presupposto al rapporto conoscitivo. Come si diceva tale presupposto era condizione vitale dello stesso fenomenismo, sicché la sua eliminazione portò inevitabilmente con sé l'autosoppressione dello stesso fenomenismo e la sua conversione nell'idealismo. Bontadini vede la perdita della oggettività naturalistica con la conseguente affermazione che non vi è alcuna realtà fuori dal pensiero, come il guadagno speculativo della filosofia idealistica. Guadagno che considera soprastorico, individuabile solo se sottratto dal monopolio dei vari indirizzi o scuole filosofiche in cui si è trovato ad agire, e concludente il ciclo gnoseologico della filosofia moderna. L'eliminazione di tale oggettività presupposta ha portato l'idealismo a porre l'unità del reale nel Soggetto trascendentale. Esso non è che il puro conoscere, l'unità di soggetto ed oggetto, è il rapporto circolare di coscienza in cui l'oggetto saputo è atto di sapere. Nella prospettiva della circolare identità della pura soggettività con la pura oggettività vi è una reciproca ricomprensione dei due termini, l'uno ricomprende in sé l'altro, entrambi godono del primato di principio unificante: il soggetto come puro conoscere risolve in sé l'oggetto, mentre l'oggetto (potremmo anche dire l'essere) risolve in sé, nel proprio ordine inglobante tutto ciò che è, ed è oggettivo che il soggetto è, lo stesso soggetto inteso come soggetto concreto o empirico. Si è giunti qui, scrive Bontadini, come già avvenne nel pensiero classico: «alla identità rigorosa della

<sup>16</sup> Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 284.

pura soggettività e della pura oggettività: del conoscere come tale e del conosciuto come tale: quella identità che, classicamente, si chiama intenzionale».<sup>17</sup>

In altri termini, qui troviamo espressa la tesi che Bontadini soleva chiamare dell'idealismo essenzializzato e che consiste appunto nel semplice riconoscimento dell'originario manifestarsi del reale (tesi negativa, in quanto si risolve nella denuncia e nel rifiuto della presupposizione realistico-naturalistica o, in altri termini, nella negazione della presupposizione del reale come non originariamente manifesto), nella rigorosa posizione cioè del concetto di Unità dell'Esperienza. Ecco che, sottolinea Bontadini, storicamente la rigorizzazione del discorso metafisico richiedeva, per presentare la trascendenza dell'Assoluto come una conclusione dimostrata in modo incontrovertibile, di prescindere dal presupposto realistico, che significa prescindere dall'essere naturalisticamente concepito come realtà in sé o natura, e partire dalla originaria identità intenzionale del sapere e dell'essere, ovvero dall'immanenza dell'essere in quanto tale senza nessuno scarto nella coscienza, che significa, in altri termini, partire dall'originaria semantizzazione della nozione di essere (presente appunto nella metafisica classica e speculativamente più rigorosa di quella moderna), come ciò che è opposto al nulla.

È di questa unità originaria della coscienza e del suo contenuto immediato che ci si deve domandare se essa è oppure no l'Assoluto. E l'Unità dell'Esperienza, la cui posizione, come si diceva, consiste, secondo il filosofo cattolico, nell'apporto metodologico dell'esperienza filosofica moderna, è l'orizzonte dell'atto filosofico problematizzante guidato dall'idea dell'Assoluto, è il punto di partenza a cui va ricondotta la prova classica della trascendenza di Dio. È, infatti, di essa Unità che ci si deve chiedere se sia proprio o no il carattere di autosufficienza ed immobilità metafisica che compete solo all'Essere assoluto. La risposta, secondo Bontadini, non potrà che essere negativa. L'avvertenza della mancanza in tale Unità della ragion sufficiente di se stessa implica l'affermazione dell'esistenza di quell'Essere trascendente che contiene in sé questa ragione.

Ma l'affermazione metampirica, ci ricorda il nostro autore, implica il superamento di ogni residuo del dualismo realistico della filosofia moderna. La presupposizione dell'estrinsecità dell'Assoluto rispetto al conoscere, presente ancora in quell'idealismo fenomenistico che riconosce sì l'ontologicità del contenuto di coscienza, ma considera come preordinato rispetto ad esso il vero

<sup>17</sup> «La distinzione – continua il nostro autore – tra soggetto ed oggetto, compare quando si parla di conoscente (io concreto, che, come concreto, è termine di molteplicità, e come *io* è principio di unità nel senso accennato) e di conosciuto (il quale è pure molteplice – molte cose sono conosciute – e insieme uno, in quanto tutte le cose si riuniscono nella ragion di conosciuto, e ancora nell'ordine assoluto della oggettività», Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 185.

Essere,<sup>18</sup> non è meno dogmatica della presupposta estraneità dell'essere in generale rispetto al pensiero della filosofia moderna. Per poter garantire il passaggio dal conoscere all'essere, per poter affermare cioè che le leggi del pensiero hanno validità anche per l'essere, è necessario affermare una certa omogeneità tra il vero essere, l'Assoluto, e l'essere che è intrinseco al conoscere, che è in esso immediatamente attinto.<sup>19</sup> Nel quadro di una metafisica della trascendenza, nota Bontadini,

ogni inferenza che si avesse a compiere, sempre nel giro di tale orizzonte, dalla realtà data ad una realtà non data, non dovrà essere intesa come passaggio ad un termine estrinseco al conoscere (e alla realtà conosciuta) ma come passaggio alla conoscenza della intrinsecità di un determinato reale alla conoscenza stessa. [...] Nessuna difficoltà, manifestamente, dal fatto che quel «determinato reale» sia, per avventura, lo stesso Assoluto.<sup>20</sup>

Non vi è dunque altra garanzia per l'inferenza metafisica che il riconoscimento del rapporto di intrinsecità che corre tra l'essere e il pensiero. Esso mi permette di poter dire che in ogni contenuto di esperienza è possibile cogliere l'Assoluto, in quanto questo è l'Essere per cui ogni *esistente* è, sebbene necessariamente dobbiamo considerare la sua esistenza, qualora lo considerassimo trascendente, al di fuori dell'oggettività mentale, nel senso che di Dio non possiamo avere una diretta esperienza. In altri termini, l'interrogazione problematica sulla natura dell'Essere implica una certa conoscenza dell'essere, se non altro non ci è ignoto il significato del termine *essere*, l'Essere è quindi in un certo senso, precisa-

<sup>18</sup> Qui si allude a quelle forme di «spiritualismo cristiano» ad impianto fideistico (spesso derivanti dall'attualismo gentiliano: si pensi per es. alle posizioni di pensiero di Carabellese e di Carlini), caratterizzate da un residuo di gnoseologismo o kantismo non completamente risolto e che, secondo Bontadini, non ha più ragion d'essere, se dell'eliminazione del presupposto naturalistico vengono tratte tutte le logiche conseguenze. Ormai non ha più senso, sempre secondo il nostro autore neoclassico, concludere con alcuna posizione scettica sulla reale possibilità di determinazione *per via razionale* della struttura dell'essere. Sul pensiero dei due autori sopra ricordati cfr. di Bontadini i saggi «Lo spiritualismo di Armando Carlini» e «Osservazioni sull'ontologismo di P. Carabellese», in G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., pp. 121-192.

<sup>19</sup> In questa prospettiva Bontadini vede espressa in termini speculativi la verità biblica dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio. Così scrive: «L'uomo [...] – come essere ragionevole – è tangente a Dio (non proprio in un senso naturalistico, immediato, ma in quanto, appunto, si levi all'idea dell'assoluto: non, quindi, tangente per ragione dell'esperienza, ma anzi per la mediazione dell'esperienza, in cui consiste la filosofia, come metafisica dell'esperienza; mediazione che suppone una iniziativa della ragione). Questo è ciò che, anzitutto, costituisce l'uomo immagine di Dio sopra le altre creature dei sei giorni della creazione. Né questa infinità gli si può togliere, senza toglierli l'essenza umana. Come ogni creature è imperfetta per la stessa ragion di creatura, così ogni pensante è infinito – nel senso chiarito – per ciò stesso che pensante», Id., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, p. 16.

<sup>20</sup> Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 184.

mente in senso analogico, interno all'Unità della coscienza.<sup>21</sup> La stessa mediazione metafisica non sarebbe possibile se inizialmente non si desse nella stessa Unità dell'esperienza l'idea dell'Intero dell'essere. Il problema, infatti, non sta nel dimostrarne l'esistenza di qualcosa di assoluto, la cui verità della sua affermazione si fonda sulla semplice comprensione analitica dei termini (basta un po' riflettere sul significato di assoluto come semplice totalità di ciò che esiste, ed è evidente che il Tutto esiste), bensì la sua intima struttura.<sup>22</sup> E l'idealismo afferma, infatti, che per penetrare conoscitivamente nell'essenza delle cose in un certo senso devo esserci in tale essenza fin dall'inizio e lo sono nel momento in cui affermo la presenza immediata dell'oggetto di coscienza. Questa è posizione di realismo puro: la coscienza è qui semplice rivelazione di ciò che attualmente si dona come reale, è manifestazione o apparizione di ciò che effettivamente è presente, quindi reale. E ciò che è reale in questi termini, cioè presente, dato alla coscienza, non è che, in altre parole, lo stesso contenuto innegabile del pensiero, il *pensato*, in quanto il pensiero è sempre pensiero di qualche cosa, nonché di se stesso. In questa prospettiva il pensiero è sempre pensiero dell'essere e non più di una sua copia prodotto del soggetto pensante. Ed è proprio con quest'ordine di considerazioni che Bontadini vuole riportare alla sua intima coerenza l'idealismo, interpretandolo come passaggio da una metafisica della mente ad una metafisica dell'essere. Essendo l'essere l'intrinseco termine intenzionale del pensiero, non è l'altro dal pensiero, la sua determinazione da parte della metafisica dell'essere non è che un trapasso del pensiero nell'essere stesso. Ed è in virtù di questa sua naturale intenzionalità verso

<sup>21</sup> Per la Scolastica la dottrina dell'analogia era il primo fra tutti i mezzi con cui il discorso metafisico garantiva in sede logica i propri risultati costruttivi. In merito alla conoscenza di Dio che unica, almeno in termini speculativi, ci è concessa Bontadini scrive: l'uomo pensandosi come creato da Dio, pensa Dio, «epperò si identifica intenzionalmente con Dio, si fa Dio (come conoscere). Beninteso che questa conoscenza che l'uomo ha di Dio, non è la stessa che Dio ha di se medesimo (nemmeno quella che l'uomo ha di se medesimo eguaglia quella che Dio ha dell'uomo): beninteso che tale differenza è così grande, che non solo si deve dire che alla conoscenza teologica dell'uomo sfugge la concreta ricchezza dell'essere divino, ch'essa apprende solo indeterminatamente, ma anche che il modo di questa conoscenza – già indeterminata – è tale per cui essa deve chiamare meramente *analogica*, – *per speculum et in aenigmate* – in confronto di quella per cui si conoscono gli oggetti *per speciem propriam*. Conoscenza negativa che ci dice più ciò che Dio non è, che ciò che egli è», Id., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, p. 15.

<sup>22</sup> Scrive a tal proposito S. Vanni Rovighi: «si è detto, e giustamente, che il problema della metafisica è il problema dell'assoluto; ma anche questa formula va intesa a dovere. Il problema della metafisica non è il problema dell'esistenza dell'assoluto, ma quello della natura dell'assoluto, e sulla natura dell'assoluto quello che più importa di sapere è se Esso sia pensiero o forza cieca, valore o pure essere di fatto. Dico che il problema della metafisica non è quello dell'esistenza dell'assoluto, poiché l'esistenza di un assoluto non è un problema, ma una evidenza immediata. Se c'è il condizionato, c'è l'assoluto; se c'è il contingente, c'è il necessario; se c'è l'ente *ab alio*, c'è l'ente *a se*. Queste sono enunciazioni immediatamente evidenti; il problema è *che cosa sia* l'assoluto, il necessario, l'ente *a se*. È il mondo dell'esperienza o è trascendente l'esperienza? È brutto fato o valore?», S. Vanni Rovighi, *Heidegger*, La scuola, Brescia 1945, p. 92.

l'essere che il pensiero esige di determinarsi come concezione dell'essere, gli è necessario per non annullarsi che tale moto non venga troncato. Come esito conclusivo del ciclo gnoseologico della filosofia moderna il nostro Autore scorgere quindi la riproposizione del problema della determinazione dell'essere, il problema filosofico per eccellenza, con in più la consapevolezza critica che per possedere l'essere non è necessario uscire dal pensiero. Sicché tale determinazione non può che configurarsi come determinazione dello stesso contenuto del pensiero. Se l'idealismo moderno ha sostituito una metafisica della mente alla metafisica dell'essere della filosofia classica per risolvere il problema di quest'ultima in verità non ha fatto che riporlo, in quanto la risoluzione dell'essere nel pensiero non è che negazione dell'alterità del primo rispetto al secondo, e non della sua positività. Pertanto, oggi come oggi, il progetto di un sapere metafisico teoreticamente fondato è possibile, non solo, ma la sua determinazione, per Bontadini, costituisce pure una necessaria costruzione della mente umana. È possibile in quanto conseguente al guadagno del riacquisto dell'essere come termine intenzionale del pensiero; necessaria in quanto imposta dalla forza cogente del *logos* che richiede il superamento della sua contraddittoria, in quanto definitiva, esclusione.

Una volta risolto il naturalismo e recuperato il giusto rapporto che corre tra pensiero ed essere, il criticismo della filosofia contemporanea, che appunto non è più quello della filosofia gnoseologizzante moderna, deve ora cimentarsi sull'effettiva costruzione della metafisica, e non più sul problema della sua possibilità. Finché non si proceda a questa effettiva costruzione, il pensiero rimane in una posizione problematicistica: l'essere, contenuto intenzionale del pensiero, rimane in questo nella forma del problema o del mistero.

E, secondo Bontadini, proprio nel problematicismo, ovvero nella filosofia che non dispone di una soluzione del problema metafisico, l'attualismo gentiliano ha trovato la sua definitiva coerentizzazione speculativa.<sup>23</sup> Problematicismo che, sempre secondo il nostro filosofo, costituisce la forma della variegata filosofia contemporanea (ovviamente con l'eccezione della corrente Neoscola-

<sup>23</sup> Scrive Bontadini: «dal punto di vista della metafisica, come teoria della struttura dell'essere, si deve dire che l'idealismo rappresentava semplicemente il recupero della sua *possibilità*. Di quella possibilità che era stata contestata nell'epoca gnoseologica, in quanto in tale epoca – di cui il massimo esponente è Kant – l'essere era concepito, naturalisticamente, come altro dal pensiero, anziché come il termine intenzionale del pensiero stesso. [...] Se però, dopo aver rimosso questo ostacolo, che si opponeva alla costruzione di una ontologia, si resta nella pura indeterminatezza, per ciò che riguarda la comprensione del *contenuto* del pensiero; se, cioè, non si procede alla *effettiva* costruzione della metafisica; se, ancora, si resta con in mano il semplice motivo idealistico, che è poi il semplice motivo *formalistico*: allora la *situazione* in cui effettivamente ci si ritrova è, come facilmente si può constatare, quella problematicistica. Appunto perché il *contenuto* resta indeterminato, al di là di quella determinatezza immediata, che è l'esperienza. *E per questo possiamo dire a pieno diritto che il problematicismo è l'autenticazione – e non la repulsa – dell'idealismo*», G. Bontadini, *Appunti di filosofia*, cit., pp. 173-174.

stica e tutt'al più delle filosofie religiose ad impianto fideistico, vere filosofie della «soluzione», ma anche di tentativi di «ripresa» del discorso ontologico come quello heideggeriano, per questo, agli occhi di Bontadini, sebbene ne prenda, per quanto riguarda la risposta al problema, le distanze, discorso eminentemente contemporanea),<sup>24</sup> e che invoca la sua risoluzione.

Quest'ultima dovrebbe realizzarsi, almeno così si auspica Bontadini, attraverso una riedizione, questa volta rigorizzata nel senso che vedemmo, della metafisica classica.<sup>25</sup> Va da sé, però, che per condividere una prospettiva speculativa di tipo metafisico, come quella desiderata dal nostro filosofo, condizione iniziale è la stessa esperienza ontologica fondamentale, la quale, se *di diritto* è accessibile ad ogni intelletto pensante, poi *di fatto* risulta essere appannaggio solo di alcuni. Bontadini ne è consapevole: non a caso egli spesso ricorda come l'intellectio della nozione di essere, così come quella dei significati dei concetti metafisici, sia un atto originario e semplice, o c'è o non c'è, e se non c'è ciò dipende da ragioni di carattere extrateoretico. La differenza tra la fondazione della posizione del metafisico e quella dell'antimetafisico, che del discorso metafisico proclama l'insignificanza (emblematico il caso del neopositivismo logico, tipica espressione dell'antimetafisicismo contemporaneo), non sarà più logica, bensì di umanità. Pertanto in sede teoretica non resta altro che prendere atto di questo stato di cose e spostare il confronto sul piano antropologico o caratteriologico, piano che Bontadini vede investibile di una dignità trascendentale.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Per quanto riguarda il pensiero heideggeriano e l'Esistenzialismo in genere cfr. di Bontadini lo scritto «La posizione dell'esistenzialismo nella filosofia contemporanea», in *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 23-40; cfr. anche «Episodi della deellenizzazione (Gianni Vattimo)», in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 93-83.

<sup>25</sup> Bontadini, analista non solo della filosofia moderna, ma anche della filosofia contemporanea, in particolare italiana (cfr. gli scritti raccolti in *Dall'attualismo al problematicismo* e in *Dal problematicismo alla metafisica*), osserva, però, come nell'orizzonte filosofico contemporaneo vi siano tendenzialmente due forme di problematicismo: quello trascendentale e quello situazionale. Il primo, rappresentato in modo emblematico dal pensiero del filosofo Antonio Banfi, consiste nel ritenere la problematicità una condizione insuperabile, una forma permanente del sapere, le cui concretizzazioni sono inevitabilmente soggette ad una relativizzazione storica («teoria della essenziale mobilità del sapere»); ne consegue l'impossibilità di qualsiasi costruzione metafisica definitiva. Il secondo, rappresentato dal filosofo Ugo Spirito, si caratterizza invece per l'ammissione della possibilità di una auspicata uscita dalla posizione di steresi, in quanto qui la problematicità viene considerata come avente una semplice base storica e quindi come non escludente paradossalmente la sua soluzione con l'istituzione appunto di una conclusiva risposta al problema.

<sup>26</sup> Scrive Bontadini: «la filosofia contemporanea, elisa la problematica gnoseologica, ha riconquistato il genuino concetto del filosofare. Il quale, non è, *simpliciter*, un sapere, che sia in concorrenza – al di sopra o al fianco o al di sotto – col sapere scientifico o con quello storico; ma è quell'integralità dell'esistenza umana, cui s'è accennato [...] Questa riscoperta dell'essenza del filosofare operata dalla coscienza contemporanea, che si compiace di proclamare la fine della filosofia. Il fondamento del proclama, i suoi titoli si riportano, piuttosto che alla pretesa inconcludenza, addirittura all'insignificanza dell'assunto filosofico. Fino a questo limite era necessario arrivare [...]



Naturalmente nessuno può fare intendere qualcosa a chi non ne ha voglia. Comunque il fatto che, quando un celebre positivista volle attaccare, come insignificante appunto, la dottrina del maggior filosofo contemporaneo, arrivò al suo scopo dopo aver ridotto la dottrina attaccata ad una serie di asseriti insensati: questo fatto è già per se stesso abbastanza indicativo, per ogni persona intelligente. La verità è che alla base del manifesto antimetafisico c'è il disinteresse», G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, pp. 89-90. E ancora, in un altro passo significativo a tal riguardo, Bontadini scrive: «la filosofia neoscolastica ha e porta le sue ragioni, e, soprattutto, sta per la ragione (rivendicandone la funzione teoretica e la portata ontologica): ma il filosofo neoclassico non ignora che anche gli altri hanno le loro ragioni, ed una loro teoria della ragione. Nell'obbligo di render conto di tali divergenze, egli può riconoscere che l'analisi dei discorsi filosofici (e dei relativi comportamenti umani) approda a delle istanze primarie, tra loro contrastanti, le quali denunciano delle "differenze antropologiche", che costituiscono forse il tema più interessante nella cerchia dei compiti della ricerca attuale [...] Ognuno di noi – e non soltanto il metafisico, il religioso, il cattolico – ha la verità in tasca: soltanto, può ben riconoscere che ci sono anche le tasche altrui. Codeste differenze antropologiche, in quanto filosofiche, sono di carattere trascendentale; e costituiscono l'oggetto di una antropologia trascendentale. Ciò non toglie che si possa parlare di una "psicologia delle *Weltanschauungen*", e che sia utilissimo eseguire una indagine di questo genere; [...] Ben venga, ripetiamo, una caratterologia: essa non potrà che contribuire alla umana comprensione, proprio attraverso la comprensione dei limiti della stessa possibilità di comprensione, proprio come rendersi conto delle differenze», Id., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, pp. 312-313.