

Tomismo essenziale e filosofia neoclassica a confronto. Cornelio Fabro e Gustavo Bontadini

*Comparing Essential Thomism and Neoclassical Philosophy. Cornelio Fabro
and Gustavo Bontadini*

DARIO SACCHI

Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano
dario.sacchi@unicatt.it

Riassunto: I due pensatori esaminati nell'articolo sono rispettivamente gli esponenti più significativi di due importanti tendenze che nel secondo Novecento hanno dominato il dibattito fra i cultori della metafisica classica in Italia: da una parte la concezione, sicuramente più fedele alla lettera del tomismo, dell'essere come perfezione di tutte le perfezioni, in quanto tale trascendentale e analogica, dall'altra l'univocità di una nozione di essere fondamentalmente equiparata a quella di esistenza. Quale delle due tendenze appare oggi più idonea a fronteggiare le critiche moderne e contemporanee alla metafisica? Pregi e limiti sono rinvenibili in entrambe, ma forse non sarebbe impossibile approdare a una formulazione del sapere metafisico in grado di superare talune rigidità finora presenti nell'una e nell'altra impostazione.

Parole chiave: Cornelio Fabro, Gustavo Bontadini, metafisica classica.

Abstract: *In this paper I shall examine the most representative authors of two important trends that dominated the classical-metaphysical debate in Italy during the second half of the XX century. On a hand, the conception of being qua perfection of all perfections, transcendental and analogical, which is closer to Aquinas' written doctrine. On the other, the univocity of a notion of being that it is basically equalized to that of existence. Which stance appears more suitable to cope with modern and contemporary critiques today? What I am aiming to do in this paper is to show that metaphysical knowledge can be rephrased in a way that it is able to overcome a number of rigidnesses that are present in both the aforementioned settings.*

Keywords: *Cornelio Fabro, Gustavo Bontadini, classical metaphysics.*

Data di ricezione: 10 marzo 2024. Data di accettazione: 15 marzo 2024.

Espíritu LXXIII (2024) · n.º 167 · 13-30

I. Rilievi introduttivi

In queste pagine si tenterà di operare un confronto fra due importanti versioni che la metafisica di trascendenza ha conosciuto in Italia nel secolo scorso, e lo si farà denominandole come vollero i loro rispettivi ideatori: si tratta del *tomismo essenziale* di Cornelio Fabro¹, un filosofo che chi si limitasse a scorrere superficialmente i titoli della sua ampia produzione a stampa non potrebbe classificare altrimenti che come “neotomista”, e della *filosofia neoclassica* di Gustavo Bontadini², un pensatore che, quanto meno per essersi formato nell’Ateneo milanese del Sacro Cuore e per aver poi

¹ Nato a Flumignano (Udine) nel 1911; religioso della Congregazione degli Stigmatini, dopo avere percorso un prestigioso *cursus honorum* presso le Pontificie Università romane vinse nel 1954, primo sacerdote nella storia dell’Italia unita, un concorso statale per una cattedra di Filosofia teoretica. Chiamato dapprima a insegnare presso il Magistero “Maria SS. Assunta” di Roma (l’attuale LUMSA), nel 1957 si trasferì all’Università Cattolica di Milano. L’esperienza milanese si concluse, tuttavia, prematuramente ed egli in un primo tempo fece ritorno al “Maria SS. Assunta” finché, nel 1965, non venne chiamato dall’Università di Perugia ove rimase fino al termine della sua carriera accademica; si spense a Roma nel 1995. Fra le sue opere principali sono da ricordare: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d’Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; *Dall’essere all’esistente*, Morcelliana, Brescia 1957; *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, SEI, Torino 1960; *Introduzione all’ateismo moderno*, Studium, Roma 1964; *Esegesi tomistica*, Lateran University Press, Roma 1969. Dal 2005 è in corso, e ormai pressoché giunta a compimento, la ristampa delle *Opere complete* presso l’Editrice dell’Istituto del Verbo Incarnato [EDIVI, Segni (Roma)], ed è questa l’edizione alla quale ci richiameremo per i nostri riferimenti testuali. Fabro è stato inoltre un benemerito degli studi kierkegaardiani in Italia, con i numerosi saggi che corredano le sue traduzioni del *Diario* nonché di molte opere del pensatore danese.

² Nato a Milano nel 1903; nel 1921 fu uno dei primi ardimentosi ad iscriversi alla neonata Università Cattolica, all’epoca non ancora munita di riconoscimento legale da parte dello Stato italiano, e nel 1925 fu il primo in assoluto a laurearsi presso di essa. In seguito vi ricoprì incarichi di insegnamento fino al 1947, anno nel quale vinse la cattedra di Filosofia teoretica dell’Università di Pavia; nel 1951 ritornò alla Cattolica come successore del suo maestro, Amato Masnovo, e vi rimase fino al termine della sua carriera accademica. Morì a Milano nel 1990. Fra le sue opere principali sono da ricordare: *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938; *Studi sull’idealismo*, Argalia, Urbino 1942; *Dall’attualismo al problematicismo*, La Scuola, Brescia 1946; *Dal problematicismo alla metafisica*, Marzorati, Milano 1952; *Studi di filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1966; *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971; *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975. Tutte le opere di Bontadini sono state ristampate fra il 1995 e il 1996 da Vita e Pensiero, ed è quest’ultima l’edizione alla quale ci richiameremo per i nostri riferimenti testuali.

in quella sede esercitato a lungo il proprio magistero, parrebbe a sua volta classificabile, e in effetti è stato spesso classificato, come “neoscolastico” (chi scrive, sia detto *en passant*, si onora di esserne stato allievo). A ben vedere questo è già un dato significativo di cui tener conto, perché il semplice fatto che i due grandi pensatori cattolici italiani in questione, di certo assai diversi fra loro, siano stati concordi nel ritenere poco confacenti alla propria ispirazione più profonda e più autentica etichette come neotomismo e neoscolastica – che pur sono, com’è noto, i termini con cui le correnti del pensiero contemporaneo favorevoli alla suddetta metafisica di trascendenza designano di regola sé stesse, non solo in Italia ma in Europa e nel mondo – è di per sé indicativo delle caratteristiche del tutto peculiari delle loro rispettive personalità filosofiche.

II. I due parmenidismi

C’è un elemento rinvenibile in entrambe le prospettive che a nostro avviso vale la pena di mettere in luce fin dall’inizio, sia per la sua grande importanza intrinseca sia perché tenendolo bene in vista saremo poi agevolati nel compito di presentare gli innegabili contrasti che sussistono fra i due pensatori e che, come ogni contrasto reale e non solo apparente, esigono necessariamente un terreno comune sul quale istituirsi. Si tratta del fatto che ambedue erano profondamente convinti che una metafisica di trascendenza proponibile alla coscienza filosofica odierna – o, se si preferisce, un’ontologia contemporanea che possa validamente e rigorosamente parlare di trascendenza – non può non riportarsi a Parmenide. È questo un aspetto che, sia pure con diversa frequenza, ritroviamo nei testi dell’uno e dell’altro: meno sovente in Fabro, notoriamente più spesso in Bontadini. Eppure i riferimenti a Parmenide contenuti nelle opere di Fabro non sono per nulla secondari né tanto meno trascurabili, perché in effetti il pensatore di Flumignano riteneva che il contributo autentico – e al tempo stesso “essenziale” – di Tommaso alla costruzione del sapere metafisico consistesse nell’aver edificato una concezione dell’essere che è la sola che renda giustizia fino in fondo all’originaria ispirazione parmenidea della metafisica occidentale; e riteneva altresì che tale concezione andasse recuperata al di là o, forse meglio, al di qua dei rilevanti fraintendimenti ai quali l’eredità speculativa dell’Aquinata fu sottoposta da non pochi commentatori e cultori del tomismo già nel tardo Medioevo, per non parlare dell’epoca mo-

derna e contemporanea. Proprio questo, a ben vedere, è l'aspetto più interessante e anche più originale della lettura di Tommaso data da Fabro: l'Angelico sarebbe colui al quale va riconosciuto il merito imperituro di aver saputo elaborare l'unica sintesi metafisica complessiva in grado di far davvero i conti con l'intuizione del grande Eleate³ 4.

³ Anche limitandosi a prendere in considerazione un'opera come *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino* (1960), cit., che comunque costituisce la più sistematica e completa trattazione dei capisaldi dell'ontologia dell'Aquinate che Fabro ci abbia lasciato, si possono trovare non poche dichiarazioni in tal senso, volte a mettere in luce l'operante e decisiva presenza di ciò che egli chiamava "parmenidismo tomistico".

Si veda alle pp. 99 ss. dell'edizione EDIVI, Segni (Roma), 2010: "L'istanza teoretica di Parmenide ha avuto uno strano destino: quello di aver trovato una precisa risposta e struttura soltanto nel pensiero cristiano, anzi in forma rigorosa ciò vale soltanto per il pensiero tomistico: lo scarno 'essere è' di Parmenide era stato preceduto dal biblico 'Sono Colui che sono', *Exod.*, 3, 14, ed è stato seguito dalla determinazione patristico-tomistica di Dio come *esse subsistens* (...). L'ardimento del pensiero di Parmenide, che non ha avuto seguito e la cui risposta a nostro avviso si trova soltanto nella metafisica tomistica della partecipazione, è di aver posto l'essere come soggetto della verità (...). L'essere di Parmenide sta a sé e non rientra direttamente nelle divisioni dell'essere che saranno fatte poi dai sistemi socratici nei quali l'assunzione della 'forma' (...) a significato fondamentale dell'essere ha lasciato nell'ombra l'essere stesso come *primum metaphysicum* (...). L'essere di Parmenide è l'attualità semplice che afferma se stessa e così com'è stato intravisto non ammetteva ulteriori sviluppi". Ma poi anche a p. 204 ("L'istanza di Parmenide per l'unità dell'essere come unica garanzia della verità di essere, quasi obliata da Aristotele, ritorna in primo piano nella speculazione tomistica ed è entro questo richiamo dell'atto trascendente di *esse* che San Tommaso chiarifica il problema della causalità"), a p. 228 (nell'ardimento della formula tomistica secondo cui Dio è *quodammodo species omnium formarum subsistentium* "è soddisfatta l'esigenza parmenidea dell'indivisibilità e unità dell'*esse* negli enti i quali, benché siano 'posti fuori' (*existunt*), tuttavia non 'restano fuori' da quell'*esse* che è l'*Esse ipsum* cioè Dio. (...) l'esigenza di Parmenide è insormontabile per ogni fondazione della verità dell'essere: solo l'*esse* è l'atto che è attuazione di se stesso e dell'altro, e può perciò assumere e fondare la verità dell'essere stesso"), a p. 441 ove si parla di nuovo dell'"altissimo ardimento parmenideo" con il quale da Tommaso "forma, *esse* e Dio sono messi nel rapporto di appartenenza intima essenziale", a p. 531 ove ancora si fa riferimento all'"alto insegnamento di Parmenide da cui siamo partiti e al quale la nostra ricerca ha voluto far ritorno, rivendicando l'originalità dell'*esse* tomistico come *actus essendi*", a p. 593 ove "l'emergenza assoluta che compete all'*esse* rispetto a tutti gli altri atti e forme predicamentali" è esplicitamente ricondotta al fatto che "l'*esse* (...) fra tutti gli atti e forme è l'unico che 'può' (e deve) stare *solo e separato*, secondo l'esigenza primordiale di Parmenide che 'l'essere è, il non-essere non è'".

⁴ Non solo nell'opera richiamata dianzi (cfr. nota precedente) ma anche in molti altri suoi scritti Fabro ha avuto modo di rilevare come già per Platone e Aristotele, non di-

Di Bontadini, viceversa, si può affermare che se giunse a concepire la metafisica di trascendenza come neoclassica più che come neoscolastica, ponendola così in rapporto diretto con la filosofia greca e in particolare con la sua origine o matrice parmenidea,⁵ lo fece anche, e forse soprattutto, con l'intento di ovviare a determinate carenze che gli pareva di ravvisare in molte formulazioni e argomentazioni rinvenibili nella manualistica di orientamento neoscolastico, fra l'altro tuttora presenti in quest'ultima e spesso – non c'è dubbio – risalenti proprio a Tommaso.

Ambedue i filosofi, dunque, includono nella loro posizione un fondamentale rimando a Parmenide, ma l'uno se ne serve per far risaltare la grandezza dell'Aquinate rispetto a qualunque suo antecedente greco o cristiano, l'altro per evocare una prospettiva entro la quale, viceversa, al santo Dottore non può spettare un ruolo di protagonista ma solo di comprimario: ed ecco che, come dicevamo poc'anzi, nell'atto in cui si mette in luce la comunanza di genere alla

versamente da quanto accadrà nel pensiero moderno, “essere” *simpliciter* così come “non essere” *simpliciter* siano espressioni vuote: il termine “essere” infatti è sempre inteso come fungente da predicato, dunque in senso logico o, comunque, formale. In particolare per Platone, come per Aristotele, l'*einai* è una conseguenza dell'*ousia* e non ha rilevanza metafisica propria. Un indizio di questo limite è d'altronde la trascendenza che Platone, e con lui il platonismo, afferma del Bene e dell'Uno rispetto all'Essere e all'ente: poiché l'essere costituisce la sfera di “ciò che è qualcosa” (un cavallo, un pesce...), il Bene essendo al di là di ogni determinazione è al di là dell'essere. In definitiva per Fabro nemmeno i due massimi filosofi greci sono immuni da quel difetto di fondo (l'*essenzialismo*, di cui diremo qualcosa più avanti nel presente saggio) che grava pressoché su tutta la metafisica occidentale e che nel Novecento Heidegger per alcuni versi ha avuto il merito di saper riconoscere e denunciare, non rendendosi conto però che l'Aquinate non ne era per nulla affetto a motivo della sua sostanziale fedeltà al fondamentale lascito parmenideo.

⁵ Numerosi sono gli scritti bontadiniani nei quali il riferimento a tale matrice risulta determinante, sia per la soluzione di fondamentali questioni di carattere metafisico sia in rapporto alla non meno decisiva questione, gnoseologica e metafisica ad un tempo, del nesso fra pensiero ed essere. Qui ci limitiamo a ricordare i più importanti: *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* (1934), in *Studi sull'idealismo* (1942), Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 255-273; *Principio della metafisica*, in *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 211-214; *L'attualità della metafisica classica* (1953), in *Conversazioni di metafisica* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. I, pp. 84-102; *Per una filosofia neoclassica* (1958), ivi, vol. I, pp. 260-289; *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965), ivi, vol. II, pp. 189-194; *Per una teoria del fondamento* (1973), in *Metafisica e deellenizzazione* (1975), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 5-23.

quale le due posizioni sono riconducibili si indica anche la radice delle loro divergenze e opposizioni.

Naturalmente, come tutti sanno, al “venerando e terribile” Eleate si sarebbe poi riferito più di chiunque altro Emanuele Severino, l’allievo di Bontadini che nel 1964 pubblicò sulla “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” il celeberrimo articolo *Ritornare a Parmenide*, primo di una lunghissima serie di scritti nei quali la metafisica classica viene presentata come una forma eminente di nichilismo: se qui parliamo sia pur brevemente anche di lui è soprattutto perché fu proprio lui ad offrire in qualche modo la storica occasione per un confronto diretto fra i due protagonisti del presente saggio. Nel 1969, infatti, Fabro venne chiamato dalla Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede a far parte di una terna di filosofi e teologi cattolici⁶ che aveva il compito di esprimere un parere circa l’ortodossia degli scritti di Severino, allora docente della Cattolica. Nella sua parte più propriamente filosofica il parere (il “Voto”) di Fabro fu da lui pubblicato solo una decina d’anni dopo sulla rivista “Renovatio”⁷ e fu seguito, nello stesso anno e sulla stessa rivista⁸, da uno scritto ulteriore – *L’esito inevitabile in Severino della Destructio veritatis atque libertatis* – che teneva conto di quanto il pensatore bresciano aveva pubblicato dal 1969 al 1980. Si tratta di testi che contengono ovviamente la valutazione che Fabro diede del pensiero severiniano ma, al tempo stesso, anche riferimenti espliciti a Bontadini come non è dato trovarne in nessun altro suo scritto né antecedente né successivo, e l’anno dopo confluirono in un volume che uscì a Genova per i tipi dell’editrice Quadrivium⁹. Chi intenda assistere a qualcosa di simile a ciò che, per dirla alla tedesca, sarebbe una *Auseinandersetzung* fra i due pensatori deve rifarsi a questo libro: sono pagine nelle quali Fabro, pur contrapponendosi a Severino, mostra quasi ostentatamente di darne una valutazione meno severa di quella che esprime nei riguardi di Bontadini. L’allievo, infatti, ha se non altro il pregio della coerenza e della lealtà: va fino in fondo, percorrendo per intero una strada che poi lo porta al di fuori della metafisica classica e di ogni trascendenza creazionistica, laddove il maestro si presenta

⁶ Gli altri due componenti della medesima furono Johannes Baptist Lotz ed Enrico Nicoletti.

⁷ “Renovatio”, XV, 1980, pp. 169-230 e 329-71.

⁸ Ivi, pp. 489-543.

⁹ C. FABRO, *L’alienazione dell’Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*.

sì come esponente di quest'ultima posizione ma partendo da un insieme di premesse e di presupposti che in realtà sono già eversivi nei confronti della posizione stessa¹⁰. Varrà anzi la pena di ricordare che in seguito a questa vicenda si instaurò per vari anni tra Fabro e Severino – nonostante il ruolo decisivo svolto dal primo nella “condanna” del secondo da parte dell'ex Sant'Ufficio – un ottimo rapporto sul piano personale testimoniato anche da frequenti scambi epistolari, il che non apparirà così strano se si pensa che in fondo per Fabro proprio la comparsa di una filosofia come quella di Severino suonava come la migliore e quasi insperata convalida del proprio punto di vista riguardo alla posizione di Bontadini (né, dal canto suo, Severino se ne ebbe mai a male per il fatto di essere stato costretto a lasciare l'Università Cattolica, ché anzi è doveroso riconoscere che la messa in chiaro, su un piano squisitamente dottrinale, dell'incompatibilità della propria posizione filosofica con il Cristianesimo fu voluta da lui stesso più che da chiunque altro¹¹). In effetti la comparsa di un pensatore che per alcuni aspetti essenziali si presentava come fedele a Bontadini ma poi sviluppava un'ontologia incompatibile con ogni possibile metafisica di ispirazione cristiana pareva configurarsi come la migliore convalida delle buone ragioni di Fabro nella grande contrapposizione che anche sul piano umano si era subito creata fra lui e lo stesso Bontadini quando per un solo anno accademico, il 1957-58, egli aveva avuto modo di insegnare alla Cattolica. L'incontro con il collega milanese era stato piuttosto catastrofico sotto ogni punto di vista. Quali i motivi propriamente filosofici del contendere? Essenzialmente due. Il primo riguardava l'interpretazione della filosofia moderna in generale e dell'idealismo in particolare; il secondo

¹⁰ Non per nulla il “Voto” di Fabro si concludeva con questo poscritto, intitolato *Proposta del relatore*: “Nel caso sembri ovvio che il Severino venga invitato a lasciare l'Università Cattolica, il sottoscritto pensa che debba essere presa in considerazione anche la posizione del maestro, il prof. Bontadini, per la reale e confessa affinità di principi e di metodo. Un rimedio a mezza via potrebbe aggravare la situazione, ch'è già gravissima a mio modesto avviso”.

¹¹ Egli stesso infatti chiese e ottenne che la sua posizione fosse analizzata – ed eventualmente ne fosse dichiarata l'inaccettabilità all'interno di un ateneo cattolico – non già dalla Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, com'era stato deciso in un primo momento, ma dalla Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, in modo che potesse risultare senza il minimo equivoco il carattere strettamente filosofico, e non semplicemente politico-culturale, delle questioni da lui sollevate. Per tutta questa vicenda si veda E. SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*.

aveva direttamente a che fare con la concezione dell'essere e con le conseguenze cui questa inevitabilmente dà luogo soprattutto in riferimento al problema dell'esistenza di Dio e della sua dimostrabilità. Qui si cercherà di dar conto di entrambi gli aspetti e si tenterà altresì di procedere a una valutazione, naturalmente secondo un'ottica personale¹².

III. L'interpretazione del pensiero moderno

Per quanto concerne il primo aspetto diremo subito che l'approccio di Bontadini, e in generale un certo approccio tendenzialmente non negativo nei riguardi del pensiero moderno che era sempre prevalso nell'Ateneo di piazza S. Ambrogio sin dai tempi della sua fondazione, si mostrava per varie ragioni preferibile: sicuramente più conveniente, più vantaggioso in termini di politica culturale, ma nell'insieme più valido anche indipendentemente da considerazioni di convenienza e di vantaggio. Fabro invece professava su questo punto un modo di vedere che peraltro ritroviamo in autori molto celebri dell'area di lingua francese: Etienne Gilson, senza dubbio, ma fondamentale anche Jacques Maritain, nonché alcuni studiosi dell'Ateneo di Lovanio ai quali accenneremo in seguito, quando affronteremo la seconda questione. Si tratta del punto di vista secondo cui l'idealismo non contiene in sé nessuna verità che il realismo debba salvare: questa, che è la profonda convinzione di Gilson da lui espressa soprattutto in due opere di impianto teorico¹³, è qualcosa su cui Fabro, che pur nella sua vita di studioso ha percorso itinerari differenti da quelli del grande medievista francese, si trova completamente d'accordo. In buona sostanza: noi non dobbiamo pensare di avere alcun debito, neppure di natura metodologica, nei confronti dell'idealismo; questa posizione così influente nella filosofia moderna e contemporanea è una posizione dalla quale chi oggi voglia riproporre una metafisica di trascendenza non ha nulla da imparare,

¹² Senza dubbio le tesi presentate nelle pagine che seguono non si prestano ad essere argomentate in maniera esauriente entro lo spazio ristretto di un breve scritto come questo; per la prospettiva generale alla luce della quale esse attingono la loro piena giustificazione non possiamo che rinviare ai nostri *Lineamenti di una metafisica di trascendenza* (Studium, Roma 2007), in particolare le parti II e III, ove entrambi gli Autori di cui qui ci occupiamo sono ben presenti.

¹³ E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, (trad. it., *Il realismo, metodo della filosofia*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2008) e *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, (trad. it., Studium, Roma 2012).

una posizione dalla quale ci si deve guardare con la massima attenzione e alla quale ci si deve unicamente contrapporre perché storicamente nasce solo da un equivoco.

Ebbene, a questo proposito non crediamo si possa negare che uno dei punti deboli della rinascita del tomismo così come di fatto si venne configurando su impulso della celebre enciclica leonina *Aeterni Patris* del 1879 sia stato sempre una certa difficoltà nel fare i conti con i lunghi secoli della modernità e della contemporaneità filosofica, da Galilei e Cartesio ad oggi. Ovviamente autori come Gilson, come Maritain, come lo stesso Fabro, data la finezza della loro sensibilità sul piano storico, acquisita se non altro “facendosi le ossa” con serie indagini di carattere storiografico – che per quanto riguarda Gilson si erano tuttavia concentrate pressoché esclusivamente sulla filosofia medioevale –, riescono a schivare e a eludere il rischio di assumere posizioni come quelle assunte, per esempio, in Italia da personaggi piuttosto pittoreschi il cui ricordo oggi non è più molto vivo ma che ancora nei primi decenni del secolo scorso godevano di un certo credito, come il padre Giovanni Maria Cornoldi (1822-1892)¹⁴ o il padre Guido Mattiussi (1852-1925). Il primo parlava di tutta la filosofia post-medioevale come della esemplificazione di una patologia della ragione umana¹⁵; il secondo affrontando il pensiero di Kant non aveva bisogno di attingere a categorie storico-interpretative particolarmente raffinate come ad esempio quelle del “dualismo gnoseologico presupposto” o del “presupposto naturalistico”¹⁶, perché se la cavava con la denuncia del “veleno kantiano”¹⁷. Posizioni come queste erano tutt’altro che rare, in Italia e fuori d’Italia, fra coloro che si professavano fedeli all’insegnamento del tomismo. Lo stesso Fabro ha scritto un’opera ponderosa da cui c’è senza dubbio molto

¹⁴ Al quale è in gran parte dedicato lo studio di L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, comunque assai utile per una ricostruzione di vari aspetti del movimento nato dalla sopra ricordata enciclica *Aeterni Patris*.

¹⁵ Nell’edizione francese delle sue *Leçons de philosophie scolastique*, G. M. CORNOLDI ebbe infatti a scrivere: “*L’histoire des philosophies modernes n’est autre chose que l’histoire des aberrations intellectuelles de l’homme abandonné aux caprices de son orgueil; tellement que cette histoire pourrait s’appeler la pathologie de la raison humaine*”.

¹⁶ Care a Bontadini, certamente, ma non del tutto estranee nemmeno all’orizzonte di un Francesco Olgiati o di un Emilio Chiochetti, per ricordare solo alcuni degli esponenti della prima generazione di filosofi dell’Università Cattolica.

¹⁷ Al quale intitolò il principale fra i suoi libri di argomento strettamente filosofico: G. MATTIUSSI, *Il veleno kantiano. Nuova e antica critica della ragione*.

da imparare¹⁸, nella quale però muove dalla convinzione che il *cogito* cartesiano sia qualcosa di intrinsecamente ateo, cosicché all'origine di tutto il pensiero moderno, o quanto meno del suo filone dominante, ci sarebbe un'opzione antireligiosa, anti-trascendentistica, anticristiana. In tal senso l'idealismo, che è l'esito della filosofia moderna *stricto sensu* (ossia del percorso da Cartesio a Kant) e poi nella prima metà del Novecento è rivissuto in Italia per opera dell'attualismo gentiliano e dello storicismo crociano, sarebbe qualcosa che per sua natura è del tutto incompatibile con qualunque sviluppo in direzione di una metafisica di trascendenza. Soprattutto non avrebbe senso distinguere fra un versante metodologico e un versante metafisico dell'idealismo perché la metafisica idealistica è di per sé strutturata in modo tale da risultare incompatibile con tale distinzione. Ne consegue, nel sopra citato volume su *L'alienazione dell'Occidente*, un'interpretazione della posizione di Severino come di una posizione che recupera sì in qualche modo il parmenidismo ma a partire da una concordanza di fondo con l'attualismo per la quale lo stesso Severino sarebbe debitore del suo maestro Bontadini: impostata in questo modo, però, la confutazione che Fabro tenta del pensiero severiniano è assai debole perché appare fondata su un'incomprensione della peculiare natura di tale pensiero¹⁹. Pur ammettendone ed elogiandone la fortissima coerenza interna egli ritiene infatti di poterne individuare il vizio di fondo nella suddetta presunta connessione con un immanentismo che sarebbe da intendersi in senso schiettamente metafisico e che avrebbe appunto il suo esito più radicale in Gentile: ora, sul valore paradigmatico inerente alla prospettiva del filosofo di Castelvetrano Fabro è certamente d'accordo con Bontadini e con lo stesso Severino, solo che non sa o non vuole attribuirle altro significato che non sia ontologico laddove per entrambi i suoi avversari la lezione gentiliana era da accogliersi sul piano gnoseo-metodologico e non su quello metafisico.

La posizione di Bontadini invece, come lui stesso affermava e com'è stato ricordato in molte sedi²⁰, è la posizione di un "metafisico che è radicato nel cuore del pensiero moderno" e che considera la filosofia moderna, e in particolare il suo inizio cartesiano, come qualcosa che non è caratterizzato da opzio-

¹⁸ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*.

¹⁹ E prima ancora, certo, del pensiero di Bontadini.

²⁰ Ricordiamo qui solo la più recente: L. MESSINESE, *Il filosofo e la fede. Il Cristianesimo "moderno" di Gustavo Bontadini*.

ni di natura extrafilosofica, in questo caso religiosa, ma che nasce semmai da problematiche riportabili in qualche modo alla tarda scolastica e poi, soprattutto, alla nascita della scienza moderna: non a caso in quella mirabile opera di storiografia filosofica che sono i suoi *Studi di filosofia moderna*²¹ egli riesce a fare i conti con tutti i principali filosofi del periodo fra Cartesio e Kant, da una parte misurandosi su un terreno che non è direttamente metafisico ma è propriamente gnoseologico, sia pure di una gnoseologia che, certo, mostra di dipendere anch'essa da premesse di carattere metafisico ma sicuramente più sottili di quelle cui si riferisce Fabro, e soprattutto analizzate e vagliate secondo le risorse di una critica logicamente più rigorosa; ma poi in particolare, per quanto riguarda l'idealismo, rinviene, correttamente a nostro avviso, l'ispirazione fondamentale di questa corrente nella ripulsa del presupposto naturalistico, ossia nel superamento della gratuita e acritica concezione – insita nella coscienza prefilosofica – dell'essere come indipendente dal pensiero e ad esso preesistente, e riconduce l'interna dinamica evolutiva del principio idealistico a un'esigenza che non sempre è stata avvertita con chiarezza dagli idealisti stessi ma che comunque tende gradualmente ad imporsi: l'esigenza di distinguere sempre più la dimensione metodologica della loro posizione da quella ontologico-metafisica. In particolare poi, per quanto riguarda l'attualismo, Bontadini mostra la validità e la pertinenza dello sviluppo che il pensiero di Gentile subisce ad opera del problematicismo del suo allievo Ugo Spirito, il cui esito ultimo coincide con la riproposizione della possibilità di un discorso metafisico di tipo tradizionale. In ogni caso il punto di vista di Bontadini sembra più adatto per interagire e per fare i conti con tutta una serie di autori e di tendenze del Novecento, a cominciare per esempio dalla scuola fenomenologica: la prospettiva di Husserl e dei suoi epigoni, dello stesso Heidegger almeno per qualche aspetto, e così via.

IV. L'ontologia e la teologia razionale

Veniamo ora, invece, al punto di vista strettamente ontologico-metafisico. Ebbene, qui a nostro avviso il giudizio tende a capovolgersi, perché quando entra davvero nel merito della critica alle premesse metafisiche del parmenidismo così come viene declinato da Severino (e tendenzialmente già da Bontadini), Fabro fa ricorso a una categoria storiografico-interpretativa, ma ancor

²¹ G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*.

prima schiettamente teoretica, che a nostro parere funziona benissimo anche quando si sia messa da parte ogni persuasione circa il *cogito* intrinsecamente ateo e circa la natura intrinsecamente perversa di ogni forma di idealismo postkantiano, e soprattutto anche quando si sia deposta la pretesa di confutare le posizioni dei due suddetti pensatori mediante simili argomenti. Si tratta di una categoria che riguarda proprio la concezione dell'essere (e a questo proposito varrà la pena di ribadire come proprio nel sopra ricordato "tomismo essenziale" si debba ravvisare quella prospettiva che, al di là di orientamenti interpretativi che ancora agli inizi del Novecento tendevano fondamentalmente a ricondurre l'insegnamento dell'Aquinate a premesse di carattere aristotelico, mira a evidenziare la peculiarità assoluta dell'ontologia tommasiana rispetto a qualsiasi altra ontologia antecedente o successiva e, in particolare, rispetto alle posizioni di qualunque altra corrente della stessa Scolastica medioevale): stiamo parlando del cosiddetto *essenzialismo*, una categoria alla quale Fabro dimostra di saper ricondurre in maniera persuasiva buona parte delle posizioni contrarie alla sua e a quella del "suo" Tommaso, e che in lui gode per lo meno della stessa centralità che in Bontadini compete alla nozione di *gnoseologismo*, alla quale si diceva poc'anzi che il pensatore milanese ha saputo ricondurre in maniera altrettanto convincente gran parte delle posizioni da lui avversate.

Un ottimo esempio di quanto stiamo dicendo può essere offerto dal rapporto Avicenna-Tommaso secondo la lettura che alla Cattolica ne dava in particolare Sofia Vanni Rovighi sulla scorta di colui che era stato il comune maestro di Bontadini e della stessa Vanni Rovighi, vale a dire Amato Masnovo: una lettura implicante l'idea di una concordanza di fondo tra Avicenna e Tommaso – se non per quanto riguarda la teologia razionale, sicuramente per quanto concerne l'ontologia fondamentale – e poi, soprattutto, escludente l'attribuzione di qualsiasi particolare risalto alla differenza tra l'*actus essendi* di Tommaso e la figura dell'*existentia* così come quest'ultima si presenta nella Scolastica successiva ma come si può ricavare anche dall'analisi di posizioni metafisiche anteriori a quella di Tommaso, a partire dallo stesso aristotelismo. In breve, una lettura comportante la concezione univocistica dell'essere, cui infatti Bontadini dichiaratamente si ispirava²² e che decisamente lo portava

²² Sulla scorta del summenzionato Masnovo, secondo il quale la dottrina dell'*analogia entis* aveva solamente un valore di corollario, una volta dimostrata l'esistenza di Dio, e dispiegava semmai la sua funzione nella dottrina degli attributi divini.

a preferire al tomismo quella linea Scoto-Suarez che, con le sue ulteriori propaggini in epoca moderna, sfocerà notoriamente nella prospettiva di Leibniz e poi di Wolff, secondo un'impostazione di fondo nella quale la tendenza interpretativa di Fabro, di Gilson e di altri scorge appunto la quintessenza del suddetto essenzialismo.

Qui non si può fare a meno di rilevare che l'univocismo di Bontadini lo ha indotto a calibrare in una maniera del tutto particolare la tematica della prova dell'esistenza di Dio, soprattutto in riferimento a quella critica di Hume al principio di causalità della quale egli – certamente non del tutto a torto – faceva gran conto, ma che molto probabilmente non sarebbe così importante all'interno di un diverso modo di intendere l'essere. Secondo Fabro una concezione non univoca ma analogica dell'essere, che soprattutto abbia cura di impostare in maniera corretta il rapporto fra essenza e atto di essere (si può anche dire fra essenza ed esistenza, se così sembra preferibile, purché si ponga attenzione a non considerare l'esistenza come un accidente dell'essenza, secondo la prospettiva "avicennistica" che invece si ritrova di fatto in Bontadini), conduce a privilegiare come argomentazione più valida in favore dell'esistenza di Dio la quarta fra le vie elaborate dall'Aquinate. Il punto di vista di Bontadini, com'è noto, era un altro: la valorizzazione della prospettiva del divenire e la sostanziale delegittimazione delle altre prospettive, a cominciare da quella cui si ispira la quarta via; e per lui il superamento dell'obiezione di Hume era possibile solo in virtù di un esplicito richiamo al principio parmenideo dell'immutabilità dell'essere, quel richiamo che però egli non trovava nelle pagine dell'Aquinate e la cui *latitatio* lo portava a concludere che la versione tomistica della teologia razionale soccombette alla critica dello Scozzese. D'altra parte lo schema inferenziale di tipo antinomico cui logicamente lo obbligava questo suo rimando al principio dell'immutabilità, e che infatti egli non ha potuto fare a meno di adottare negli ultimi due scritti da lui dedicati a quella che riteneva essere un'indispensabile opera di "rigorizzazione della teologia razionale"²³, non sembra per sua natura in grado di tacitare perplessità e critiche anche sostanziali.

²³ Cfr. G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965) e *Per una teoria del fondamento* (1973), riguardo ai quali si veda la n. 5 del presente saggio.

Ma a questo punto, proprio per gettare un po' di luce su simili questioni, si impone la necessità di un chiarimento riguardo a quel fondamentale nodo teorico del *parmenidismo* dal quale non per nulla ha avuto inizio la nostra trattazione. Quello rinvenibile in Bontadini e poi, soprattutto, in Severino è un parmenidismo che manifestamente gioca per intero sull'aspetto dell'immutabilità dell'essere, ritenendo che il tardo Platone, nel *Sofista*, sia riuscito con la figura del non-essere come *héteron* a risolvere una volta per tutte l'altro versante della contestazione parmenidea dell'esperienza, che non era meno rilevante e che per così dire assumeva come proprio bersaglio, prima del divenire, la molteplicità. La dottrina platonica della distinzione fra il non-essere come *héteron* e il non-essere come *enantion* è di capitale importanza agli occhi dei due filosofi, al punto che il secondo ne parla come dell'unico guadagno che l'ontologia occidentale abbia conseguito dopo il ripudio di Parmenide operato da Melisso: tale dottrina sembra configurare una riabilitazione del molteplice che, essendo piuttosto a buon mercato perché non esige – questo è il punto – il superamento della visione univocistica dell'essere, consente di estendere distributivamente ad *ogni* ente quegli attributi dell'immutabilità e dell'eternità che nella concezione parmenidea sono riferiti all'unico Essere. Ora, anche il “tomismo essenziale” ritiene di dover salvaguardare la molteplicità degli enti contro Parmenide, però è ben consapevole di poter raggiungere tale obiettivo solo a patto di sviluppare – come in effetti cominciò a fare Aristotele, diversamente da Platone – una dottrina esplicita della multivocità o polisemia dell'essere: espressioni, queste ultime, che nel presente contesto sono forse preferibili rispetto ad “analogia”, un termine che in greco propriamente vuol dire “proporzione” e che certamente nel presente contesto si può impiegare anch'esso, secondo un uso ormai consolidato, ma solo a patto di mettere bene in chiaro che qui non è in gioco un'analogia di proporzionalità bensì quella che in base a una terminologia posteriore sarà denominata analogia di attribuzione, e che per lo Stagirita è piuttosto il legame *pros hen*: nell'Aquinate poi, con la sua peculiarissima dottrina dell'*actus essendi* come attualità di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni, si verrà sempre più determinando come analogia di attribuzione intrinseca e sarà alla base della sopra ricordata quarta via.

In tal modo si è perfettamente autorizzati a rifiutare l'implicazione pan-immobilistica del parmenidismo univocistico, perché si mostra come quest'ulti-

mo sia una posizione che riferendosi a ogni singolo ente, quindi presupponendo la molteplicità, la presuppone però in maniera illecita, senza avere fatto debitamente i conti con il primo divieto parmenideo che era proprio il divieto di ammettere il molteplice. A dire il vero Bontadini in una sua fase precedente, culminata nei primi anni '50 (si vedano in particolare le quattro pagine sul *Principio della metafisica* alla fine del volume *Dal problematicismo alla metafisica* e la prolusione al corso di teoretica del 1952-53 su *L'attualità della metafisica classica*²⁴), era riuscito a formulare una prova rigorosa dell'esistenza di Dio tratta dal divenire che però non esige di passare attraverso l'affermazione dell'immutabilità di ogni singolo ente; a quanto pare, tuttavia, autori come Fabro non hanno mai apprezzato nemmeno questo tipo di prova che, certo, partendo comunque da una nozione univocistica dell'essere dimostrava per ciò stesso di non avere fatto i conti fino in fondo con l'aporetica cui sopra si è accennato.

Da questo punto di vista i migliori trattati di ontologia del Novecento sono a nostro avviso quelli di Louis De Raeymaeker, forse l'esponente più lucido della scuola lovaniense²⁵, e di Ferdinand Van Steenberghe²⁶. Se proprio dovessimo indicare un limite in Bontadini diremmo che, sebbene venga spesso e giustamente ricordato ancor oggi come "il" metafisico per eccellenza nel panorama filosofico italiano del XX secolo, a partire da un certo momento della sua vita più che interessato a costruire e ad elaborare un'autentica ontologia (più che interessato a venire in chiaro di "ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: 'che cos'è l'essere'"²⁷) parve dominato dall'idea di formulare una rigorosa, incontrovertibile dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ci permettiamo questo rilievo perché abbiamo sempre pensato che in fondo sarebbe stata un'ottima cosa che egli ci desse un'organica e tendenzialmente completa trattazione di ontologia come a suo modo fece la sopra ricordata Sofia Vanni Rovighi, la quale fra le mura di largo Gemelli passava per una rigorosa e fedele cultrice del pensiero di Tommaso (ma riguardo a quest'ultimo punto saremmo inclini ad affermare – dopo avere finalmente avuto occasione di accostarci davvero a tale pensiero

²⁴ Per entrambi questi testi cfr. la nota 5 del presente saggio.

²⁵ L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*.

²⁶ F. VAN STEENBERGEN, *Ontologie* (IV ed.).

²⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, Z, 2, 1028 b 3

in anni non di poco successivi alla nostra laurea, e di certo il contatto con i testi di Fabro, Gilson e di altri studiosi vicini alle loro posizioni non fu per noi irrilevante in tal senso – che, quantunque possa sembrare paradossale, un autentico tomismo fra le mura di largo Gemelli non è mai esistito né, quindi, è mai stato insegnato).

V. Conclusione

In conclusione ci pare che fra le due posizioni alle quali sono state dedicate queste pagine i conti vadano tirati come segue. Per quanto riguarda il confronto con il pensiero moderno non si può fare a meno di rilevare una certa carenza della prospettiva di Fabro, ma poi anche di altre prospettive tomistiche pur degnissime d'attenzione e non prive di meriti come quelle, sopra doverosamente ricordate, che si sono sviluppate in area francofona. In Germania è stato soprattutto Bernhard Lakebrink che con alcuni suoi studi²⁸ ha tentato di valorizzare per l'interpretazione di Hegel il punto di vista tomistico così com'è declinato da Fabro. Rimane vero, però, che in generale questi autori non sono stati particolarmente felici nella loro maniera di relazionarsi alla filosofia moderna e contemporanea né di tale filosofia hanno voluto o saputo valorizzare quei contributi che non potevano e non possono essere puramente e semplicemente ricondotti a un ateismo o comunque a un immanentismo metafisico inteso come contenuto di una opzione gratuita.

Considerando invece la concreta elaborazione dell'ontologia, ossia entrando nel merito del discorso sull'essere, riteniamo che il sopra esaminato tomismo essenziale italo-francese abbia buone frecce al suo arco. Personalmente rimaniamo e rimarremo sempre debitori dell'esigenza di rigore concettuale e della passione per la filosofia come *strenge Wissenschaft* che abbiamo appreso una volta per tutte fin dai nostri anni liceali quando ci capitarono fra le mani quei due volumetti della collana "I classici del pensiero" dell'editrice La Scuola di Brescia nei quali Bontadini dava il suo magistrale commento, rispettivamente, del cartesiano *Discorso sul metodo* e della kantiana *Critica della ragion pura*. Tuttavia non è detto che poi, in concreto, il miglior modo di soddisfare

²⁸ Cfr. soprattutto B. LAKEBRINK, *Die hegelsche Dialektik und die thomistische Analektik*, (si noti questo neologismo, "analettica") e *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*.

questa sacrosanta esigenza sia sempre stato quello che, di fatto, egli stesso ha proposto.

Riferimenti bibliografici

BONTADINI G. (1995). *Conversazioni di metafisica*, 2 voll. [1971]. Milano: Vita e Pensiero.

—(1996a). *Dal problematicismo alla metafisica* [1952]. Milano: Vita e Pensiero.

—(1996b). *Metafisica e deellenizzazione* [1975]. Milano: Vita e Pensiero.

—(1996c). *Studi di filosofia moderna* [1966]. Milano: Vita e Pensiero.

CORNOLDI G.M. (1878). *Leçons de philosophie scolastique*. Paris: Lethielleux.

DE RAEYMAEKER L. (1947). *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*. Louvain: Nauwelaerts.

FABRO C. (2005). *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* [1939]. Segni (Roma): EDIVI.

—(2010). *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* [1960]. Segni (Roma): EDIVI.

—(2013). *Introduzione all'ateismo moderno* [1964]. Segni (Roma): EDIVI.

—(2015). *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino* [1981]. Segni (Roma): EDIVI.

GILSON E. (1935). *Le réalisme méthodique*. Paris: Téqui.

—(1939). *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Vrin.

LAKEBRINK B. (1968). *Die hegelsche Dialektik und die thomistische Analektik*. Ratingen: Henn.

—(1984). *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*. Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso.

MALUSA L. (1989). *Neotomismo e intransigentismo cattolico*. Milano: Istituto di Propaganda Libreria.

MATTIUSSI G. (1907). *Il veleno kantiano. Nuova e antica critica della ragione*. Monza: Artigianelli.

MESSINESE L. (2022). *Il filosofo e la fede. Il Cristianesimo "moderno" di Gustavo Bontadini*. Milano: Vita e Pensiero.

SACCHI D. (2007). *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*. Roma: Studium.

SEVERINO E. (2001). *Il mio scontro con la Chiesa*. Milano: Rizzoli.

VAN STEENBERGEN F. (1966). *Ontologie* (IV ed.). Louvain: Publications Universitaires de Louvain.