A proposito di Dopo Kant, oltre il problematicismo. Il Novecento come un 'romanzo filosofico'

Intervista a Leonardo Messinese

a cura della Redazione

ABSTRACT

The interview examines the philosophical framework developed by Leonardo Messinese in his monograph *Dopo Kant, oltre il problematicismo. Il Novecento come un 'romanzo filosofico'* (Inschibboleth Edizioni, Rome, 2024). The author traces the evolution of metaphysical thought from Kant to the present, with a particular emphasis on figures such as Giovanni Gentile, Gustavo Bontadini, and Emanuele Severino. His analysis ultimately leads to a reassessment of metaphysics, accomplished through the transcendence of Gentile's actualism and Ugo Spirito's problematicism.

Leonardo Messinese è professore ordinario presso la Pontificia Università Lateranense, dove insegna Metafisica, e direttore della rivista internazionale di filosofia «Aquinas». I suoi interessi di ricerca si focalizzano sul dibattito metafisico dall'età moderna fino alla contemporaneità, con una particolare attenzione al contesto italiano novecentesco, di cui ha approfondito la linea Gentile-Bontadini-Severino.

Nel volume qui discusso, l'autore traccia – nella forma di un 'romanzo filosofico', i cui protagonisti principali sono Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino – una parabola che, passando per il problematicismo, va dall'attualismo alla metafisica e ha come meta la 'soluzione del problema' metafisico.

L'itinerario seguito in *Dopo Kant, oltre il problematicismo* richiama un vasto percorso di ricerca disseminato in varie pubblicazioni, tra le più recenti *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino* (Brescia 2013), *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica* (Pisa 2015), *Heideggers Kritik der Abendländischen Logik und Metaphysik. Ein kritischer Dialog* (Berlin 2015), *Il problema di Dio nella filosofia moderna* (Roma 2017), *Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano* (Pisa 2017), *La via della metafisica* (Pisa 2019), *Nel castello di Emanuele Severino* (Roma 2021), *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo 'moderno' di Gustavo Bontadini* (Milano 2022). *Emanuele Severino. Il destino e il mortale* (Milano 2025) è l'ultimo suo lavoro.

DOI: 10.53136/9791221820980 9
giugno 2025

Stefania Pietroforte: *Prof. Messinese, con il suo saggio* Dopo Kant, oltre il problematicismo. Il Novecento come un 'romanzo filosofico' *(Roma 2024) lei ricostruisce la vicenda filosofica di Gustavo Bontadini e il suo rapporto con Emanuele Severino, sostenendo che Bontadini, per la grande valenza speculativa del suo pensiero, è stato personaggio centrale nella storia filosofica italiana del Novecento. A suo parere, Bontadini ha avuto il merito di aver dimostrato che la metafisica, cioè il discorso sull'Assoluto, può e deve essere fatto anche dopo Kant. Per eseguire tale compito si è servito dell'attualismo gentiliano, ritenuto da lui 'il superamento più compiuto' della separazione moderna del pensiero dall'essere. Questa stessa filosofia ha poi individuato come 'radice del successivo problematicismo', che vedeva rappresentato da Ugo Spirito, dall'esistenzialismo di Nicola Abbagnano e dal razionalismo critico di Antonio Banfi e che reputava momento storico e strutturale della vicenda metafisica. Basandosi a sua volta su questa idea del problematicismo, lei interpreta l'uso che ne fa Bontadini come trampolino per la nuova posizione del sapere metafisico. Il progetto di Bontadini si muoveva tra diversi ostacoli, primo fra tutti quello di dimostrare che tra la metafisica dalla quale egli partiva e il pensiero moderno, in particolare l'idealismo attualistico, non vi fosse opposizione, non vi fosse impossibilità di 'passaggio' e vi fosse, invece, continuità. Questo problema della inconciliabilità della metafisica con il pensiero moderno era tema dibattuto nella neoscolastica italiana da Emilio Chiocchetti e Francesco Olgiati, che cercarono di dimostrare, in modo diverso tra loro, l'intrinseca necessità che teneva insieme la metafisica e il pensiero moderno. Però in* Dopo Kant, oltre il problematicismo*, lei non mette mai Bontadini in rapporto con questo suo retroterra di scuola. Potrebbe dirci se la riflessione di Bontadini su questa questione era debitrice verso quei due neoscolastici che lo avevano preceduto? O, in alternativa, quanto se ne discostava?*

Leonardo Messinese: La domanda è molto articolata e pone una serie di questioni d'indubbio rilievo. Vorrei incominciare con l'introdurre una precisazione che potrà risultare utile per comprendere il senso da dare a quel 'Dopo Kant' nel titolo del mio libro. Si deve intendere che nella prospettiva 'neoclassica' di Gustavo Bontadini, ma anche del giovane Emanuele Severino, la metafisica è il discorso relativo alla *determinazione* dell'Intero o dell'Assoluto. La precisazione è opportuna perché anche quello sviluppato da Kant nella *Critica della ragion pura* è, in qualche modo, un 'discorso sull'Intero'. In effetti, se è vero che il risultato speculativo al quale Kant ritenne di essere giunto era quello dell'impossibilità del sapere metafisico, è altrettanto vero – secondo quanto rilevava Severino ne *La struttura originaria* (1958) – che la questione affrontata da Kant nella Dialettica trascenden-

tale equivaleva a progettare un orizzonte oltrepassante l'‘esperienza possibile'. Ciò significa che l'orizzonte dell'Intero era presente anche nel pensiero kantiano, così che l'affermazione dell'impossibilità del ‘sapere' metafisico – ovvero dell'impossibilità di *determinare* l'orizzonte oltrepassante l'esperienza in termini di ‘essere' o di ‘nulla' – in Kant costituiva un momento *logicamente ulteriore* rispetto a quello costituito dall'apertura dell'orizzonte dell'Intero. Può essere utile anche un ulteriore chiarimento per chi intenda accostarsi al mio saggio. Esso concerne la necessità di operare una distinzione tra il ‘problematicismo' professato da Ugo Spirito, sia pure con qualche oscillazione, e quello che orientava il pensiero di filosofi come Nicola Abbagnano e Antonio Banfi. Con la terminologia di Bontadini, si deve rilevare che per il primo autore si trattava di una forma ‘situazionale' di problematicismo, cioè di una forma che escludeva in assoluto una futura soluzione del ‘problema metafisico'. Per l'esistenzialismo di Abbagnano e per il razionalismo critico di Banfi si trattava, invece, di una forma ‘trascendentale' di problematicismo. Essi, cioè, ritenevano che il problematicismo in ordine al sapere metafisico fosse assolutamente inoltrepassabile. Tanto il ‘maestro' Bontadini, quanto l'‘allievo' Severino, nell'operare i rispettivi rilievi critici, trattavano della metafisica in modo diverso, a seconda che discutessero con il problematicismo situazionale oppure con quello trascendentale.

Dopo queste due precisazioni, vengo ora alla serie di questioni che la domanda contiene. Voglio puntare subito l'attenzione sulle ultime due, quelle concernenti la relazione che vi fu tra la posizione di Bontadini e quella di Emilio Chiocchetti e Francesco Olgiati, entrambi esponenti della neoscolastica milanese, perché, chiarendo questo aspetto, è possibile cogliere anche un primo elemento del peculiare modo bontadiniano di rapportarsi all'attualismo e al problematicismo. In sintesi, mi si chiede se Bontadini, nel ‘tenere insieme la metafisica e il pensiero moderno', fosse debitore della riflessione dei suoi due maestri, oppure se egli se ne discostasse. Indubbiamente, io tendo a sottolineare l'*originalità* della posizione bontadiniana all'interno della scuola di appartenenza. Però, non parlerei di un ‘discostarsi', quanto piuttosto di un ‘andare oltre', di non arrestarsi al modo in cui, pur in un'assunzione positiva del pensiero moderno da parte di Olgiati e di Chiocchetti, ci si limitava a valorizzare i contributi che quest'ultimo aveva apportato a una conoscenza ‘più concreta' della realtà, dell'esperienza, senza scorgere quale potesse essere il contributo del pensiero moderno per una rigorizzazione del sapere metafisico classico. Peraltro, se potessimo svolgere tale questione in modo compiuto, dovremmo prendere specificamente in esame pure le differenze che sussistevano tra Olgiati e Chiocchetti, come Bontadini ebbe modo di rilevare nell'articolo del 1929 *Valutazio-*

ne analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna, dove esaminava la discussione sorta tra i due filosofi neoscolastici in merito al preciso significato da assegnare alla filosofia moderna. Ciò che più conta per la nostra questione, è sottolineare che Bontadini, in quell'articolo, assumeva da Olgiati il riconoscimento fatto alla filosofia moderna di aver elaborato una 'teoria della concretezza'. Questo elemento, però, come accennavo, non implicava il riconoscimento di un valore del pensiero moderno anche in funzione di una ripresa della metafisica classica nei termini di una sua maggiore rigorizzazione. Quanto a Chiocchetti, invece, Bontadini evidenziava come questi, almeno implicitamente, era giunto a porre il problema di quale significato potessero avere le più recenti 'sistemazioni immanentistiche' avanzate nel campo della filosofia. Movendo da quest'ultimo assunto – ed è questo il primo elemento dell'originalità bontadiniana – il giovane pensatore introduceva la tesi che proprio il progressivo affinamento del concetto moderno dell''Unità dell'Esperienza', che includeva il 'toglimento' della presunta *alterità* dell'essere al pensiero a cui era pervenuto l'idealismo post-kantiano e, soprattutto, l'attualismo di Giovanni Gentile, consentiva di porre in modo più rigoroso il 'problema metafisico'. Così l'Unità dell'Esperienza, grazie alla elaborazione del suo concetto più adeguato da parte dell'attualismo, nella prima fase della speculazione bontadiniana veniva a costituire il punto di partenza per poter procedere allo strutturarsi del sapere metafisico e, *in primis*, alla determinazione dell'Assoluto. Unitamente a questo – e Bontadini lo faceva notare a Chiocchetti – si sarebbe dovuto assolvere al problema di considerare più adeguatamente il trascendentale attualistico, interpretandolo alla stregua della 'categoria' kantiana, ossia come ciò la cui realtà non sta per sé sola, ma è tutta nel riferirsi all'empirico.

Achille Zarlenga: *Lei parla della filosofia di Gentile, dicendo che questa filosofia ha avuto il merito di superare compiutamente la separazione tra essere e pensiero, stabilita da Kant come limite invalicabile delle pretese della metafisica. Andando oltre il divieto kantiano, Gentile avrebbe riaperto il campo alla metafisica. Qual era, secondo lei, il peso esercitato dalla tradizione kantiana, intesa in questo senso limitativo, nella prima metà del Novecento quando Gentile affermò il suo attualismo e Bontadini si trovò, poi, a valorizzarlo?*

Leonardo Messinese: Anche qui ritengo opportune alcune precisazioni, onde evitare equivoci. La 'separazione tra essere e pensiero', più che essere 'stabilita' da Kant, è piuttosto quanto questi *ereditava* dalla storia del pensiero filosofico che lo precedeva, sia nel suo versante razionalista, che in quello empirista. Ciò che differenzia Kant da tale tradizione in

merito alle 'pretese della metafisica' – cioè alla pretesa di pervenire a un *sapere* del soprasensibile – è l'avere egli tirato le conseguenze più coerenti di quella supposta separazione di fronte alle costruzioni metafisiche del razionalismo moderno nelle sue distinte e diverse ramificazioni. D'altra parte, il venir meno della separazione tra essere e pensiero, nell'idealismo successivo a Kant, se costituisce un superamento del suo pensiero *in actu signato*, può essere vista pure corrispondere allo spirito più profondo del kantismo, secondo quanto emerge dalla teorizzazione del 'trascendentale' e della 'sintesi a priori' presente in tale idealismo. Sotto tale aspetto, quando ci si interroga su quale sia stato il peso esercitato al tempo di Gentile e, poi, di Bontadini, dalla tradizione kantiana intesa in un 'senso limitativo' – alludendo, cioè, a una lettura del pensiero di Kant in cui si sottolinea la suddetta separazione – si deve tenere presente in modo parallelo anche quell'elemento portante di Kant che ho prima indicato e che, nell'economia del pensiero sia di Gentile che di Bontadini ebbe un peso non irrilevante. In altri termini, sarebbe errato ritenere che, per Bontadini, si sia trattato di utilizzare Gentile per 'oltrepassare Kant', considerando quest'ultimo in termini sostanzialmente negativi dal punto di vista di un pensiero che intendeva riaprire il 'campo della metafisica'. Al contrario, Bontadini intese valorizzare due elementi centrali della filosofia kantiana, ovvero l'Unità dell'Esperienza e la sintesi a priori, pur ritenendo – sulla base degli sviluppi che queste strutture teoretiche avevano ricevuto nell'idealismo hegeliano e, poi, nell'attualismo gentiliano – che si dovesse ulteriormente affinare l'Unità dell'Esperienza kantiana e che non fosse affatto necessario sostenere che la sintesi a priori avesse valore nell'ambito della fisica, ma non in quello della metafisica. La domanda riguardo al peso esercitato dalla tradizione kantiana in Italia nella prima metà del Novecento, cioè al tempo dell'affermarsi dell'attualismo e, poi, della valorizzazione che ne fece Bontadini, richiede che si distingua tra la prospettiva che caratterizzava il vero e proprio neo-kantismo – o, comunque, quello degli autori italiani che avevano assunto il pensiero di Kant in una chiave anti-idealistica – e l'elemento kantiano che era contenuto negli esponenti della rinascita dell'idealismo in Italia, tra i quali lo stesso Gentile. Se mi è consentito fare un passo indietro nel tempo e riferirmi ai neokantiani di fine Ottocento presi in esame da Gentile nel terzo libro de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (1921), il quadro che si presentava agli occhi del filosofo di Castelvetrano non era molto confortante. Egli, infatti, rilevava che il neokantismo, più che una filosofia, è propriamente uno speciale atteggiamento dello spirito filosofico; atteggiamento di carattere meramente negativo, specificando che esso è espressione di uno stato d'animo, ch'era

stanchezza delle costruzioni speculative, tanto idealistiche, quanto materialistiche. Molto diverso, d'altra parte, era il giudizio di Gentile su alcuni autori che non potevano essere propriamente definiti neokantiani nel senso appena indicato e che, però, erano stati in grado di comprendere lo spirito più profondo di Kant del quale ho parlato in precedenza. Questi avevano costituito un punto di riferimento per lo stesso Gentile quando aveva tracciato il quadro storico-teoretico della filosofia moderna, il cui esito speculativo egli individuava nell'idealismo, secondo la specifica versione dell'attualismo. Per una siffatta interpretazione di Kant, Gentile faceva riferimento soprattutto a Bertrando Spaventa e al proprio maestro Donato Jaja, nei quali egli vedeva i più autentici continuatori dello spirito kantiano e che, perciò, indicava come gli antesignani di una nuova metafisica: cioè, della 'metafisica della mente', ovvero di quella 'terra promessa' della filosofia di cui Kant – come aveva affermato una volta Jaja – fu il Mosè. A me pare che l'influsso positivo esercitato su Gentile dal pensiero kantiano sia rintracciabile anche all'interno del percorso teoretico di Bontadini, che accolse la lezione dell'attualismo contenuta nella tesi del 'formalismo assoluto', depotenziando, contemporaneamente, la portata della figura attualistica dell''autoconcetto', stante che Bontadini riteneva spuria la 'teologizzazione' che ne aveva eseguito Gentile. Anche alla luce del guadagno teoretico conseguito dall'attualismo, che implicava un inveramento della filosofia kantiana, Bontadini riteneva inaccettabile il persistere di vari elementi del 'criticismo' propri del Kant storico che ravvisava nei filosofi suoi contemporanei. Di alcuni, come i 'volontaristi' Enrico Castelli e Renato Lazzarini, ma anche lo 'spiritualista' Armando Carlini, Bontadini metteva in rilievo anzitutto l'adesione alla gnoseologia kantiana. Di altri, invece, evidenziava la persistenza del 'presupposto realistico' kantiano, che ritrovava sia nell''ontologista' Pantaleo Carabellese sia in 'realisti' come Erminio Troilo, Adelchi Baratono e Annibale Pastore. In generale, Bontadini criticava il 'ritorno a Kant' – al Kant storico – di tanti filosofi del suo tempo, i quali non avevano seguito pienamente 'i progressi della gnoseologia contemporanea', cioè essenzialmente quella propria dell'attualismo. È da aggiungere, però, che nello stesso tempo egli valutava negativamente anche le 'tante confutazioni di Kant e di Hegel messe innanzi da scrittori scolastici'.

Ambrogio Garofano: *Collocandomi nella dimensione 'narrativa' da lei evocata, partirei da una domanda che chiama in causa l'interpretazione del pensiero di Gentile. La vicenda che lei ha ricostruito può essere esposta in modo diverso. Nella sua ricostruzione è il pensiero di Spirito (la cui radice, come lei stesso scrive, è 'la struttura dialettica dell'attualismo') a fare*

da ponte tra Gentile e Bontadini. Tuttavia studiosi come Gennaro Sasso e Mauro Visentin – secondo me, in questo anticipati da Scaravelli – hanno offerto una interpretazione di Gentile che non lascia spazio all'apertura di quella prospettiva teoretica offerta dal problematicismo, dal momento che, per loro, la struttura che è alla base del pensiero di Gentile non riesce ad articolarsi e, in ultima istanza, si irrigidisce in un orizzonte parmenideo, indisponibile a ogni possibile parricidio. E la questione, stavolta, è prettamente teoretica, e chiama in causa il rapporto tra astratto e concreto, come del resto lei stesso avverte nel paragrafo intitolato Il vero cuore della questione*. Cosa risponde a chi propone questa versione alternativa del corso della filosofia del Novecento?*

Leonardo Messinese: La narrazione diversa alla quale lei fa riferimento è originata da un'interpretazione del pensiero di Gentile, che non lascia spazio a uno svolgimento dell'attualismo nel segno del problematicismo situazionale e, di conseguenza, neppure a uno sviluppo ulteriore che conduca al sapere metafisico. Tale diversa interpretazione dell'attualismo, nelle intenzioni di chi l'ha proposta, avrebbe una carta di ordine teoretico da sfruttare a proprio vantaggio. La tesi che è avanzata, come si rileva anche nella domanda, è la seguente: la struttura che è alla base del pensiero di Gentile non riesce ad articolarsi e, in ultima istanza, si irrigidisce in un orizzonte parmenideo, indisponibile a ogni possibile parricidio. Rispetto all'importante questione che mi viene posta, offrirei inizialmente una risposta, per così dire, minimalista dicendo che fin dalle prime pagine del libro ho dichiarato esplicitamente che la mia 'narrazione' del Novecento filosofico in Italia non si propone di sostituirsi ad altre che sono con buone ragioni molto accreditate, ma più semplicemente intende aggiungersi ad esse in modo costruttivo e, per certi versi, quale loro integrazione. La domanda, però, merita una risposta più articolata. Direi perciò, innanzitutto, che l'indicazione della sequenza 'attualismo, problematicismo, metafisica', considerando in particolare la funzione mediatrice che fu svolta dal problematicismo situazionale di Spirito, corrisponde a un dato 'storico', il quale non può essere messo da parte all'interno di una ricostruzione che intende essere anche di carattere storiografico. Inoltre, rilevare che il riconoscimento di una tale funzione possiede pure un indubbio carattere 'teoretico', in cui si suppone valida l'interpretazione spiritiana del pensiero di Gentile che ne metteva in luce la 'struttura dialettica', e che in una diversa interpretazione dell'attualismo – quella di Gennaro Sasso e di Mauro Visentin – si avrebbe a che fare non con un pensiero di carattere *dialettico*, quanto invece con una vera e propria forma di 'parmenidismo', può costituire un importante tema di discussione circa la natura dell'attualismo, ma non com-

porta di per sé una 'versione alternativa del corso della filosofia del Novecento'. D'altra parte, una forma diversa di 'parmenidismo', rispetto a quella teorizzata da Sasso e da Visentin costituisce un nucleo speculativo di rilievo anche per la metafisica neoclassica di Bontadini e del giovane Severino, come pure per il Severino successivo che, in una chiave critica della metafisica tradizionale, invitava a 'ritornare a Parmenide'. Pertanto, personalmente conserverei la distinzione tra la narrazione di carattere storico del Novecento filosofico italiano e l'interpretazione in chiave speculativa di tale vicenda storica, pur considerandole comunque in modo unitario. Certo, il punto di arrivo dell'interpretazione di Visentin, che mira a far emergere il 'tratto eleatico' della filosofia italiana del Novecento – un 'neoparmenidismo' inizialmente presente in modo latente in Gentile e anche in Croce e che, passando attraverso Guido Calogero e Luigi Scaravelli, sarebbe divenuto esplicito nel pensiero di Sasso – porterebbe a criticare sia la struttura metafisica dell'essere sostenuta esplicitamente da Bontadini, sia l'irriducibile sfondo metafisico che caratterizza il pensiero del secondo Severino. Ma con questo, ancora una volta, siamo in presenza di una questione ch'è di indole squisitamente teoretica, come del resto si rileva nella domanda, quando si fa riferimento alla questione cruciale del rapporto, nel *Sistema di logica* di Gentile, tra astratto e concreto e, più specificamente, tra 'concetto astratto' dell'astratto e 'concetto concreto' dell'astratto, su cui la valutazione operata da Sasso e da Visentin si divide dal giudizio operato da Bontadini fin dai suoi anni giovanili, discutendo con Croce e Gentile, sul quale mi soffermo in uno dei primi capitoli del libro.

Jonathan Salina: *Rispetto alla contrapposizione – delineata da Bontadini e che anima buona parte del volume – tra 'problematicismo' e 'metafisica', come si situa la filosofia contemporanea italiana? Nel caso che lei ritenga che esistano in essa ancora residui di questa contrapposizione, come si situano rispetto al classico dibattito filosofia analitica/filosofia continentale e alla dicotomia 'pensiero forte-pensiero debole'?*

Leonardo Messinese: La domanda, così sintetica, fa riferimento alla 'contrapposizione' delineata da Bontadini tra problematicismo e metafisica e resta nell'implicito che per il filosofo dell'Università Cattolica di Milano una tale contrapposizione concerne le figure che rappresentano il problematicismo trascendentale. Infatti, quando si confronta con i rappresentanti del problematicismo situazionale – che lo siano, poi, esplicitamente, o solo implicitamente – Bontadini ne parla come di filosofi in cui la metafisica è *simpliciter* 'assente' e non, propriamente, negata. E, a motivo di questo, i suoi interlocutori da una parte erano invitati

a presentare una critica aderente della metafisica e, dall'altra, erano sollecitati a comprendere più adeguatamente le ragioni che avevano condotto Bontadini ad affermare il *trascendimento* dell'Unità dell'Esperienza. In ogni caso, vengo ora al vero cuore della domanda, cioè al fatto se, nella filosofia italiana contemporanea continuino a sussistere dei 'residui' di tale contrapposizione e, poi, come questi si situino rispetto al dibattito tra analitici e continentali e alla dicotomia pensiero forte/pensiero debole. Rispetto alla prima questione, si può sostenere che oggi tutto sommato, salvo rare eccezioni, quella contrapposizione sia venuta meno, dal momento che attualmente sono presenti soprattutto espressioni filosofiche del problematicismo situazionale, piuttosto che di quello trascendentale. Si pensi, ad esempio, al pensiero di Gianni Vattimo, come ebbe a rilevare tra l'altro Severino. Vattimo affermava esplicitamente che non vi sono delle 'ragioni forti' per negare la metafisica – in effetti, se non fosse così, si ripristinerebbe quel 'pensiero forte' della tradizione metafisica occidentale dal quale invece s'intendeva prendere congedo – ma essenzialmente delle ragioni di ordine 'etico'. Direi questo; anche se poi è da rilevare come sia presente nella teorizzazione del 'pensiero debole' pure una dimensione *fondativa*, che Vattimo individuava nell'ontologia non metafisica di Heidegger, alla quale aderiva dandole una specifica curvatura. Ma su questo non possiamo soffermarci ora. Dicendo queste cose, mi pare di avere risposto, almeno in parte, anche al secondo segmento della seconda questione contenuta nella domanda. Intendo dire che, se indubbiamente vi sono delle affinità tra problematicismo situazionale e pensiero debole da una parte e tra metafisica e pensiero forte dall'altra, si tratterebbe poi di esaminare le forme concrete che assume la metafisica quale espressione del 'pensiero forte' e discuterle sul loro stesso terreno. Ritengo poi che se si fa riferimento al tratto dominante della 'filosofia continentale' nel suo complesso, ancora una volta si possono rilevare delle analogie con il problematicismo situazionale – si pensi, in primo luogo, alla *koinè* ermeneutica che la caratterizza ampiamente. Come pure, se si prende in considerazione la 'svolta ontologica' della filosofia analitica, si possono ravvisare alcune significative convergenze con l'ontologia metafisica. Tuttavia, su quest'ultimo punto sarei dell'avviso di sottolineare anche le differenze di rilievo che sussistono tra le due ontologie, innanzitutto proprio in merito alla *concezione dell''essere'*.

Achille Zarlenga: *Nel titolo lei parla di una vicenda filosofica interpretata come un romanzo. Ci può spiegare perché ha sentito il bisogno di ricorrere a questo concetto, per definire la sua ricostruzione teoretica della filosofia di Gustavo Bontadini e quella del suo allievo Emanuele Severino?*

Leonardo Messinese: Inizialmente, non avevo pensato a un sottotitolo da dare al libro, ma soltanto a un titolo e questo avrebbe dovuto essere ancora più breve: *Oltre il problematicismo*. Intendevo, così, mostrare subito al lettore che avevo ripercorso la vicenda teoretica di Bontadini e di Severino alla luce di una prospettiva comune ad entrambi e quel titolo mi pareva che la indicasse in modo semplice e chiaro. Strada facendo, però, divenni sempre più consapevole che, nel raccontare quella vicenda, avevo dovuto soffermarmi anche su una serie di altri filosofi, dei quali Bontadini e Severino erano stati spesso interlocutori sin dall'inizio. Questo fatto mi suggerì di mettere più esplicitamente in rilievo che la vicenda filosofica di Bontadini e di Severino dovesse essere considerata all'interno di un quadro non solo speculativo ma anche narrativo. Ecco perché ritenni opportuno di aggiungere un sottotitolo, in cui si invitasse il lettore a pensare a questo libro come a una sorta di 'romanzo di idee', nel quale il carattere teoretico del suo contenuto veniva fatto emergere attraverso il racconto delle fitte discussioni avvenute tra una serie di protagonisti della filosofia italiana del Novecento. Devo, però, ancora esplicitare perché ho ritenuto di qualificare la mia narrazione come un 'romanzo metafisico'. Tale qualificazione implica una prospettiva di ordine teoretico, che chiaramente è quella di valorizzare le idee *metafisiche* e le idee *sulla metafisica* presenti lungo il corso del Novecento anche in pensatori che – da punti di vista differenti – furono molto critici nei confronti della metafisica e che, tuttavia, proprio per questo a mio parere concorrono anch'essi a legittimare la tesi interpretativa del Novecento come un 'romanzo metafisico', sebbene nelle interpretazioni prevalenti del pensiero filosofico italiano del Novecento alla metafisica sia riservato un ruolo non certo di primo piano.

Ambrogio Garofano: *Prima di intraprendere la sua narrazione, lei svolge una serie di riflessioni preliminari, nelle quali stabilisce l'irriducibilità di filosofia e metafisica e afferma l'insopprimibilità del mito e della fede nel pensiero filosofico. Le chiederei di fornirci un ulteriore approfondimento riguardo a questi tre ambiti, secondo lei irriducibili gli uni agli altri, ma profondamente intrecciati.*

Leonardo Messinese: Le riflessioni preliminari sulla distinzione tra filosofia e metafisica alle quali si riferisce la domanda sono contenute nel primo punto di un capitolo del libro intitolato *La metafisica come pensiero critico*. Esse si ispirano direttamente al pensiero di Bontadini per più aspetti, ma in modo più sotterraneo hanno presente anche la posizione del Severino di *Studi di filosofia della prassi* (1962). Innanzitutto, la distinzione tra filosofia e metafisica è equivalente a quella tra il riferimento del pensiero all'Intero che può avere

un carattere non necessariamente epistemico, e il riferimento all'Intero che si costituisce come un'*episteme* circa quest'ultimo. Secondo tale prospettiva il sapere incontrovertibile non si estende alla totalità dell'essere, ma ne occupa una zona che, a motivo del suo costituirsi come un 'sapere' ch'è in grado di rispondere adeguatamente ai tentativi di negarlo, è il 'sapere fondamentale' o del 'fondamento'. La metafisica, da parte sua, in quanto offre una *determinazione* del fondamento, è una specifica teorizzazione circa l'Intero, ben distinta da quella che è offerta dalle religioni, come pure dal sapere scientifico allorquando ai suoi risultati sia conferito un carattere interale. Sotto tale aspetto la metafisica, in quanto sapere incontrovertibile che discute volta per volta i presupposti presenti in altre prospettive circa l'Intero, è effettivamente 'pensiero critico' per antonomasia, dove il momento della dimensione 'critica', ch'è proprio della filosofia, è unito alla dimensione 'intellettualistica' che appartiene anch'esso al filosofare, ovviamente per quel tanto che la messa in questione del sapere *ereditato* dalla tradizione – il momento della criticità – giunge per necessità logica ad affermare un contenuto stabile del sapere, ovvero giunge a porre la dimensione intellettualistica. Avevo trattato di questo tema un po' più diffusamente nel mio libro precedente *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo 'moderno' di Gustavo Bontadini* (2022), in un capitolo intitolato *L'esistenza' e la metafisica*, al quale vorrei rimandare. V'è, però, da considerare un altro aspetto della questione, quello che consente di parlare, non contraddittoriamente, anche di una irriducibilità del 'mito' o della 'fede' rispetto al pensiero critico e, pertanto, di non considerarli come un mero *passato* rispetto alla filosofia, ma anzi come una sua 'costante'. Anche di questo avevo già trattato in *Il filosofo e la fede*, in un capitolo intitolato *La metafisica, la fede, la cultura*, dove avevo presente un denso scritto bontadiniano del 1969: *Filosofia, pensiero mitico e analisi dell'esperienza*. L'affermazione di un'irriducibile dimensione 'mitica' nel concreto esercizio del pensiero filosofico si riferisce al costante *trascendimento dell'esperienza* con il quale si identifica la filosofia nel senso precedentemente indicato e, cioè, in quanto essa consiste in un 'conferimento di senso' nei confronti dell'Intero che è 'mediazione dell'esperienza'. Una tale mediazione è operata sia in virtù di un sapere metafisico, sia di una fede religiosa, ma anche di un'assunzione del sapere scientifico sul piano dell'Intero, per quanto indebita essa peraltro possa risultare.

Jonathan Salina: *Non ritiene che sarebbe opportuno aprire un nuovo capitolo sulle ulteriori soluzioni ontologiche non creazionistiche e non metafisiche esplorate dalla filosofia italiana negli ultimi 30-40 anni secondo gli stessi schemi del percorso*

tracciato nel libro? La 'metafisica' non si contrappone in alcuni autori al problematicismo esattamente come fa l'ontologia in altri?

Leonardo Messinese: Anche questa domanda conclusiva risulta essere molto interessante, non da ultimo in quanto essa propone una riflessione su alcune 'soluzioni ontologiche' che sono state formulate dalla filosofia italiana, idealmente sempre in risposta al 'problematicismo', ma avendo un carattere propriamente 'non metafisico' e, tanto meno, 'creazionista'. A me pare che, qui, il riferimento sia, nuovamente, all'ontologia 'neoparmenidea' di Sasso e di Visentin alla quale ho già accennato. In questa sede, mi limito a dire che anch'io ritengo che, nel caso di Sasso e di Visentin, si tratti effettivamente di una modalità diversa di rispondere teoreticamente al problematicismo rispetto a quella che ho prospettato nel mio libro. Aggiungo soltanto che il cuore di un'approfondita discussione con entrambi dovrebbe vertere sulla determinazione della 'struttura originaria' della verità e, in primo luogo, dovrebbe mettere a fuoco il tema del carattere *doxastico*, o meno, della dimensione 'ontica'. Il riferimento a forme di 'pensiero ontologico' non metafisiche mi suggerisce, peraltro, di accennare nuovamente all''ontologia debole' di Vattimo, magari allargando il discorso anche a un'altra significativa posizione nel panorama filosofico italiano. Sto pensando all''ontologia del possibile' di Vincenzo Vitiello, il quale, però – analogamente a Vattimo e a differenza di Sasso e Visentin – non intende contrapporsi al problematicismo, quanto invece dare un'espressione autenticamente *ontologica* al problematicismo situazionale, ch'è assente nelle posizioni 'storiche' del problematicismo delle quali ho trattato nel libro.