



**LEONARDO MESSINESE**

*Nel castello di Emanuele Severino*

Inschibboleth, Roma 2021,  
pp. 200, s.i.p.

**I**l credente o il teologo che intenda immergersi nell'opera e nel pensiero di uno dei filosofi italiani contemporanei speculativamente più profondi, quale appunto credo sia Emanuele Severino, qualora non ne avesse letto gli scritti o ascoltato le conferenze, avrà certo bisogno di una guida, competente e dotata del necessario spirito critico, onde non rimanere imprigionato in quello che il collega Leonardo Messinese chiama "castello", mentre io oso definire "labirinto", della sua filosofia. A meno che non si intenda la metafora del *castle* in senso kafkiano. Immediatamente ci raggiunge una domanda: perché correre questo rischio? Perché non rivolgersi a filosofi più compatibili con la fede e la teologia e meno pericolosi e radicali, così da procedere tranquillamente nel proprio teologare? E ancora: cosa possiamo imparare dal pensatore "amico e maestro" dell'autore di questo bel libro?

Una prima risposta a questi interrogativi, che poi sottendono un'unica domanda, ci viene incontro già dal frammento eracliteo posto in esergo al volume, dove l'oscuro pensatore di Efeso, il cui pensiero sembrerebbe agli antipodi rispetto a quello di Parmenide, cui Severino si ispira, e dello stesso filosofo italiano, ci pone di fronte

a ciò che non tramonta o non passa, paradossalmente superando il divenire assoluto del tutto passa o trascorre, per dirci che di fronte all'Eterno non abbiamo alcuna via di fuga disponibile. Severino rappresenta l'esito più rigoroso e difficilmente confutabile cui porta la radicalizzazione dell'ontologia eleatica, espressa nella formula, decisamente tautologica dell'essere che non può non essere e del non essere che non può essere. E non si può negare che più ci si addentra nel labirinto del pensatore che pensa un unico pensiero, quello dell'essere, più difficile sarà uscirne, più facile perdersi.

Non così Messinese; consapevole del rischio, si incarica di avvertire il lettore credente o teologo circa la parabola di pensiero che ha segnato il cammino speculativo del filosofo, adottando le sue stesse parole: «Sono andato avanti pensando che l'impegno nel discorso filosofico non fosse un ostacolo per la fede, e viceversa. La fede era lasciata in vita, in simbiosi con l'interesse filosofico. Solo in seguito, è divenuta manifesta l'incompatibilità tra la fede cristiana e il discorso filosofico che avevo sviluppato; tra questo discorso e la fede in quanto appartenente a un orizzonte più ampio: la civiltà dell'Occidente» (17). E lo stretto nesso-legame fra la

fede cristiana e la civiltà occidentale, che nel contesto severiniano ha piuttosto il tenore di una denuncia, comporta l'interrogativo, inquietante per noi, decisivo per lui, circa il tramonto dell'Occidente e con esso del cristianesimo, al quale il collega dedica un interessante e nevralgico paragrafo, nel quale pone la quesitone dell'inevitabilità di tale tramonto (cf 141-154).

In questo contesto, mentre risulterà arduo anche per il teologo credente affrontare in maniera radicale e tutt'altro che buonista, il tema del "destino" della cultura occidentale e con essa della fede cristiana, hanno colpito la nostra attenzione le aporie che il filosofo attribuisce alla Chiesa e al credere di cui è depositaria e custode. In primo luogo, «l'aporia che viene alla luce quando si considera che la Chiesa cattolica, da una parte, intende difendere l'"autonomia della ragione" e, dall'altra parte, è costretta a negarla». È chiaro che Severino ha in mente un'idea di ragione neutrale (i neoscolastici direbbero "naturale"), separata, decontestualizzata e, oserci dire, a-storica, proprio in quanto adotta una prospettiva destinale allorché si misura con la condizione umana. E allora questa aporia, come del resto le altre, non fa che porre in rilievo il "paradosso" costitutivo della logica della fede. Una paradossalità che il filosofo da un lato riconosce, dall'altro combatte, nella sua fedeltà assoluta al principio d'identità e non contraddizione. Eppure, come insegnava Henri de Lubac: "il vangelo è pieno di paradossi".

A tal proposito giova segnalare come la preoccupazione di Severino

rispetto alla fede sia rivolta piuttosto al cristianesimo e alla Chiesa, in particolare alla sua dottrina, che non al Vangelo e alla figura di Gesù. Riferendosi a un passaggio degli *Studi sulla filosofia della prassi*, Messinese sembra alquanto conciliante e alla ricerca di una "possibile concordanza", laddove scrive: «l'aver fede» nel paradigma cristiano non implica un tipo di contraddizione rispetto alla struttura originaria della verità tale da dover essere costretti ad abbandonarlo. Al contrario, l'aver fede nella Parola di Cristo risulta essere un'autentica scelta in riferimento al dovere di uscire dalla contraddizione nella quale la verità attuale è posta» (120).

Una ulteriore "aporia" sarebbe «costituita dalla pretesa della fede cristiana di giudicare la filosofia, nell'atto stesso in cui essa ribadisce di essere "fede" e non sapere, non "conoscenza filosofica», così che la fede cristiana deve accettare di costituirsi effettivamente come "gnosi"». Infatti, l'autentico gnostico, secondo la grande tradizione alessandrina, è il cristiano. E dunque non è la gnosi nemica del credere, ma il suo radicalizzarsi nella forma o nelle forme ereticali prodottesi nel III e IV secolo della nostra era e che trasversalmente investono le epoche in cui si esprime la fatica del pensiero.

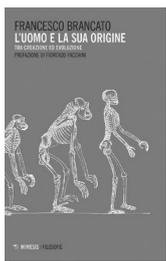
E la logica del paradosso ritorna nella terza delle aporie che qui si denunciano, quella «costituita dalla fede che pretende di costituirsi come "certezza indubitabile" e, invece, in realtà non può non essere unita al "dubbio", così che quella del credente risulta essere in effetti una figura "impos-

sibile”, in quanto la sua fede si fonderebbe sulla propria negazione». A proposito di queste supposte “aporie” l’impossibilità del credere cristiano risiederebbe nella pretesa di porre l’uomo in una situazione di “isolamento dalla verità”, laddove con la sua filosofia il pensatore bresciano intende operare la “salvezza della verità”, che dovrà necessariamente comportare il “tramonto del mondo”, una prospettiva che incrocia l’oltre Dio con l’oltre uomo. Una critica del cristianesimo storico che non può non coinvolgere anche la teologia. A tal proposito Messinese annota: «La critica del filosofo, tuttavia, intesa nel suo significato più genuino, vorrebbe mostrare – si dovrà, poi, naturalmente, discutere se a ragione o a torto –, da una parte, le varie contraddizioni che la fede cristiana presenta al suo stesso interno; e, dall’altra, le conseguenze estreme che scaturiscono dai presupposti “dottrinali” della Chiesa in relazione alla sua presenza nel mondo, al di là delle sue stesse buone intenzioni di dare un volto positivo a tale “presenza”. Riguardo a questo ultimo aspetto, Severino scrive, ad esempio, che per la Chiesa il capitalismo, la tecnica e la democrazia non possono che essere oggettivamente degli “avversari”, in quanto in vario modo queste strutture del mondo moderno rifiutano di sottostare alla pretesa che accompagna ogni fede, inclusa quella cristiana, di costituirsi come “verità assoluta» (153). L’attenta lettura degli scritti del bresciano rivela invece che questo carattere di assolutezza del vero venga attribuito piuttosto alla sua filosofia, la quale anche per questo è nemica

della tecnica, del capitalismo e, Dio non voglia, della democrazia.

In ogni caso se può certamente essere condiviso il penetrante giudizio di Italo Valent, che Messinese riporta, secondo il quale il pensiero di Severino non sarebbe “indifferente” alla questione di Dio (cf 154), tuttavia non possiamo non chiederci quale filo di Arianna potrà farci uscire da questo angosciante labirinto. Il confronto con un altro importante filosofo italiano contemporaneo, quale Gustavo Bontadini, cui anche Messinese è affezionato, ci offre uno spunto fondamentale. Entrambi hanno assunto l’ontologia parmenidea come punto di partenza del loro filosofare, ma l’exasperazione della stessa da parte del filosofo bresciano lo ha mantenuto all’interno del suo stesso castello-labirinto, laddove la rivelazione ha consegnato al pensatore milanese il filo della “creazione” per consentirgli di uscire illeso dalla tentazione parmenidea. Suo merito è l’aver conferito valenza metafisica alla verità dogmatica del principio creazione, mostrandone l’universalità filosofica e liberandola dalle strettoie meramente confessionali. La vicenda di entrambi pone tuttavia al teologo una domanda cruciale: la teologia e ancor più la fede ha davvero bisogno di una “ontologia”? La contaminazione che ha finito col generare la tanto deprecata ontoteologia non è stata letale per la fede? La cosiddetta “metafisica dell’Esodo” non è stata un clamoroso fra-intendimento (con tutto quanto il termine significa anche in senso positivo) del messaggio biblico?

*Giuseppe Lorizio*



**FRANCESCO BRANCATO**  
*L'uomo e la sua origine*  
*Tra creazione ed evoluzione*  
Mimesis, Milano 2021,  
pp. 320, € 26,00

L'A. chiarisce, fin dall'Introduzione della sua opera, che nel considerare la riflessione scientifica e filosofico-teologica sul rapporto tra creazione ed evoluzione è necessario evitare due rischi: che la dottrina teologica concernente la creazione sia equiparata a una teoria scientifica e che la teoria scientifica evoluzionistica sia ritenuta una sorta di dogma (cf 31). Per questo bisogna «operare una chiara distinzione dei piani di studio, la cui confusione ideologica renderebbe ogni dialogo impossibile e genererebbe per il futuro solo sterili polemiche pseudo-scientifiche» (*ib.*).

Nella prima parte del suo lavoro, Brancato, a partire dalla modernità, ripercorre storicamente le tappe fondamentali del pensiero scientifico che hanno preparato la strada alla teoria dell'evoluzione formulata da Charles Darwin e alle relative riflessioni di quest'ultimo sull'origine delle specie e dell'essere umano (cf 37-61); su questo sfondo, l'A. discute criticamente le reazioni provenienti dalla riflessione teologica (in particolare, espresse dal magistero della Chiesa), che mettono in guardia il mondo cristiano dal pericolo dell'ideologia darwinista e neodarwinista, per poi soffermarsi sull'importanza di sviluppare una teologia aperta, come ha tentato di fare Teilhard de Chardin (cf 63-106).

Nella seconda parte della sua opera, l'A. si sofferma sull'apporto che la

teoria dell'evoluzione può offrire alla riflessione teologica in cui non si può prescindere dall'importanza della creazione dell'universo ad opera di Dio: «il rapporto tra evoluzione e creazione, tra scienza e teologia, è in ultima analisi il rapporto tra il “come” e il “perché” [...] è necessario dare vita a una adeguata “fisica e metafisica dell'evoluzione” che sappia leggere l'azione creatrice di Dio come continua e coestensiva a tutta la durata dell'universo, senza per questo interpersi tra le diverse cause naturali che regolano l'universo e la vita» (112). L'evoluzione consente di pensare alla creazione, come «avvenimento protratto nel tempo» (cf 113). All'interno del rapporto tra creazione ed evoluzione, è necessario anche chiarire la distinzione tra causa efficiente, maggiormente considerata nell'approccio scientifico, e causa finale, prevalentemente di pertinenza filosofico-teologica, come giustamente osserva l'A. (cf 131-133): è in tale cornice che quest'ultimo inquadra ed espone le suggestioni di approfondimento – concernenti il dialogo tra creazione ed evoluzione – provenienti dalla proposta di un disegno intelligente per l'universo (cf 134-157) e da quella del principio antropico (cf 198-202), nelle loro rispettive varianti, richiamando a tal proposito il pensiero dei maggiori esponenti contemporanei. Come sezione conclusiva della seconda parte, Brancato ripropone criticamente nel

suo testo il pensiero di alcuni teologi che hanno arricchito la riflessione sul rapporto tra scienza e fede e, in particolare, quello concernente creazione ed evoluzione. Sinteticamente, emergono nell'opera di Brancato i punti di vista di Rahner, Ganoczy, Pannenberg e Moltmann. Dalla disamina del pensiero di Rahner, si comprende come sia "creazione" che "essere creato" indichino «un processo permanente piuttosto che un punto fisso all'inizio della storia del mondo» (p. 208); in altre parole, Brancato pone in risalto nell'analisi di Rahner come la creazione abbia a che fare con il rapporto stabilito tra Dio creatore e l'essere creato, che si evolve in ogni istante della storia e per tale ragione il significato di creazione e di atto creativo vanno ricercati più nell'esperienza trascendentale del soggetto che nella comprensione dell'evoluzione dell'universo (cf 208-210). La riflessione di Ganoczy è valorizzata da Brancato poiché essa si sviluppa in base a una ontologia relazionale che abbraccia tutti i piani dell'essere, sia materiali che spirituali: la stessa creazione sarebbe «un "gioco" di relazioni e [...] espressione di piena gratuità» (212) in cui si incontrano, in modo sinergico, la libertà creatrice di Dio e la libertà con-creatrice dell'essere umano; creazione ed evoluzione, in tale prospettiva, andrebbero rilette in base a un principio di complementarità introdotto nella considerazione della complessità ontologica del reale (cf 214). Relativamente al pensiero di Pannenberg, sul problema del rapporto tra teologia della creazione e visione evolutiva del mondo, è messa in risalto «una deduzione trinitaria della creazione, che in Cristo, uomo perfetto, uomo ultimo, e soprattutto nella sua risurrezione, vede l'anticipazione escatologica e compiuta

del processo evolutivo del mondo» (230). Riguardo a Moltmann, Brancato ne ha ripreso la proposta in cui il mondo va considerato come sistema aperto alla trascendenza di Dio: creazione ed evoluzione si muoverebbero su livelli diversi di comprensione della realtà; una adeguata teoria ermeneutica dell'evoluzione dovrebbe accostarsi alla possibilità di considerare l'espansione dell'universo creato escatologicamente orientata (cf 231-232). Inoltre, per Brancato, nel pensiero di Moltmann è rimarcata l'importanza del principio della cooperazione (e non quello della selezione naturale) nella corretta interpretazione dell'evoluzione delle specie (cf 237).

Un ultimo capitolo, che chiude la seconda parte dell'opera, è dedicato al contributo di Ratzinger sul rapporto tra creazione ed evoluzione, strettamente correlato per quest'ultimo al rapporto tra Chiesa e mondo contemporaneo (cf 245-273): istanza filosofica come strumento di mediazione tra scienza e fede, tra conoscenza e verità, tra senso della vita umana ed esistenza del mondo è ciò che Brancato indica come asse portante della proposta di Ratzinger.

Come si riscontra dalle conclusioni dell'opera, Brancato riesce a porre in risalto sia le criticità che le possibili aperture e le strade da battere nel dialogo tra scienza e fede inerente al rapporto tra creazione ed evoluzione: valorizzando, da una parte, il carattere cristologico e trinitario della creazione e, dall'altra, il carattere sapienziale della conoscenza della realtà inerente sia all'ambito scientifico che a quello filosofico-teologico (cf 287-296). La lettura del testo risulta scorrevole e adatta anche per coloro che non sono esperti degli argomenti trattati.

*Edoardo Cibelli*