

La metafisica in Italia tra le due guerre

A cura di
PAOLO PAGANI,
SIMONE D'AGOSTINO, PAOLO BETTINESCHI

ISTITUTO DELLA
ENCICLOPEDIA ITALIANA
FONDATA DA GIOVANNI TRECCANI

PAOLO PAGANI

Amato Masnovo e il ripensamento della metafisica classica

Premessa

La vicenda intellettuale di Amato Masnovo (1880-1955)¹ costituisce uno snodo decisivo per lo sviluppo della tradizione metafisica in Italia. La formazione – sia teologica che filosofica – di questo autore è legata all'Università Gregoriana di Roma: luogo eminente, a cavallo tra Ottocento e Novecento, del rilancio internazionale del tomismo². Alla Gregoriana, Masnovo era entrato in contatto con la tradizione tomista di impronta gesuitica (remotamente legata al magistero di Francisco Suarez). Tra i suoi maestri ricordiamo: Vincenzo Remer, Michele De Maria, Pio De Mandato, Louis Billot e Guido Mattiussi³.

¹ I dati biografici ed una completa bibliografia di Masnovo, primaria e secondaria, sono contenuti in: M. Neva, *Amato Masnovo (1880-1955). Un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 2002. Sul pensiero dell'autore si veda inoltre: S. Vanni Rovighi, *L'Opera di Amato Masnovo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 48 (1956) pp. 97-109; A. Gnemmi, *Metafisica divina o l'ascesa a Dio in Amato Masnovo*, in AA.VV., *Contributi dell'Istituto di filosofia*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1969-1972, vol. I, pp. 130-160; M. Neva, *Contributo gnoseologico-metafisico di Amato Masnovo alla fondazione del neotomismo*, Urbaniana University Press, Roma 1985; P. Pagani, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della Neoscolastica milanese*, Jaca Book, Milano 1990; S. Pietroforte, *La scuola di Milano. Le origini della Neoscolastica italiana (1909-1923)*, Il Mulino, Napoli-Bologna 2005, pp. 93-165; P. Pagani, *Masnovo A.*, in «Dizionario biografico degli italiani», vol. LXXI, Treccani, Roma 2008, pp. 634-637.

² Amato Masnovo nacque il 2 novembre 1880 a Fontanellato (Parma). Entrò in Seminario, a Parma, nel 1891. Nel '98 i superiori lo inviarono a Roma perché proseguisse i suoi studi. Qui conseguì, nel 1902, il dottorato in Teologia all'Università Gregoriana, dopo aver completato, nel 1901, gli studi di Filosofia presso l'Accademia di San Tommaso voluta da Leone XIII. Ritornato a Parma, dopo l'ordinazione sacerdotale – avvenuta il 3 giugno 1903 – fu incaricato dal Vescovo di tenere un corso sul pensiero di Tommaso d'Aquino per gli studenti di Teologia del medesimo Seminario. Qui ricoprì in seguito anche altri ruoli: docente di Teologia dogmatica (incarico che mantenne fino alla morte), Rettore (1913-1917) e Prefetto degli Studi.

³ Degli ultimi due è noto l'impegno anti-modernista, che fu condiviso dal nostro autore.

Questa tradizione sarebbe stata poi da lui metabolizzata attraverso la collaborazione con i due centri neoscolastici più vivaci del momento: quello loveniense, guidato da Désiré Mercier, e quello milanese, guidato da Agostino Gemelli⁴.

La vita dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, sorta a Milano nel 1921, coinvolse Masnovo fin da principio, e lo impegnò per il resto dei suoi giorni⁵. Di quell'università egli fu il primo docente di Filosofia Teoretica, e lì ebbe tra i suoi allievi Gustavo Bontadini e Sofia Vanni Rovighi, che – nell'ordine – gli succedettero in cattedra⁶. Attraverso il magistero in Cattolica e la partecipazione attiva a numerose occasioni di confronto, nazionali e internazionali⁷ – documentata da una, non ampia, ma densa e coerente serie di pubblicazioni –, il nostro autore sviluppò una innovativa posizione metafisica, della quale daremo conto nel prosieguo.

In Masnovo l'impegno teoretico si intrecciò costantemente con quello storiografico. A questo livello sono attivi nella sua opera almeno cinque centri di interesse. Anzitutto egli si propose di evidenziare il carattere originale del pensiero, gnoseologico e metafisico, di Tommaso

⁴ Nel 1906 Masnovo iniziò a collaborare con la «Revue Néoscolastique de Philosophie», fondata a Lovanio da Désiré Mercier. La collaborazione alla rivista loveniense cessò con la fondazione, nel 1909, della milanese «Rivista di Filosofia Neoscolastica», cui Masnovo collaborò fin dal primo numero. Il gruppo che animava tale rivista, guidato da Agostino Gemelli, era lo stesso che nel 1921 avrebbe dato vita, a Milano, all'Università Cattolica del Sacro Cuore.

⁵ Masnovo vi ebbe, fin dal primo anno accademico, un incarico di «Storia ed esposizione sistematica della Scolastica». Nel 1924, conseguita la libera docenza (la commissione era presieduta da Giovanni Gentile), proseguì nel suo insegnamento, ora intitolato «Storia della filosofia scolastica». Nel 1930, avendo superato il concorso a cattedra (nonostante l'opposizione di Pantaleo Carabellese), fu nominato in Cattolica professore straordinario di «Filosofia scolastica». Nel 1934 diventò ordinario di «Storia della filosofia medievale», e continuò a tenere per incarico tale insegnamento anche quando gli fu assegnata la cattedra di «Filosofia teoretica».

⁶ Nel 1950, raggiunti i limiti di età e sostituito da Gustavo Bontadini nell'insegnamento di Teoretica, Masnovo tenne in Università Cattolica un corso di conferenze sulla filosofia tomistica, fino al 1955: anno della morte, avvenuta a Parma il 9 agosto. Tra gli allievi di Masnovo, Bontadini fu senz'altro il più originale; Sofia Vanni Rovighi fu la più fedele. In particolare con i suoi *Elementi di Filosofia* (3 voll., La Scuola, Brescia 1963-1964²), Vanni Rovighi ha valorizzato, in un quadro organico, molti degli insegnamenti del maestro riguardanti la filosofia della conoscenza e la metafisica.

⁷ Gemelli voleva che i docenti della giovane Università Cattolica fossero protagonisti nelle occasioni di confronto, nazionali e internazionali, che a loro si offrivano; e Masnovo partecipò attivamente a numerosi congressi di Filosofia: ricordiamo, tra gli altri, quelli nazionali di Firenze (1923) e di Genova (1936); quello internazionale di Napoli (1924); quello tomistico internazionale di Roma (1925); quello commemorativo di Sant'Alberto Magno, tenutosi a Fribourg nel 1932; ma anche il colloquio della *Société Thomiste*, tenutosi a Juvisy nel 1933 sul tema della «filosofia cristiana».

d'Aquino⁸. Ma il nostro autore fu attento anche alla Scolastica che precede e prepara Tommaso; e, in particolare, ad Alberto Magno⁹, e ai dibattiti universitari parigini della prima metà del XIII secolo, con particolare attenzione all'opera di Guglielmo d'Auvergne¹⁰.

Un terzo centro del suo interesse storiografico fu costituito dalla figura di Agostino d'Ippona. Masnovo guardava soprattutto all'Agostino delle *Confessioni*, del quale intendeva mostrare la convergenza con Tommaso almeno su tre temi decisivi, quali: la presenza di un'impronta divina nella conoscenza umana, originariamente aperta all'universale e al necessario; la valorizzazione dell'insufficienza ontologica della realtà diveniente, in funzione dell'«ascesa a Dio»; infine, l'apertura della filosofia in direzione della religione rivelata (nella convinzione che il culmine del sapere filosofico consista nella conferma argomentativa del rapporto di creazione)¹¹.

Un quarto interesse storiografico coltivato da Masnovo riguardava le origini del Neotomismo italiano nell'Ottocento, con particolare riguardo alla figura di Vincenzo Buzzetti, nel quale egli aveva individuato l'autentico iniziatore della rinascita tomistica in Italia; ma con riguardo anche ad un allievo di Buzzetti: Serafino Sordi, le cui critiche alla psicologia filosofica di Rosmini avevano orientato l'atteggiamento ufficiale, prima della Compagnia di Gesù e poi dell'Università Cattolica di Milano, sulla questione rosminiana¹².

Legato al tema del Neotomismo era quello, più ampio, della natura della «filosofia scolastica». In proposito, Masnovo aveva descritto la filosofia scolastica (abbracciando con questo termine un arco di voci che va dall'età carolingia al Novecento) come una sintesi vitale tra «elementi cristiani» (riguardagnati specularmente) ed «elementi pla-

⁸ Segnaliamo in proposito: *Appunti del corso su «La teoria della conoscenza in San Tommaso d'Aquino»*, Università Cattolica, Milano a.a. 1943-1944; e *Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso* (1918), La Scuola, Brescia 1945².

⁹ Cfr. A. Masnovo, *Alberto Magno e la polemica averroistica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 24 (1932).

¹⁰ Al riguardo, gli studi masnoviani convergono principalmente nell'opera: *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1930-1945.

¹¹ Su questi temi ricordiamo la raccolta *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1950²; e la monografia *S. Agostino*, La Scuola, Brescia 1946.

¹² Su questi temi segnaliamo invece la raccolta *Il Neotomismo in Italia (origini e prime vicende)*, Vita e Pensiero, Milano 1923, cui si aggiunge *Il Neotomismo in Italia dopo il 1870*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 16 (1924); e soprattutto l'edizione, da Masnovo curata, delle Istituzioni di Filosofia di Vincenzo Buzzetti (cfr. V. Buzzetti, *Institutiones philosophicae nunc primum editae Amato Masnovo*, 2 voll., Merlini, Piacenza 1940-1941).

tonico-aristotelici”¹³. Nell’ambito poi della *querelle* apertasi negli anni Trenta sul concetto di “filosofia cristiana”, Masnovo sostenne – in polemica con Gilson – che la filosofia (anche quando sia stimolata dalla Rivelazione e sostenuta dalla Fede) deve fondarsi sulla argomentazione razionale, anche nell’evidenziare la propria insufficienza a risolvere integralmente il problema della vita e nel giustificare la propria conseguente apertura ad altri atteggiamenti epistemici¹⁴.

1. Coerenza ed evidenza

I primi studi di Masnovo sono dedicati al tema della conoscenza, in funzione di una impostazione non ingenua del tema ontologico-metafisico, che resta dominante nell’ambito degli interessi del nostro autore¹⁵.

Egli ritiene che la *logica minor*¹⁶ (logica formale) non abbia consistenza autonoma rispetto alla *logica maior* (teoria della conoscenza o gnoseologia o criteriologia). La *logica minor*, infatti, solo secondariamente è una tecnica applicativa (*ars*); mentre, originariamente, è la registrazione delle condizioni di “razionalità” della “vita conoscitiva”. “Razionalità” è, nel senso originario, coerenza con l’evidenza, e quindi introduzione di ciò che deve essere ammesso per non rinnegare ciò che si dà.

¹³ Al riguardo, si vedano i saggi: *Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica*, e *Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica* (entrambi in «Rivista di filosofia neoscolastica» 20 [1928]).

¹⁴ Cfr. A. Masnovo, *Filosofia cristiana*, in AA.VV., *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, suppl. a «Rivista di filosofia neoscolastica» 26 (1934); AA.VV., *La philosophie chrétienne*, Actes de la IIe journée d’études de la Société Thomiste, Juvisy 1933, Éditions Du Cerf, Paris 1934.

¹⁵ «La filosofia è una concezione riflessa della vita, cioè del fine supremo o ultimo di diritto [*Lebensanschauung*]; adunque originariamente è un’etica. Perché concezione riflessa della vita, è anche una concezione del mondo ossia dell’universo [*Weltanschauung*]; conseguentemente una ontologia e metafisica vuoi generale vuoi speciale: ma tutto ciò nei limiti richiesti dalla concezione della vita. Perché una concezione riflessa della vita e del mondo non è possibile senza il controllo della propria attività conoscitiva, la filosofia è insieme analisi della conoscenza, cioè una logica nel senso pieno della parola [*Wissenschaftslehre*]» (cfr. A. Masnovo, *La filosofia scolastica e la sua storia*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 14 [1922] pp. 289-290).

¹⁶ In Masnovo “logica” simpliciter è la *minor*; “gnoseologia” o “criteriologia” è la *maior*. Per la distinzione tra *minor* e *maior* cfr. V. Remer, *Summa Philosophiae Scholasticae*, 6 voll., Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1925-1931, vol. I, p. 11; e, più remotamente, Giovanni da San Tommaso (cfr. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, t. I, Ars Logica, Marietti, Torino 1948).

L’evidenza in quanto tale è l’“oggetto formale” della logica in generale: è ciò che l’indagine logica cerca e mette a tema nei propri “oggetti materiali”, cioè nelle realtà di cui si occupa. Essa coincide ultimamente con il coglimento (suo momento soggettivo) del darsi dell’ente (suo momento oggettivo)¹⁷. Ora, se l’ente è anche, per altro verso, l’oggetto formale della metafisica generale o ontologia, le due discipline si trovano ad avere lo stesso oggetto formale, anche se lo considerano secondo un differente “soggetto formale” (cioè, secondo un differente “in quanto”): l’ontologia non è tanto preoccupata della autenticità del darsi dell’ente, quanto del suo contenuto, cioè della struttura dell’ente. Struttura delle strutture dell’ente è poi la non-contraddizione: dunque, il principio di non contraddizione (d’ora in poi: PDNC) è elemento iniziale dell’“oggetto materiale” (cioè del contenuto) sia della ontologia che della logica: la *maior* lo individua, la *minor* lo utilizza¹⁸.

Al riguardo, osserviamo incidentalmente che Masnovo obietta al neoidealismo gentiliano che il PDNC, che per Gentile è forma del pensiero pensato, finisce per esercitare inevitabilmente la propria regia sullo stesso pensiero pensante¹⁹. Infatti, l’introduzione della trascendentalità del

¹⁷ Su questo, era più avveduta la posizione di Mercier, che era passato «dall’evidenza come criterio, alla percezione immediata di ciò che è presente e manifesto» (cfr. D. Mercier, *Criteriologia generale o teoria generale della certezza* [1899], trad. it. di A. Messina e P. Maccarione, Pustet, Roma 1910, p. 263).

¹⁸ Cfr. A. Masnovo, *La logica è criteriologia?*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 9 (1917); Id., *Gnoseologia e metafisica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 25 (1933).

¹⁹ «L’idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche la negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori del suo svolgimento, sostanza, indipendente dalla sua reale manifestazione. Per l’idealismo, volendo attribuire alle parole il loro più rigoroso significato, non C’È né uno spirito né lo Spirito; perché *essere* e *Spirito* sono termini contraddittori, e uno spirito pel fatto stesso di *essere* non sarebbe spirito. Che *sia* si può dire infatti quello che lo spirito oppone a *sé* come termine della sua attività trascendentale; e quando diciamo che è egli stesso, noi vogliamo dire soltanto, se ne abbiamo un concetto filosofico, che è il suo svolgimento, cioè propriamente che questo svolgimento si attua» (cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Laterza, Bari 1924⁴, p. 18). L’essere – per Gentile – si può predicare soltanto dell’oggetto del pensiero: del pensiero pensato; e quindi solo per il pensiero pensato vale la legge fondamentale dell’essere: il principio di identità (cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Laterza, Bari 1922-1923², vol. I, p. 156). Ma, a fondamento del pensiero pensato sta il pensiero pensante, sta l’atto dell’affermazione. «Di guisa che l’identità dell’essere è l’identità dell’affermazione in cui il pensiero pone l’essere che pensa» (cfr. *ivi*, p. 156): l’affermato non esercita alcuna regia. L’io affermatore non è soggetto al principio d’identità. «L’io è questo essere che non è, ma è non essendo: questa realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è, e si pensa [...]. Io, dunque, è vero, sono io; ma sono quell’io che non sono e *mi fo* [...]. Ed ecco che l’essere del mio io non è se non l’atto in cui affermo me stesso [...] facendo e realizzando il suo essere». «Ma se io sono io creando me stesso in un atto in cui nulla assolutamente può sostituirsi, in questo passaggio che, creandomi, io fo dal mio non-essere all’essere [...] io passo a patto di diffe-

pensante viene operata da Gentile sulla base della autocontraddittorietà del contraddittorio, quando invece il PDNC è da lui stesso confinato, come criterio eteronomo di verità, nel campo del pensato (dove vige la trascendenza in tutte le sue forme)²⁰. Del resto, in una analoga petizione di principio risiede l'aporeticità di tutti i sistemi che – da Cartesio in poi – si sono impegnati a garantire con una costruzione “metafisica” la soluzione del problema della conoscenza²¹: la petizione che consiste nell'esercitare, a fondamento della teoria garante, delle strutture la cui validità dovrebbe essere garantita – per ipotesi – dalla teoria stessa, e che, perciò, prima di tale garanzia, dovrebbero rimanere in attesa di validazione.

La capacità umana di cogliere l'evidenza – secondo il nostro autore – non può essere dimostrata genericamente, una volta per tutte, ma deve piuttosto essere attestata caso per caso: quanto ai singoli “atti conoscitivi”, e non quanto alle “facoltà”, pena l'incorrere in circolarità viziosa. Infatti, una dimostrazione del valore delle facoltà conoscitive potrebbe avvenire solo attraverso una serie di atti conoscitivi già ritenuti validi²².

Tra tali atti, primitivo è quello della semplice apprensione astratta (“astrazione totale”), su cui tutti gli altri si fondano. Masnovo ha cura di difenderne la peculiarità: tale astrazione prescinde dalle note individuanti dell'oggetto, cogliendo di questo l'essenza come un che di universalizzabile; mentre l'empirismo, presumendo che l'universale, che non esiste in natura, sia per ciò stesso fuori portata, riduce l'astrazione ad un isolamento di parti da parti nel concreto, restando così al livello della generalizzazione del singolare. Di qui – secondo Masnovo – la posizione del criticismo, che considera l'universalità come un carattere apriori, da innestare su un dato precedentemente ridotto in termini empiristici²³.

renziarmi. E la differenza è tale che non potrebbe essere maggiore: è la differenza tra non-essere ed essere. Si passa da *non-A* ad *A*. Quell'identità di *A* e *non-A*, che la logica dell'astratto respingeva come la contraddizione, è invece la legge immanente del logo concreto» (cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. II, pp. 53-54).

²⁰ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 45. Dell'«assurdo dell'astratta trascendenza» Gentile parla anche in *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. I, p. 64: «assurdo che consisterebbe nella improponibile pretesa «di trascendere il pensiero» (cfr. *ivi*, p. 195).

²¹ Cfr. A. Masnovo, «La teoria generale dello spirito come atto puro» di G. Gentile, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 15 (1923).

²² Cfr. A. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930, p. 46.

²³ Cfr. A. Masnovo, *Apriorismo e... apriorismo*, in AA.VV., *Immanuel Kant*, suppl. a «Rivista di filosofia neoscolastica» 16 (1924).

La logica è il livello riflesso del procedere conoscitivo, nei suoi momenti rivelativo e inferenziale; non è, invece, imposizione al dinamismo del conoscere di strutture aprioriche o culturalmente pre-determinate. Eminente banco di prova di tale plasticità è la forma delle classiche vie a Dio: essa non è sillogistica, bensì dialettica, in quanto mette in relazione, di volta in volta, una certa versione del PDNC con un certo fattore problematico dell'esperienza; per accordare poi l'esperienza al principio, per via d'integrazione²⁴.

2. La semantizzazione dell'ente

La nozione di “ente” (intesa dal nostro autore nel senso che Tommaso le dà in *De Veritate*, I, 1) è assolutamente primordiale e implicita in ogni altra. Tale nozione è portata a consapevolezza in due momenti: la sua apprensione per astrazione dal reale (*abstractio ad modum simplicitatis*)²⁵; e la sua ideale contrapposizione al negativo²⁶. Masnovo è anzitutto alla ricerca di una apprensione che non tralasci alcunché (come invece l'espressione *abs-tractio* lascerebbe pensare), cioè che non faccia dell'essere un genere, sia pure supremo.

Sulla peculiarità di una simile apprensione si erano già soffermati i suoi maestri romani. In particolare Vincenzo Remer²⁷, per il quale la nozione di ente nasce da una speciale forma di “astrazione totale”, che non deve avere però carattere “precisivo”, bensì “confusivo”, secondo

²⁴ Cfr. A. Masnovo, *Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso*, cit.

²⁵ Cfr. A. Masnovo, *Appunti del corso su “La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino”*, cit., p. 35.

²⁶ Cfr. A. Masnovo, *La filosofia verso la religione* (1941), Vita e Pensiero, Milano 1986, p. 31. In generale, per questo aspetto della semantizzazione masnoviana dell'ente rinviamo a: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, cit., Parte II, cap. 1, Esposizione.

²⁷ Cfr. V. Remer, *Summa philosophiae scholasticae*, cit., vol. III, pp. 14-15. Astrazione “precisiva” non è solo quella formale, infatti anche «*totalis abstractio, si stricte accipiatur, habetur quum forma [...] concipitur ut praescindens penitus a determinato subjecto, in quo inest, seu a principiis individuantibus [...]. Atqui ens non praescindit penitus a modis, quibus in inferioribus contrahitur et veluti individuatur, sed eos repraesentat, licet indistincte et confuso modo*». Generi e specie vengono invece dall'astrazione formale, che univocizza i propri contenuti (cfr. P. De Mandato, *Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et S. Thomae Aquinatis*, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 2 voll., Romae 1929, vol. I, p. 190). Anche Maritain parla di una astrazione “estensiva”, per la quale «l'idea dell'essere sarà la più vasta [...] di tutte le nozioni, senza che tuttavia si siano ancora individuati i caratteri propri dell'essere» (cfr. J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa* [1934], trad. it. di M. Bracchi – M. Inzerillo – L. Frattini, Massimo, Milano 1981, pp. 57-59).

un'indicazione che risale a Suarez²⁸: deve essere tale, cioè, da non escludere semanticamente ciò da cui prescinde. Diversamente se ne otterrebbe un universale sommo, e non il trascendentale²⁹. L'“ente”, inteso in tal senso, equivale all'essere come correlato del pensare. L'unica precisazione – intensionale, ma insieme estensionale – che Masnovo riserva a tale nozione, è quella che le viene dalla sua opposizione al nulla assoluto³⁰: il niente di niente (di esistenza e di essenza)³¹. Il nulla assoluto non è il non-essere che compare nel divenire, bensì ciò che è estraneo alla pensabilità, il *nihil negativum* di cui parlava Suarez³²: tipicamente l'autocontraddittorio (suscitato dal linguaggio)³³. Il campo dell'essere è allora quello del non-contraddittorio.

²⁸ Cfr. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, testo latino a cura di Ch. Berton, ristampa G. Olms, Hildesheim 1965, disp. II, dist. 2, f. 40: «*Sic igitur abstrahit et praescindit intellectus [...] non ob distinctionem vel praecisionem, quae in re antecedit, sed ob imperfectum, confusum seu inadaequatum modum concipiendi suum; ratione cuius in obiecto quod considerat, non comprehendit totum, quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam et similitudinem, quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur*». Nella disp. II (cfr. dist. 6, vera sententia, f. 54) si parla esplicitamente di “astrazione confusiva”. L'essere, realmente intrinseco ai suoi modi, logicamente non li comprende se non in modo confusivo. È lo stesso concetto che Rosmini veicolerà parlando di “inizialità” e “virtualità” dell'essere.

²⁹ La ben nota diffidenza di Rosmini verso l'astrazione come datrice dell'essere non era casuale, ma nasceva ovviamente dalla consapevolezza del pericolo di una riduzione dell'essere a genere. Bontadini, da parte sua, sosteneva che, nel caso dell'essere, l'astrazione *ad modum simplicitatis* presupponesse quella *ad modum negationis* (cfr. G. Bontadini, *L'attualità della metafisica classica* [1953], in Id., *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. I, p. 98), mentre è vero piuttosto il reciproco.

³⁰ Ecco alcuni testi al riguardo. «L'aspetto di ente [...] in quanto tale denota con riferimento all'esistenza quel minimo di esigenze essenziali implicate dall'esistere medesimo, ossia dal contrapporsi al nulla» (A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 31). «Il concetto di essere esprime l'ultima attualità delle cose, cioè quell'aspetto delle cose che sta a tutti gli altri aspetti come un complemento, vorrei dire come un vertice in cui questi altri si appuntano per rimanere sospesi fuori del nulla» (Id., *La distinzione reale tra essenza ed essere* «in creatis», in «Rivista di filosofia neoscolastica» 3 [1911] p. 357).

³¹ Un semplice nulla di “esistenza” sarebbe il non essere che compare nel divenire (cfr. A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 31). Del “nulla assoluto”, come nulla di esistenza ma anche di essenza, Masnovo parla in: *L'ascesa a Dio in R. Cartesio ed E. Kant*, in *Travaux du IX Congrès international de philosophie* (Congrès Descartes, 1937), Hermann et Cie, Paris 1937, pp. 113-114.

³² La *ratio entis* consiste nell'“esistere al di fuori del niente” (*existere extra nihil*), dove il “niente” è il *nihil negativum* (l'autocontraddittorio). Esso è diverso dal *nihil privativum*, ma anche dal *nihil absolutum* (quello che viene evocato in riferimento all'atto della creazione) (cfr. F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, cit., disp. XXVIII, 3.15).

³³ Su questo si veda già Tommaso d'Aquino: «*Contra rationem entis est quod rationem entis tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum [...]. Oppositum autem entis est non ens*» (cfr. *Summa contra Gentiles*, II, 25; testo dell'*Editio Leonina*). Ma anche Duns Scoto: «*Hoc nomen [...] ens potest sumi communissime [...] prout se extendit ad quodcumque quod non est nihil [...] verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem et solum illud*

Nella semantizzazione dell'essere c'è dunque il momento “materiale” dell'apprensione, che precede il momento “formale” della contrapposizione: del resto, se del positivo non si avesse qualche originaria notizia, non lo si potrebbe neppure contrapporre sensatamente ad alcunché e si darebbe luogo a semantizzazioni tautologiche.

Nel caso dell'essere non sembra si possa definire l'intensionalità del concetto in modo indipendente dalla sua estensionalità. A sua volta, però, la determinazione dell'estensionalità non potrebbe che strutturarsi in senso puramente nominalistico, senza una qualche notizia circa l'intensionalità dei termini in questione (paradossalmente, la coestensione dell'essere col pensiero), che consenta di individuare, attraverso l'*eidōs* dell'impensabilità, l'*eidōs* della stessa impossibilità ontologica, ovvero la formalità del non-essere; e di risalire di qui alla formalità stessa dell'essere.

In altri termini, essendo il pensiero il luogo della manifestazione ontologica, l'impensabilità di alcunché ne comporterà l'impossibilità; ma impensabile è almeno l'autocontraddittorio: dunque, l'essere sarà almeno connotabile come l'incontraddittorio. Questo, sul piano intensionale. E da qui possiamo ritornare sul piano estensionale, rilevando che la coestensione pensiero-essere è infinita, in quanto limitata solo da ciò che, autocontraddicendosi, non può sussistere, né dunque limitare alcunché. Ecco, così, che la funzione semantizzante del non-essere si esercita lungo entrambe le coordinate – intensionale ed estensionale –, inscindibilmente³⁴.

[...] *Ens ergo [...] extendit se ad quodcumque non includit contradictionem. Et isto [...] prout res vel ens dicitur quodlibet concepibile, quod non includit contradictionem [...] posset poni ens primum obiectum intellectus; quia nihil potest esse intelligibile quod non includit rationem entis isto modo quia includens contradictionem non est intelligibile*» (cfr. J. Duns Scoto, *Quodlibeta*, q. 3, nn. 2-3, 15; in: *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, L. Vivès, Parigi 1891-1895, vol. XXV). Quanto alle *Disputationes Metaphysicae* di Suarez, troviamo numerosi testi al riguardo. Si pensi esemplarmente a: disp. XXX, sect. 18, fol. 112 («*enti ut sic non repugnat nisi non ens*»); e disp. IV, sect. 1 («*normalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens*»). Per Suarez, la contraddizione è una individuazione dell'opposizione tra *ens* e *non-ens*, e il principio di non contraddizione («*ens non est non-ens*») non è qualcosa di *identicum*, ovvero di banalmente tautologico. «*Veritatem illius principii proprie non fundari in unitate, sed in oppositione et repugnantia contradictorium. [...] Tum etiam quia haec ipsa divisio entis a non ente fundatur in eo quod non potest idem simul esse et non esse, propter repugnantiam formalem horum terminorum*» (cfr. ivi, disp. III, sect. 3, f. 60). A sua volta, il principio di identità non è tautologico, bensì “dottrinale”, in quanto connesso al principio di non contraddizione: infatti, l'identità con sé implica l'esclusione dell'opposto, e viceversa (cfr. ivi, disp. III, sect. 3, ff. 59-60).

³⁴ Quando invece Masnovo parla dell'“esistere” come di un “contrapporsi al nulla” o dell'esse tomistico come dell'“ultima attualità” o come di un «vertice in cui i significati si appuntano per rimanere sospesi fuori del nulla», sembra riferirsi non più generalmente alla

Annotiamo a margine, che semantizzare l'essere significa inevitabilmente evidenziarne una nota univoca. Ciò, comunque, non ha niente a che fare con l'univocismo. L'univocità cui Masnovi guarda non comporta infatti che l'essere sia realmente omogeneo in ogni sua manifestazione, e quindi non comporta alcuna minaccia alla alterità reale tra Dio e mondo; si tratta piuttosto della stessa univocità di cui Scoti, a suo tempo, diceva: «*univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri*»³⁵. In altre parole, l'univocità in questione starebbe tutta in questo: che negare e insieme affermare formalmente qualcosa di Dio è autocontraddittorio, quanto lo sarebbe negare e insieme affermare formalmente qualcosa del mondo (col che, Dio resta Dio e il mondo resta il mondo).

3. Il subordinatismo realista

È anzitutto nella semantizzazione dell'ente che si attua quello che Masnovi chiama "subordinatismo realista", per cui – contro l'inversa subordinazione proposta da Mercier³⁶ – la validità dei principi deve fondarsi su concetti che abbiano a contenuto la realtà attuale: «prima si ha la nozione di ente; solo dopo viene il giudizio sull'ente e il non ente»³⁷. Il secondo momento della semantizzazione dell'ente è già esplicitamente apofantico, e coincide, a ben vedere, con la stessa istituzione del PDNC. Per il nostro autore è chiarissimo che il PDNC (come Tommaso insegna) è un fattore strutturale dell'ente, cioè una dimensione della *ratio entis*: «il principio di contraddizione altro non è se non un aspetto iniziale secondo cui l'ente si offre allo sguardo di chi studia l'ente in quanto ente. Ciò vuol dire che col principio di contraddizione siamo in ontologia: che perciò la legge della coerenza,

presenza, ma specificamente all'esistere attuale. Qui il "nulla" in questione non è più il non-essere assoluto, bensì il non esserci più.

³⁵ Cfr. J. Duns Scoti, *Ordinatio*, I, *dist. 3, pars 1*, qq. 1–2; in: Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balić, vol. III, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1954.

³⁶ Cfr. A. Masnovi, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., p. 47.

³⁷ Cfr. A. Masnovi, *Brevi appunti di metodo sul problema della conoscenza*, in *Acta primi congressus thomistici internationalis (invitante Academia Romana S. Thomae Aquinatis Romae, anno sancto MCMXXV)*, apud sedem Academiae Romanae S. Thomae, Roma 1925, p. 248.

insegnata per la procedura dello spirito conoscitivo, la gnoseologia la deriva dal proprio oggetto formale iniziale ma sotto, per così dire, la pressione di un principio direttamente preoccupato di contenuto e non di procedura: un contenuto vastissimo e a carattere metafisico qual è quello di ente»³⁸.

La validità della semantizzazione per contrapposizione si conferma constatando che, «se si nega il PDNC, con ciò stesso diventa impossibile la *simplex apprehensio*, e viene meno la nozione di ente; da ciò però non deriva che il PDNC sia conosciuto prima [dell'ente] né, a maggior ragione, che il suo valore obiettivo sia stato giustificato in precedenza»³⁹. Ora, l'impossibilità in questione è di tipo elentico. Masnovi non usa questo termine, con cui non ha familiarità; tuttavia ne conosce bene il senso⁴⁰, e implicitamente lo applica, oltre che al PDNC, anche alla presenza dell'*ens*: «la nozione universalissima di ente offre questo di singolare, che ponendosi, si legittima come realtà»⁴¹.

L'*élenchos* è l'evidenziazione di una coincidenza tra "necessità fisica" e "necessità razionale": coincidenza che – nel caso della difesa del PDNC – si ottiene mostrando che non si dà pensiero che non abbia un contenuto determinato; mostrando quindi che la ipotetica consequenzialità di una trasgressione "razionale" si identifica con una impossibilità "fisica".

Le formulazioni masnoviane del PDNC sono – e a questo punto capiamo perché – direttamente ontologiche⁴²: «l'ente non è non ente»; «l'ente è in contraddittorio». Tali formulazioni, poi, non fanno uso dell'avverbio *simul* e dell'aggettivo *impossibile*. In questo, Masnovi sta con il Kant della *Critica della ragion pura* che, nella "Analitica dei principi", sostiene l'inessenzialità dell'"impossibile"; ma soprattutto l'ambiguità del "nello stesso tempo", che rischia di limitare la portata

³⁸ Cfr. A. Masnovi, *Gnoseologia e metafisica*, cit., p. 138.

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ Oltre al brano "romano" già citato ricordiamo il seguente: «guardare all'universo in quanto ente [...] vuol dire guardare all'universo in vista di fissare le esigenze a lui connesse per il fatto universalissimo ed ineliminabile (senza cadere nel nulla) di essere una essenza a cui compete l'essere» (cfr. A. Masnovi, *L'ascesa a Dio*, dispensa dell'a.a. 1934-1935 a cura di C. Verri, Ravezzani, Milano 1935, pp. 58-59).

⁴¹ Cfr. A. Masnovi, *Appunti del corso su "La teoria della conoscenza in San Tommaso d'Aquino"*, cit., p. 35.

⁴² Su questo, si veda Vincenzo Buzzetti, secondo cui il PDNC «*a nemine negari possit, quia fundatur in distinctione entis a non ente, quam distinctionem nemo inficari potest, nisi ore, non autem intellectu*» (cfr. V. Buzzetti, *Institutiones philosophicae*, cit., vol. I, p. 181).

del PDNC ai rapporti temporali⁴³, come lo stesso Kant aveva erroneamente inteso nella *Dissertatio*⁴⁴.

Osserviamo di passaggio che l'uso di *impossibile* è superfluo, ma significativo. Infatti, messo in cima alla formulazione del principio, indica la maggiore genericità dell'impossibilità rispetto alla autocontraddittorietà, e quindi: (a) la natura non-tautologica del PDNC, del quale Buzzetti diceva appunto che non deve essere ridotto alla tautologia "*impossibile est impossibile*", in quanto uno dei due *impossibile* equivale alla «ripugnanza che intercorre tra l'essere e il non-essere»⁴⁵; (b) la precedenza dell'evidenza rispetto alla coerenza, nel senso che lo spazio di ciò che va escluso dall'ambito dell'evidenza (ovvero dell'intelligibilità) è più ampio (almeno in linea di diritto, ma anche effettivamente) dell'ambito dell'autocontraddittorietà⁴⁶.

Nelle formulazioni masnoviane del PDNC il lato essenziale è esplicito, mentre il lato esistenziale è implicito⁴⁷; se infatti l'ente è tema della *simplex apprehensio*, esso è – in prima battuta – *essentia absolute considerata*. È a tale livello che si gioca in primo luogo l'incontraddittorietà – e solo secondariamente al livello delle realtà individuali e a quello delle realtà concettuali.

Il principio di identità/non-contraddizione⁴⁸ e la *notio (ratio) entis* sono acquisizioni – per Masnovo – tra loro solidali, come lo erano per

⁴³ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, Band III; trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 1967, pp. 198-199.

⁴⁴ Cfr. I. Kant, *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band II, § 28. Anche Mercier traduceva l'avverbio greco *hama* (in latino *simul*) con "insieme" (cfr. D. Mercier, *Metafisica generale o Ontologia* [1902], trad. it. di A. Messina e S. Russo, Pustet, Roma 1913, pp. 250-251).

⁴⁵ Cfr. V. Buzzetti, *Institutiones philosophicae*, cit., vol. I, pp. 184-185.

⁴⁶ Che lo sia anche effettivamente, è attestato dalla rilevazione della impossibilità di tipo elenctico.

⁴⁷ Cfr. A. Masnovo, *Appunti di gnoseologia tomistica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 32 (1940) p. 279.

⁴⁸ Nonostante la possibile enfattizzazione della loro apparente disomogeneità, principio di identità (PDI) e principio di non contraddizione (PDNC) sono due lati astratti di una medesima verità. Se non che, l'astrattezza non è qui mediata dalla autocontraddittorietà – come sarebbe secondo Emanuele Severino (cfr. *La struttura originaria* [1958], Adelphi, Milano 1981, pp. 178-179): infatti, una proposizione (ad esempio il PDI) che non escludesse di fatto la propria contraddittoria, non per questo risulterebbe autocontraddittoria. Porre il PDI da solo è porre un'apofansi la cui ipotetica negazione si autoesclude in funzione dell'impossibilità del suo costituirsi. Tale ipotetica negazione del PDI è la contraddizione: dunque, la non-contraddizione non è altro che la forma che il PDI rivela di fronte all'ipotesi della propria negazione. Il reciproco si può dire per il PDNC. Ognuno dei due tematizza ciò che l'altro contiene in forma atematica. (A questo proposito, si veda anche G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., vol. I, p. 178).

Vincenzo Remer⁴⁹. Ciò non è in contraddizione col subordinatismo realista, perché in questo caso la reciprocità fondativa riguarda solo il secondo momento della semantizzazione: quello per contrapposizione al non-essere⁵⁰.

È opportuno notare che il subordinatismo realista evita gli equivoci della circolarità fondativa alla Severino. Questi pone la presenza dell'essere e la sua incontraddittorietà come due fattori astratti di un concreto, incorrendo così in una petizione di principio: infatti, nel suo discorso la rilevazione di astrattezza è sempre in funzione della autocontraddittorietà del concetto astratto dell'astratto, e dunque presuppone, a fondamento della struttura, l'accertamento della incontraddittorietà dell'essere – cioè di uno dei due momenti della struttura stessa –, preso nella propria astrattezza⁵¹. Il subordinatismo realista dice invece precedenza logica della rilevazione della presenza dell'essere su quella dei principi che la connotano. Si noti: non dice precedenza logica della semantizzazione dell'essere rispetto alla istituzione del PDNC (il che configurerebbe una petizione di principio), bensì precedenza logica dell'apprensione dell'essere rispetto alla sua semantizzazione critica: quella per contrapposizione, che coincide, appunto, con l'istituzione del PDNC.

4. Note di ontologia

Il nostro autore attribuisce al PDNC uno statuto analitico⁵², pur avendo capito che il principio è di natura elenctica. Si sente autorizzato a farlo, perché la sua concezione di analiticità è più ampia di quella kantiana⁵³: l'analisi non è per lui solo distinzione di parti o di dimensioni

⁴⁹ "Prima nozione" e "primo principio" si corrispondono. Secondo Remer, il *modus* espresso dal PDNC «*constituit et ingreditur ipsam rationem [...] rei cum in ipso entis conceptu claudatur repugnantia cum non ente*» (cfr. V. Remer, *Summa philosophiae scholasticae*, cit., vol. III, p. 153).

⁵⁰ Su questo si veda anche Remer, il quale poco prima, rispetto al luogo indicato nella nostra nota precedente, affermava che «*hoc principium impossibile est esse et non esse simul dependet ex intellectu entis*», cioè dall'apprensione pre-critica dell'essere.

⁵¹ Una esposizione più completa di questa critica alla posizione di Severino – con gli opportuni riferimenti al testo severiniano – si trova in: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, cit., pp. 132-134.

⁵² Secondo Masnovo, il PDNC è analitico perché in esso «l'attributo è proprio figlio del soggetto» (cfr. A. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, cit., p. 151).

⁵³ «Se il giudizio è analitico, sia esso negativo o affermativo, la sua verità deve sempre poter essere sufficientemente conosciuta secondo il principio di contraddizione. Infatti, di

costitutive all'interno di un soggetto; ma è anche analisi comparativa, secondo la migliore tradizione delle Scuole. Infatti, il nesso analitico riguarda anche i "supposti" e i "corollari": rispettivamente, elementi dell'analisi regressiva e progressiva di un soggetto, tali che il non porli introdurrebbe contraddizione. In realtà, però, l'analisi – per quanto intesa in senso comparativo – non può fondare il PDNC, di cui anzi richiede la mediazione⁵⁴.

Masново fa corrispondere l'analiticità come attribuzione a un soggetto di un suo elemento costitutivo, a quello che nella tradizione scolastica è detto *primus modus dicendi per se*; mentre il *secundus modus* vien fatto corrispondere alla attribuzione al soggetto di suoi elementi supposti o consecutivi (cioè, corollari)⁵⁵. Il nostro autore, inoltre, dichiara autocontraddittoria ogni "sintesi a priori"⁵⁶: figura che egli intende, per altro, in senso meramente psicologista⁵⁷.

In breve, il realismo, che Masново intende come "genetico" – in quanto «l'esperienza rivela [...] dinnanzi allo spirito [...] molteplici aspetti scaturienti l'uno dall'altro e però tali da autorizzare pienamente affermazioni [...] dai nessi necessari»⁵⁸ –, è da lui considerato tale solo

ciò che si trova già e viene pensato nella conoscenza dell'oggetto come concetto, l'opposto dovrà sempre essere giustamente negato, ma lo stesso concetto dovrà di esso essere necessariamente affermato, per la ragione che il suo opposto ripugnerebbe all'oggetto» (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., Analitica dei principi, cap. II).

⁵⁴ Qui i suoi autori di riferimento sono Kleutgen e Bálmes. Jaime Bálmes dichiara che la necessità intesa da Kant di introdurre giudizi sintetici a priori derivava da un fraintendimento del procedimento analitico, quasi che questo si limitasse alla «analisi di una nozione in posizione solamente assoluta e non anche in posizione relativa» (cfr. J. Bálmes, *Filosofia Fundamental* [1846], voll. 16-19 di *Obras Completas*, a cura di I. Casanovas s.j., Biblioteca Bálmes, Barcelona 1925-1927, t. I, p. 280).

⁵⁵ *Primus modus dicendi per se* è quello che si ha «quando id quod attribuitur alicui pertinet ad formam ejus. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus [...] est quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitionem positum; sicut homo dicitur animal rationale vel animab». Invece, «secundus modus dicendi per se est quando subiectum ponitur in definitione predicati quod est proprium accidens ejus» (cfr. Tommaso d'Aquino, *In Aristotelis libros «Posteriorum Analyticorum» expositio*, Liber I, lect. X; testo dell'Editio Leonina). Stando a Guglielmo d'Auvergne, un giudizio è analitico quando in esso non si può dar realtà al soggetto senza dar realtà all'attributo: «quo [l'attributo] posito ponitur, et quo remoto removetur» (cfr. Guilielmi Alverni *De anima*, cap. VII, pars IV; in *Opera Omnia*, A. Pralard, Parisiis 1674, t. II, Suppl., p. 209, col. 2).

⁵⁶ Per Masново sembra contraddittorio che un nesso sintetico possa essere necessario (cfr. A. Masново, *L'ascesa a Dio in Cartesio e Kant*, cit., p. 116); ma questo sarebbe comprensibile solo se si identificasse "sinteticità" con "aposteriorità" (secondo una petizione di principio), e non – come sarebbe invece corretto – con "euristicità".

⁵⁷ Circa la possibilità di intenderla in un altro senso, si veda: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, cit., Parte II, cap. 3.

⁵⁸ Cfr. A. Masново, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., p. 49.

in forza della analisi, che egli per altro ritiene essere un procedimento "a priori", nel senso di «indipendente dall'esperienza», cioè «dichiarato astrazione fatta da ogni realtà attuale»⁵⁹.

Il PDNC nella sua versione integrale è "principio di ragion sufficiente" (PDRS)⁶⁰. Tale principio è inteso dal nostro autore nella accezione che riceve da Leibniz nella *Catena mirabilium*: «*nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*»⁶¹, la quale dice che l'ente (in quanto tale, e quindi anche ogni ente, e in ogni momento della sua durata e per ogni atteggiamento che assuma nella sua durata)⁶² è incontraddittorio; e lo è in senso, non solo assoluto, ma anche relativo; cioè escludendo gli elementi "costitutivi, supposti, corollari" che ne implicherebbero

⁵⁹ Cfr. A. Masново, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 44-45. È bene notare che Tommaso non fa valere i primi principi come qualcosa di "a-priori" o come qualcosa di analitico (i trascendentali non sono analizzabili, perché non sono definibili per genere e differenza): egli non è, del resto, impegnato con le due coppie speculative "a-priori a-posteriori" o "analitico sintetico". Nella *Quaestio Disputata De Anima* troviamo: «*etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in I Posteriorum*» (cfr. a. 5, Resp.; testo dell'edizione Marietti, Torino 1953). Il paladino della liberazione del tomismo da ipoteche razionalistiche era stato, negli anni '30/'40, Petrus Hönen (cfr. *De origine primorum principiorum scientiae*, in «Gregorianum» 14 [1933]); secondo Hönen, gli *judicia per se nota* erano stati intesi, d'ufficio, come giudizi analitici a causa di un cedimento della Scolastica ottocentesca al pensiero kantiano. Dunque, per ottenere i primi principi, niente analisi, bensì *abstractio a phantasmate*. I principi si conoscono *cognitis terminis*, e non *ex cognitis terminis*. In tal senso va letto anche: Tommaso d'Aquino, *Sentencia libri De anima*, liber III, lect. 10 (testo dell'edizione Marietti, Torino 1959): «*intellectus qui est habitus principiorum praesupponit aliqua iam intellecta in actu: scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia*». In positivo, per Hönen i primi principi sono offerti nell'esperienza come nessi tra essenze (dove "essenza" è l'*essentia absolute considerata*). Queste strutture, che valgono ovunque le essenze in gioco siano istanziate, sono sintetiche a priori (nel preciso senso che fanno saltare la dicotomia tra analisi e sintesi). Anche Giuseppe Zamboni, dieci anni prima, contestando il razionalismo che inventa l'a priori dopo aver svuotato di senso l'esperienza, ridotta a fatticità, parla di una "esperienza integrale", nella quale si offrirebbero le strutture eidetiche dei primi principi (cfr. G. Zamboni, *Studi gnosologici intorno ai giudizi primi della ragione*, Vita e Pensiero, Milano 1924). Gaston Isaye, negli anni '50, parlava a sua volta – riferendosi ai principi – di "esperienza della necessità". La superiorità di quest'ultimo rispetto ai primi due sta nel fatto che egli indica chiaramente che tale esperienza della necessità non è semplicemente una "visione di essenze", bensì è – almeno nel caso dei primi principi – un'esperienza della loro inevitabilità, cioè della loro intrascendibilità, ovvero un *élenchos*. (Per uno sviluppo di questi temi, e per gli opportuni riferimenti ai testi di Isaye, rinviamo a: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, Parte III).

⁶⁰ Cfr. A. Masново, *S. Agostino e S. Tommaso. Concorde e sviluppi*, cit., p. 151.

⁶¹ Masново non lo dice espressamente; ma si limita a criticare un'altra versione leibniziana del principio, contenuta nelle *Primae Veritates*: quella che recita "nullus effectus absque causa". Egli la ritiene tautologica e tale da introdurre «quel concetto di 'causa' che esula da noi» (cfr. A. Masново, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 48).

⁶² Cfr. A. Masново, *L'ascesa a Dio*, cit., p. 64.

contraddittorietà; e implicando gli elementi “costitutivi, supposti, corollari” senza cui sarebbe contraddittorio⁶³.

Di conseguenza, (1) il positivo, complessivamente considerato, è incontraddittorio; e (2) non può avere fuori di sé (cioè nel negativo) il fondamento di tale incontraddittorietà: dunque, è *ab-solutum* (“assoluto” in senso aggettivale)⁶⁴. L’“Assoluto” (in senso sostantivale) è invece una realtà “sufficiente”, cioè tale da non implicare contraddizione nell’ipotesi della sua coestensione col trascendentale (è dunque una realizzazione dell’essere che, per sé presa, non ne rinnega l’assolutezza). Sappiamo che tale Assoluto c’è, stante la complessiva incontraddittorietà del positivo; il problema metafisico è identificarlo: non dunque stabilire *che* c’è, bensì stabilire *chi* è⁶⁵.

Notiamo che il PDRS masnoviano, nel suo primo momento può essere ricondotto alla intrascendibilità/trascendentalità ontologica; e al riguardo si può osservare che una buona semantizzazione dell’essere già raggiunge l’esito da esso introdotto. Invece, nel suo secondo momento – quello che inavvertitamente introduce l’ipotesi di un *ab aliquo* (per escludere un *ab alio*) –, esso sembra vertere verso la categoria di “causa”, di cui Tommaso, però, diceva opportunamente che «*habitudo ad causam non est de ratione entis simpliciter*»⁶⁶. Ma di questo secondo aspetto, diremo nel seguito.

5. Una nuova impostazione del problema metafisico

Il nome di Masново resta legato al tema della rigorizzazione metafisica, per cui occorre che la metafisica «non riconosca se non ciò che è necessario»⁶⁷. Egli cercò sempre in questa materia – in ciò

⁶³ Cfr. J. Bálmes, *Filosofia fundamental*, cit., t. I, p. 280: «*Los conceptos no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de éstas no es una síntesis, sino un análisis más completo.*».

⁶⁴ «Ci sarebbe modo di evitare l’affermazione, secondo cui il complesso degli enti ha in sé la ragion sufficiente, assegnando per esempio il nulla come ragion sufficiente. Ma c’è poi chi voglia attribuire efficacia al nulla? Costui, che fa agire il nulla, lo fa certo essere, e pone la bella contraddizione ‘niente = ente’. C’è nel fin qui detto, quanto basta per ritenere che il complesso dell’ente, avendo in sé la ragion sufficiente di sé, è o contiene l’ente a sé, l’assoluto: comunque sia da determinare ulteriormente l’indole e la figura di questo assoluto» (cfr. A. Masново, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 47).

⁶⁵ Cfr. A. Masново, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 46-50.

⁶⁶ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, 44, 1, ad 1um; testo della *Editio Leonina*.

⁶⁷ Cfr. A. Masново, *Il significato storico di San Tommaso d’Aquino*, in Id., *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, cit., p. 34.

seguito dai suoi discepoli – il discorso breve, sobrio e rispettoso del mistero cui essa resta legata. Questa preoccupazione di sobrietà e rigore veniva al nostro autore anche dal dibattito con Mercier, il quale era convinto che l’inferenza metafisica non possa essere istruita valendosi di quelle figure ontologiche che essa, piuttosto, è chiamata a produrre come propri corollari: contingenza, analogia, distinzione reale tra essenza e atto d’essere⁶⁸.

La rigorizzazione si traduce anzitutto in una semplificazione del dettato filosofico, tale da consentire un agevole controllo dei passaggi argomentativi e un rispetto delle loro esigenze logiche, senza una aprioristica subordinazione a schemi canonizzati, che potrebbero risultare inadeguati rispetto all’indole specifica dell’argomentazione.

Con Masново assistiamo anche – sulla scia di scolastici come lo stesso Mercier, e prima ancora Bálmes – al superamento dell’uso del latino, nonché all’abbandono della forma della *quaestio disputata*, nell’insegnamento e nella scrittura. Ma soprattutto, assistiamo al superamento della trattatistica scolastica moderna⁶⁹ in nome dell’effato: “*methodus docendi eadem sit ac methodus inveniendi*”⁷⁰. Si tratta di un recupero del metodo inventivo nell’indagine, rispetto a quello genetico⁷¹. Si parte da ciò che è primo per noi e non da ciò che è primo per sé; il che comporta un superamento della rigida scansione in trattati: ad esempio, il trattato “*De Deo*” diviene il logico sviluppo di quello “*De ente in communi*”. In quest’ultimo, Dio è raggiunto come *principium subjecti* (= predicato), introdotto per evitare contraddizione; nell’altro, dopo

⁶⁸ Cfr. D. Mercier, *Metafisica generale o ontologia*, cit.

⁶⁹ A volte procedente *ordine geometrico*, per definizioni, assiomi e teoremi conseguenti.

⁷⁰ Cfr. A. Masново, *Note à propos de la méthode de nos traités de Théologie naturelle*, in «*Revue Néoscolastique de Philosophie*» 14 (1907).

⁷¹ Il processo “inventivo” è quello che, partendo dal “fatto”, «marcia verso i suoi supposti»; quello “genetico”, invece, parte «da un fatto non sensibile, da cui muove verso le necessarie conseguenze»: cioè, da una certa interpretazione del dato, deduce teoremi (cfr. A. Masново, *Un problema e la sua importanza presso F. Suarez (distinzione reale fra essenza ed esistenza)*, in «*Rivista di filosofia neoscolastica*» 10 [1918] p. 70). Il processo inventivo è apagogico; e, per questo, esprime «una reale dipendenza gnoseologica del poi rispetto al prima». Il processo genetico, invece, è complesso e non omogeneo. Alla sua radice sta l’individuazione di alcune categorie (*essentia-esse*, potenza-atto), introdotte apagogicamente; il cui impiego successivo, tuttavia, è sillogistico (in questo senso Masново dice che, nel sapere genetico, «la dipendenza gnoseologica vi è solo per convenzione metodica»). Quanto invece al fatto di «esprimere la dipendenza ontologica del poi rispetto al prima», questo riguarda solo il momento della creazione, dove si ritorna – sia pure *ex parte creaturae* – dal *primum quoad se* al *primum quoad nos* (cfr. A. Masново, *Un problema e la sua soluzione presso F. Suarez*, cit., p. 70).

aver identificato il risultato della dimostrazione col Dio della Rivelazione, se ne precisa la figura per progressive integrazioni sillogistiche (nelle quali Dio funge da “soggetto”).

Non solo, ma la questione di Dio viene introdotta come chiave risolutiva del problema della vita umana, che consiste, alla radice, nel confronto tra il «fine ultimo di fatto», che ogni uomo inevitabilmente implica nel proprio agire, con il «fine ultimo di diritto»; il che presuppone la decifrazione di questo. Se non che, il fine ultimo di diritto non può che consistere in una relazione adeguata con la realtà assoluta, i cui connotati andranno dunque adeguatamente individuati anche col contributo della inferenza metafisica⁷².

Per le ragioni sopra indicate, Dio in filosofia si incontra prima in quanto predicato che in quanto soggetto, come già riconosceva Tommaso⁷³. Scrive al riguardo Masnovi: «la filosofia in senso rigoroso [...] non può proporsi il problema ‘se Dio esiste’: Dio per la filosofia compare, se mai compare, mentre essa si occupa d’altro, e precisamente dell’ente»⁷⁴. Dunque, ciò che la metafisica accerta non è che “Dio è qualcosa di esistente”; bensì che “qualcosa di esistente è Dio”⁷⁵. Qui la rigorizzazione del tema metafisico si esprime nella domanda: può l’Assoluto essere identificato con la realtà diveniente di cui abbiamo esperienza? La risposta negativa che ne deriva, è dovuta alla contraddizione che l’ipotesi suscita: contraddizione legata – come ora vedremo – alla fenomenologia del divenire.

Dobbiamo premettere, al riguardo, che Masnovi decosmologizza lo scolastico “moto”, omologandolo, anche linguisticamente, all’idealistico

⁷² Cfr. A. Masnovi, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 23-25.

⁷³ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, V, 4; testo latino dell’*Editio Leonina*. Lì Tommaso afferma che Dio in filosofia compare, in prima battuta, come predicato (*principium subjecti*) e non come soggetto (*subjectum*). La formula tommasiana che più direttamente ha ispirato la posizione masnoviana appartiene però al *Commento alla Fisica di Aristotele*, dove l’Aquinate dice che «*nulla scientia probat suum subjectum*» (cfr. Tommaso d’Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, Liber I, lect. 1; testo dell’*Editio Leonina*).

⁷⁴ Cfr. A. Masnovi, *L’ascesa a Dio*, cit., pp. 22-23.

⁷⁵ Si badi: questo non è il tema che compare con Kant ne *L’unico argomento possibile*. È vero che in questo testo Kant afferma che è impropria l’espressione “Dio è una cosa esistente”, mentre il suo corrispettivo appropriato è “qualcosa di esistente è Dio”; ma lo fa semplicemente per sottolineare l’insignificanza – da lui sostenuta – di quei giudizi *de tertio adiacente* che assumono l’esistenza come un predicato (cfr. I. Kant, *Der einzig möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [1763], in *Kant’s gesammelte Schriften*, cit., Band II; trad. it. di P. Carabellese – R. Hohenemser – R. Assunto, *L’unico argomento possibile per dimostrare l’esistenza di Dio*, in Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1982, Parte I, Considerazione I, § 2).

“divenire” (a sua volta inteso in un senso, per dir così, deteologizzato)⁷⁶. E su tale figura, egli conduce una fenomenologia tendenzialmente libera da ipoteche: libera cioè da indebiti carichi problematici, come quelli che possono essere costituiti da una certa considerazione dei termini del divenire, o del loro valore specifico.

6. Il ruolo del divenire in metafisica

La fenomenologia del divenire rileva una «mutazione su di un sostrato permanente», ovvero una permanenza nella variazione; non dunque un cominciare ed un finire assoluti (che implicherebbero un non-essere assoluto)⁷⁷: infatti, nel divenire «il prima e il poi sono tali che il prima è sempre un poi, e il poi è sempre un prima»⁷⁸. Il divenire non è una successione: quest’ultima presuppone una pluralità sostanziale su cui Masnovi, in sede di inferenza metafisica, non vuole impegnarsi⁷⁹. Il fatto, poi, che la “prima via” di Tommaso non faccia intervenire la molteplicità sostanziale, le dà – agli occhi del nostro autore – un titolo di superiorità sulla “seconda” e sulla “terza” via, che sembrano invece implicarla⁸⁰.

Masnovi istanzia il sostrato del divenire con «l’esperienza», ovvero – come egli dice – con «il mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero, il mio Io nell’atto di pensiero e di volontà», impegnato, per esempio, con la soluzione del problema della vita⁸¹. In effetti, quella di un *fieri* privo

⁷⁶ Nell’impegno sul primo punto conveniva anche R. Garrigou-Lagrange (cfr. *Dieu. Son existence et sa nature* [1914], 2 voll., Beauchesne, Paris 1950¹¹, vol. I, pp. 241; 247-248); ma il secondo punto è peculiare di Masnovi, il quale è convinto che Neoscolastica e Neoidealismo possano essere intesi come soluzioni differenti, date a un medesimo problema: quello dell’intelligibilità del divenire.

⁷⁷ «Il divenire implica un sostrato permanente su cui fluttua la mutazione, e che si mantiene uno in qualche modo, cioè tanto da eliminare il cominciare e il finire assoluti (cose estranee all’esperienza)» (A. Masnovi, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 52).

⁷⁸ Più precisamente: «l’intimo fluttuante atteggiarsi dell’uno. Fuori di questa intimità dell’uno si ha la successione con o senza ulteriori rapporti tra i divenienti. Diviene una colomba in volo: si succedono due colombe in volo. Ben inteso che il divenire della colomba implica una successione, sebbene non vi si esaurisca; ben inteso che le due colombe si succedono, mentre ciascuna è in divenire» (A. Masnovi, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 53).

⁷⁹ Comunque anche la successione – generazione e corruzione di sostanze – non implicherebbe di per sé il non essere assoluto.

⁸⁰ Cfr. A. Masnovi, *S. Agostino e S. Tommaso*, cit., p. 57.

⁸¹ Cfr. A. Masnovi, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 50-52. Nella Prima Via, rispondendo alla seconda obiezione (cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 2, a. 3), Tommaso annota che neppure la ragione e la volontà umane possono essere cause prime, «perché sono mutevoli e defettibili».

di soggetto sarebbe una ipotesi astrattistica (in quanto, un divenire di niente, sarebbe un niente di divenire)⁸²; quindi, ciò su cui ci si interroga è sempre un soggetto diveniente⁸³.

Al riguardo, precisiamo che il punto di partenza individuato da Masnovo non è idealistico (l'io che egli mette in questione, non è un io trascendentale, bensì “sostanziale” – come direbbe Gentile⁸⁴); ma non è neppure un punto di partenza cartesiano: infatti, egli annota che «non c'è autentica autocoscienza che non implichi il corpo, così da attrarlo nell'ambito del proprio Io; foss'anche tale coscienza del corpo illusoria»⁸⁵.

L'io individuale è, per il nostro autore, un punto di partenza incontestabile, quanto l'ente: «nulla potrebbe infirmare la testimonianza dell'autocoscienza, mentre essa si mantiene nel campo del puro dato di fatto»⁸⁶, e il divenire dell'atto di pensiero è un fatto, che nessuna teoria vale a distruggere⁸⁷. Comunque, quello di Masnovo è un punto di partenza strategico e rispondente al progetto di Gemelli: scoprire l'io quale realtà “ontologica” e “contingente”, attraverso cui mostrare l'approdo all'Assoluto (classicamente inteso) quale meta appropriata del lavoro della filosofia moderna intorno al soggetto⁸⁸. Bontadini avrebbe proseguito su questa strada⁸⁹, presentando come sostrato adeguato del divenire l'“unità dell'esperienza”: una figura, questa, non più legata alla sostanzialità dell'io individuale⁹⁰.

⁸² Masnovo pensa alla posizione di Gentile, per il quale non c'è “essere” in “divenire”, in quanto i due termini sono formalmente eterogenei: il divenire – secondo Gentile – è del pensante, non del pensato. (Cfr. A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 71).

⁸³ «L'esperirentare [...] implica [...] la coscienza [...] di un 'di', di un 'da', di un 'in', a cui l'esperienza si accompagna e si riferisce, e in cui l'io ha, per così dire, la sua eco attuosa» (A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 38).

⁸⁴ “Ontologico” o “sostanziale” (cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 24 e 39).

⁸⁵ Cfr. A. Masnovo, *L'uomo di S. Tommaso e l'uomo di R. Cartesio*, in AA.VV., *Cartesio nel III centenario del Discorso del metodo*, suppl. a «Rivista di filosofia neoscolastica» 29 (1937) pp. 579-580.

⁸⁶ Cfr. A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 42.

⁸⁷ A. Masnovo, *La distinzione reale fra essenza ed essere «in creatis»*, cit., p. 358.

⁸⁸ Cfr. A. Gemelli, *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*, in Atti del V Congresso internazionale di filosofia (Napoli 1924), Perelli, Napoli 1925.

⁸⁹ Su questo tema rinviamo a: P. Pagani, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in AA.VV., *Bontadini e la metafisica*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2008.

⁹⁰ Già Aristotele ipotizzava che generazione e corruzione potessero venir ricondotte ad “alterazioni” di una sostanza unica (cfr. Aristotele, *De generatione et corruptione*, I, 314 a-314 b). I caratteri della bontadiniana “unità dell'esperienza” sono magistralmente delineati in: G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995, cap. III.

In generale, il progetto culturale della Università Cattolica di Gemelli era quello di ricomprendere nell'alveo della filosofia scolastica le irrinunciabili istanze della filosofia moderna, culminanti nell'attualismo. Ma era anche quello di rispondere in modo pertinente alle pretese del modernismo. Si può ricordare, in proposito, che Ernesto Buonaiuti al Congresso nazionale di filosofia tenutosi nel 1923 a Firenze aveva dichiarato che «la filosofia è sempre in potenza una religione dell'io; [mentre] la religione è sempre in potenza una filosofia del non-io»⁹¹. Masnovo, al contrario, intendeva mostrare che dell'io non si può fare alcuna religione – in base all'analisi filosofica della sua “insufficienza” –, e che anzi, a partire dall'io, si può costruire una filosofia orientata verso la religione.

Quanto alla diagnosi di “insufficienza” del diveniente – si noti, “insufficienza”, cioè non-assolutezza e quindi problematicità, e non invece contraddittorietà –, Masnovo la motiva in due modi. Ecco il primo: «porre in ciò che diviene la ragion sufficiente del suo divenire [...] val quanto spiegare mediante l'identico il prima e il poi del divenire: con che si contravviene al principio di ragion sufficiente, lasciando senza ragion sufficiente la differenza fra il prima e il poi». È infatti impossibile che il sostrato, di per sé, dia ragione delle proprie determinazioni. Qui, il tema è l'irriducibilità, nel divenire, del variare delle determinazioni alla permanenza del loro sostrato⁹². Al riguardo, Masnovo si chiede se possa «ammettersi che ciò che diviene abbia in sé la ragion sufficiente del suo divenire, in quanto sia esso stesso a un dato modo indivenibile». Ma, la «contemporaneità nell'uno e del divenire e del non divenire»⁹³ è da lui esclusa in quanto assurda. Si badi: non è giudicata assurda la fenomenologia del divenire come variazione nella permanenza, bensì l'identificazione (neoidealistica) con l'Assoluto, della permanenza che accoglie in sé la variazione⁹⁴.

Una simile via potrebbe essere approfondita secondo lo schema seguente. (a) Il sostrato (ovvero la “presenza”) non è eliminabile dal-

⁹¹ Cfr. E. Buonaiuti, *Filosofia, religione, misticismo*, in AA.VV., *Dibattiti filosofici*, Atti del V Congresso Italiano di filosofia (Firenze 1923), Il Solco, Città di Castello 1925, p. 81.

⁹² A. Masnovo, *Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso*, cit., p. 53.

⁹³ Cfr. A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 63.

⁹⁴ Infatti, l'ipotesi immanentistica finisce per dare attuale (e assoluta) esistenza al sostrato permanente. Ora, considerando che questo non esiste se non nei suoi contenuti, che sono poi le determinazioni che in esso si avvicendano, alla posizione immanentistica non resta che accettare l'autocontraddizione del variare e del permanere simultaneo delle determinazioni stesse.

l'esperienza, ed è realmente altro dal presente: esso infatti permane, all'avvicinarsi di ciò che di volta in volta è presente. (b) Il "presente" a sua volta non è eliminabile dall'esperienza (la presenza è infatti presenza di qualcosa), e senza di esso il sostrato sarebbe una mera astrazione (non un concreto, ovvero una sussistenza). (c) Ciò che effettivamente si dà è il sintesi dei due fattori (presenza e presente), entrambi astratti, in quanto nessuno dei due può darsi senza l'altro, ma di cui nessuno è dimensione astratta dell'altro. (d) Neppure la loro sintesi è il concreto cui i due astratti originariamente appartengono. Ovvero, il sintesi dei due fattori – correttamente presentati – non può essere assolutizzato, perché in tal caso si avrebbe l'attuarsi della presenza in presenti che ne smentiscono l'eidetica.

Ecco invece il secondo spunto argomentativo masnoviano. La ragion sufficiente del "poi", cioè della "innovazione", non può risiedere nel "prima", cioè nell'antecedente fenomenologico, che – secondo Masnovio – non può essere ragione sufficiente, insieme, di sé e dell'altro da sé⁹⁵. In quanto insufficiente, quindi, la realtà diveniente ha fuori di sé – a ogni sua battuta – la propria ragion sufficiente, ovvero la propria condizione di contraddittorietà.

Per questo spunto, alquanto ellittico, si può suggerire la seguente implementazione rigorizzante. (a) Porre nel "prima" la ragion sufficiente del "poi", equivale a non porla; dal momento che – nell'ipotesi immanentistica (secondo cui c'è solo il divenire) – il "prima" cessa assolutamente di esistere all'avvento del "poi". (b) Analogamente, porre nel "prima" la ragion sufficiente di sé equivale a riconoscere come assoluta la sua scomparsa dal positivo, perché al suo scomparire non esisterebbe neppure più la sua ragion sufficiente. Il senso di questa seconda via è, in sintesi, la necessità di evitare l'ipotetica introduzione del non-essere assoluto nella interpretazione del divenire.

7. Insufficienza e causalità

Masnovio chiama – con una scelta discutibile – "principio di causalità" (PDC) il PDRS in quanto applicato al diveniente. Più precisamente il masnoviano PDC si articola in due momenti, il secondo dei quali a sua

⁹⁵ Cfr. A. Masnovio, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 64.

volta scandibile in due passaggi: (1) la caratterizzazione del diveniente come insufficiente (ovvero come non-assoluto), e quindi come originariamente relato ad altro che sia "sufficiente", e, in tal senso, la sua caratterizzazione come "effetto" di questo altro; (2a) l'individuazione della realtà ("sufficiente") che è condizione di sufficienza (e, in tal senso, "causa") per il diveniente; (2b) ma anche l'individuazione del tipo di relazione che quella realtà deve intrattenere con il diveniente stesso⁹⁶.

L'analiticità di un simile PDC è di tipo comparativo: vi si compara la sufficienza del diveniente in quanto ente con la sua insufficienza in quanto diveniente. Il che ci porta oltre l'esperienza: del resto, «rifiutare l'attributo perché ci porta fuori dell'esperienza è rifiutare il soggetto medesimo; e questo non si può, perché il soggetto è lì davanti agli occhi nella realtà»⁹⁷. Infatti, se non si ammette il *per cui* di *x*, si finisce per ammettere che *x* è e insieme non è. Ragion sufficiente esterna (o causa) di *x*, è ciò per cui *x* è, ovvero ciò senza cui *x* non è⁹⁸. L'attributo, ovvero *y*, è una realtà ontologicamente "supposta" e logicamente "consecutiva" rispetto a *x*.

Il cosiddetto PDC è considerato dal nostro autore come l'equivalente della formula tommasiana *omne quod movetur ab alio movetur*, che egli traduce così: "tutto ciò che diviene, in quanto diviene, non ha in sé la ragion sufficiente del suo divenire"⁹⁹. I due *movetur* della formula sono infatti diversi: il primo è intransitivo, il secondo è passivo. In proposito, Masnovio contesta la tautologica traduzione data alla formula da Gentile

⁹⁶ Il secondo momento del PDC deve assegnare un valore all'incognita (*y*) che viene introdotta nel primo momento. È evidente che il valore di *y* dovrà essere tale da soddisfare l'equazione stabilita nel primo momento del PDC – includendo qui, nel valore di *y*, anche il particolare tipo di relazione che *y* intrattiene con il diveniente (*x*).

⁹⁷ Cfr. A. Masnovio, *S. Agostino e S. Tommaso*, cit., pp. 149 ss.

⁹⁸ Su questo, cfr. J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere*, cit., p. 130: «L'espressione *per cui* (quando diciamo ciò per cui una cosa è) [...] se ha un senso, è chiaro, in virtù del principio di non contraddizione, che tale senso è identico a quello della seguente espressione: ciò senza cui una cosa non è [...]. Se dunque una cosa è senza aver ragion d'essere, senza cioè aver, sia in se stessa che in altra cosa, ciò per cui essa è, questa cosa è e non è nello stesso tempo, non è perché non ha ciò senza cui non è».

⁹⁹ Più precisamente, Masnovio offre le seguenti traduzioni della formula tommasiana: «ciò che è in moto non ha in sé la piena ragion sufficiente del suo moto»; «ciò che diviene non ha in sé la ragion sufficiente del suo divenire»; «ciò che diviene, in quanto diviene, è effetto, ha causa»; «ciò che è in potenza non ha in sé la piena ragion sufficiente del suo attuarsi». Ora, la prima, la seconda e la quarta formula ora citate sono contenute in: A. Masnovio, *Il significato storico del Neotomismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 32 (1940), p. 23; la terza formula è invece contenuta in: Id., *La filosofia verso la religione*, cit., p. 55.

(“il mosso suppone un motore”¹⁰⁰), e invece valorizza come chiave interpretativa di essa¹⁰¹ il *Commento* di Tommaso al *De Anima*¹⁰², là dove l’Aquinate propone una formula equivalente, ma più esplicita: «*in quocumque est motus, illud movetur*»¹⁰³. L’“analisi comparativa” rivela qui il suo carattere dialettico-apagogico: Masnovò infatti afferma che il PDC «è partorito dal concetto di divenire sotto pressione del PDNC»¹⁰⁴; in quanto, «porre in chi è in moto la ragion sufficiente del suo moto, è sopprimere il moto stesso»¹⁰⁵.

A ben vedere, il PDC di Masnovò non è un principio, bensì è la struttura stessa della inferenza metafisica: l’intera struttura, e non solo un suo momento; più precisamente, nella sua seconda parte esso coincide con quello che Bontadini chiamerà “teorema di creazione”. Non a caso, Bontadini dirà, al riguardo, che «Dio non si dimostra in forza del principio di causa, ma in base alla stessa logica che fonda il principio di causa»¹⁰⁶.

Il PDC masnoviano nulla ha a che fare con questioni cosmologiche. Per questo, il nostro autore prende le distanze dalle impostazioni humiana e kantiana della causalità, che ad una accezione cosmologica del principio fanno fondamentalmente riferimento.

Per Hume¹⁰⁷, la “causa” non è un elemento analiticamente costitutivo dell’“effetto” (ovvero di “ciò che incomincia a esistere”); quindi la proposizione “tutto ciò che comincia ad esistere deve avere una causa della sua esistenza” non è una proposizione analitica: tale cioè che il negarla comporti contraddizione. Il fondamento di tale proposizione è piuttosto l’“abitudine”, connaturatasi in seguito all’esperienza sensibile. Comunque – osserviamo noi – il rapporto costante tra antecedenti e conseguenti

¹⁰⁰ G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* (1913), Laterza, Bari 1923², p. 77.

¹⁰¹ Cfr. A. Masnovò, *Da Guglielmo d’Auvergne a San Tommaso d’Aquino*, cit., vol. I, p. 92.

¹⁰² Cfr. Tommaso d’Aquino, *Sentencia libri De anima*, liber III, lect. 2 (testo dell’edizione Marietti, Torino 1959).

¹⁰³ A ben vedere, Tommaso si era opportunamente impegnato sulle ragioni dell’*ab alio*, ma non adeguatamente su quelle del *movetur* stesso.

¹⁰⁴ Cfr. A. Masnovò, *La filosofia verso la religione*, cit., p. 55.

¹⁰⁵ A. Masnovò, *La dimostrazione dell’esistenza di Dio*, in Id., *Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso*, cit., p. 53.

¹⁰⁶ Cfr. G. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 25.

¹⁰⁷ Hume aveva sottoposto a critica il “principio di causalità”, da lui espresso in questi termini: “tutto ciò che incomincia, deve avere una causa della sua esistenza” (cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, in *Philosophical Works*, ed. by T.H. Green and T.H. Grose, Longmans, Green and Co., London 1874-1875, vol. I; trad. it. di A. Carlini – E. Lecaldano –

fisici non ha a che fare con la causalità intesa come estrinsecità della ragion sufficiente di ciò che diviene¹⁰⁸.

Anche Kant¹⁰⁹ sostiene la natura non analitica del nesso causa-effetto. La causalità è da lui introdotta piuttosto come categoria a priori, costitutiva dell’empirico. A loro volta, però, le categorie sono introdotte da Kant – osserva Masnovò – secondo la logica di un PDC

E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1987, Libro I, Parte III, Sez. III). Secondo questo autore, tale presunto enunciato potrebbe essere o una “relazione tra idee”, o il frutto di una induzione da casi particolari. Ma, non è una relazione tra idee, cioè non è un giudizio analitico (fondato sulla appartenenza del predicato alla definizione del soggetto): non c’è infatti contraddizione tra il dire che x c’è e il dire che y non c’è, se x e y non sono la stessa cosa; quindi, neppure può esserci contraddizione tra il considerare un presunto effetto, indipendentemente dalla sua presunta causa. Per poter introdurre secondo necessità una relazione di causalità, occorrerebbe far vedere che è autocontraddittorio porre x (l’effetto) senza porre anche y (la causa): occorrerebbe, cioè, introdurre la causa (y) in modo apagogico. In realtà, in Hume la questione è complicata dal pregiudizio, tipicamente empiristico, per cui pensare coincide con immaginare: dunque – dal punto di vista di questo autore –, per mostrare che x non implica necessariamente y , basterebbe far vedere che x “è rappresentabile” senza y . Leggiamo infatti in proposito, che «la separazione dell’idea d’una causa da quella d’un cominciamento di esistenza evidentemente è possibile all’immaginazione; e per conseguenza l’attuale separazione dei loro oggetti è tanto possibile da non implicare nessuna contraddizione né assurdità» (cfr. ivi). La causalità non è neppure il frutto di una induzione: infatti, l’induzione da casi particolari, per quanto numerosi, non può fondare un legame necessario (mille esempi possono essere confutati da un solo controesempio). Ma, più radicalmente ancora, neppure si danno effettivamente casi di causalità, cioè non è visibile il rapporto causa-effetto: facendo il solito esempio delle palle da biliardo, si vede la palla a giungere a toccare la palla b , si vede la palla a che cessa di muoversi e la palla b che inizia a muoversi; ma non si vede l’influsso causale della palla a sulla palla b (cfr. ivi, Libro I, Parte III, Sez. II). Di conseguenza, per Hume la causalità – che non è né una verità analitica né una verità empirica – è solo l’espressione di una abitudine mentale soggettiva: l’uomo è abituato, per comodità mentale, a esprimersi in termini di causa-effetto (cfr. ivi, Libro I, Parte III, Sez. VII). E lo fa, tanto parlando di rapporti interni alla natura, quanto del rapporto tra la natura e la sua presunta causa creatrice. Infatti – osserva Hume –, l’idea di «causalità è la sola che possa spingersi al di là dei sensi ed informarci dell’esistenza di oggetti che non vediamo né sentiamo» (cfr. ivi, Libro I, Parte III, Sez. II).

¹⁰⁸ Anche Maritain riteneva che la analiticità del PDC fosse del tipo del *secundus modus dicendi per se*, e che pertanto non incorresse nella critica di Hume (cfr. J. Maritain, *Sette lezioni sull’essere*, cit., p. 133).

¹⁰⁹ Com’è noto, Kant condivide le critiche di Hume al cosiddetto principio di causalità, che egli, da parte sua, formula così: “tutto ciò che accade ha la sua causa”. Anche Kant, insomma, pensa che nel significato “ciò che accade” (= A) non sia implicito il significato “avere una causa” (= B); e anche Kant pensa che il nesso tra A e B non possa neppure essere trovato nel dato fenomenico (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., Introduzione, Sez. IV). A differenza di Hume, però, egli ritiene che il principio di causalità possa essere riproposto come un “giudizio sintetico a priori”, cioè come una verità fondata sulla forma a priori di “causa”, che il soggetto umano imprimerebbe sui fenomeni, rendendoli “esperienza” (cfr. ivi, Introduzione, Sez. V). L’enunciazione precisa del principio di causalità come giudizio sintetico a priori, Kant la fornisce nella “Analitica dei principi” della stessa *KrV*. Qui troviamo infatti la “seconda analogia dell’esperienza”, secondo cui “tutti i mutamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto” (Cfr. ivi, Analitica trascendentale, Libro II, Cap. II, Sez. III, B). La seconda analogia dell’esperienza è – per Kant – un principio che

analiticamente inteso¹¹⁰: come a dire che la “deduzione trascendentale” delle categorie è tendenzialmente una introduzione di tipo apagogico.

Com'è noto, le critiche di Hume (e di Kant) al concetto di causa ebbero una ripercussione importante sui migliori interpreti della tradizione metafisica. Questi, infatti, accettando la provocazione humiana a non integrare l'esperienza se non con ciò di cui fosse autocontraddittorio negare la sussistenza, cercarono appunto di riproporre l'ascesa a Dio come un procedimento basato sulla autocontraddittorietà del contraddittorio, cioè come una integrazione necessaria del dato fenomenologico. I più importanti interpreti di questo rinnovamento della metafisica sono stati – per vie diverse –, nell'Ottocento Antonio Rosmini e, nel Novecento, gli esponenti della scuola dell'Università Cattolica di Milano: Masnovo e i suoi allievi¹¹¹.

Ricordiamo anche che, in una comunicazione tenuta nel 1931 al Congresso della “Società per il progresso delle scienze”¹¹², Masnovo opportunamente contestò che si potesse far interagire l'indeterminazione heisenberghiana¹¹³ con la questione ontologica della causalità. L'indeterminismo si oppone tutt'al più al determinismo, e non alla causalità; ma nemmeno a quello, a ben vedere, se è vero che l'indeterminazione

vale all'interno del mondo dell'esperienza, ma non oltre: non può cioè collegare l'esperienza con qualche causa ulteriore ad essa. Egli dunque esclude che tale principio, che vale nell'indagine della natura fenomenica, possa consentire di inferire l'esistenza di qualcosa che stia al di là della natura stessa (cfr. *ivi*, *Dialettica trascendentale*, Libro II, Cap. III, Sez. V). E con ciò, anche Kant ritiene di aver inferto un colpo mortale alla metafisica tradizionale. In realtà, qualunque cosa sia delle metafisiche che Kant aveva in mente, nessun colpo mortale viene alla riflessione ontologica classica da una limitazione della portata del “principio di causalità” (inteso come “seconda analogia dell'esperienza”) al mondo empirico.

¹¹⁰ Cfr. A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 61-62.

¹¹¹ Quando Hume proponeva il principio di causalità secondo l'enunciato “tutto ciò che incomincia, deve avere una causa della sua esistenza”, aveva probabilmente di mira l'adagio tomista – da noi già ricordato – secondo cui “ciò che diviene è mosso da altro”; il quale a sua volta si rifà a quello aristotelico secondo cui “ciò che si muove è mosso da qualcosa” (cfr. Aristotele, *Fisica*, VIII, 254b 25-26). Come già sappiamo, tale affermazione non può essere intesa come un principio primo dell'essere (l'ontologia scolastica non conosce – se non nominalmente – qualcosa come un principio di causalità). Quella affermazione equivarrà piuttosto all'enunciato di un teorema: il teorema della “insufficienza” della realtà diveniente. Non presupporre che sia operante qualcosa come un principio trascendentale di causa, vuol dire concretamente evitare l'ingenuità – che non sempre è mancata nella tradizione metafisica – di pensare di dover semplicemente stabilire quale sia la “causa” (cioè la ragion d'essere estrinseca) del diveniente, dando per scontato che ce ne debba essere una. Su questi temi si veda, tra l'altro, A. Masnovo, *Intorno al principio di causalità*, in «*Rivista di filosofia neoscolastica*» 23 (1931) pp. 530-533.

¹¹² Cfr. *ibidem*.

¹¹³ Della questione si parlò all'XI Congresso italiano di Filosofia. In quella sede, la Dott.ssa Dal Verme – allieva di Masnovo – rilevò che, da Hume, veniva la provocazione a

evidenziata da Heisenberg riguarda «i limiti della conoscenza, e non l'indole dell'oggetto conosciuto»¹¹⁴.

dimostrare l'esistenza di Dio per contraddittorietà del contraddittorio (perché risulti fondata l'affermazione che “ogni cosa per incominciare a esistere deve essere prodotta”, occorre che sia autocontraddittoria la sua contraddittoria). E poi individuò la autocontraddittorietà in questione nella ipotetica identificazione di essere e non-essere (cfr. AA.VV., *Religione e Filosofia*. Relazioni e comunicazioni all'XI Congresso nazionale di filosofia, Genova 1936, a cura della Facoltà di filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, in «*Rivista di filosofia neoscolastica*», Supplemento al volume 28, Milano 1936, pp. 73-83).

¹¹⁴ In quella commedia degli equivoci che è stato il dibattito sulla metafisica nel secolo Ventesimo, si era ritenuto, da parte di più d'uno e per un certo periodo, che il cosiddetto “principio di indeterminazione” proposto nel 1927 da Werner Heisenberg, costituisse un colpo mortale al “principio di causalità”; e, di conseguenza, un colpo mortale alla ontologia e alla metafisica classiche. A ben vedere – ammesso che abbia dato un colpo mortale a qualche forma di principio di causalità –, di sicuro il principio di indeterminazione non può aver fatto danno alcuno alla riflessione sull'essere in quanto tale e ai suoi sviluppi metafisici, che sicuramente prescindono da qualcosa come un “principio di causalità” cosmologicamente inteso. Ma veniamo sinteticamente alla questione posta da Heisenberg. Questi, in un articolo del 1927 dal titolo *Sulla interpretazione quanto-teorica di relazioni cinematiche e meccaniche*, aveva sostenuto che applicare le leggi della meccanica classica a certe scoperte quantistiche – relative cioè al comportamento degli elettroni – genererebbe delle contraddizioni nel discorso fisico. Per questo, quando si parla del comportamento degli elettroni, occorre esprimersi secondo considerazioni di tipo statistico. Da ciò, Heisenberg derivava una conseguenza che pretendeva essere di carattere filosofico. Leggiamola: «Nella formulazione più forte del principio di causalità: ‘se noi conosciamo il presente esattamente possiamo predire il futuro’, è falsa non la conseguenza, ma la premessa. Noi non possiamo in linea di principio conoscere il presente in ogni elemento di determinazione. [...] Da ciò segue che attraverso la meccanica quantistica viene stabilita definitivamente la nullità del principio di causalità». In particolare, osservare un elettrone illuminandolo (anche con un microscopio ideale, capace di produrre qualsiasi tipo di radiazione), significa mutarne la posizione, e quindi modificarlo producendo in esso un “effetto fotoelettrico” (l’“effetto Compton”). Ora, «nell'istante della determinazione della posizione, dunque nell'istante in cui il quanto di luce è deviato dall'elettrone, l'elettrone cambia il suo impulso in maniera discontinua. Tale cambiamento è tanto più grande, quanto più piccola è la lunghezza d'onda della luce impiegata, cioè quanto più precisa è la determinazione della posizione». Per cui, approfondire la conoscenza della collocazione spaziale (Heisenberg non parla più di “orbite” dell'elettrone), vuol dire perdere di vista la velocità dell'elettrone: e questo inevitabilmente, e non per una provvisoria carenza della strumentazione usata. Così, se all'osservatore sfuggono le coordinate del presente, tanto più gli sfuggiranno quelle del futuro: il futuro, cioè, potrà essere previsto solo probabilisticamente, e non infallibilmente (almeno, quanto al comportamento del mondo subatomico). Nonostante Heisenberg non mostri alcun dubbio sul fatto che l'impossibilità di determinare insieme posizione e velocità dell'elettrone sia qualcosa di causato dall'irradiazione che colpisce l'elettrone, né mostri alcun dubbio sulla previsione che l'effetto fotoelettrico si verificherà ogni volta che in futuro sarà irradiato un elettrone (tant'è vero che appronta un calcolo statistico per interpretare il comportamento dell'elettrone irradiato), egli usa – contraddicendosi performativamente – queste considerazioni per polemizzare contro un presunto principio di causalità, che associa ad un principio di prevedibilità del futuro. Un simile principio egli lo identifica poi con la seconda “analogia dell'esperienza” enunciata da Kant: «Kant afferma che ogniquale volta osserviamo un evento noi presumiamo che esiste un evento precedente da cui il primo deve seguire secondo una certa regola». Ora, secondo Heisenberg, questo principio kantiano troverebbe nel mondo subatomico la sua più importante controesemplificazione (cfr. W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*

8. L'implicazione dell'immutabile

La pressione del cosiddetto PDC sul diveniente porta al riconoscimento di una realtà altra da quest'ultimo: un immutabile, che ne è ragion sufficiente. L'Assoluto, insomma, non è il diveniente, ma qualcos'altro, da cui esso dipende¹¹⁵. Masnovo non ha poi bisogno, per individuarlo, di introdurre la tradizionale clausola della improcedibilità all'infinito; infatti, l'ipotesi della autosufficienza di un divenire che si estenda all'infinito, resta già implicitamente scartata dalla esclusione di un divenire assoluto, cioè che sia estendibile alla formalità dell'ente (la quale è, anche estensionalmente, infinita)¹¹⁶.

[1958], trad. it. di G. Gnoli, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 106-109). Ora, anche ammesso che l'interpretazione data della seconda analogia dell'esperienza come principio di prevedibilità del futuro sia corretta, ed ammesso dunque che l'osservazione del mondo subatomico metta in crisi la possibilità di prevedere il futuro sulla base dell'osservazione del presente, tutto ciò non avrebbe comunque niente a che fare con i temi di cui si occupa la filosofia dell'essere. Ciò nonostante, il principio di indeterminazione di Heisenberg è stato sfruttato retoricamente per attaccare la filosofia classica. In realtà, i problemi posti da Heisenberg riguardano la struttura dell'atomo: se essa abbia una organizzazione interpretabile secondo un certo o un certo altro tipo di linguaggio matematico. In tal senso, tutto sommato, il principio di indeterminazione non mette neppure in crisi il determinismo, se per determinismo si intende la convinzione della intelligibilità matematica della natura (intelligibilità che certamente resta essenziale anche al discorso di Heisenberg). Non a caso, Heisenberg aveva iniziato la sua carriera scientifica individuando un apparato matematico nuovo, che avrebbe dovuto risultare adeguato alla previsione probabilistica del comportamento degli elettroni.

¹¹⁵ L'acquisizione qui prospettata è la seguente: il diveniente non è "assoluto" rispetto all'Assoluto, cioè non può stare (non può consistere) senza l'Assoluto. Dunque, $\neg(\forall x \neg y)$, ovvero $\neg(x \wedge \neg y)$, e quindi $(x \rightarrow y)$. Ora, riconoscere che l'"esperienza" non può stare indipendentemente dall'Assoluto, è riconoscere qualcosa di più di una semplice simultaneità: non si tratta, cioè, del semplice fatto che x esiste quando anche y esiste. Questa è una acquisizione precedente al presente passaggio argomentativo. Quel che qui si è messo in luce, è che x sarebbe autocontraddittorio senza y . Dunque, si è messo in luce che y è *conditio sine qua non* di x , cioè è "ciò senza cui" x non ci sarebbe. Si tratta di una connotazione apparentemente molto scarna, ma in realtà relevantissima, ed espressa secondo il codice più elementare di cui il linguaggio filosofico sia capace, che è – non a caso – anche quello dei connettivi elementari della logica simbolica, sulla base dei quali anche gli altri connettivi vengono introdotti. Ci riferiamo ai simboli della negazione (\neg), della congiunzione (\wedge), e alla loro combinazione, che può indicare il "senza". L'espressione precedente dice infatti niente meno che la radicale dipendenza ontologica del diveniente rispetto all'Indivenibile.

¹¹⁶ Masnovo affronta la questione, ma lo fa in chiave esegetica, commentando la "prima via" di Tommaso: «Ripugna una serie infinita di cui ogni motore è mosso da altri e non pertanto essa serie è destinata a contenere la ragion sufficiente di un dato moto: checché si possa e si debba pensare circa la possibilità di una serie infinita di moventi mossi non chiamata a dare detta ragione sufficiente» (cfr. A. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 53-55). Dunque è autocontraddittorio porre la ragion sufficiente e, insieme, rimandarne all'infinito l'introduzione. Se non che, l'improcedibilità vale solo "hic", cioè per le "serie ordinate" (che rinviano a una ragion sufficiente, ovvero a quel tipo di ragione "senza cui non è dato un certo effetto); non vale invece per cause non ordinate (o fattori concomitanti).

Se l'immutabilità¹¹⁷ implica la "semplicità ontologica", essa comporta anche la trascendenza dell'immutabile rispetto al diveniente¹¹⁸, in cui c'è invece distinzione reale tra *essentia* ed *actus essendi*¹¹⁹. Masnovo individua inoltre l'immutabile, prima come "motore", e solo poi come "creatore" del diveniente¹²⁰. E per raggiungere la piena portata creatrice dell'azione dell'immutabile (il suo esser produttore dell'esserci del diveniente, e non solo del suo divenire), apporta sia argomenti validi che invalidi¹²¹. Valido è il seguente: «se [il motore] fosse, non creatore, ma semplice organizzatore di materia, per così dire collaterale, esistente indipendentemente da Lui, e l'indivenibile sarebbe travolto nel divenire e la materia (diveniente almeno nel tempo) esibirebbe un divenire senza ragion sufficiente»¹²². Dunque, se la materia non fosse creata, ci sarebbe un *quid* diveniente co-originario rispetto all'immutabile-

¹¹⁷ L'Immutabile, già in quanto tale, manifesta la propria trascendenza (cfr. A. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 50-56); ma non ancora pienamente (si veda al riguardo anche il Commento del Cajetanus alla "prima via", riportato in calce all'*Editio Leonina*). Infatti, stare oltre "l'esperienza in quanto diveniente" non è ancora stare oltre "l'esperienza in quanto tale".

¹¹⁸ Quella di "trascendenza", in senso teoreticamente essenziale, è una relazione tale per cui y (il trascendente) può stare senza x (il trasceso); ma non viceversa. Si tratta sì di una relazione da concreto ad astratto, ma a senso unico: di una relazione, cioè, in cui il concreto resta tale, anche in ipotetica assenza dell'astratto. La tradizione classica, per indicare questo lato della relazione di trascendenza, parla di "*relatio idealis*".

¹¹⁹ Masnovo sostiene che la teoria della distinzione reale non sia necessaria alla via inferenziale (non appartenga cioè al "processo inventivo"); essa apparterebbe invece al "processo genetico", che ridà «in nuova e sapiente distribuzione i dati del processo inventivo», in modo che generino nuovi processi deduttivi. La "distinzione reale" è introdotta comunque da Masnovo in chiave apagogica: la *ratio entis* è di suo illimitata in ogni senso; dunque, un ente finito dovrà avere in sé un fattore limitante (classicamente, l'essenza), pena il realizzare una delle due seguenti assurdità: o quella di essere finito in forza dell'infinito, o quella di essere finito e infinito insieme, senza distinzione di punti di vista (cfr. A. Masnovo, *Note sulla distinzione reale tra essenza ed essere* «in creatis», cit., p. 357).

¹²⁰ Al di là del merito della questione, osserviamo che la scansione in passaggi della inferenza metafisica – tipica della prospettiva scolastica – è a rigore possibile grazie al procedimento apagogico, che fa sì che ogni acquisizione sia fondata sulla esclusione del contraddittorio. Che poi l'introduzione apagogica, per essere tenuta ferma, possa implicare ulteriori precisazioni e integrazioni, è dovuto alla analizzabilità potenzialmente infinita delle situazioni logiche.

¹²¹ Una via non felice per guadagnare la pienezza creativa è quella che sfrutta la considerazione del tempo come durata inerente alle cose che divengono. Qui il tempo è vicario della "unità dell'esperienza": se si presuppone una scansione sostanziale, il divenire è interno (*de tali ad tale*) alla singola sostanza; mentre la generazione/corruzione della sostanza, per essere interpretata a sua volta come divenire, ha bisogno di un orizzonte di riferimento più ampio della sostanza stessa – appunto, il tempo –, tale da consentire di intendere la pluralità sostanziale, e quindi l'esperienza in quanto tale, come un unico organismo (cfr. A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 67-69).

¹²² Cfr. ivi, p. 73. Il rapporto di creazione è ciò che razionalizza il diveniente, cioè dà le condizioni della sua intelligibilità, ovvero offre il "come" di un "che", che di suo non è mai stato in questione. (Cfr. anche ivi, pp. 64 e 78).

motore. L'Assoluto si configurerebbe così in forma bipolare, e risulterebbe coinvolto nel "divenire della materia".

Se l'Assoluto è creatore, è libero. Scrive Masnovò: «questo Dio si delinea non già come un enorme stantuffo, ma come dotato di intelligenza e di volontà, e per ciò stesso persona [...]. Egli infatti esercita la sua efficacia verso l'altro da sé, creando con intelligenza e volontà: ché ogni derivazione da Lui per emanazione o evoluzione, fuorché insomma per volontà, implicherebbe il divenire in Lui»¹²³. Sofia Vanni Rovighi rapporta questo passo a *Contra Gentiles*, II, 23-24, là dove Tommaso fonda la libertà del Creatore sulla sproporzione tra la sua onnipotenza e l'attuazione da parte sua di un mondo finito. Ma, più opportunamente, esso ci sembra rapportabile al trattato *De rerum principio* (erroneamente attribuito a Duns Scoto), dove si dice che, «chi agisce per necessità di natura, ha relazione reale, e dipende dal suo prodotto, il che è impossibile che sia pensato di Dio e del suo prodotto»¹²⁴.

Libertà del Creatore vuol dire piena contingenza della creatura. Se siamo creature, «per tutto quanto ci solleviamo dal nulla, siamo interamente cosa di Lui»¹²⁵; o anche: il rapporto di creazione è quanto la creatura ha «di più intimo e di più profondo»¹²⁶. Ma, il fatto che il nulla sia ciò che la creatura ha di proprio al netto dell'atto creatore, non vuol dire affatto che essa sia niente. Nelle Scuole, infatti, il rapporto di creazione ha come sua condizione – e non come sua negazione – l'alterità reale della creatura rispetto al Creatore¹²⁷.

Per Masnovò l'*analogia entis* è un corollario del discorso metafisico, e non una previa evidenza ontologica¹²⁸. In questo, il nostro autore – come già accennavamo – è fedele alla linea Scoto-Suarez: linea che Cornelio Fabro avrebbe poi rimproverato alla Neoscolastica milanese di andar coltivando, a discapito dell'ortodossia tomista¹²⁹.

¹²³ Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

¹²⁴ Cfr. Vitale del Forno (?), *De rerum principio*, IV, I, 1; testo latino dell'edizione Vivès dell'*Opera Omnia* di J. Duns Scoto, vol. III della ristampa Olms, Hildesheim 1968-1969.

¹²⁵ Cfr. A. Masnovò, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 78-79.

¹²⁶ Cfr. A. Masnovò, *S. Agostino e S. Tommaso*, cit., p. 31.

¹²⁷ Masnovò non esprime la "creazione" in termini di "partecipazione", stante la eterogeneità tra i termini "essere" e "avere" che affligge questa figura teorica, e che impedisce con ciò di attingere, per suo tramite, la "necessità dialettica" – espressione, quest'ultima, usata dallo stesso Masnovò (cfr. *Il Neotomismo in Italia*, cit., p. 156).

¹²⁸ Su questo, si veda la testimonianza di G. Bontadini in *Sózein tà phainómena*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 56 (1964) p. 156.

¹²⁹ Ad esempio, cfr. C. Fabro, *Breve discorso sull'essere*, in AA.VV., *L'essere: problema, teoria,*

Annotiamo a margine che la metafisica classica, così rivisitata, risulta alternativa alle "metafisiche del ponte"¹³⁰, tese a garantire estrinsecamente la coincidenza di certezza e verità nel conoscere. Il Neoidealismo gentiliano sarebbe – secondo il nostro autore – la più consequenziale di tali metafisiche; esso infatti non si limita a porre la realtà assoluta come garante del valore gnoseologico, ma identifica senz'altro la realtà assoluta con l'atto del pensare, eliminando così ogni alterità tra garante e garantito¹³¹ (alterità che lo stesso Idealismo classico finiva per mantenere). Non solo, ma il Neoidealismo elimina ogni residua trascendenza (anche temporale e storica) rispetto al pensiero pensante, cioè rispetto allo stesso atto del pensare¹³². In tal senso – come ben comprenderà, dopo Masnovò, Gustavo Bontadini – esso rappresenta il culmine della parabola del pensiero moderno, e, perciò, l'interlocutore più appropriato per una metafisica ripensata dopo gli esiti della modernità filosofica¹³³.

9. Breve appendice sulla questione dei possibili

Accanto al tema dell'inferenza metafisica, Masnovò coltiva anche una ontologia del possibile, sia sul piano della ricostruzione storica (come attestano i volumi *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*), sia sul piano dell'impegno teoretico (come attesta il volume *Problemi di metafisica e di criteriologia*). Non intendiamo, in questa sede, aprire questo ulteriore fronte problematico, ma solo dare un rapido sguardo alle tesi principali sostenute in proposito dal nostro autore, in tanto in quanto esse hanno attinenza con il tema dell'inferenza metafisica.

storia, a cura di I. Mancini, Studium, Roma 1967, pp. 161-185; Id., *Allocuzione introduttiva*, in AA.VV., *Il problema del fondamento*, Atti del IV Convegno Nazionale dei docenti italiani di filosofia ADIF, in «Sapienza» 36 (1973) fasc. 3-4 p. 359.

¹³⁰ Masnovò individua una linea moderna – Cartesio/Malebranche/Spinoza/Leibniz/Idealismo-tedesco/Neoidealismo-italiano – che concepisce la determinazione filosofica dell'assetto del reale, in funzione di una garanzia della validità del conoscere umano (cfr. A. Masnovò, *La teoria generale dello spirito come atto puro* di G. Gentile, cit.).

¹³¹ In effetti "conoscere" e "pensare" diventano sinonimi in Gentile (cfr. *Sistema di logica*, cit., vol. II, p. 225).

¹³² Su questo, cfr. G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., vol. II, p. 67 (ma Masnovò aveva presente, in proposito: G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., cap. IV, § XV).

¹³³ Su questo punto, rinviamo agli interventi contenuti nel volume: AA.VV., *Bontadini e la metafisica*, cit.

Secondo Masnovò – qui in polemica con la *Criteriologia* e con l'*Ontologia* di Mercier – resta valida la teoria scolastica (medievale e moderna) sul “fondamento intrinseco del possibile”. Secondo tale teoria, “possibile” è ogni “imitabilità dell’essenza divina”, ovvero tutto ciò che è pensabile da un intelletto assoluto che sia la fonte stessa della realtà. Più in particolare, “fondamento remoto” del possibile è l’essenza divina, mentre suo “fondamento prossimo” è l’intelletto divino¹³⁴.

Quanto alla conoscibilità del possibile da parte di un intelletto non-creatore, com’è quello umano, essa non può precedere, ma deve piuttosto seguire la conoscenza dell’attuale. Ma come, ciò che è possibile, può essere riconosciuto per tale? Masnovò ritiene che l’incontraddittorietà intrinseca sia condizione necessaria di possibilità, ma non sufficiente, per le strutture complesse: essa infatti non vale per gli elementi semplici che entrano a comporre tali strutture. La possibilità degli elementi semplici non può che essere desunta illativamente dalla considerazione di ciò che è attuale, secondo il celebre effato “*ab esse ad posse datur illatio*”¹³⁵.

Che la fonte del possibile sia l’intelletto di Dio, e non quello dell’uomo, comporta che vi sia una potenziale eccedenza dell’ambito delle possibilità oggettive su quello delle possibilità accertabili. Inoltre, la “verità ontologica trascendentale” (cioè, il campo di ciò che è pensabile dal Creatore, e quindi possibile) supera potenzialmente il campo complessivo dell’attuale (presente, passato e futuro), in quanto il Creatore è libero, e perciò non è necessitato a produrre in atto tutto ciò che pensa¹³⁶. La creazione è infatti – ricorda Masnovò – la libera scelta, da parte dell’Assoluto, che alcune “essenze individuali” passino dal “campo del solo possibile” al “campo dell’essere” attuale¹³⁷.

La divergenza tra Masnovò e Mercier, cui si accennava, non riguarda lo statuto del possibile attuato (passato, presente, o futuro che sia), ma

¹³⁴ Questi temi – con gli opportuni riferimenti ai testi mercieriani – sono sviluppati dal nostro autore nello scritto: *Una questione di ontologia nella scuola di Lovanio*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 1 (1909) fascicoli 2 e 4; riportato nel già citato volume: A. Masnovò, *Problemi di metafisica e di criteriologia*.

¹³⁵ Cfr. A. Masnovò, *La verità ontologica e la verità logica secondo il card. Mercier (II)*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 5 (1913); riportato in Id., *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit.

¹³⁶ Questi temi – con gli opportuni riferimenti ai testi mercieriani – sono sviluppati dal nostro autore nello scritto: *La verità ontologica e la verità logica secondo il card. Mercier (I)*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 4 (1912); riportato nel già citato volume: *Problemi di metafisica e di criteriologia*.

¹³⁷ Cfr. A. Masnovò, *Note sulla distinzione reale tra essenza ed essere* «in creatis», cit., p. 356.

quello del possibile non-attuato (ovvero attuabile). Ora, che vi sia un possibile di questo tipo, è corollario della dottrina della creazione libera – come giustamente ritiene il nostro autore¹³⁸. In qual modo, invece, esso sia determinatamente riconoscibile è questione che il nostro autore articola nel modo cui poco fa facevamo riferimento¹³⁹.

¹³⁸ In quanto è solo la libertà del creatore a garantire che vi sia dell’altro possibile oltre a quello che di volta in volta si attua.

¹³⁹ Modo, per altro, di ascendenza kantiana (cfr. I. Kant, *L’unico argomento possibile per dimostrare l’esistenza di Dio*, cit., Parte I, Considerazione II, §§ 1-2).