

ITALIANA

Volume VI



DIREZIONE SCIENTIFICA

Paolo Bettineschi

COMITATO SCIENTIFICO

Riccardo Fanciullacci, Massimo Marassi,
Paolo Pagani, Dario Sacchi,
Carmelo Vigna, Susy Zanardo

SEGRETERIA SCIENTIFICA

Francesco Saccardi

Paolo Pagani

L'Essere è Persona

Riflessioni su ontologia e antropologia
filosofica in Gustavo Bontadini



Nella collana *Italiana* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.

I saggi inediti sono inoltre sottoposti a *double-blind peer review*.

Tutti i diritti riservati

Copyright © 2016 Orthotes Editrice

Napoli-Salerno

www.orthotes.com

ISBN 978-88-9314-045-4

*A Carmelo Vigna,
maestro e amico*

Premessa

Il pensiero di Gustavo Bontadini (1903-1990) è oggetto di una progressiva riscoperta; resta però ancora sconosciuto a troppi. Il presente volume intende contribuire alla riscoperta in questione, nella consapevolezza che Bontadini è stato, in assoluto, uno dei pensatori più acuti degli ultimi due secoli. Il suo dettato – tra l'altro – è come una corrente che sa attrarre in “alto mare” chiunque abbia voglia di navigare sul serio, incrociando al largo, e non solo sotto costa. Il dettato bontadiniano si raccomanda da sé: purché, ovviamente, se ne abbia diretta nozione. Ecco la prima ragione del presente contributo. La seconda è aprire lo sguardo su un profilo di Bontadini più arioso rispetto a quello che lo ha esclusivamente consegnato alla polemica con Emanuele Severino: polemica che pure ha – inevitabilmente – segnato un importante periodo della attività filosofica del nostro autore.

Di questo profilo più arioso fanno parte anche le costanti riflessioni che hanno impegnato Bontadini sui temi della antropologia filosofica, dell'etica e della filosofia della storia: temi da lui sempre avvertiti e sobriamente dipanati in riferimento esplicito al loro radicamento ontologico. Del resto, non è affatto casuale che la scuola bontadiniana abbia “filiato” largamente in quelle direzioni, e secondo la curvatura ontologica cara al maestro: si pensi a Italo Mancini, Virgilio Melchiorre, Carmelo Vigna, Franco Totaro – per fare qualche nome inevitabile.

Chi qui scrive si è, lui stesso, deciso agli studi di filosofia dopo aver letto, ormai qualche anno fa, un testo densissimo del nostro autore – *Per una teoria del fondamento* –, su stimolo di uno stretto collaboratore di Bontadini: il prof. Angelo Gnemmi¹ (poi precocemente scomparso).

¹ Il testo di A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di G. Bontadini* (Pubblicazioni di “Verifiche”, Trento 1976) costituisce tuttora una delle migliori introduzioni alla metafisica del nostro autore.

Nota biografica

Intelligenti ricostruzioni del percorso umano e intellettuale del nostro autore, si trovano in: Paolo Poli, *La parabola della modernità e la metafisica nel pensiero di G. Bontadini*, tesi di laurea discussa alla Università Cattolica del Sacro Cuore con relatore F. Botturi (Milano 1993); nel volume di Giulio Goggi, *Dal diveniente all'immutabile. Studi sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Cafoscarina, Venezia 2003; in quello di Leonardo Messinese, *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; nei volumi di Luca Grion: *La vita come problema metafisico*, Vita e Pensiero, Milano 2008, e *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012; oltre che nel bellissimo ritratto offertoci da C. Vigna in *Memoria di Gustavo Bontadini* (attualmente contenuto in: Id. *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000).

Da parte nostra ci limitiamo a una scarna cronologia dell'autore, tanto per incominciare.

1903. Il 27 marzo Gustavo B. nasce a Milano². Gli anni della sua adolescenza e prima giovinezza sono – in Italia – dominati culturalmente dal positivismo; rispetto a cui l'idealismo, soprattutto nelle sue varianti neoidealistiche, era avvertito (anche e forse soprattutto da chi – come B. – era di formazione cattolica) come l'occasione per il recupero di un "respiro" teoretico più largo.

1921. B. si iscrive ai corsi di Filosofia della nascente "Università Cattolica del Sacro Cuore", fondata a Milano quello stesso anno da Agostino Gemelli o.f.m. e da un gruppo di suoi amici. Gemelli³ –

² Il fratello maggiore Francesco (1893-1943) sarebbe diventato calciatore di serie A, nel Milan e poi nell'Ambrosiana Inter (con cui avrebbe vinto uno scudetto nel 1919-20). Gustavo era molto orgoglioso soprattutto della convocazione del fratello nella nazionale di Vittorio Pozzo, con la quale partecipò alle Olimpiadi di Svezia del 1912, segnando due reti. Francesco (Franco) Bontadini morì precocemente, forse suicida.

³ Nasce da un'agiata famiglia milanese legata alla massoneria. Ottiene la laurea in Medicina presso l'Università di Pavia discutendo una tesi della quale è relatore il premio Nobel Camillo Golgi. Negli anni universitari è alunno del Collegio Ghislieri. In sintonia con questo ambiente consolida le sue idee positiviste e anticlericali, già assorbite in famiglia. Diviene militante socialista. Dopo la laurea svolge il servizio militare a Milano nell'ospedale di Sant'Ambrogio con Ludovico Necchi e con Padre Arcangelo Mazzotti, che ebbero un grande influsso nella sua conversione al cattolicesimo a cui da tempo lo stavano conducendo la critica al positivismo e la delusione provocata in lui dall'esperienza socialista. Nel novembre 1903 diventa francescano assumendo il nome di Agostino. Viene ordinato sacerdote nel 1908.

ex socialista e positivista, laureato in medicina – si era convertito al cristianesimo in seguito ad alcuni incontri: quello con il dolore dei pazienti ospedalieri, quello con alcune figure esemplari (il prof. Con-tardo Ferrini dell'Università di Pavia), e quello con alcuni colleghi (in modo particolare il milanese Ludovico Necchi). Avviato a una brillante carriera di studioso di psicologia, Gemelli diventò invece frate francescano e poi sacerdote. Fondò nel 1909 la “Rivista di filosofia neoscolastica” e, nel 1914, la rivista “Vita e Pensiero”. La “Cattolica” – di cui Gemelli, oltre che fondatore, fu temutissimo rettore (fino alla morte) – era una vera e propria scommessa. Nata in quello che fino a poco prima era stato un negozio di panetteria (in via Sant'Agne-se), non aveva ancora garanzie circa il riconoscimento legale dei titoli che avrebbe rilasciato (in Filosofia e in Scienze politiche): iscriversi in quelle condizioni era un gesto di azzardo, che B. tra i primi compì (la sua era la matricola n. 3). Tra i docenti di Filosofia convocati a Milano da Gemelli dobbiamo ricordare qualche nome, su cui ritor-neremo nel seguito: Emilio Chiocchetti (autore di importanti mono-grafie su Croce e su Gentile), Giuseppe Zamboni (pioniere degli studi fenomenologici), Francesco Olgiati (storico della filosofia moderna) e Amato Masnovo (intelligente esponente della neoscolastica: corrente di pensiero che in “Cattolica” non fu mai veramente maggioritaria, a dispetto delle apparenze).

1925. B. si laurea in Filosofia – è il terzo studente a laurearsi nella nuova istituzione – con una tesi intitolata “Contributo alla metafisica dell'esperienza”. La discussione di laurea – molto brillante e lodatis-sima da Gemelli – deve però registrare le riserve espresse dal relatore Amato Masnovo, che non amava l'eccessiva confidenza del giovane allievo nei confronti dell'idealismo trascendentale. Dal 1924 lo Stato italiano aveva accettato di riconoscere valore legale ai titoli che l'U-niversità di Gemelli avrebbe rilasciato. Decisivo al riguardo era stato l'intervento del Ministro dell'Istruzione Pubblica Giovanni Gentile (cui Gemelli sarebbe rimasto sempre grato). Dopo la laurea, B. inizia a insegnare nei licei, fino alla chiamata alle armi. Presterà servizio mi-litare come Sottufficiale di complemento negli Alpini.

1929. Il VII Congresso nazionale di Filosofia vede da una parte i brillanti interventi del giovane B., che gli procurano la stima degli ambienti neoidealistici; dall'altra registra una netta presa di distanza di Gemelli (per altro protettore di B.) dal neoidealismo. La situazione in cui il giovane B. viene così a trovarsi, non è facile.

1930-31. B. è “esercitatore” di Filosofia in “Cattolica”. A questo periodo risale anche una grave crisi nervosa che segnerà il seguito della sua attività intellettuale: costretta a svolgersi – per così dire – “col freno a mano tirato”, nel costante timore di una ricaduta.

1938. È l'anno della morte del padre; ma anche della pubblicazione dell'unico volume organico di B.: il *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (edizioni Vita e Pensiero). Si tratta di un fitto rimaneggiamento della tesi di laurea: tanto fitto che B. usava paragonare il *Saggio* alla “Nave di Nelson” (a tal punto rimaneggiata dopo tutte le battaglie sostenute, da non contenere materialmente più niente delle tavole, del sartame e delle vele di cui era originariamente dotata). Il *Saggio* doveva essere il primo di due volumi, il secondo dei quali avrebbe dovuto contenere l'esecuzione vera e propria della metafisica in questione. Tale volume non uscì mai: esso è però idealmente rinvenibile nei molti testi brevi che l'autore avrebbe dedicato, negli anni successivi, all'inferenza metafisica.

1940. B. è incaricato di Filosofia teoretica presso la libera Università di Urbino, dove conosce Carlo Bo.

1942. Esce il volume *Studi sull'idealismo*, Argalia, Urbino: silloge di pubblicazioni degli anni Venti e Trenta, alcune delle quali saranno poi scorporate dal volume e inserite nelle successive *Conversazioni di metafisica*.

1944-45. Negli anni dell'occupazione nazifascista B. partecipa alla redazione del giornale clandestino “L'Uomo”. Partecipano alla stessa pubblicazione Padre David Maria Turoldo e il romanziere Luigi Santucci (1918-1999)⁴, allievo alla Cattolica di Mario Apollonio. In realtà, B. non era mai stato un militante antifascista: del resto, la posizione ufficiale della Cattolica non era stata (almeno fino al periodo dell'occupazione nazista) di ostilità palese al regime. In una nota autobiografica, B. dichiara di aver svolto «attività partigiana nell'ultimo periodo della lotta di liberazione, per breve tempo», e di essere stato “Commissario al culto” nel CLN della Lombardia dal maggio al novembre del 1945.

1946. Esce il volume *Dall'attualismo al problematicismo*, La Scuola, Brescia: silloge di testi degli anni precedenti.

1947. Esce il volume *Studi di filosofia dell'età cartesiana*, La Scuola, Brescia: dedicato principalmente al tema del dualismo gnoseologico.

⁴ Santucci – uno dei maggiori romanzieri italiani del Novecento – restò per tutta la vita amico fedele di B., che chiamava “maestro”.

B. vince il concorso a cattedra in Filosofia Teoretica⁵, ed è chiamato su quel ruolo dall'Università di Pavia.

1947-51. B. insegna a Pavia. Tra i suoi colleghi, sulla cattedra di Storia della Filosofia, c'è Michele Federico Sciacca, discepolo prima di Antonio Aliotta e poi di Giovanni Gentile, che si era convertito alla metafisica classica leggendo Rosmini. Le due figure – teoreticamente molto più affini di quanto le affrettate etichettature consentissero di rilevare⁶ – restarono cordialmente parallele per tutta la vita (più breve quella di Sciacca, nato nel 1908 e morto nel 1975). Nel 1950 con B. si laurea un interno dell'Almo Collegio Borromeo – Emanuele Severino –, con una tesi intitolata *Heidegger e la metafisica*. Il sodalizio col giovane allievo sarà rilevante per entrambi. B. propizierà una rapidissima carriera per Severino, nella speranza di portarlo poi con sé in Cattolica. Sono questi gli anni in cui Carlo Giacon s.j. inaugura la stagione dei convegni filosofici di Gallarate: detti così, perché promossi dal “Centro Studi filosofici di Gallarate”, fondato dai Padri Gesuiti. Dai convegni di Gallarate – di cui B. era uno dei principali animatori – sarebbe passata la gran parte della intellettualità filosofica di rilievo del secondo dopoguerra.

1951. In seguito al congedo di Amato Masnovo per raggiunti limiti di età, B. è chiamato a succedergli nell'insegnamento di Filosofia teoretica alla Cattolica.

1952. B. pubblica il volume *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, La Scuola, Brescia, e il volume *Dal problematicismo alla metafisica*, Marzorati, Milano: silloge di interventi degli anni Quaranta. Ottiene la titolarità della cattedra di Teoretica alla Cattolica: è il coronamento di un sogno, suo e di Padre Gemelli. Sono gli anni nei quali inizia a dedicarsi al tema della rigorizzazione della metafisica classica. Tra i suoi primi allievi e collaboratori troviamo, oltre a Severino, Italo Mancini (poi ordinario di Filosofia della religione a Urbino), Evandro Agazzi (che diventerà uno dei maggiori logici e filosofi della scienza italiani), Francesca Rivetti Barbò, Adriano Bausola (rettore della Cattolica negli anni '80) e Virgilio Melchiorre.

⁵ Tra i protettori accademici di B. risultava allora Ugo Spirito, allievo anziano di Giovanni Gentile. Gentile era morto, ucciso dai partigiani comunisti nel 1944. B. era convinto che Gentile, se fosse sopravvissuto alla guerra, lo avrebbe sostenuto nella carriera accademica. Era anche convinto che Spirito dovesse in qualche modo fare – come in effetti accadde – le veci del maestro.

⁶ Sciacca era considerato da B. uno “spiritualista”; B. era considerato da Sciacca uno “scolastico”.

1954. Inizia a dirigere il periodico “L'educatore italiano”, rivolto ai maestri elementari, presso il quale tiene anche una rubrica di corrispondenza filosofica con i lettori, che lo rivela divulgatore brillantissimo. I testi di questa rubrica saranno raccolti nel 1972 col titolo *Appunti di filosofia* (Liceo Valsalice, Torino).

1964. Severino – che aveva vinto l'ordinariato nel 1962 – pubblica sulla “Rivista di filosofia neoscolastica” il testo *Ritornare a Parmenide*, che dà avvio a una polemica garbata ma decisa tra lui e il maestro. B. replica con alcuni interventi, poi raccolti nelle sue *Conversazioni di metafisica*. Il dibattito tra i due, e i rispettivi allievi, agiterà le acque in Cattolica per almeno un quinquennio.

1966. Esce il volume *Studi di filosofia moderna*, La Scuola, Brescia (che raccoglie il contenuto di *Studi di filosofia dell'età cartesiana* e di *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*).

1967-68. La contestazione studentesca in Italia (e in Europa) nasce proprio alla Cattolica di Milano, nel novembre del 1967, con una protesta contro l'aumento delle tasse universitarie. B., che ha un buon rapporto con gli studenti, viene incaricato dalle autorità accademiche di tenere i contatti col movimento studentesco. Tali contatti si interrompono quando il movimento studentesco decide unilateralmente di rinominare l'Aula “Agostino Gemelli” intitolandola a Karl Marx. B. non si fa mai intimorire dalle contestazioni, e tiene regolarmente corsi ed esami, contrastando – anche fisicamente – chi cerchi di impedirglielo.

1969. Severino – pur difeso fino all'ultimo dal maestro – è costretto a lasciare l'insegnamento in Cattolica in seguito agli esiti di una inchiesta del Sant'Uffizio che conclude alla incompatibilità dei contenuti del suo insegnamento con la natura “cattolica” dell'Università in cui insegna. Si trasferirà all'Università di Venezia, seguito da alcuni allievi.

1971. Escono i due volumi delle *Conversazioni di metafisica* (Vita e Pensiero, Milano), che contengono il resoconto di vent'anni di dibattiti con i principali esponenti della filosofia italiana del secondo dopoguerra, oltre che alcune importanti proposte teoriche. Negli ultimi anni Sessanta B. ha avuto particolarmente vicini allievi quali: Angelo Scola, Angelo Gnemmi, Luigi Negri, Umberto Galeazzi, Angelo Marchesi, Franco Totaro, Gianfranco Dalmaso, Luisa Muraro, Carmelo Vigna.

1973. Per raggiunti limiti di età, B. deve lasciare la cattedra di Teoretica, che passa a Sofia Vanni Rovighi – come lui allieva di Amato

Masново. Tra B. e la Vanni Rovighi c'è da sempre un rapporto di stima affettuosa: B. aveva adottato (fin dagli anni di Pavia) il manuale della Vanni Rovighi *Elementi di filosofia*, come supporto ai suoi corsi; la Vanni Rovighi, da parte sua, vedeva in B. quella audacia speculativa che a lei – più legata all'ortodossia neo-tomista – era forse un poco mancata. B. inizia a insegnare "Istituzioni di filosofia": un corso che la Cattolica affida di volta in volta al docente che meglio ne rappresenta la storia; in modo che questi possa formare i più giovani, introducendoli alla disciplina filosofica secondo certe curvature di "scuola". In parallelo al corso di "Istituzioni" B. terrà un seminario da lui stesso fondato, il "Seminario di Apologetica", che avrà due sezioni: una offrirà a giovani docenti l'occasione per farsi conoscere, l'altra sarà un *forum* più ristretto di discussione tra B. stesso e i suoi fedelissimi, a partire magari dal commento di semplici pagine di giornale, considerate buona "cacciagione" per il loro implicito rilievo filosofico.

1978. Abbandonato il corso di Istituzioni (a Sofia Vanni Rovighi), B. conserva solo il Seminario di apologetica, ma accetta comunque di guidare incontri informali anche con gli studenti delle ultime generazioni. Dirige il "Centro di ricerche di metafisica", da lui voluto, del quale per altro si sarebbero occupati attivamente soprattutto Giovanni Reale e Virgilio Melchiorre. Diventa professore "emerito" della Università Cattolica; ed è anche membro corrispondente della "Accademia dei Lincei". B. conserva fino agli ultimi anni una generosa disponibilità al dialogo – anche con i più umili e i più piccoli –, nonché uno spirito simpaticamente aggressivo e spregiudicato. Ama il movimento fisico (anche quando inizia a essere afflitto da una fastidiosa sciatalgia): in particolare le escursioni in montagna e l'uso della bicicletta da corsa, con la quale normalmente arrivava – anche da docente – fin sulla soglia dell'aula di lezione.

1990. Il 12 aprile muore a Milano nella sua casa di via Stradella. I funerali si svolgono alle tre di un tersissimo pomeriggio – quello del venerdì santo – nella chiesa di Sant'Ambrogio: limitrofa alla sede centrale della Cattolica che, dagli anni Trenta, si era trasferita proprio nei bellissimi chiostrì bramanteschi attigui alla basilica.

Negli anni '90 l'editrice della Cattolica – Vita e Pensiero – pubblica l'*opera omnia* di B., tralasciando solo alcuni articoli; e fa introdurre ciascun volume dalla presentazione di un allievo o di un interlocutore "storico" del maestro. Così, il *Saggio di una metafisica dell'esperienza*

è introdotto da Virgilio Melchiorre; gli *Studi sull'idealismo* sono introdotti da Emanuele Severino; *Dall'attualismo al problematicismo* è introdotto da Carmelo Vigna; *Dal problematicismo alla metafisica* è introdotto da Pietro Faggiotto; gli *Studi di filosofia moderna* sono curati da Evandro Agazzi; le *Conversazioni di metafisica* sono presentate da Adriano Bausola; gli *Appunti di filosofia* da Francesca Rivetti Barbò; *Metafisica e deellenizzazione* da Alessandro Ghisalberti.

Una bibliografia completa – primaria e secondaria – del nostro autore è contenuta nel volume: C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

Procederemo “pensando” insieme al nostro autore, cercando cioè di vedere insieme a lui – e se possibile anche più a fondo – ciò che egli ha da farci vedere. Cercheremo anche di ampliare l’orizzonte dei suoi riferimenti. Segneremo poi, all’occasione, il nostro dissenso, e proporremo, in alcuni casi, vie alternative alla sua.

1. *Il pensiero come tema dell’idealismo*

Per svolgere il primo tratto del nostro percorso, seguiremo in particolare l’articolo *Idealismo e immanentismo*, pubblicato da Bontadini una prima volta nel 1936, e poi nel 1938 in “Rivista di filosofia neoscolastica” (e poi in successive raccolte)¹.

È con il movimento idealistico che la filosofia moderna mette a tema la natura del pensiero stesso; per cui l’impensato per eccellenza – il pensiero, appunto – viene finalmente in luce nel cuore della modernità. La centralità e rilevanza dell’idealismo sta qui; ed è secondo questo senso essenziale dell’idealismo che Bontadini può dirsi idealista (o almeno erede dell’idealismo)². “Idealismo” a suo avviso non è – in quanto tale, ovvero nel suo senso essenziale – un termine equivalente a “immanentismo” (a meno che non lo si voglia predeterminare in quel modo): esso non è dunque, come tale, negazione della “trascendenza metafisica”³.

¹ Attualmente apre la citata raccolta *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971.

² Cfr. *Idealismo e immanentismo*, § 2, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I.

³ Il significato rigorosamente calibrato della coppia “immanenza/trascendenza” verrà offerto solo nel seguito. Qui, i due termini vengono introdotti – da Bontadini e da noi – con riferimento al dire comune.

2. *L'idealismo come immanenza dell'essere al pensiero*

L'idealismo essenziale dichiara l'immanenza dell'essere al pensiero: una immanenza sulla quale – avverte il nostro autore – occorrerà evitare fraintendimenti. Anzitutto, non si tratta di una immanenza di tipo spaziale, né temporale; infatti il pensiero non è qualcosa di spazio-temporalmente connotato: non è, cioè, una realtà fisica⁴.

L'immanenza, poi, non riguarda questo o quell'ente particolare, bensì l'essere in quanto tale: «l'essere [in quanto tale] è pensato», cioè è immanente al pensiero. L'«essere in quanto tale» è espresso da Bontadini anche come «la totalità del reale»⁵: espressione, quest'ultima, non priva di ambiguità, se si pensa a una sua possibile lettura in chiave quantitativa. (Che invece l'essere, cioè il trascendentale, non sia sottoponibile in quanto tale a categorizzazioni, e a categorizzazioni «quantitative», è tesi esplicita di quella metafisica classica di cui – come vedremo – Bontadini si farà interprete originale).

Dire che l'essere è immanente al pensiero, non vuol dire negare che ci sia alcunché di ignoto, almeno di fatto. Ma anche l'ignoto andrà comunque inteso per quello che è: cioè come un particolare caso del pensato. Per essere posto come «ignoto», anche l'ignoto dovrà essersi dato – a suo modo – come immanente al pensiero. Non c'è, infatti, un «altro» rispetto al pensato⁶. I particolari contenuti dell'essere, poi, sono immanenti al pensiero «confusamente⁷ e indeterminatamente»⁸.

3. *Il pensare in quanto tale*

L'immanenza in questione vale per il «pensare preso in generale» (Bontadini ne parla anche come del «pensiero in quanto pensiero»)⁹, vale cioè per il pensare nella sua essenza. Vale dunque anche per il pensare in quanto esercitato da un uomo: da me, da te. Il singolo uomo, in tanto in quanto pensa, gode di ciò che è proprio del pensare in quanto tale. Si badi che qui «pensare» e «pensiero» sono da Bontadini presi come termini equivalenti, ed entrambi correlati con «pensato».

⁴ Cfr. *Idealismo e immanentismo*, § 2.

⁵ Cfr. *ivi*, § 3.

⁶ Cfr. *ivi*, § 3.

⁷ Il termine «confusamente» (in latino *confusive*) ha una sua storia e un suo significato specifico nella filosofia scolastica: ne parleremo in seguito.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Cfr. *ivi*, § 6.

L'immanenza in questione si traduce, a ben vedere, nella "oggettività" del pensiero; il quale non ha contenuti suoi propri, e per avere dei contenuti si rimette completamente all'essere¹⁰.

Si noti che il nostro autore parla anche di "conoscere puro" o di "conoscere in quanto tale", nello stesso senso in cui parla di "pensare in quanto tale"¹¹. Egli dunque usa come sinonimi – con il neoidealismo gentiliano, e contro Kant – i termini "pensare" e "conoscere".

4. *Il pensiero non è alterazione*

Dire che il pensiero non è alcunché di fisico, è implicitamente riconoscere che esso non è qualcosa che possa alterare i propri contenuti. Pensare è piuttosto rivelare: "pensato" vuol dire "rivelato", non "alterato". Il pensiero come tale è un lasciar apparire ciò che è in grado di apparire.

Il tema era stato brillantemente svolto da Hegel nella prima parte della *Introduzione della Fenomenologia dello spirito*. Qui egli polemizzava contro la rappresentazione del conoscere come un "mezzo" (*Mittel*, che può indicare strumento oppure *medium*) alterante o trasformante. Una volta assunta dal senso comune una tale rappresentazione, la conoscenza del vero diventerebbe una pleonastica applicazione, prima, e sottrazione, poi, del "mezzo" conoscitivo all'oggetto da conoscere: duplice operazione che presuppone però che già sia noto l'oggetto stesso nella sua verità (e l'azione su di esso del mezzo conoscitivo); il che renderebbe superflua l'azione del "mezzo", cioè del conoscere stesso¹². È chiaro, poi, che un simile modo di prospettare il conoscere ne

¹⁰ Cfr. *ivi*, § 4.

¹¹ Cfr. *ivi*, § 7.

¹² «Se la conoscenza [*Erkennen*] fosse lo strumento per impadronirsi dell'essenza assoluta, si avrebbe il caso dell'applicazione di uno strumento [*Werkzeug*] che, invece di lasciare la Cosa così com'è, vi introduce una forma nuova e un'alterazione. Se invece la conoscenza fosse non uno strumento della nostra attività, ma una sorta di mezzo [*Medium*] passivo attraverso cui giungerebbe fino a noi la luce della verità, neanche in questo caso riceveremmo questa luce com'è in sé, bensì come essa è in e attraverso quel mezzo. In entrambi i casi, dunque, noi faremmo uso di un mezzo [*Mittel*] che produce immediatamente l'effetto contrario a quello desiderato, anzi il controsenso consiste proprio nel servirsi in generale di un mezzo [*Mittel*], qualunque esso sia. In verità, sembra possibile ovviare a questo inconveniente tramite la conoscenza della modalità d'azione dello strumento. Una volta raggiunta la rappresentazione dell'Assoluto mediante questo strumento, infatti, tale conoscenza potrebbe sottrarre dal risultato finale l'apporto dovuto allo strumento stesso e potrebbe così ottenere la verità nella sua purezza. Un

implica un altro, previo e originario: quello del conoscere, non come modificare, ma come “aver presente” (nel nostro caso, aver presente l’oggetto da conoscere, l’azione del conoscere; e così via).

5. *Il pensare in quanto realtà soggettiva*

Quando si parla di “indipendenza dal pensiero” (alludendo all’esistenza di oggetti che precederebbe e seguirebbe il loro essere pensati) o di “limiti del pensiero” (alludendo al fatto che il pensiero non ha presenti tante cose), si sta parlando evidentemente, non del pensiero in quanto tale, bensì del “pensiero in senso soggettivo”: si sta parlando dell’io, ovvero della persona che pensa. E, in relazione al pensiero in quanto esercitato da un certo soggetto – che a sua volta appare e scompare dalla scena del pensato –, è giusto dire che, presumibilmente, il mondo c’era prima e ci sarà dopo il suo esser pensato. In effetti posso ben concepire la situazione in cui io ancora non c’ero, o quella in cui non ci sarò – almeno nel modo del mio esserci attuale. Resta però il fatto che è pur sempre mia la capacità di concepire (ovvero di pensare) quel “prima” e quel “poi”: cioè che in me c’è la capacità del pensiero in quanto tale. È proprio perché so immedesimarmi col pensiero in quanto tale, che io ho presente me pensante, come un pensato “particolare” e, come tale, relativizzabile.

6. *Il pensiero è l’essere in quanto manifestazione di sé*

Il pensiero è “la manifestazione dell’essere”, ovvero è “l’essere in quanto manifesto”. Si tratta di espressioni tipiche della *Teosofia* di Rosmini: opera che Bontadini non aveva letto, ma che si trovava in qualche modo a circolare nel neoidealismo italiano, con cui invece il nostro autore aveva piena dimestichezza.

Il pensiero, dunque, è una sintesi tra sé (come manifestazione dell’essere) e l’essere (come manifestato dal pensiero stesso). Dire che

correttivo del genere, tuttavia, ci riporterebbe di fatto al punto di partenza. Se infatti da una cosa formata sottraiamo l’apporto dato dallo strumento che le ha dato forma, allora questa cosa – nel nostro caso l’Assoluto – ridiventa né più né meno quello che era prima della fatica formatrice, la quale perciò risulta superflua» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, hrsg. Von W. Bonsiepen – R. Heede; trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, Introduzione, § 1).

il pensiero è tale sintesi, e non solo uno dei due elementi di essa, significa che la relazione pensiero/essere non è preceduta da un terzo termine neutro, cui entrambi apparterrebbero – sostiene Bontadini –: il pensiero, piuttosto, è già da solo il termine sintetico della relazione¹³. Il pensiero si mostra così come “logos”, cioè come capacità di “legare”: è la capacità che l’essere ha di legare a sé la propria manifestazione¹⁴.

Si comprende così che l’idealismo essenziale è tale in relazione – appunto – all’essenza del pensiero: essenza del pensiero che consiste nell’esser l’apparire dell’essere¹⁵.

7. Come intendere la inobiettività del pensiero

La inobiettività del pensiero – tanto enfatizzata dalla tradizione neoidealista (si pensi a Giovanni Gentile) – non indica, secondo Bontadini, una autocontraddittoria inaccessibilità del pensiero a se stesso: si tratterebbe in tal caso di una riproposizione, per via nuova, della figura kantiana della noumenicità della “cosa in sé”, contestata proprio dall’idealismo. L’inobiettività in questione indica invece un’altra cosa: la irriducibilità del pensiero a ente (a un ente accanto ad altri enti)¹⁶. In termini positivi, indica la intrascendibilità del pensiero – intesa anch’essa al di fuori di ogni accezione retorica –, cioè il suo essere orizzonte, e non contenuto particolare dell’orizzonte. Il pensiero, dunque, non si lascia cogliere come una cosa, un oggetto. E ciò non significa che non appaia: esso appare, sì, ma a suo modo.

È obbiettiva, invece, l’io, la persona che pensa. L’io che sa di sé non è un altro io dall’io saputo, ma è lo stesso io, in quanto trascendentale. Si pensi alla obbiettiva convergenza – qui – tra Bontadini e Husserl. Quest’ultimo, infatti, in *Ideen II* (pubblicato postumo nel 1952, quindi non disponibile negli anni in cui Bontadini scriveva le pagine qui in questione) parlava di un “io puro” (o trascendentale) che non è però realmente altro dal mio “io empirico” (*das empirische Ich*): esso infatti coincide con la mia capacità di aver presente altro da me e di essere presente a me stesso (di riflettere cioè su di me come punto di fuga dei dati che si offrono). Insomma, l’io puro è la mia capacità

¹³ Cfr. *Idealismo e immanentismo*, § 6

¹⁴ *Logos* viene dal verbo greco *léghein*, che – in prima battuta – vuol dire “legare”.

¹⁵ In termini “scolastici” si direbbe che il pensiero – nella sua accezione essenziale – sia un “nome dell’essere”.

¹⁶ Cfr. *ivi*, § 7.

di aderire all'orizzonte della presenza, ovvero è lo stesso orizzonte in quanto io ne sono capace. Dunque, Husserl sottolinea il fatto che non è fenomenologicamente noto un io puro che sia altro dall'io empirico cogitante («esistono tanti io puri quanti sono gli io empirici»)¹⁷.

Scrivo Bontadini sul tema in questione: «Il soggetto che può – e deve – presumere di conguagliarsi al reale non può essere quello che sta chiuso in questi limiti, ma quello che trascende tali limiti. Che non è poi un altro soggetto, individualmente distinto da quel primo: ma quello stesso in quanto non più considerato nella sua fisica particolarità, bensì nella sua intenzionale universalità; il soggetto, perciò, in quanto fornito della rappresentazione dell'universale, dell'essere. Il soggetto, come lo si chiama, trascendentale»¹⁸.

Che il pensiero sia “inobiettivabile” vuol anche dire che esso è indefinibile. Più precisamente, l'io trascendentale (ovvero il pensiero in quanto tale) è una “primalità” nel senso che Tommaso Campanella dava a questa espressione¹⁹. Ovvero, esso è un nome dell'essere: quindi, come l'essere in quanto tale non è definibile “per genere e differenza specifica” (la consapevolezza era già aristotelica), neppure lo sarà il pensiero. Entrambi, infatti, non sono riferibili ad alcunché di più noto e di più comprensivo, in cui possano iscriversi.

8. *Il pensiero non ha physis*

Il “conoscere puro” (o “pensiero puro”) non ha una sua *physis*; ovvero ha la natura di non avere una *physis*, cioè una natura fisica; diversamente non potrebbe accogliere in sé qualunque natura (fisica o non fisica). Con queste considerazioni – che ritroveremo qualche anno più tardi nel Sartre de *L'essere e il nulla* –, Bontadini intende segnalare la peculiarità dell'essenza del pensiero: la sua non-fisicità. Con ciò, egli riprende considerazioni che erano di Averroè, e poi di Tommaso d'Aquino²⁰. Di Tommaso egli cita il seguente brano: «*Quod potest co-*

¹⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen II*, a cura di W. Biemel – M. Nijhoff, L'Aja 1952, § 27; trad. it. di E. Filippini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

¹⁸ Cfr. *Idealismo e immanentismo*, § 7.

¹⁹ Cfr. *ivi*, § 8.

²⁰ Su questi temi restano classiche le considerazioni svolte nel XII secolo da Averroè (cfr. *Commentarium magnum in De Anima*, III, Comm. IV), e poi ereditate dalla grande Scolastica. Il filosofo musulmano osservava che, se l'intelletto fosse corporeo, non potrebbe ricevere l'altro da sé rimanendo se stesso, e rimanendo dispo-

*gnoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum*²¹. La fisicità impedirebbe di lasciar essere nella propria natura ciò che si accoglie. Da parte sua, Bontadini annota – usando espressioni che ritroveremo in Sartre –, che «il conoscere è tutto, perciò è nulla»²²; dove “nulla” va inteso nel senso di “ni-ente”, ovvero nessuno degli enti.

Ritorna nel nostro autore la metafora greca (Platone, Aristotele, Plotino) e medievale (Agostino e Tommaso) della “luce”: il pensiero è come la luce, che fa vedere le cose, ma di suo non si vede. Come a dire che il pensiero non è una scatola o una botte, che dia forma ai propri contenuti; e rispetto a cui sia concepibile un “dentro” e un “fuori”.

9. Oltre la retorica idealistica

L'aspetto inessenziale – e anzi “retorico” – dell'idealismo è quello che considera il conoscere come creatore dell'essere. Per Bontadini, in realtà, anche questa assegnazione al conoscere (ovvero al pensare) di una funzione “tetica” nei confronti dell'essere (affermazione a prima vista di tipo schiettamente metafisico, e dunque non appartenente al sapere immediato, ma piuttosto tale da esigere una dimostrazione) può essere interpretata in un senso essenziale²³.

Fuor di retorica, la forza tetica o produttiva del conoscere non può esser intesa come precedente e autonoma rispetto all'essere stesso: infatti un conoscere che pretendesse di collocarsi “prima” dell'essere (e quindi “fuori” dell'essere), sarebbe un conoscere nulla, e quindi un nulla di conoscere. Così, la forza tetica del conoscere non potrà che appartenergli come conoscere, cioè sarà la forza propria del conoscere. Ora, intesa in tal senso, la pretesa idealistica si ridurrà alla affermazione della impossibilità (a) che l'essere stia senza

nibile a ricevere altro ancora. In termini più liberi, si potrebbe dire che la sua natura è quella di non avere una natura fisicamente determinata, ovvero spazio-temporalmente circoscritta e normata. Averroè, da parte sua, applicava tali considerazioni a un intelletto “separato” dai singoli uomini, mentre Tommaso d'Aquino le applicava all'anima umana (all'io dell'uomo). Per ricostruire la posizione di Tommaso al riguardo, ci possiamo riferire ai §§ 60-62 del cap. III del *De unitate intellectus contra averroistas*, il cui perno è costituito dalla tesi per cui «è evidente che quest'uomo singolare pensa».

²¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2; testo latino dell'*Edizio Leonina*.

²² Cfr. *Idealismo e immanentismo*, § 8.

²³ Cfr. *ivi*, § 9.

il conoscere, (b) che un essere, per ipotesi incognito, ponga lui il conoscere (ipotesi equivalente a quella per cui l'inconscio produrrebbe la coscienza)²⁴.

Qui Bontadini incrocia obiettivamente Rosmini²⁵: in particolare il Rosmini della *Teosofia* (si pensi principalmente ai Libri III e IV dell'opera). Secondo Rosmini all'essere è essenziale il manifestare se stesso. Non manifestarsi, cioè non esserci per alcuna mente (o consapevolezza) – nota o meno che questa sia all'intuente –, equivarrebbe infatti a non esserci in assoluto: il che non è ovviamente compatibile con la natura dell'essere²⁶: questo è, del resto, il senso essenziale della “seconda via” di Parmenide. Dice Rosmini che l'essere “è per sé manifesto”, cioè che, necessariamente, esso è insieme “manifestato”²⁷ e “manifestante”²⁸. Si potrebbe osservare – in linea col parmenidismo essenziale dello stesso Rosmini –, che il non-essere assoluto è quell'ipotetico contenuto che si autocondanna alla lontananza irrimediabile; e proprio per questo non è in grado di costituire alternativa, o limitazione, all'essere.

²⁴ Quelle che Ricœur avrebbe chiamato le “filosofie del sospetto” (materialismo storico, vitalismo nicciano, metapsicologia freudiana) sono considerate da Bontadini altrettante forme di questa improponibile precedenza dell'essere rispetto al conoscere, rispetto alle quali si deve far valere la pretesa idealistica, debitamente essenzializzata.

²⁵ I riferimenti di Bontadini a Rosmini sono per altro scarsi, e relativi al giovanile testo rosminiano *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. In *Idealismo e immanentismo*, § 11, n. 2 Bontadini identifica il “conoscere puro” con il rosminiano “essere ideale”. L'identificazione è pertinente, in quanto l'essere ideale è per Rosmini il lato manifestativo dell'essere: relativo al lato manifestato dell'essere stesso (cioè al contenuto della manifestazione), che è da Rosmini detto “essere reale”.

²⁶ «Perché si potesse escludere qualunque relazione essenziale tra quest'essere e una mente [...], non solo dovrebbe non esser pensato, ma di più esser tale che non potesse esser pensato da mente alcuna né divina né umana, poiché se potesse già avrebbe una relazione essenziale colla mente, per la possibilità d'esser pensato. Ma che ci sia un essere tale che abbia un'intrinseca impossibilità d'esser pensato da mente alcuna, questo è assurdo, è contraddizione» (A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998-2002, III, § 775).

²⁷ E, in tal senso, Rosmini lo dice anche “essenza” o “essere anoetico”: noi potremmo dire “significato”.

²⁸ E in tal senso, Rosmini lo dice anche “idea” o “essere dianoetico”: noi potremmo dire “presentazione a una mente”.

10. *Idealismo e realismo*

L'idealismo essenziale è consapevolezza della «intrascendibilità del conoscere»: «di questo conoscere che, in quanto è conoscenza del suo limite, è per ciò stesso annullamento del limite»²⁹.

D'altra parte un "realismo" che fosse inteso come «concezione dell'essere *al di là* del pensiero, come eterogeneità dell'essere al pensiero» sarebbe il presupposto – autocontraddittorio – di ogni scetticismo³⁰. A Bontadini è ben chiaro che il dualismo essere-pensiero (dualismo gnoseologico) è la radice teorica, spesso impensata, di ogni forma di scetticismo, cioè di ogni forma di condanna del conoscere a non raggiungere l'essere vero: una condanna che è già implicita nel modo, appunto, dualistico di prospettare il rapporto tra i due termini.

L'idealismo essenziale è dunque il guadagno, o il riguadagno, della assolutezza del conoscere: di un conoscere che ha da svilupparsi, non in estensione, ma in profondità, cioè "determinando" progressivamente il proprio contenuto, ovvero l'"idea dell'essere"³¹.

D'altra parte, nella sua essenzialità il realismo è la rilevazione della impossibilità di negare l'essere. Dunque, a livello essenziale e non retorico, il realismo si compie nell'idealismo (e viceversa)³².

Ora, «l'essere dell'uomo è caratterizzato dal porsi del problema»: il problema, appunto, della determinazione dell'essere³³. L'uomo è colui per il quale l'essere è problema³⁴. "Problema" deriva dal greco *prò-bállo* ("getto davanti"); dunque, letteralmente, il problema è ciò che è posto dinnanzi (al pensante). Così possiamo dire che l'uomo è colui che ha presente l'essere come tale, nei suoi termini formali: come orizzonte da interpretare.

²⁹ Cfr. *Idealismo e immanentismo*, § 13.

³⁰ Cfr. *ivi*, § 14.

³¹ Bontadini usa qui quest'espressione per intendere – rosminianamente – la manifestazione dell'essere, e non una mera rappresentazione soggettiva di esso.

³² Cfr. *ivi*, § 22. Si pensi alla superiorità di un realismo così inteso, rispetto al realismo proposto da Gilson nel suo *Le réalisme méthodique* (Téqui, Paris 1935), dove "realismo" e "idealismo" venivano presentati come termini di una disgiunzione originaria, tra i quali occorreva (fichtianamente) optare, facendo poi discendere dall'opzione assunta tutte le conseguenze del caso.

³³ Cfr. *ivi*, § 16.

³⁴ Cfr. *ivi*, § 18.

11. *La norma del pensiero è intrinseca ad esso*

Che il pensiero sia pensiero dell'essere, non è solo un "dato di fatto"; è anche un "compito". Il pensiero – come meglio vedremo – è espressivo, ma anche dimostrativo, cioè capace di mediazione. Se non che, la norma del mediare o inferire è essa stessa una dimensione del pensiero: è la sua "soggettività logica"³⁵. Plotino in proposito parlerebbe del pensiero come *nóesis* [cioè come *éidos* e *morphé* dell'essere]; Hegel – nella *Scienza della logica* – parlerebbe del "concetto soggettivo", come forma del "concetto oggettivo".

EXCURSUS: *Essere e pensiero in Plotino*

A ben vedere, Plotino è – tra i classici – quello che meglio esprime le istanze fatte valere da Bontadini circa la relazione "essere-pensiero". Nonostante il nostro autore normalmente non citi le *Enneadi*, non è forse inopportuno concederci un excursus in quei territori, quanto al tema che ci sta occupando.

Plotino è certamente, tra gli antichi, quello che più a fondo ha considerato la relazione che sussiste tra essere e pensiero; e poi tra pensiero e ragione. Raccoglieremo qui alcune indicazioni che ci vengono dalla sua opera, liberandole per quanto è possibile dalle rigidità di una lettura sistematica e schematica della sua filosofia.

1. *L'anima umana e il pensiero*

Annota Plotino nella IV Enneade: «Compito dell'anima razionale è il pensare, ma non soltanto il pensare, perché, allora, che cosa la distinguerebbe dal pensiero [*nous*]?»³⁶. Con ciò, il nostro autore mette subito in chiaro che l'anima dell'uomo (la *psyché*, che egli chiama anche *hautós*³⁷ e, a tratti, *egó*, cioè "io") non coincide col pensiero, anche se ne è capace. (Tale non-coincidenza – sempre per Plotino – non impedisce comunque all'anima individuale di essere immortale³⁸).

³⁵ Cfr. *ivi*, § 19.

³⁶ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8, 3; trad. it. di G. Faggini (su testo greco di P. Henry – H.R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1951-1973), Rusconi, Milano 1992.

³⁷ Letteralmente "lo stesso"; potremmo però tradurre questo termine con "sé".

³⁸ Cfr. *ivi*, IV, 7, 12.

Nella V Enneade i rapporti anima-pensiero vengono meglio definiti. In particolare, leggiamo che «l'anima è un *logos* del pensiero»³⁹, come a dire che essa è una manifestazione progressiva e collegante del pensiero stesso: una manifestazione diveniente, e quindi costretta a mostrare la realtà per lati molteplici, che vanno poi tenuti insieme. Invece, il pensiero, di suo, «non ha nulla che non pensi, e pensa non come uno che cerchi, ma come uno che possiede»⁴⁰.

A questo proposito, occorre fare una precisazione. Il "pensiero" (o *nous*) di cui parla Plotino, non è Dio (anche se, alla maniera dei greci, è presentato con attributi divini): teoreticamente può essere piuttosto fatto equivalere al pensiero in quanto pensiero⁴¹. Dunque, quando Plotino contrappone l'immutabilità del pensiero alla mutevolezza dell'anima, sembra sovraccaricare (retoricamente) la figura del pensiero di caratteri teologici che originariamente non le competono⁴². Propriamente parlando, il pensiero può essere detto immutabile solo in quanto è in se stesso, costitutivamente e non occasionalmente, manifestazione dell'essere. Con ciò, però, non è per niente detto che esso sia, necessariamente ed esclusivamente, manifestazione di ciò che è eterno, piuttosto che di ciò che è temporale⁴³.

Un elemento sul quale, invece, il dettato di Plotino è chiarissimo, e in tutto condivisibile, è l'individuazione del carattere dialettico del pensiero. Leggiamo al riguardo: «Eppure sussiste quest'uno che risulta da una dualità, in quanto è insieme attività di pensiero [*nóesis*] ed essere [*on*], pensante [*noúin*] e pensato [*noúmenon*]. Infatti non ci sarebbe il pensare se non ci fossero l'alterità e l'identità»⁴⁴. Eliminando uno dei due fattori, non si avrebbe quella struttura che è il pensiero: in quanto, «se si elimina l'alterità, si avrà una mera unità e il silenzio [...]. Ed è necessaria l'identità, poiché il pensiero è uno con se stesso»⁴⁵.

³⁹ Cfr. *ivi*, V, 1, 3.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, V, 1, 4.

⁴¹ E quindi con il *nous poietikós* di Aristotele.

⁴² «Cose sempre nuove ci sono infatti nell'anima: ora Socrate, ora un cavallo; ogni cosa, senza mai sosta. Il pensiero invece è tutto. Ha in sé, immobili, tutti gli esseri: 'è soltanto, e questo 'è vale sempre per esso, mai il 'sarà'; ed esso 'è anche 'allora', poiché neppure il passato esiste» (cfr. *ivi*, V, 1, 4).

⁴³ Il *nous* di cui parla Plotino, sembra avere i caratteri del *nous poietikós* di Aristotele.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, V, 1, 4.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*. Addirittura, Plotino afferma che il pensiero è «due cose che sono una sola» (cfr. *ivi*, V, 1, 5).

Potremmo precisare i termini usati da Plotino, dicendo che quello che egli chiama *nous*, è il pensiero nella sua concreta struttura, cioè il pensiero comprensivo del suo contenuto: l'essere. Mentre, quello che egli chiama *nóesis*, è il pensiero considerato come qualcosa di distinto dall'essere, come termine di una relazione dialettica con l'essere, e quindi come elemento del *nous*⁴⁶.

Dunque, l'anima umana è capace di una immedesimazione con il *nous*, anche se non in modo stabile. Per questo, Plotino parla del "pensiero che ragiona"⁴⁷ e del "pensiero che offre il ragionare"⁴⁸; intendendo, col secondo, il pensiero come manifestazione dell'essere, e, col primo, la partecipazione umana a questa manifestazione. Ora, il pensiero, in quanto tale, «non ha bisogno di alcun organo corporeo» (il che vale anche per il pensiero umano, in tanto in quanto è pensiero). Per questo, esso non occupa spazio; il che rende possibile l'assimilazione del pensiero umano al pensiero in sé⁴⁹. Più in particolare, il pensiero infettibile è criterio per il pensiero umano che sa "accoglierlo": quasi fosse "un altro se stesso" (*allon autón*). E il rapporto tra i due viene espresso attraverso la similitudine di un centro luminoso e delle sue irradiazioni: «il centro del cerchio esiste di per sé, e tuttavia ogni raggio del cerchio» – cioè ogni pensiero particolare – «ha un punto in comune con esso, e le linee vi apportano la loro individualità. Con qualcosa di simile, in noi, anche noi siamo in contatto e siamo con lui e siamo sospesi a lui; e poniamo in lui il nostro fondamento allorché ci rivolgiamo lassù»⁵⁰. Come a dire che il pensiero umano deve restare centrato nel pensiero in quanto tale. Ora, l'"irradiazione" di quel centro luminoso – dice Plotino – «dona all'anima una vita più luminosa, una vita in senso non semplicemente biologico [*ou ghenetiké*]⁵¹.

⁴⁶ Dunque, il *nous* comprende i due lati: della *nóesis* e dell'*on*.

⁴⁷ *Nous ho loghizómenos*.

⁴⁸ *Nous ho loghizesthai paréchon*.

⁴⁹ «C'è il pensiero che ragiona, e quello che offre il ragionare. Quello che ragiona nell'anima nostra non ha bisogno, per ragionare, di un organo corporeo, ma opera in assoluta purezza per poter ragionare puramente; e così non s'ingannerebbe chi lo ponesse separato [*choristón*] e non mescolato, nella regione più alta del pensiero. Infatti non bisogna cercare un luogo in cui collocarlo, ma dobbiamo collocarlo fuori di qualsiasi luogo: soltanto quando il pensiero sia solo e non possieda nulla che appartenga alla natura corporea, esso è veramente ciò che è in sé, trascendente e immateriale» (cfr. *ivi*, V, 1, 10).

⁵⁰ Cfr. *ivi*, V, 1, 11.

⁵¹ Cfr. *ivi*, V, 3, 8.

Il pensiero – afferma Plotino – «è nostro e non è nostro», senza però che vi sia contraddizione in questo. Infatti, «noi non siamo il pensiero [*nous*]»; però «ci accordiamo ad esso con la razionalità [*loghistikón*] che originariamente lo accoglie»⁵². Noi, piuttosto, siamo ciò che Plotino chiama – con termini già di Platone – *diánoia* o *dianoetikón* o *loghistikón*: cioè, partecipazione discorsiva al pensiero (ovvero, razionalità). «Il pensiero è il nostro re»⁵³ – leggiamo. Ma «anche noi siamo dei re, quando ci conformiamo ad esso»⁵⁴. Il pensiero discorsivo dell'uomo indaga, cerca, dimostra, ciò che il pensiero in quanto tale mostra originariamente⁵⁵. Il primo può dunque essere detto una “partecipazione” del secondo: partecipazione che consente al pensiero discorsivo dell'uomo di conoscere sé, oltre che il pensiero in se stesso⁵⁶ – dove il verbo “conoscere” (*ghignósko*) indica precisamente il pensare in quanto è partecipato dall'uomo.

È importante osservare – con Plotino – che l'anima intellettiva (l'anima dell'uomo) «pensa se stessa in quanto appartiene ad un altro»⁵⁷; e ciò è sottolineato dal fatto che il termine *dianoetikón* – che esprime il pensiero in quanto partecipato dall'uomo – indica proprio qualcosa

⁵² Ecco il brano completo: «Che cosa ci vieta di ammettere nell'anima il pensiero puro? Nulla, diremo; ma è davvero necessario far rientrare il pensiero nell'ambito dell'anima? Noi non possiamo dire che esso rientri nell'ambito dell'anima, ma, pur affermando che il pensiero [*nous*] è nostro, sosteniamo che è altro dal pensiero discorsivo [*dianouménon*], e sta in alto; e tuttavia esso è nostro, anche se non lo enumeriamo tra le parti dell'anima. Il pensiero è nostro e non è nostro; noi lo adoperiamo e non lo adoperiamo, mentre la razionalità [*diánoia*] la adoperiamo sempre; e perciò il pensiero è nostro mentre lo adoperiamo, e non è più nostro quando non lo adoperiamo. Ma che cosa vuol dire adoperarlo [*proschrésthai*]? Che noi stessi diventiamo pensiero, e che parliamo come lui? No, ma che parliamo secondo lui, poiché noi non siamo il pensiero: dunque ci accordiamo ad esso con la razionalità che originariamente lo accoglie. [...] Ma quando pensiamo discorsivamente [*loghizómenei*], siamo noi che pensiamo i pensieri [*noémata*] che stanno nella ragione [*diánoia*]: infatti noi siamo questo. Ma gli atti del pensiero [*nous*] vengono dall'alto» (cfr. *ivi*, V, 3, 3).

⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, V, 3, 4.

⁵⁵ «Non sa il pensiero discorsivo [*to dianoetikón*] di essere il pensiero discorsivo, di raggiungere la conoscenza delle cose esterne e di giudicare ciò che giudica, secondo norme che sono in lui stesso e che viene ad avere dal pensiero [*nous*]? E non sa che esiste qualcosa di migliore di sé, qualcosa che non cerca nulla, ma possiede da sempre?» (cfr. *ibidem*).

⁵⁶ «Partecipando [*metabolóntes*] del pensiero, per quanto esso è nostro e noi siamo suoi, riusciamo a conoscere e il pensiero e noi stessi» (cfr. *ibidem*).

⁵⁷ Cfr. *ivi*, V, 3, 6.

che procede in forza del pensiero stesso⁵⁸. L'anima dell'uomo, in quanto è capace di immedesimarsi in qualche modo col pensiero (col suo orizzonte, almeno), pensa se stessa; e può pensare sé come un particolare contenuto del pensiero (un particolare elemento dell'orizzonte), proprio in quanto non coincide semplicemente col pensiero stesso.

2. *Il pensiero come autentica manifestazione dell'essere*

Plotino insiste sulla originarietà del pensiero, che non è da intendersi come una rappresentazione dell'essere, bensì come l'essere stesso che si manifesta. E spiega: «In questo caso, la contemplazione dev'essere identica alla realtà contemplata, e il pensiero al pensato: se non fosse così, non ci sarebbe verità [*alétheia*]; e chi afferrasse l'essere, ne avrebbe solo una traccia [*typon*] diversa dall'essere stesso: e questa non è verità. La verità, cioè, non dev'essere verità di altra cosa; ma ciò che essa dice, tale deve essere. Sono così una cosa sola il pensiero e il pensato e l'essere»⁵⁹.

Importante, al riguardo, è l'uso che Plotino fa della metafora – già aristotelica – della “luce”. Il pensiero è pura luce (come a dire, puro apparire dell'essere), e l'intelligenza umana è come l'occhio che vede grazie a questa luce. Ora, la luce non ha un “esterno” (*exo*) – e neppure un interno –; non è cioè qualcosa che discrimini tra un dentro e un fuori: essa è già originariamente presso ogni cosa⁶⁰. Non ha senso, perciò, parlare del rapporto tra pensato e pensante, come se fosse un rapporto tra due realtà, dove il pensato, dal di fuori, urta e provoca una reazione nel pensante: il pensato, infatti, non può essere “fuori” del pensante, quando questi pensa attualmente⁶¹.

⁵⁸ «Col termine ‘dianoetico’ vogliamo significare che esso è in un certo senso pensiero, e che la sua forza procede mediante il pensiero e dal pensiero» (cfr. *ibidem*).

⁵⁹ Cfr. *ivi*, V, 3, 5. Leggiamo ancora, al riguardo, che il pensiero «possiede il tutto, non già le tracce, ma gli esseri primi, o meglio non li possiede ma li è» (cfr. *ivi*, V, 3, 9).

⁶⁰ «Anche quaggiù la nostra vista, essendo [...] unita alla luce, vede [...] colori, ma lassù la vista non si serve di un mezzo diverso, ma di se stessa, poiché non ha un esterno [*exo*]. Essa vede dunque luce con un'altra luce, non con un mezzo estraneo. [...] Questa luce, irradiando nell'anima, la illumina, vale a dire, la rende intelligente, cioè la rende simile a sé, luce superiore» (cfr. *ivi*, V, 3, 8).

⁶¹ «Se si ammette che gli oggetti del pensiero siano fuori [*exo*] e che il pensiero li contempli in questa condizione, è inevitabile che il pensiero non abbia in sé la loro verità e che si inganni in tutto ciò che contempla. Essi soltanto, allora, sarebbero veri. Il pensiero potrebbe contemplarli ma non possederli, perché coglierebbe, in

Si capisce anche come il nostro autore rifiuti per il pensiero una definizione che sia del tipo “genere e differenza”. Non si può certo definire il pensiero sulla base di qualcosa di più ampio rispetto ad esso: il pensiero, infatti, è trascendentale (il termine qui è nostro, e non di Plotino); e come Aristotele rifiutava di intendere l’essere come un “genere”, altrettanto fa Plotino col pensiero⁶².

Il pensiero in quanto tale non è dimostrativo; perché altrimenti rinvierebbe ad una evidenza precedente. Esso, invece, è la stessa evidenza, cioè il mostrarsi dell’essere, e non delle sue “tracce” o delle sue “rappresentazioni” (*éidola*). “Evidente” è detto da Plotino *to autóthen*, «ciò che viene da sé», ciò che non rimanda a qualcosa di più originario⁶³.

Niente, dunque, è più originario del pensiero – se questo è inteso come manifestazione dell’essere. Ora, affermare l’inaccessibilità dell’essere al pensiero, equivarrebbe a togliere di mezzo (*anairéin*) il pensiero stesso (cioè a negarne la natura manifestativi); ma ciò implicherebbe comunque una riaffermazione del pensiero: infatti, non sarebbe possibile porre l’essere come un qualcosa che stia al di là del pensiero, se non pensando l’essere stesso. Dunque, è possibile togliere il potere al pensiero, solo restituendoglielo implicitamente. Rendersi conto di questo, è operare l’*élenchos* – come Plotino sa bene. *Élenchos* – egli spiega – è tornare consapevolmente ad affermare la verità che si è negata, e ad immedesimarsi con essa, capendo che non c’è niente di “più vero” (cioè, di più originario) della verità stessa⁶⁴.

una tale conoscenza, soltanto le loro immagini [*éidola*]. Perciò il pensiero, non possedendo il vero, ma accogliendo in sé soltanto immagini di verità, possederà il falso e non la verità» (cfr. *ivi*, V, 5, 1).

⁶² «Qualora questo oggetto assolutamente indivisibile dovesse definire se stesso, dovrebbe anzitutto dire ciò che non è, e in questo modo, per restare uno, cadrebbe ancora nella molteplicità; e poi, qualora dicesse: ‘io sono questo’, se con ‘questo’ intendesse qualcosa di diverso da sé, direbbe il falso; se invece intendesse qualcosa di accidentale, allora si definirebbe come molteplicità; oppure potrebbe dire: ‘sono sono’ e ‘io io’» (cfr. *ivi*, V, 3, 10).

⁶³ Il sapere originario «non procede per dimostrazione [*di’apodéixeos*]. In realtà, se si dicesse che esso sa per dimostrazione, il pensiero dovrebbe avere qualche altro sapere di evidenza immediata» (cfr. *ivi*, V, 5, 1).

⁶⁴ «Perciò la verità delle cose non si accorda [*symphonoúsa*] con altro che con se stessa, e niente oltre a sé dice [...]. Chi dunque potrebbe confutarla [*elénxeie*]? E da dove questi potrebbe ricavare la sua confutazione [*élenchos*]? Chiunque confuti ciò che si è detto in precedenza, a quello stesso ritorna; cioè ritorna a quanto detto da principio e fa uno con esso, poiché non potresti trovare niente di più vero della verità» (cfr. *ivi*, V, 5, 3).

3. Il carattere dialettico del pensiero

Plotino è molto attento al carattere dialettico del pensiero, cioè all'evidenza per cui «chi pensa, pensando si fa due» – senza cessare di essere uno⁶⁵. Ora, questa è una considerazione che sembra valere anzitutto per il pensiero in quanto tale, la cui struttura – come già si diceva – è data da “alterità” (*heterótes*) e “identità” (*tautétes*), che si implicano reciprocamente. Più precisamente, se il pensiero in quanto tale è l'essere stesso che si manifesta, ecco che la precedente affermazione di Plotino va a mettere in luce il duplice lato della cosa: l'implicazione reciproca della manifestazione e del manifestato, e la distinzione semantica tra i due.

Se consideriamo poi il pensiero così come è partecipato dall'io, lì la dialettica di identità-alterità acquista anche un altro significato: quello della dinamica dell'autoconsapevolezza, cioè della distinzione (nell'identità) tra il sé pensante e il sé pensato; distinzione-identità di cui l'io umano è capace, proprio in quanto è partecipe del pensiero in quanto tale.

Comunque, la dialettica tra pensiero ed essere può venire riproposta (sia al livello del pensiero come tale, sia al livello del pensiero dell'anima) come dialettica tra pensare (*noéin*) e pensato (*noetón*), in cui, da un lato, il pensato è se stesso solo per un “altro” (cioè per il pensare), e, d'altro lato, il pensare “cadrebbe nel vuoto” se non affermasse il pensato⁶⁶: un pensare (di) niente, sarebbe un niente di pensare.

Si può, al riguardo, rilevare che, per Plotino, l'essere (*to éinai*) è realmente se stesso, quando «accoglie l'*eidos* del pensare»⁶⁷: come a dire, che il pensare è un nome originario dell'essere. Su questo, anzi, egli insiste. E così leggiamo: «Se vogliamo parlare veramente di ciò che significa pensiero, dobbiamo prendere come pensiero, non quello in potenza [*dynámei*], né quello che passa dal non-pensare al pensare – altrimenti sarà necessario che ne cerchiamo un altro, prima di questo –, bensì quello in atto [*energhéia*], e che sempre pensa l'essere. Ma, se esso non ha un pensare preso in prestito, qualora pensi qualcosa, lo pensa di per sé [*par'autoú...*]. E se pensa di per sé e da sé [*ex autoú*], esso è ciò che pensa. Infatti, se la sua essenza fosse un'altra, e ciò che pensa fosse altro da esso, la sua essenza sarebbe non-pensante: o me-

⁶⁵ Cfr. *ivi*, V, 6, 1.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, V, 6, 2.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, V, 6, 6.

glio, pensante in potenza e non in atto»⁶⁸. E ancora: «Il pensiero è l'essere in se stesso, e non lo è come se lo pensasse dal di fuori: infatti, l'essere non è né al di qua [*pro*] né al di là [*meta*] di esso; anzi, il pensiero è il primo legislatore, o meglio, la legge [*nomos*] stessa dell'essere. Perciò fu detto giustamente che 'pensare ed essere sono lo stesso', e che 'la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto'»⁶⁹.

Come è facile notare, il brano precedente termina citando il frammento 3 di Parmenide e il libro III del *De anima* di Aristotele.

È importante sottolineare come la appartenenza reciproca e originaria di essere e pensiero non sia presentata da Plotino come qualcosa che vada ad impoverire o a pervertire l'uno o l'altro dei due termini. Anzi, la preoccupazione sua è proprio quella di evitare che sul pensiero nella sua originaria accezione vengano proiettate inavvertitamente quelle caratteristiche che invece appartengono al pensiero in quanto esercitato dall'uomo. Inoltre, è sua preoccupazione che non si dia alla relazione pensiero-essere (o pensare-pensato) una prefigurazione di tipo spaziale, come se i due termini potessero fronteggiarsi l'uno dal di fuori dell'altro (e viceversa). Leggiamo al riguardo: «Il pensiero è le cose, possedendole tutte in sé, ma non come se le possedesse in un luogo, bensì possedendo se stesso ed essendo una cosa sola con esse»⁷⁰. Analogamente, Plotino è preoccupato che non si dia, di quella relazione, una prefigurazione di tipo temporale: infatti, è proprio del pensiero in quanto esercitato dall'uomo, e non del pensiero come tale, il fatto di considerare le cose progressivamente, esaminandone ora un lato ora un altro, per poi ricomporli⁷¹.

Resta comunque veramente difficile – anche per Plotino – mettere in chiaro in senso positivo la relazione in questione. Ciò che emerge, dall'uso vivo delle metafore, è questo: che non c'è un pensiero che preceda, e produca l'essere, né viceversa; e neppure c'è una mera potenzialità dell'essere, cui corrisponda un pensiero che sia atto, né viceversa. Piuttosto, si potrà dire che il pensiero è lo stesso essere che è in atto se stesso⁷².

⁶⁸ Cfr. *ivi*, V, 9, 5.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, V, 9, 6.

⁷¹ Cfr. *ivi*, V, 9, 7. E ancora: «Purtroppo il nostro pensiero opera questa divisione e immagina una cosa dopo l'altra, e questo perché il pensiero che divide è diverso dal pensiero indivisibile che non divide l'essere, e che è tutte le cose» (cfr. *ivi*, V, 9, 8).

⁷² «Se il pensiero fosse pensato come anteriore all'essere, bisognerebbe dire che il pensiero, agendo e pensando, generi e porti gli enti a compimento. Ma, poiché è necessario pensare l'essere come anteriore al pensiero, bisogna ammettere che l'essere

E anche quando – poco fa – si parlava del pensiero come della “legge” dell’essere, non lo si faceva in un senso dualistico, come per indicare una precedenza normativa dell’uno sull’altro; ma, piuttosto, si alludeva a quelle forme costanti dell’essere, che sono per ciò stesso vie inevitabili del pensiero, e che corrispondono ai “principi” di cui parlava Aristotele nella *Metafisica*. Non a caso, lo stesso Plotino afferma che la dimensione specifica del pensiero (*nóesis*) è, per l’essere, “struttura e forma” (*eidós e morphé*)⁷³: ebbene, gli aspetti costanti di questa “struttura e forma” sono ciò che costituisce l’oggetto proprio della logica (si pensi, tipicamente, al principio di non contraddizione).

4. *La Sesta Enneade come sintesi della dottrina plotiniana sul pensiero*

Nell’ultima Enneade ritornano tutti i temi già considerati in precedenza. Ma li ritornano con particolare nettezza ed efficacia.

Ancora una volta, il tema centrale è quello della concepibilità di qualcosa come un pensiero (*nous*) che non sia un “pensiero determinato” (*tis nous*), ma che piuttosto venga inteso come il “sapere” (*epistémé*) in quanto tale, e che non sia attualmente riconducibile né ad un contenuto né ad un soggetto particolari. Plotino parla, ad un certo punto, di un sapere che non sia in atto sapere di niente di determinato, ma che sia in potenza sapere di ogni cosa: insomma, un sapere che abbia presente attualmente la totalità formale dell’orizzonte, che di volta in volta accoglie in sé i contenuti⁷⁴. Sembra che qui si alluda ad un sapere che sia in realtà lo scenario del sapere, e non qualcuna delle cose sapute; e neppure la totalità data in atto tutta insieme del sapere⁷⁵: si conferma così l’interpretazione che già davamo del pensiero puro come di una figura trascendentale, prima che teologica.

sussista nel pensante, e l’attività e l’atto di pensiero, nell’essere, come la forza del fuoco è già nel fuoco, affinché l’essere abbia in sé come suo atto [*enérgeia*] il pensiero, che è unità. Ma anche l’essere è atto: in entrambi c’è dunque un unico atto, o meglio, entrambi sono una cosa sola. Dunque, sono un’unica natura l’essere e il pensiero» (cfr. *ivi*, V, 9, 8).

⁷³ Cfr. *ibidem*.

⁷⁴ Secondo Plotino, la dinamica di una intelligenza empirica è invece opposta a quella ora descritta: essa, cioè, è in atto qualcosa di determinato, e solo potenzialmente (cioè come capacità) abbraccia la totalità dell’orizzonte (cfr. *ivi*, VI, 2, 20).

⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

Si noti, al riguardo, che non c'è contraddizione tra la presentazione che qui Plotino fa del pensiero come potenzialità, e quella che sopra ne faceva come di una attualità: l'attualità indica infatti la costante manifestatività, che però solo potenzialmente riguarda un contenuto determinato anziché un altro (come qui si vuol precisare).

Questo "pensiero in generale" – spiega ancora Plotino – precede e rende possibili le singole attività di pensiero: le domina e le sorregge. Esse, insomma, si realizzano, in quanto attuano in sé, per partecipazione (*en mérei*), il pensiero in generale. Ma, paradossalmente, per un'intelligenza particolare, partecipare del pensiero in quanto tale, vuol dire «essere in potenza in quello» (cioè, attuare progressivamente, o regressivamente, ciò che quello è in modo costante)⁷⁶. Approfondendo poi il senso di quell'"essere in potenza" nel pensiero da parte dell'intelligenza particolare (ovvero dell'intelligenza propria dell'anima), si può dire che questa realizza il pensiero a partire dalle sue "potenze" (*dynámeis*), cioè da un radicamento nel mondo biologico, ovvero nella corporeità⁷⁷.

Nella sesta Enneade, meglio che altrove, il nostro autore prova a delineare il rapporto tra il pensiero in quanto tale e il pensiero così come si realizza nelle anime razionali. Al riguardo, occorre considerare che il pensiero in quanto tale (e dunque, anche quando è partecipato dall'anima) non ha una natura spaziale. In particolare, se il pensiero non ha geografie e confini spaziali, neppure ne ha l'uomo in quanto pensante (cioè, in quanto "io").

Leggiamo al riguardo: «Se partecipiamo del vero sapere, noi siamo tutte le realtà, non in quanto le riceviamo in noi, ma in quanto noi siamo in esse. Ma poiché anche gli altri, e non solo noi, sono quelle realtà, tutti siamo quelle realtà. E così, mentre noi siamo insieme con tutti, siamo veramente quelle realtà: siamo dunque tutte le cose in unità. Noi però, quando guardiamo al di fuori di colui dal quale dipendiamo, ignoriamo di essere un'unità, e siamo come dei volti, numerosi all'esterno, che hanno all'interno una testa unica in comune. Ma chi potesse voltarsi [...], vedrebbe come un dio se stesso e il tutto: certo, egli non vedrà dapprima se stesso come tutto, ma in seguito, poiché non sa dove collocare se stesso e come segnare i confini

⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷⁷ «L'anima che si volge verso l'alto è pensiero, quella che si volge verso il basso è l'insieme ordinato delle sue potenze» (cfr. *ivi*, VI, 2, 22).

del proprio io, rinuncerà a delimitarsi rispetto all'essere universale, e raggiungerà l'universo intero senza aver bisogno di farsi avanti, ma restando immobile dove il tutto ha la sua sede»⁷⁸.

Il dettato di questo brano non è facile, ma il suo senso è abbastanza chiaro. Il carattere non-spaziale del pensiero, consente che esso non abbia nulla a sé esterno, anche quando è pensiero partecipato da un'anima umana. Così – come già si vede in Aristotele – l'anima, in quanto pensa, è in qualche modo tutte le cose; e, in questo, si può ritrovare con le altre anime, che hanno la stessa capacità. Ma la riflessione di Plotino, al riguardo, va anche più a fondo. Così leggiamo: «Il pensare [*phronéin*] è una totalità per tutti; perciò il pensare è una totalità in se stesso, e non è in parte qui e in parte là: sarebbe ridicolo che il pensare avesse bisogno di un luogo. Il pensare non è come il color bianco, perché il pensare non è proprietà di un corpo. Se noi partecipiamo [*metéchomen*] veramente del pensare, esso deve essere un'unità congiunta a se stessa in un solo tutto; soltanto così noi ne partecipiamo, e non prendendo una sua parte; e se io la prendo tutta e anche tu la prendi tutta, queste due totalità non saranno affatto separate l'una dall'altra. Sono immagini di questo fenomeno le assemblee [*ecclesiái*] e ogni incontro [*sýnodos*] di persone che raggiungono l'unità nel pensare; ciascuna di loro, presa di per sé, è debole nel pensare, ma se ciascuno nell'incontro concorre ad una vera intesa, egli genera e scopre il pensare»⁷⁹.

Addirittura si può dire che per Plotino il problema non stia nel pensare la possibilità della comunicazione tra le intelligenze, ma, all'inverso, nella possibilità di pensare la loro distinguibilità reciproca, in quanto tutte comunicano con la medesima fonte⁸⁰.

Plotino è consapevole del fatto che in una realtà che non ha estensione, le cose non possono “entrare” dal di fuori. Il pensiero in quanto tale non è “preceduto” dalle varie e differenti realtà (gli *hétéra*), ma piuttosto è quelle realtà: esso è, in fondo, l'identità in cui quelle alterità convengono. Per Plotino, l'attualità (*enérgeia*) del pensiero sta proprio in questo: nel mantenere l'identità dell'orizzonte, attraverso le

⁷⁸ Cfr. *ivi*, VI, 5, 7.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, VI, 5, 10.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, VI, 7, 17. Al riguardo il nostro autore usa anche l'immagine del sole e della luna: il sole, che brilla di luce propria, è come il pensiero in quanto tale; la luna, che brilla di luce riflessa, è invece il pensiero dell'intelligenza umana. (Cfr. *ivi*, V, 6, 4).

differenze⁸¹. Ma, come già sappiamo, la dialettica del pensiero non è solo quella tra l'identità e le differenze, ma anche – e più radicalmente – quella tra sé e sé: infatti, «il pensiero non c'è, se non vuol vedere se stesso come un altro»⁸²; cioè, se non è in qualche modo “a distanza da sé”⁸³. Per esprimere con una metafora forte questo modo, tipico del pensiero, di stare a distanza da sé, e di possedere per questo ogni cosa senza doverla afferrare dal di fuori (per contatto fisico⁸⁴), Plotino ribadisce – anche nella VI Enneade – che il pensiero è “luce”⁸⁵. Infatti, solo la luce sembra realizzare con le cose che illumina quella identità nella distinzione, che caratterizza il rapporto tra “il pensiero in senso primo e assoluto” e “l'essere”⁸⁶.

⁸¹ Cfr. *ivi*, VI, 7, 13.

⁸² Cfr. *ivi*, VI, 7, 39.

⁸³ Così prosegue il testo: «È per questo che [Platone] ha ragione di mettere l'alterità là dove c'è pensiero ed essere: il pensiero deve sempre cogliere le cose come identiche [*tautóteta*] e come diverse [*heteróteta*], quando pensa» (cfr. *ibidem*).

⁸⁴ Cfr. *ibidem*.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, VI, 7, 41.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

L'ESPERIENZA COME PUNTO DI PARTENZA DEL SAPERE

Il pensiero si attua come esperienza – anzitutto. “Anzitutto”, qui, vuol dire “indiscutibilmente”. In tal senso, si può dire che l’esperienza è il punto di partenza del sapere. Essa è quel momento del sapere che – integrabile o meno che sia – è imprescindibile. In che senso, si vedrà.

1. *Quale “esperienza”?*

L’esperienza come punto di partenza è l’esperienza calibrata secondo una certa – non generica – accezione. Quale? Nel saggio *La funzione metodologica dell’unità dell’esperienza*¹, Bontadini distingue tre accezioni del termine in questione.

a) “Esperienza” come “costruzione o organizzazione” del sapere. Potremmo fin da subito osservare che questa – l’esperienza costruibile – è la stessa esperienza che, ad una ulteriore attenzione critica, potrà poi apparire anche “decostruibile”, cioè svelabile e smontabile nelle sue dinamiche costitutive e nelle sue pretese veritative. Qui, il riferimento bontadiniano è principalmente l’esperienza (*Erfahrung*) per come è teorizzata da Kant nella *KrV*. Si noti, d’altra parte, come proprio da Kant – e, in particolare, dalla traduzione della *KrV* curata Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice – egli traeva l’espressione “unità dell’esperienza” (*Einheit der Erfahrung*)², con cui designava da parte sua l’accezione filosoficamente rilevante di “esperienza”.

¹ Originariamente contenuto in un volume collettaneo curato da Michele Federico Sciacca (*Filosofi italiani contemporanei*; Marzorati, Milano 1947²); attualmente riportato nel vol. I delle bontadiniane *Conversazioni di metafisica*.

² In particolare, in “Analitica trascendentale dei principi”, cap. II, Sez. II, Kant parla della “unità sintetica dell’esperienza in generale” (dove, esperienza in generale è l’esperienza possibile); e ne parla – lo sappiamo – come di una figura “oggettiva”; anzi, come del luogo in cui gli “oggetti dell’esperienza” si costituiscono come tali. L’espressione “unità dell’esperienza” era usata anche da un filosofo italiano – in senso lato “kantiano” –, che Bontadini stimava particolarmente: Pietro Martinetti. Ma non era usata da Martinetti secondo la calibratura bontadiniana di cui diremo nella prossima lezione.

Ebbene una accezione costruttiva dell'esperienza è – secondo Bontadini – secondaria, e quindi non adeguata al punto di partenza, perché bisognosa essa stessa di una introduzione critica (che dovrà avvenire a partire da alcunché di più noto). Infatti, non è immediatamente noto che l'esperienza si costituisca su base imaginal-categorica a partire da fenomeni, essi stessi costituiti secondo la sintesi estetica – per stare all'armamentario kantiano. (Nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza* Bontadini parla, riferendosi a questa accezione secondaria, della “esperienza” come “funzione”: funzione, appunto, di una attività di sintesi).

Osserva al riguardo il nostro autore – in spirito idealistico – che il “metodo” seguendo il quale si può stabilire il punto di partenza del sapere non è la “regola” sulla base della quale esso si costituisce, ma sarà piuttosto il costituirsi stesso, effettivo, del sapere. Ovvero, il metodo non è qualcosa che preceda il dato e al quale il dato debba conformarsi, ma è piuttosto il darsi stesso del dato. Ogni x , precedente o seguente il dato, o è a sua volta qualcosa di dato, o andrà introdotto, in seconda battuta, a partire dal dato effettivamente immediato. Nessun arbitrarismo aprioristico va ammesso, a meno di voler banalizzare il sapere (che, a quel punto, potrebbe ammettere tutto e il contrario di tutto).

NB: La concezione del “metodo” come autoimporsi del “contenuto” nel suo proprio svolgimento è una giusta insistenza che Bontadini trova in Hegel (e sulla quale Rosmini conveniva con Hegel)³. Ma in Rosmini – come in Bontadini, e a differenza di Hegel – lo svolgimento del contenuto corrisponde a una ricostruzione dell'oggetto del sapere, nei suoi presupposti ed implicazioni; e non corrisponde invece alla pretesa costituzione originaria di esso: infatti, che di tale costituzione originaria si possa trattare, è qualcosa che – per Rosmini come per Bontadini – andrebbe adeguatamente giustificato.

b) “Esperienza come recezione”. Che l'esperienza sia una modificazione di me (o comunque di un soggetto) da parte di un oggetto, è qualcosa che può essere constatato in – o inferito a partire da – una “presenza”, cioè dall'ambito della datità. Il modificato e il modificante, cioè, hanno titolo a proporsi come protagonisti dell'esperienza in tanto in quanto si danno a loro volta come contenuti particolari nell'orizzonte della presenza.

³ Tra i molti possibili, il riferimento più ovvio è a: G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, Band 20, unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, F. Meiner Verlag, Hamburg 1992, Vorrede zur ersten Ausgabe (1817). Per Rosmini, cfr. “Osservazioni sul metodo ontologico”, in *Teosofia*, vol. II, n. 320.

La presenza, a sua volta, (1) “non può essere vista sorgere”, di essa cioè non può apparire l’originarsi: ciò potrebbe avvenire, per ipotesi, solo entro l’ambito di una più ampia presenza, che però – a quel punto – costituirebbe essa stessa l’autentico punto di partenza del sapere; (2) La presenza non può essere intesa come “una” presenza accanto ad “altre” presenze, perché anche in tal caso essa trapasserebbe in contenuto “particolare” (per quanto rilevante) all’interno di una più ampia presenza, che però – a quel punto – costituirebbe essa stessa l’autentico punto di partenza del sapere.

c) “Esperienza come presenza”. L’accezione di esperienza che soddisfa i caratteri del punto di partenza è quella di esperienza come “presenza” (al riguardo, Bontadini parla anche di “unità dell’esperienza”)⁴. Questa è l’esperienza intesa come immediato attuarsi del pensiero. Una eventuale molteplicità delle esperienze è – teoreticamente parlando – un problema: andrebbe dimostrata, non è qualcosa che si dia immediatamente.

INTERMEZZO: *Il contributo di Giuseppe Zamboni sulla “presenza”*

Bontadini è, su questo punto, erede di uno dei suoi maestri della Cattolica: Giuseppe Zamboni⁵. Zamboni, cultore di Rosmini e precursore italiano di Husserl, usava il termine “presenza” come sostitutivo del più equivoco “evidenza”. (Notiamo che, a ben vedere, “presenza” è termine rosminiano, che in Rosmini sta per “essere”; mentre “presenzialità” indica il carattere automanifestativo dell’essere)⁶.

⁴ Cfr. *La funzione metodologica dell’unità dell’esperienza* (1946), § 1, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I.

⁵ Zamboni aveva insegnato in Università Cattolica, dalla fondazione al 1930: anno in cui, per la pressione di alcuni colleghi sul rettore Gemelli, aveva dovuto lasciare l’insegnamento per un altro incarico.

⁶ Il termine “presenza” è rilevante nei testi rosminiani. Tra tutti indichiamo: A. ROSMINI, *Teosofia*, III, n. 733. Qui leggiamo: «La presenza non è altro che la manifestazione, poiché dove non c’è alcuna manifestazione, ivi non si può concepire alcuna presenza. In fatti chi non sa nulla, non ha presente nulla, e ciò che non si pensa, né pur si pensa come presente a qualche cos’altro. [...] Di qui si vede che la presenza dell’essere suppone il pensiero nella realtà, ed è la manifestazione dell’essere che costituisce il pensiero, come dimostra l’ideologia». Col termine “presenzialità” Rosmini indica l’inerenza all’essere del carattere di “presenza” (di modo che – osserviamo noi – l’espressione “presenza dell’essere” può essere intesa come un’endiadi). Scrive in proposito Rosmini: «La partecipazione dell’essere non si fa per via di limitazione o di divisione, ma semplicemente per via di presenza o se più piace d’insidenza. Dalla natura dell’essere nasce questa relazione. La presenzialità è così propria dell’essere, e

Non appena si pretende di dare all'evidenza un contenuto univoco e aprioristico – sosteneva Zamboni –, si cade nello psicologismo, identificando l'esperienza con uno "stato del soggetto" o con la funzione di qualche forma apriori del soggetto stesso (e si finisce così per introdurre surrettiziamente termini non ancora criticamente introdotti). "Evidenza" va dunque ricondotto ad articolata "presenza" (di nessi logici o di dati di fatto). «Nella percezione immediata per presenza e manifestazione, ogni singolo caso porta con sé la sua luce oggettiva, che è appunto la presenza e manifestazione immediata, non occorre mendicare criteri dal di fuori»⁷. Infatti, «ogni presentazione e manifestazione porta in sé la sua garanzia, che non è affatto diversa dalla presentazione e manifestazione stessa»⁸.

Zamboni, al riguardo, si rifaceva esplicitamente a Désiré Mercier – iniziatore all'università di Löwen nel 1882 della "cattedra di alta filosofia di S. Tommaso" –, il quale proponeva di passare «dalla evidenza come criterio, alla percezione immediata di ciò che è evidente e manifesto»⁹. Ma, come sappiamo, anche Husserl parlava della "evidenza" come "*Gegebenheit*" ("datità"), distinguendola dal "sentimento di evidenza"¹⁰.

Zamboni conosceva i testi editi di Husserl, pur non dipendendone; e obiettava all'autore di *Ideen* di concedere troppo a Cartesio, senza chiarire bene ciò che è proprio dell'Io in quanto Io (cioè dell'Io impersonale) e ciò che è proprio dell'Io personale (quello dell'"*ego cogito*"). Scrive Zamboni in un inedito pubblicato postumo: «L'*ego* non è punto di partenza elementare primo, questo affiora più tardi. La riforma di Cartesio non è totale: bisogna passare dalla piattaforma del dubbio a quella della semplice presenza»¹¹; e ciò in nome di un ideale di assoluta spregiudicatezza del punto di partenza del sapere.

senza l'essere non ce n'è più il concetto, come dimostreremo a suo luogo» (cfr. *ivi*, II, n. 701). E ancora: «Dimostreremo più sotto che è essenziale così fatalmente all'essere la presenza sua ad una mente, che questa presenzialità è un costitutivo dell'essere» (cfr. *ivi*, III, n. 760) – un costitutivo coincidente con l'"oggettività" (cfr. *ivi*, III, n. 835).

⁷ Cfr. G. ZAMBONI, *Metafisica e gnoseologia*, La Tipografica veronese, Verona 1935, p. 95.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 94.

⁹ Cfr. D. MERCIER, *Criteriologia generale* (1900), tr. it. di A. Messina e P. Maccarione, F. Pustet Libreria Pontificia, Roma 1910², p. 263.

¹⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen I* (1913), a cura di W. Biemel – M. Nijhoff, L'Aja 1950, sez. IV, cap. II; trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

¹¹ Cfr. G. ZAMBONI, *Sette osservazioni critiche sulla fenomenologia husserliana*, in *Sei opuscoli zamboniani su Husserl, su Kant, sulla causalità*, a cura di T. Adamoli, A. La Russa, G. Perez, IPL, Milano 1990, pp. 48-49.

Zamboni smarcava la sua “gnoseologia” (come scienza della “esperienza integrale”) dalla “fenomenologia” (come scienza del *cogito*): «il concetto di ‘coscienza’ (= ciò che è presente) [... viene] prima ancora che la coscienza dell’Io affiori»¹². Ma Husserl non avrebbe avuto in chiaro proprio questo punto. Annota poi Zamboni: «L'immanenza e la trascendenza alla coscienza devono scomparire e lasciar luogo a ‘presenza immediata’, ‘non presenza immediata’. La coscienza è il campo della presenza immediata»¹³.

2. L'esperienza come “presenza a me”

Proseguiamo ora con Bontadini. Si può dire, a suo avviso, che la presenza sia presenza “a me”, in tanto in quanto – però – ciò sia presente, cioè rilevabile nella presenza stessa. Quel “a me” – in altre parole – si deve presentare come un contenuto, sia pur privilegiato, della presenza stessa, la quale – come “esperienza” o “presenza pura” – ha il carattere della assoluta oggettività, e non va soggettivisticamente prefigurata. Anche in Husserl (cfr. *Ideen II*) – giustamente – il “polo-Io” compare all’interno di un orizzonte di cui lo stesso Io è capace, in quanto “Io puro” (cioè, Io trascendentale). Così, «noi otteniamo la distinzione tra il soggetto empirico ed il soggetto puro. Quest’ultimo è la stessa presenza, la stessa esperienza pura. Come l’esperienza pura, esso non è ottenuto per semplice astrazione, ma seguendo la considerazione della sua essenza manifesta»¹⁴. La presenza è – per Bontadini – l’Io trascendentale, inteso in senso essenziale, non retorico¹⁵.

¹² Cfr. *ivi*, p. 50.

¹³ Cfr. *ibidem*.

¹⁴ Analogamente, che il concetto di “essere” (e quindi il trascendentale) non fosse ottenibile per via d’astrazione psicologica, era il punto d’insistenza qualificante del rominiano *Nuovo saggio sull’origine delle idee*.

¹⁵ Cfr. *La funzione metodologica dell’unità dell’esperienza*, § 4.

TEORIA DELL'“UNITÀ DELL'ESPERIENZA”

Premessa

Il punto di partenza “di diritto” del sapere è quello che invera l'ideale stesso di “punto di partenza”, che è di essere implicito in ogni punto di partenza che “di fatto” si possa assumere¹. Si tratta allora di un punto di partenza dal quale il sapere, anche solo implicitamente, non potrà non partire; e, in relazione al quale si potrà anche progettare un effettivo guadagno ulteriore di carattere incontrovertibile (secondo l'indicazione aristotelica per cui, alla “scientificità” di una conclusione argomentativa occorre, non solo la consequenzialità dell'argomentazione, ma anche la fondatezza delle premesse da cui essa, appunto, “parte”)².

Ora, l'“esperienza pura” è un tale punto di partenza. Essa è detta da Bontadini “unità dell'esperienza” (d'ora in poi UdE). Nel cap. III del *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938) troviamo una mirabile esposizione della teoria dell'UdE, che costituisce uno dei punti più alti della filosofia del Novecento. Articoleremo la nostra esposizione di tale teoria seguendo la scansione proposta dallo stesso autore.

1. *L'UdE come immediatezza mediata*³

1.1. I primi caratteri dell'UdE sono l'“unità” e la “totalità”. Anzitutto l'“unità”; infatti la conoscenza è *logos*, cioè “legame”, ovvero il farsi presente di un qualche contenuto all'interno di un orizzonte unitario, ovvero all'interno della presenza. Ora, l'UdE è proprio la prima istan-

¹ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938) Vita e Pensiero, Milano 1995, cap. III, § II, 1.

² ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 2, 71 b; testo greco a cura di Th. Waitz, Lipsia 1844-46; trad. it. di G. Colli, in: ARISTOTELE, *Opere*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1982.

³ Questo paragrafo della nostra esposizione seguirà in linea principale lo sviluppo della prima sezione del cap. III del testo bontadiniano.

ziazione della presenza. Dunque, l'unità qui in questione non è una unità quantitativa, bensì è quella radicale unità che coincide con la presenza. Essa non esclude naturalmente altre forme di unità (di carattere empirico o metempirico); ma queste eventualmente faranno parte del contenuto, o dell'*implicatum* del contenuto, della stessa UdE.

In secondo luogo, la "totalità"; infatti l'UdE è "tutto" ciò che si dà, nei limiti in cui si dà⁴; e proprio in tal senso essa è unica. La totalità in questione non è una figura quantitativa; e neppure è predeterminabile nella sua estensione. Essa è piuttosto "esclusenza della esclusenza" – come Bontadini direbbe, con una formula a lui cara, che pure qui egli non usa. In altre parole, in quanto istanziazione della presenza, l'UdE vive della presenza, che è appunto esclusenza dell'esclusenza: e lo è sia in senso orizzontale (o fenomenologico) sia in senso verticale (o metafisico). È infatti escluso dalla presenza solo ciò che è tale da autoescludersi; il resto è, in prima battuta, problema. Dire che l'UdE è "totalità" vuol dunque dire che essa è una datità aperta, e non chiusa.

1.2. Altri caratteri dell'UdE sono l'"attualità" e l'"obiettività". Per "attualità" s'intende qui effettualità e immediatezza. Certo, si può parlare dell'UdE come della totalità dell'esperienza possibile; ma ciò richiede che sia in qualche modo data la stessa categoria della "possibilità", cioè che il suo contenuto sia qualche cosa di immediatamente noto. Quanto alla "immediatezza", essa è una figura inevitabilmente implicata (Bontadini, meno appropriatamente, dice "presupposta") nella figura stessa della mediazione: infatti, "se qualcosa è noto, qualcosa è immediatamente noto"⁵, in quanto anche il non immediatamente noto potrà esserlo solo in riferimento a (o a partire da) qualcosa di immediatamente noto.

L'UdE è "obiettività" in quanto la stessa distinzione tra soggettività e oggettività è qualcosa che, per essere introdotta, deve darsi nella previa obiettività dell'UdE, oppure deve essere inferita dimostrando che l'UdE ha come sua condizione costitutiva uno o più soggetti (che si riferiscono ai relativi oggetti). Che l'UdE presupponga eventualmente dei soggetti (e correlativamente degli oggetti), resta comunque una considerazione dipendente dalla analisi del contenuto stesso dell'UdE⁶.

⁴ Il riferimento allo husserliano "principio di tutti i principi" (cfr. E. HUSSERL, *Ideen*, I, § 24) è nostro, ma coglie il senso del discorso bontadiniano.

⁵ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. III, § I, 3.

⁶ Cfr. *ivi*, cap. III, § I, 8.

“Obiettività” vuol dire “datità”, che è cosa diversa da “parvenza” o mera fenomenicità. Ora, può anche darsi che il contenuto dell'UdE risulti essere un “fenomeno”; ma anche l'eventuale fenomeno, in quanto appartenente all'UdE, sarebbe pur sempre un dato: un dato di cui, per appurarne l'eventuale natura di fenomeno, dovrà essere dimostrato che presuppone qualcosa d'altro, e di più originario, come suo fondamento. Nel dato come tale non c'è luogo alla differenza tra “essere” e “apparire”. La datità è infatti indifferenza tra essere e apparire, ma è una indifferenza che non implica “riduzione” dell'essere all'apparire, e quindi impoverimento dell'essere e della sua eventuale complessità.

L'atteggiamento teorico di Bontadini che va qui emergendo è di impronta leibniziana, e trova la propria divisa proprio in una espressione di Leibniz – *omnes propositiones probari debent, praeter identicas et empiricas* (“tutte le proposizioni devono essere giustificate, eccetto quelle analitiche e quelle di immediata constatazione”)⁷ –: espressione remotamente riferibile al medievale Nicola d'Autrecourt, da Bontadini detto “lo Hume medievale”⁸.

1.3. Una riduzione dell'essere all'apparire implicherebbe la notizia di un costituirsi autonomo dell'essere rispetto all'apparire; ma tale nozione non si dà (né potrebbe, ovviamente, darsi). Del resto, la “natura” dell'apparire, ovvero ciò che esso ha di “proprio”, pena l'esser nulla di apparire, è appunto di “scompare” nell'essere di cui è apparire. La sua “purezza” consiste nel lasciar apparire le articolazioni del suo contenuto (ad esempio, soggetto e oggetto).

L'espressione tipicamente bontadiniana secondo cui “l'apparire di nulla sarebbe un nulla di apparire”, vuol dire appunto che la natura dell'apparire è di lasciar apparire ciò che appare. Si tratta di un principio analitico, che si basa sulla fenomenologia dell'apparire stesso. Porre l'essere fuori dell'apparire sarebbe porre uno stato di cose, per ipotesi, impossibilitato ad apparire. Si può tutt'al più – sfruttando il modulo della esclusione dell'esclusione – progettare di dimostrare, a partire da ciò che appare, che vi sia dell'altro che attualmente non appare.

⁷ «*Omnes ergo propositiones certae demonstrari possunt praeter identicas et empiricas*» (cfr. G.W. LEIBNIZ, *Lettre à Hermann Conring*, 3-1-1678).

⁸ Cfr. al riguardo: *Protologia. Appunti delle lezioni del corso di Filosofia Teoretica dell'a.a. 1963-64*, a cura di M. Peretti, s.d. Milano, p. 30; *Postilla*, in «*Studia Patavina*», 15, 1968, p. 78; *Filosofia teoretica. Quaderno di appunti alle lezioni del Chiarissimo Prof. Bontadini, a.a. 1957-58*, a cura del Consiglio studentesco interfacoltà U.C.S.C., Milano s.d., p. 11.

Naturalmente, quel che abbiamo fin qui detto non significa che “essere” significhi “apparire”. Infatti, “apparire” vuol dire “identificarsi con l’essere”. In termini scolastici si direbbe che “essere” e “apparire” *sunt idem in re, sed differunt secundum rationem* (“si identificano nella realtà, ma differiscono quanto al significato”).

Dunque, l’UdE è l’essere che appare (il “fenomeno” come ne parla la migliore fenomenologia), e non l’essere come apparire. Del resto, la seconda ipotesi implicherebbe che fosse presente come contenuto dell’UdE, o almeno che fosse dedotto a partire da essa, un “soggetto cui” l’essere appaia. In entrambe le sottoipotesi ora evocate, però, il soggetto non sarebbe comunque il *prius* (il punto di partenza) del sapere: il *prius* resterebbe – per coerenza – l’obiettività stessa dell’UdE⁹. Infatti, il “soggetto cui” l’essere apparirebbe, in quanto soggetto presente, non sarebbe più il soggetto puro, bensì parte del contenuto della UdE; mentre, in quanto conoscente, non sarebbe più un soggetto determinato, bensì si identificherebbe col puro conoscere, sarebbe cioè pura soggettività, pura presentazione di contenuti, pura obiettività (e quindi dimensione della stessa UdE).

1.4. Bontadini annota che l’UdE è “immediatezza mediata”¹⁰: mediata, in quanto data in forma unitaria. Questa, però, è una mediazione tutta interna all’immediato. Non è una mediazione inferenziale, bensì una mediazione riflessiva: corrispondente – potremmo dire – alla riflessione fenomenologica.

1.5. Bontadini annota anche che la presenza, di cui l’UdE è il concretarsi immediato, è essa stessa introdotta in quanto “è presente”. Ciò, naturalmente, non significa che essa sia “un presente” accanto ad altri presenti: è infatti presente *iuxta propria principia*, cioè come presenza. Va annotato – al riguardo – che la fenomenologia è l’atteggiamento che va a rilevare precisamente le differenti modalità del darsi di quel che si dà.

EXCURSUS: *A proposito del “fenomeno” della fenomenologia*

Se l’essere è *pháinesthai*, ciò che è, è *phainómenon*: “fenomeno”, non più nel senso di Kant (una *Erscheinung*, contrapposta al noumeno), né nel senso del fenomenismo settecentesco (per cui conoscere

⁹ Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. III, § I, 9.

¹⁰ Come vedremo, già Hegel presentava il suo punto di partenza (il puro *Sein*) come *Aufhebung* di immediatezza e mediazione.

è avere rappresentazioni mentali – “meri fenomeni”, appunto – delle cose), bensì nel senso della fenomenologia di Husserl e di Heidegger.

Nel §7 del suo *Sein und Zeit*, Martin Heidegger dava una sua spiegazione di che cosa debba intendersi per “fenomenologia”. Di tale spiegazione, ci interessa trattenerne i seguenti punti:

“Fenomenologia” deriva da *phainómenon* + *logos*. *Phainómenon*, a sua volta, deriva dal verbo *pháinesthai*, che vuol dire “manifestarsi”. Il “fenomeno”, propriamente parlando, è appunto “ciò che si manifesta”. Heidegger propone addirittura di prenderlo come sinonimo di *to on*: l'ente. In tal senso, si può subito escludere che – per la fenomenologia come qui è intesa da Heidegger – il fenomeno sia qualche cosa di meno dell'essere stesso, o addirittura qualcosa che all'essere si opponga come sua deformazione o maschera: cioè come “parvenza” di essere.

Insomma, la fenomenologia, come è qui presentata, non solo non ha a che fare con il “fenomenismo”, ma ne è anzi l'esclusione. Per “fenomenismo” va intesa quella posizione filosofica che vede nel dato (o fenomeno), una semplice immagine dell'essere autentico (della realtà vera e propria), che resterebbe – al di là, o dietro il fenomeno – come una chimera irraggiungibile. Questa posizione, che nel Novecento è stata chiamata anche “dualismo gnoseologico” o “gnoseologismo”, non è sostenibile per molte ragioni, di cui qui va evidenziata quella strettamente fenomenologica. In particolare, il fenomenismo dà una interpretazione impoverita del dato (il dato conterrebbe solo una immagine inautentica dell'essere, e non l'essere stesso), per poi introdurre di soppiatto nel dato stesso qualcosa che si è appena escluso da esso: e cioè, l'essere stesso (l'essere autentico), con cui comunque il fenomeno dovrà essere confrontato, perché si possa escludere la coincidenza tra i due. Insomma, il fenomenismo, da un lato esclude arbitrariamente l'essere dal dato; e, dall'altro, finisce per reintrodurvelo altrettanto arbitrariamente.

Con ciò, non si vuole affatto dire che tutto ciò che “si manifesta”, lo faccia in assoluta pienezza e trasparenza. Anzi, questo non accade mai, e ogni dato è anche mistero, cioè costante rinvio ad altro da sé. Si intende piuttosto dire che non abbiamo ragione di ritenere che ciò che si manifesta, sia qualcosa di meno della realtà stessa¹¹ (“in carne e ossa” – come diceva Husserl in *Ideen I*).

¹¹ «Dietro i fenomeni della fenomenologia non si trova assolutamente nulla, a meno che non vi si celi qualcosa di destinato a diventare fenomeno» (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927; trad. it. di P. Chioldi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 7c).

Ma, “fenomenologia” è mettere a tema, non solo i fenomeni (i dati) nelle loro specificità eidetiche, bensì anche – e principalmente –, mettere a tema ciò che li lega e li accomuna: appunto, il loro *logos*¹². Secondo Heidegger, il legame dei fenomeni è ciò che classicamente è detto l’“essere”. Perciò, dire “fenomenologia”, è come dire “ontologia”¹³. Infatti, il vero tema fenomenologico non sono le singole manifestazioni (gli enti), bensì ciò che «innanzitutto e per lo più non si manifesta, [...] e nel contempo [...] appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, in modo da esprimerne il senso»¹⁴; cioè, l’essere degli enti.

L’essere degli enti è l’*eidōs* che comprende tutti gli altri, in quanto ogni altro *eidōs* vi partecipa: nel linguaggio della tradizione scolastica, si dice che esso è “trascendentale”, cioè insuperabile (intrascendibile) – in quanto ogni struttura intelligibile non può che collocarsi all’interno di esso¹⁵.

Leggere il dato come “essere” è l’ermeneutica fondamentale; e lo stesso Heidegger afferma che «la fenomenologia [...] è ermeneutica nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il compito stesso dell’interpretazione [*Auslegung*]»¹⁶.

In ogni caso, se è vero che il dato immediato è già manifestazione dell’essere, è anche vero – come già si diceva – che esso non si dà

¹² Occorre sempre tener presente che il termine greco *logos*, prima di assumere i sensi derivati di “parola” e “ragione”, indica il “legame” – dalla radice “*leg-log*”, che è quella del verbo *lego*. *Lego*, prima ancora del “dire”, indica arcaicamente il “legare”.

¹³ «*Apophainesthai ta phainόμενα*: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso. Questo è il senso formale dell’indagine che si autodefinisce fenomenologia». E ancora: «L’ontologia non è possibile che come fenomenologia. Il concetto fenomenologico di fenomeno intende l’essere dell’ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati, come qualcosa che si automanifesta» (cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 7c).

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Su questa considerazione classica ed elementare, conviene anche Heidegger, che scrive: «L’essere, in quanto tema fondamentale della filosofia, non è un genere dell’ente, e tuttavia riguarda ogni ente. La sua ‘universalità’ è da ricercarsi più in alto. L’essere e la struttura dell’essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. L’essere è il *transcendens* puro e semplice. [...] Ogni apertura dell’essere in quanto *transcendens*, è conoscenza trascendentale. La verità fenomenologica (l’apertura dell’essere) è *veritas transcendentalis*» (cfr. *ibidem*).

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

come esauriente l'essere. In altre parole: che la totalità di ciò che direttamente appare sia tutto ciò che si dà nell'essere, è qualcosa che non appare immediatamente (cioè, è qualcosa che non fa parte del dato immediato)¹⁷.

2. Il significato della immediatezza dell'UdE¹⁸

2.1. “Immediatezza” – nella teoria bontadiniana – equivale a “imprescindibilità”. Non si tratta dunque di una immediatezza di fatto (o accidentale), bensì di una immediatezza di diritto (o essenziale). Una immediatezza così intesa – aggiungiamo noi – è protetta elencticamente, in quanto *élenchos* è quella parte della fenomenologia che ne conferma gli elementi imprescindibili. Nella fattispecie rileviamo che non si può che partire dal dato in quanto tale (cioè, in quanto assunto senza arbitrarie restrizioni, ovvero come UdE), pena il non partire affatto. E se anche la datità in questione fosse identificabile con il “soggetto” (Bontadini qui allude all’“Atto” gentiliano), esso sarebbe pur sempre punto di partenza in quanto “dato”, e non in quanto “soggetto”.

2.2. Parlare di “dato” potrebbe sembrare ingenuo. Il dato stesso è sempre – si osserva soprattutto da parte kantiana e da parte ermeneutica – frutto di un'attività, a sua volta non data, che lo costituisce come tale. Se non che – osserva a sua volta Bontadini –, tale presunta attività costitutiva del dato, o sarà riconducibile a qualcosa di immediato (appunto, di dato), o sarà inferibile in qualche modo a partire dal dato stesso. Diversamente potrà dirsi solo arbitrariamente introdotta.

2.3. L'UdE è intesa da Bontadini come “fenomenologia” (come frutto di rilevazione fenomenologica, cioè di riflessione sull'immediato). Ma la fenomenologia qui in questione non è quella hegeliana – quella che compare nel titolo *La fenomenologia dello spirito* –, che va intesa come “scienza del sapere apparente” (ovvero, “dialettica della coscienza soggettiva”); infatti, l'UdE non è il contenuto di una rappresentazione soggettiva (sia pure dialetticamente orientata verso un compimento ultrasoggettivo). Semmai, un referente per l'UdE bonta-

¹⁷ Questo va detto, nonostante – a ben vedere – sia proprio lo stesso Heidegger, negli sviluppi del suo discorso, a violare tale evidenza fenomenologica, identificando l'essere *simpliciter* con l'essere dell'ente che si dà nel tempo.

¹⁸ Questo paragrafo della nostra esposizione seguirà in linea principale lo sviluppo della seconda sezione del cap. III del testo bontadiniano.

diniana è – come il nostro autore ammette, sia pur fugacemente¹⁹ – il punto di partenza del “sistema” hegeliano: quella indistinzione di essere puro e sapere puro che Hegel, nella *Scienza della logica*, chiama *Sein*.

L’UdE è dunque fenomenologia nel senso che è «l’essere nella sua attuale presentazione». Essa è luogo perciò del “pensiero espressivo”: cioè del pensiero avente a contenuto l’immediato. Tale pensiero, però, è aperto anche a sviluppi inferenziali, tali da – eventualmente – riconoscere altro, oltre l’UdE. In ciò, la fenomenologia di Bontadini si oppone alla chiusura di altre proposte fenomenologiche nei confronti del tema della “trascendenza metafisica”.

2.4. Quella dell’UdE è una posizione di “ideal-realismo”: «il protologico [...] è l’identità dell’essere e dell’idea»²⁰. Tale identità, però – avverte il nostro autore –, non va intesa come un luogo neutro (una “identità neutra”, superiore ai due fattori che identifica). Più precisamente, il “pensiero espressivo” porta con sé i propri contenuti, ovvero il pensiero stesso – come già si accennava – è il luogo della sintesi tra sé e l’essere. Questa dissimmetria in favore del pensiero va naturalmente intesa, non in un senso ingenuamente tetrico (quasi che fosse il pensiero a creare i propri contenuti), bensì nel senso puro, o fenomenologico, per cui il pensiero è l’apparire dei propri contenuti.

Questa “identità” di pensiero ed essere è la stessa immediatezza; e, per questo, non costituisce problema. “Problema” è invece la determinazione del contenuto di tale identità: il contenuto immediato e quello assoluto. Distinguere un contenuto immediato e uno assoluto, significa riconoscere la possibilità che il secondo non si riduca al primo, cioè che il pensiero in quanto tale abbia un ambito manifestativo che eccede l’UdE. Il contenuto di tale ambito manifestativo è detto da Bontadini l’“Assoluto”, o anche la “Totalità dell’essere”²¹.

2.5. L’UdE è – secondo una nota espressione aristotelica – il “*proton pros hemás*” (il “primo per noi”), ovvero il “primo certo”. Qui “cer-

¹⁹ Il riferimento di Bontadini alla *Scienza della logica* è contenuto in *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. III, § II, 4, nota 1. Qui, però, Bontadini accredita una lettura del rapporto tra *Fenomenologia* e *Scienza della logica* che non ci pare corretta. La *SdL*, infatti, non parte dal punto d’arrivo della *FdS*: quest’ultima giunge a un esito già metafisicamente compiuto (in cui lo spirito soggettivo si riconosce come spirito assoluto), mentre la *SdL* parte da un punto di partenza che vuole essere previo a ogni determinazione di contenuto (prescindendo appunto da figure come “soggettività”, “oggettività”, “idea”, “natura”, “spirito”, e così via).

²⁰ Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. III, § II, 7.

²¹ Sintagma da non banalizzare in senso quantitativo, quasi che l’essere fosse a priori interpretato in senso insiemistico.

to” è detto, non in opposizione a “vero” (com'è nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel), ma piuttosto nel senso di “immediatamente vero”, o “pre-inferenzialmente vero”. E, in questo contesto di discorso, “verità” è l'esser noto dell'essere, mentre “vero” è lo stesso essere in quanto noto.

Ora, il primo certo – sottolinea Bontadini – è l'UdE, e non il *cogito*; e, in questo, egli conviene con il meglio della filosofia neoscolastica, che propone come primo certo la rilevazione secondo cui “c'è qualcosa” (*aliquid est*)²².

Del resto Cartesio, con il suo errore soggettivistico, reagiva a un opposto errore: quello del realismo acritico, che poneva – contraddittoriamente – l'essere come un “al di là” rispetto alla coscienza, come un “dato non-dato”.

2.6. L'immediatezza è criterio di verità: l'immediatamente dato, infatti, è come tale vero. Ma criterio di verità è anche la impensabilità dell'autocontraddittorio²³, e quindi la necessità di pensare il contraddittorio di ciò che è autocontraddittorio. Il nostro autore si attesterà, di lì in poi, su questi due ordini di evidenza, cercando di farli opportunamente interagire.

Il primo certo, ovvero la realtà dell'esperienza (UdE), essendo alcunché di previo a ogni ulteriore articolazione del pensiero, «condiziona ogni dubbio e ogni problema»²⁴; ovvero, il primo certo non coincide, non solo col *cogito*, ma neppure col dubbio che a quello può addurre.

3. Oltre idealismo e realismo²⁵

3.1. L'UdE è intesa dal nostro autore come “momento di indistinzione tra idealismo e realismo” – ovvero come momento previo a una eventuale determinazione nell'uno o nell'altro senso. L'enfasi da lui posta su questo aspetto della teoria è anche dovuta – non dimenti-

²² Si pensi a Jacques Maritain (col “realismo critico” da lui teorizzato nel cap. III di *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932) e a Sofia Vanni Rovighi. Di questa autrice, in proposito, ricordiamo le seguenti – eccellenti – pagine: S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1978, vol. I, *Logica Maior*, cap. II.

²³ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. III, § II, 9.

²⁴ Cfr. *ivi*, cap. III, § II, 10.

²⁵ Questo paragrafo della nostra esposizione seguirà in linea principale lo sviluppo della terza sezione del cap. III del testo bontadiniano.

chiamolo – alla insistenza del dibattito allora dominante (non solo in Italia) su queste espressioni.

L’“idealismo” che qui Bontadini mette in questione è l’idealismo trascendentale, che intende l’Io come tetico nei confronti dei propri contenuti; il “realismo” in questione è invece quello “ingenuo” o “presupposizionista”, che intende i contenuti del pensiero come posti prima e indipendentemente dal pensiero stesso. In realtà, il senso teoreticamente corretto di questo realismo – precisiamo noi, ma secondo la visione di Bontadini – sarebbe quello “posizionale”, cioè quello che pone qualche realtà come (in un qualunque modo) altra dall’UdE, cioè come indipendente dal suo essere pensata nell’UdE.

Ora, l’UdE si presenta come una figura teorica in cui le ragioni dell’idealismo essenziale si coniugano con quelle di un realismo essenziale. Essa è infatti il tema di una attestazione fenomenologica che, come tale, precede teoricamente le eventuali inferenze che potrebbero eventualmente giustificare le tesi metafisiche dell’idealismo trascendentale o del realismo posizionale²⁶. Il dato immediato non dice, di per sé, né che il pensiero crei l’essere, né che lo trovi già fatto; dice piuttosto che il pensiero pensa l’essere.

3.2. Quanto all’idealismo “fenomenistico”, che riduce il presente, quindi il dato, a “immagine” per un soggetto, anche qui si tratterà di discuterne le pretese implicite di carattere metafisico. In particolare, l’immagine rinvia a un originale di cui è rappresentazione; ora, come si potrà giustificare questo originale che starebbe “al di là” dell’immagine? Esso dovrà o darsi in qualche modo, oppure essere in qualche modo inferibile. In entrambi i casi dovrà risultare (immediatamente o mediamente) pensabile.

Non solo, ma occorre considerare che la stessa immagine è pur sempre una realtà (come pure, *a fortiori*, dovrà esserlo il soggetto che per ipotesi se la rappresenta). Dunque, anche nella prospettiva fenomenistica, non si può negare che «se qualcosa è [immediatamente] presente, qualcosa di reale è presente»²⁷. Dunque: “immediatamente presente” ≤ “reale”.

²⁶ Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. III, § III, 4.

²⁷ Qui, Bontadini aggiunge che il presente in questione potrebbe anche essere – al limite – il “possibile puro”. Facciamo notare che qui ci sembra operante il rifiuto – gentiliano – di distinguere tra “pensare” e “conoscere” (cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere* [1917-22], Le Lettere, Firenze 2003, vol. II, Parte III, cap. IV, § 9); per cui, “pensare il possibile” non è diverso da “conoscere il reale”, nel senso che anche il possibile, in quanto è davvero pensato, è reale, dunque è conosciuto.

Tale considerazione fa da premessa maggiore di un *modus ponens*, secondo cui, considerato che, di fatto, “qualcosa è immediatamente presente” (premessa minore); ergo, “qualcosa di reale è presente” (conclusione). Poco importa, in prima battuta, che cosa sia questo qualcosa: se il fenomeno, il soggetto o altro ancora.

La formula precedente è la sigla di quello che – già lo accennavamo – si potrebbe chiamare un “realismo essenziale”, cioè quel realismo che è imprescindibile; come lo era, d'altra parte, l'idealismo essenziale di cui dicevamo. Quest'ultimo, da parte sua, potrebbe essere tradotto – suggeriamo noi – nella formula seguente: “se qualcosa è reale, qualcosa (in qualche modo) è presente”.

3.3. La vicenda del fenomenismo si risolve con Hume, che giudica ingiustificata la posizione di una *res* che stia dietro i fenomeni, a causarli (“presupposto naturalistico”). Hume – secondo Bontadini – anticipa la fenomenologia. Si potrebbe al riguardo osservare che la fenomenologia, così come Bontadini la praticherà, e con lui il suo allievo Emanuele Severino, risulterà appunto un poco curvata sul modello atomistico humiano, per cui la datità (da loro intesa) non sempre risulterà capace di accogliere, insieme agli elementari referti delle sensazioni, anche oggettualità più complesse, quali strutture e relazioni.

Dopo Hume, il “presupposto naturalistico” diventa non a caso problema: qualcosa che dovrebbe essere giustificato o confutato. I tentativi di giustificazione per lo più praticati in proposito si sono basati sulla rilevazione di esperienze che sembrano implicare l'esserci di qualcosa d'altro dall'immediato. Si pensi all'*effort* (lo “sforzo” di cui parla la tradizione spiritualistica) che la realtà ci fa fare per poter essere trattata, cioè alla resistenza che essa ci oppone: questo sembra indicare che la realtà è irriducibile alla coscienza che ne abbiamo; si pensi anche alla estensione spaziale e temporale, che pure sembra “trascendere” la coscienza. Osserva al riguardo Bontadini, che a esser trascesa da simili realtà sarà la coscienza individuale, ma non la coscienza in quanto tale: infatti, anche tali realtà, per poter essere introdotte, devono venir assunte come a loro volta presenti.

3.4. In altre parole, il realismo (di tipo posizionale) ha senso in relazione all'Io particolare (è lui che ammette altro da sé), ma non in relazione all'Io in quanto tale. Il che non toglie che anche il soggetto particolare, in tanto in quanto conosce, sia ciò che conosce.

Aristotele, che ben lo sapeva, inferiva a suo modo la distinzione di soggetto e oggetto, partendo dalla loro indistinzione nell'atto conoscente. Bontadini si riferisce a *De anima* III, dove Aristotele presentava

la conoscenza come “identità”, e solo in seconda battuta la ricostruiva come “relazione”²⁸, in quanto riguardante un soggetto particolare. In quel caso, la conoscenza – osserva Bontadini – si dice “intenzionalità”, cioè adesione di un Io particolare alla identità manifestativa. “Intenzionalità”, infatti, è avere presente tale identità, senza esserla.

EXCURSUS: *La conoscenza come identità in Aristotele*

Aristotele, nel libro III del trattato *De Anima*, sembra muoversi ancora alla luce della lezione parmenidea – pur non esplicitando questa dipendenza obiettiva. È certo che Aristotele considera, in linea principale, il soggetto che pensa (l’anima umana); ciò non toglie, però, che il pensiero in quanto tale – a qualunque livello si realizzi – sia da lui presentato come identità con l’essere. L’anima umana, in quanto pensa, è quella identità con l’essere di cui si diceva. Ma vediamo in che senso.

Parlando della conoscenza sensibile, Aristotele annota che «l’atto di ciò che può esser sentito e l’atto della sensazione sono lo stesso e identico atto, anche se il loro essere non è lo stesso: dico, ad esempio, il suono in atto e l’udito in atto: può darsi, certo, che ciò che ha l’udito non ascolti e ciò che ha il suono non sempre suoni. Ma quando esercita l’atto ciò che è in potenza a sentire, e suona ciò che è in potenza a suonare, allora accadono insieme l’udito in atto e il suono in atto»²⁹.

Dunque, tra il manifestarsi e la cosa che si manifesta c’è identità, quando il manifestarsi è attuale e la cosa che si manifesta è attuale. Ma ciò è come dire che il manifestarsi è il manifestato, quando effettivamente è manifestarsi; e, viceversa, il manifestato è il manifestarsi, quando effettivamente è manifestato.

Quando Aristotele precisa che l’“essere” di ciò che può esser sentito (*aisthetón*) e quello della sensazione (*áisthesis*) non sono tra loro identici, anche se nell’atto del conoscere essi si identificano, vuol solo mettere in rilievo che il soggetto senziente in questione (cioè l’uomo), è un soggetto diveniente e non indefettibilmente in atto (anche quanto al sentire): dunque, tale soggetto non coincide col sentito se non quando è senziente in atto. Si potrebbe anche aggiungere che l’uomo,

²⁸ *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. III, § III, 9.

²⁹ Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, III, 425 b 27-33; trad. it. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

come soggetto senziente, è collocato in una determinata prospettiva corporea, quindi non può sentire tutto quello che c'è da sentire. Ma – ed è l'osservazione che conta –, se si ipotizzasse un soggetto senziente con caratteristiche diverse da quelle dell'uomo, e cioè un soggetto che fosse indefettibilmente e universalmente senziente in atto, non si avrebbe occasione di distinguerlo dal sentito, se non per l'eventuale maggior complessità del primo (per cui il sentito potrebbe rivelarsi come una sua dimensione astratta, non esauriente).

Schematicamente potremmo dire che il soggetto senziente non è “la stessa cosa” del sentito, in tanto in quanto: 1. non è solo senziente; 2. non è sempre senziente (in atto); 3. non sente tutto ciò che c'è da sentire.

Ciò che vale per l'anima in quanto soggetto del sentire (*aisthetikón*), vale analogicamente per l'anima in quanto soggetto del pensiero concettuale (*noetikón*)³⁰. Infatti, quando l'intelletto pensa in atto le cose, è ciò che pensa. Prima di pensarle, le è in potenza; quando le pensa le è in atto. Anzi, proprio da questa disponibilità a diventare ogni cosa, Aristotele conclude alla assoluta peculiarità dell'intelletto umano («il quale non avrà altra natura se non questa, di essere in potenza»)³¹.

Più volte Aristotele ribadisce questa intuizione: «in generale, l'intelletto in quanto è in atto, è le cose che pensa»³²; o anche: «è lo stesso la scienza in atto e la cosa (di cui c'è scienza)»³³. E, anche qui, a livello noetico, il fattore problematico, che incrina la coincidenza in questione, è il divenire che caratterizza l'intellezione, quando essa si realizza in un soggetto umano. Leggiamo in proposito: «Quanto poi al fatto che l'intelletto non sempre pensi, è qualcosa che andrà indagato»³⁴.

Noi dunque non siamo la presenza dell'essere, ma ne partecipiamo: siamo aperti su di essa. Vale qui una considerazione analoga a quella già fatta per la conoscenza di oggetti sensibili. Infatti, il soggetto intellettivo non è “la stessa cosa” della realtà intelletta in tanto in quanto: 1. non è solo intellettivo; 2. non è sempre intelligente in atto; 3. non coglie intellettivamente tutto ciò che è intelligibile.

³⁰ Cfr. *ivi*, III, 431 a 9.

³¹ Cfr. *ivi*, III, 429 a 18-24. In realtà, qui Aristotele dice che l'intelletto è *dynatón*, che tradotto alla lettera vorrebbe dire “possibile”, e non “in potenza”. Ma il senso del brano è chiaro: l'intelletto non ha una natura rigida, bensì plasticamente accoglie in sé ogni contenuto intelligibile, ogni significato.

³² Cfr. *ivi*, III, 431 b 16-17.

³³ Cfr. *ivi*, III, 431 a 1-2. Lo stesso si trova in: 430 a 4-5.

³⁴ Cfr. *ivi*, III, 430 a 5-6.

4. Il problema inferenziale³⁵

4.1. Dalla UdE si può partire per compiere inferenze, o in senso positivo (stabilendo che c'è dell'altro dall'UdE) o in senso negativo (stabilendo che non c'è altro dall'UdE). In entrambi i casi, comunque, occorre sporgersi rispetto ad essa, “muovendosi” da essa – cioè “pensandola”³⁶.

La domanda cui l'inferenza è chiamata a dare risposta è la seguente: l'UdE è il “tutto”³⁷, cioè è l'“Assoluto”³⁸? Una risposta affermativa a tale domanda equivale a una posizione di “immanenza”; una risposta negativa equivale a una posizione di “trascendenza”. Ecco, con ciò, semantizzati i termini – “immanenza” e “trascendenza” – dai quali la nostra esposizione era partita.

4.2. Questo è il tipo di inferenza di cui in filosofia ci si occupa, almeno in linea principale. Altre inferenze risultano prospettabili, ancorché secondarie rispetto a questa (e magari superflue).

Notevole è che Bontadini non disprezzi l'occamismo di certi nuovi realisti (o “neo-realisti”, come lui li chiama). Non si tratta dei neorealisti anglosassoni (semmai, in ambito anglosassone, Bontadini stimava i neoidealisti come Bradley). L'allusione va invece riferita ai neopositivisti logici, come Carnap. Questi era autore di una *Costruzione logica del mondo* (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928), cui Bontadini sembra riferirsi chiaramente³⁹.

Nella sua costruzione (o ricostruzione) logica del mondo un tale “realismo” tende a rinunciare metodologicamente – ovunque possibile – a sostanzializzare i referenti del discorso. Il “mondo”, dunque, ne esce fatto di “funzioni” anziché di “sostanze”: più precisamente – e la precisazione è nostra – risulta composto da incognite tali da soddisfare funzioni preposizionali date. In tale prospettiva, invece di dire che “esiste una sedia”, dirò che “ $\exists x(Sx)$ ”, cioè che “al-

³⁵ Questo paragrafo della nostra esposizione seguirà in linea principale lo sviluppo della quarta sezione del cap. III del testo bontadiniano.

³⁶ Qui il “muoversi” del pensiero corrisponde alla natura di “trascendimento” che al pensiero appartiene (la tradizione idealistica, al riguardo, parla del pensiero come “negazione”).

³⁷ *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. III, § IV, 1. Qui il “tutto” è da intendersi al netto dell'equivoco “quantitativo”, come già dicevamo.

³⁸ Cfr. *ivi*, cap. III, § IV, 5.

³⁹ Cfr. *ivi*, cap. III, § IV, 3.

meno un qualche x sedieggia, ovvero soddisfa la proprietà di essere una sedia”⁴⁰.

Se, e in tanto in quanto, questo criterio può servire a limitare le indebite ipostatizzazioni, Bontadini lo approva; ma, almeno in questo luogo, egli non si impegna né a favore né contro la possibilità di introdurre criticamente la categoria di sostanza. Egli lascia questa questione, come altre, a successive determinazioni del contenuto della UdE.

INTERMEZZO: *A proposito di Carnap*

Carnap non è qui esplicitamente citato da Bontadini, ma è sicuramente presente all'orizzonte del nostro autore⁴¹. Si pensi all'importanza che Bontadini darà, nel prosieguo della sua ricerca, al tema della semantizzazione – e quindi della significanza – dell'essere. Ebbene, tale insistenza sembra legata al tentativo carnapiano di dichiarare insignificanti i sintagmi “essere” e “non-essere”.

Il progetto di Carnap⁴² era quello di definire i termini di qualunque genere di discorso come incognite di un “enunciato elementare”, ovvero come soggetti di una funzione proposizionale della quale fosse notificato il criterio di verifica.

Secondo la critica carnapiana, in particolare, termini quali “essere” e “non essere” non erano mai stati semantizzati secondo il criterio sopra accennato, ma neppure avrebbero potuto esserlo in linea di diritto. In particolare, Carnap riteneva che parlare dell'“essere” come di un sostantivo, e quindi, come di un soggetto di predicazioni, fosse il frutto di una patologia del linguaggio. “Essere” – a suo avviso – sarebbe uno pseudo-concetto, nato dalla indebita ipostatizzazione della funzione logica dell'affermare. Insomma, l'uso abituale della forma verbale “è”, avrebbe indotto qualcuno a credere che essa – riportata al

⁴⁰ In analogia prospettiva, anche la figura di Dio – osserva di passaggio Bontadini – viene tendenzialmente ricondotta a quella del “valore”: Dio sarebbe, in altre parole, qualunque valore venisse conferito alla incognita della funzione proposizionale il cui predicato è “essere implicato come senso ultimo della vita”.

⁴¹ Si pensi anche al fatto che, nel suo primo insegnamento in Università Cattolica – quello di “Storia della filosofia contemporanea” – Emanuele Severino (allora allievo fedele di Bontadini) tenne corsi monografici su Carnap e, per la collana didattica della editrice La Scuola, curò un testo di Moritz Schlick (*Sul fondamento della conoscenza*).

⁴² Cfr. R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», 2, 1931/32, pp. 219-241.

modo infinito – potesse venir usata anche come sostantivo. La terapia, per curare questa patologia, veniva affidata da Carnap al linguaggio logico-simbolico, nel quale – essendo tutte le regole possibili esplicitate fin dal principio – certi giochi di prestigio avrebbero dovuto risultare disinnescati.

In un linguaggio simbolico – ad esempio in un calcolo dei predicati – l'uso del verbo “essere” dovrebbe venir sostituito dall'uso del “quantificatore esistenziale” \exists applicato all'incognita x (secondo la formula: “esiste almeno un valore tale da verificare una funzione proposizionale data”).

Ora, ammesso (e non concesso) che sia giusto ridurre l'essere alla sola forma simbolica \exists , bisognerebbe comunque riconoscere che l'esistere *extra nihil negativum*, che tale simbolo indica, è qualcosa di significativo e di estremamente rilevante all'interno del linguaggio in cui il simbolo è usato; tanto da meritare, appunto, un simbolo proprio e irriducibile ad altri simboli. Così, non ci vuol molto a riconoscere che tale simbolo non dice niente di diverso da un giudizio di presenza: più che un quantificatore, esso è un presentificatore, che indica ciò che – in qualche modo – è presente. Esso è applicabile a tutto ciò che è presente (lo x cui si applica può indicare qualunque presente possibile), ed è inconfondibile rispetto a qualunque valore di x (non rientra, infatti, nell'ambito di applicabilità di x). Insomma, è come se esso esprimesse la presenza, che è inconfondibile rispetto ai suoi contenuti presenti. Carnap involontariamente lo evidenzia, osservando che il quantificatore non è assimilabile ad alcuna delle “sfere concettuali” cui appartengono i termini ai quali viene applicato; e questo è un fatto che ne indica la specificità, senza per altro inficiarne la significanza.

Con ciò si è rilevato che il tentativo neopositivistico di metter fuori gioco l'ontologia, finiva per riproporne sotto altra veste i contenuti fondamentali: nella fattispecie, niente meno che la differenza ontologica, cioè la differenza tra la “presenza” e i “presenti”.

4.3. L'inferenza che dovrebbe porre altro, oltre l'UdE (l'inferenza “metempirica”), dovrebbe avere la seguente forma: se A è un qualunque contenuto della UdE, allora è un che di reale (infatti, “se qualcosa è presente, qualcosa di reale è presente”); perciò, se A risultasse non-intelligibile senza che si ammettesse l'esistenza dell'entità B , altra dall'UdE, allora di B non risulterebbe implicata solo la “costruzione logica”, bensì la realtà stessa. In tal caso, infatti, “costruire logicamente” B vorrebbe dire “evidenziarne l'esistenza”.

L'UdE è, dunque, oltre che “ricompresa” (cioè pensata), anche “superata” (cioè trascesa) in una sfera di pensiero più ampia? Questo è un altro modo di proporre la domanda metafisica.

4.4. In effetti, il pensare è – come tale – un trascendere. Dunque, trascendere l'UdE – formalmente, come è inevitabile, ma eventualmente anche in senso materiale –, non comporterà comunque trascendere il pensiero, il quale è, nella sua formalità, intrascendibile⁴³. Il pensiero, anziché trasceso, andrà “determinato”; e determinato a partire dalla sua prima determinazione (certa, ovvero imprescindibile): l'UdE⁴⁴.

Il pensiero è originariamente oltre l'UdE, in senso almeno formale o problematico; infatti, esso assume l'UdE in quanto presenza (in quanto attuazione della presenza): secondo un criterio che l'UdE inverte, ma che – almeno immediatamente, cioè *iuxta propria principia* – non esaurisce.

Dunque, l'UdE istanzia, a suo modo, la presenza. In quale modo? Nel modo del “Senso”. Qui, “Senso” – come in certa letteratura idealistica, e come poi sarà in Sartre – non è una facoltà conoscitiva, ma un certo modo di esser presente del mondo: “Senso” è il contenuto della immediatezza di tipo fenomenologico. Ecco che la domanda metafisica potrà essere esposta anche in questo modo: “la presenza è istanziata solo dal Senso, oppure no?”. Comunque, già sappiamo che l'immediatezza del Senso non esaurisce il campo dell'evidenza.

Bontadini cercò sempre di indicare nel neoidealismo di Gentile la paternità del proprio concetto di UdE. In Gentile leggiamo in effetti espressioni come la seguente: «Nello sforzo di cogliere l'unità attraverso la molteplicità dell'esperienza sorge la filosofia. Sorge, sorpassando quella forma di conoscenza da cui nasceva il problema, e quindi spingendosi al di là dalla realtà che è contenuto di questa forma di conoscenza: dalla realtà che il filosofo ha già innanzi a sé, e che non egli, con la sua specifica attività di filosofo, ha posta in essere, e che rappresenta perciò a lui un *dato*. Restare al dato è non filosofare; e filosofare è procedere oltre il dato, oltre l'esperienza, a che?»⁴⁵. Ma la teoria dell'UdE resta di conio bontadiniano, e trova in realtà in Hegel il proprio antecedente più significativo.

⁴³ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. III, § III, 9.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, cap. III, § IV, 5.

⁴⁵ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Introduzione, cap. II, § 4, p. 23.

EXCURSUS: *A proposito dell'essere hegeliano*

Il punto di partenza che Bontadini cerca, e che si ostina a riferire al neoidealismo gentiliano, aveva già un referente significativo nella storia della filosofia: lo Hegel della seconda edizione della *Scienza della logica*⁴⁶. Nelle prime pagine della “logica dell’essere”, troviamo l’indicazione di un punto di partenza del sapere in cui vige quella indistinzione tra puro pensiero e puro essere di cui Bontadini è in cerca.

Proviamo dunque a schematizzare ciò che Hegel dice sull’“essere” come punto di partenza del sapere.

a) Il punto di partenza del sapere è l’“essere” (*Sein*): non l’essere di questo o di quest’altro essente, ma l’essere considerato nella sua purezza, cioè prescindendo dalle sue determinazioni particolari⁴⁷ – che, pure, non vengono escluse, ma solo non considerate, in attesa che lo sviluppo della riflessione consenta di introdurle esplicitamente⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, Erster Band*, in *Gesammelte Werke*, hrsg von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 21, hrsg von F. Hogemann und W. Jaeschke, F. Meiner Verlag, Hamburg 1984, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1832), Womit muß der Wissenschaft gemacht werden; trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2011.

⁴⁷ Nell’introdurre l’essere all’inizio del proprio discorso, Hegel assume un atteggiamento che oggi potremmo chiamare autenticamente fenomenologico. Leggiamo: «La logica è la scienza pura, vale a dire il sapere puro nell’intero ambito del suo sviluppo. Ma in tal risultato quest’idea si è determinata come quella che è la certezza fattasi verità, si è determinata cioè come la certezza che da un lato non sta più di contro all’oggetto, ma lo ha reso interno, lo conosce come se stessa –, dall’altro lato poi ha anche abbandonato il sapere di sé come qualche cosa che stia di contro all’oggettività e ne sia soltanto la negazione, si è spogliata di questa soggettività ed è una con questo suo spogliarsi. Affinché ora, partendo da questa determinazione del sapere puro, il cominciamento resti immanente alla scienza di esso, non v’è da far altro, [...] scartando tutte quelle riflessioni od opinioni che si hanno, che accogliere soltanto ciò che ci sta dinanzi. In quanto è venuto a fondersi in questa unità, il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione. È quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così appunto di essere sapere. Quel che si ha dinanzi non è che semplice immediatezza. [...] E nella sua vera espressione questa semplice immediatezza è il puro essere. Come per sapere puro non s’ha da intendere altro che il sapere come tale, in maniera del tutto astratta, così anche per essere puro non s’ha da intendere altro che l’essere in generale; l’essere, e niente più, senz’alcun’altra determinazione e riempimento» (cfr. *ibidem*).

⁴⁸ «Ché se poi, per non potersi acquietare nella considerazione dell’astratto cominciamento, si volesse dire che non si debba cominciare col cominciamento, ma addirittura con la ‘cosa’, allora questa cosa non è altro che quel vuoto essere. Infatti, quel che sia la cosa, [...] deve manifestarsi solo nel corso della scienza, e non può esser presupposto prima di essa come già noto» (cfr. *ibidem*).

b) L'essere è “sintesi” (*Aufhebung*) di immediatezza e di mediazione⁴⁹. Esso, infatti, è qualcosa di immediato, perché non deve essere introdotto mediante una dimostrazione: va soltanto evidenziato. Ma anche l'evidenziazione è una forma di riflessione, e dunque di mediazione. Dunque, l'essere è altrettanto immediato che mediato, senza che in ciò vi sia contraddizione⁵⁰.

c) In quanto punto di partenza, l'essere “non presuppone nulla” (nessun contenuto). Dunque, è “semplicissimo”⁵¹, è una perfetta “unità”⁵²: l'unità – potremmo aggiungere – di un orizzonte che abbraccia ogni cosa, ma che, di suo, non coincide con alcuna delle cose che abbraccia, e nemmeno con la loro ipotetica somma. Alla sottolineatura della assoluta semplicità dell'essere, non fa comunque riscontro – in Hegel – alcuna indicazione su un declinarsi analogico di tale semplicità: l'essere hegeliano è univoco.

d) Nella sua assoluta semplicità e unità primordiali, l'essere hegeliano è anche indistinzione di pensiero (“Io”) e realtà (“non-Io”), dal momento che ogni differenza – anche quella tra Io e non-Io, cioè tra soggetto e oggetto – emerge (eventualmente) dall'interno di quella originaria unità. Descrivere, poi, tale unità come “essere puro” o come “pensiero puro”, sarà solo una scelta di vocabolario: i due termini,

⁴⁹ «Non vi è nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come inseparate e inseparabili, e quella opposizione come inesistente» (cfr. *ibidem*).

⁵⁰ «La semplice immediatezza è essa stessa una espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato» (cfr. *ibidem*). E ancora: «Qui il cominciante è l'essere mostrato come quello che è sorto per via di mediazione, e propriamente per via di una mediazione tale, che è nello stesso tempo il suo proprio togliersi» (cfr. *ibidem*).

⁵¹ «Così il cominciamento dev'essere un cominciamento assoluto o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così presupporre nulla, non deve [...] avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente un immediato, o, meglio soltanto l'immediato stesso. Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere alcuna determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto, perché una tal determinazione o contenuto sarebbe una distinzione e un riferirsi di diversi l'uno dall'altro, e perciò una mediazione. Il cominciamento è dunque il puro essere. Dopo questa semplice esposizione di quello che [...] appartiene a questo semplicissimo che è il cominciamento logico, si possono aggiungere anche ulteriori riflessioni» (cfr. *ibidem*).

⁵² «Quello che costituisce il cominciamento [...] bisogna quindi prenderlo come tale che non si possa analizzare, bisogna prenderlo nella sua semplice, non riempita indeterminazione, e cioè come essere, come l'assolutamente vuoto» (cfr. *ibidem*).

nella loro accezione pura, non hanno infatti occasione di distinguersi quanto al loro contenuto⁵³. “Puro” qui è da intendere come non pregiudicato, non ristretto ad una immagine, non pre-identificato con qualcuna delle tante differenze o modalità ontologiche: insomma, è da intendere – per esprimerci in termini scolastici – come “trascendentale”. L’essere puro di cui parla Hegel, può venir inteso, insomma, come l’essere trascendentale, nel cui ambito unitario emergono le differenze e le modalità. Ma anche il pensiero – come suggerisce Hegel – può venir inteso in un senso “puro”, cioè come non pregiudicato o prefigurato quale pensiero di un determinato “soggetto” o “Io” empirico (cioè come il pensiero di Mario o di Luigi). E, in tal senso, esso sarà pensiero trascendentale: quel pensiero che è il manifestarsi di tutto ciò che si manifesta – e quindi, anche degli Io empirici (Mario, Luigi, ecc.)⁵⁴. Dunque, nella loro considerazione pura, pensiero e re-

⁵³ «Non si può però non menzionare un originale cominciamento della filosofia, che diventò famoso negli ultimi tempi: il cominciamento dall’Io. [...] Poiché l’Io, questa immediata coscienza di sé, appare in primo luogo anch’esso da un lato come immediato, dall’altro lato poi come noto in un senso molto più elevato che qualsiasi altra rappresentazione; ogni altro noto appartiene infatti certamente all’Io, ma è inoltre un contenuto diverso da esso, e perciò subito accidentale; l’Io invece è la semplice certezza di sé. Ma l’Io in generale è anche nello stesso tempo un concreto, o, meglio, l’Io è il concretissimo – la coscienza di sé come di un mondo infinitamente molteplice. Affinché l’Io sia cominciamento e fondamento della filosofia, occorre che ne venga separato questo concreto, nel che sta l’atto assoluto per cui l’Io vien purgato da se stesso, ed entra nella sua coscienza come Io astratto. Se non che questo puro Io non è allora più un Io immediato, né quel noto Io, l’Io ordinario della nostra coscienza, al quale immediatamente e per ognuno si dovrebbe annodare la scienza. Quell’atto non sarebbe propriamente altro che il sollevamento alla posizione del sapere puro, posizione in cui è sparita la differenza di soggettivo e oggettivo». Così, «quel puro Io è, nella sua astratta essenzialità, un che d’ignoto alla coscienza ordinaria, qualcosa ch’essa non trova in sé. Da ciò nasce anzi l’inconveniente dell’illusione che si parli di qualcosa di noto, cioè dell’Io della coscienza di sé empirica, mentre nel fatto si parla di qualcosa che a questa coscienza è affatto estraneo» (cfr. *ibidem*). E ancora: «In quanto il puro essere vien preso come contenuto del puro sapere, questo ha da tirarsi indietro dal suo contenuto, lo deve lasciare a sé, senza determinarlo più oltre. Oppure, d’altro lato, in quanto il puro essere è da considerare come quell’unità, nella quale il sapere, al culmine del suo unirsi coll’oggetto, è venuto a cadere, il sapere in questa unità è sparito, né ha lasciato più alcuna differenza da essa, né quindi determinazione alcuna per essa» (cfr. *ibidem*).

⁵⁴ «Per quanto poi riguarda in generale la determinatezza soggettiva dell’Io, il sapere puro toglie bensì all’Io il significato suo limitato, di avere in un oggetto il suo insuperabile contrapposto; ma per questa ragione è per lo meno superfluo di conservare ancora questo atteggiamento soggettivo e la determinazione del puro sapere come Io. Se non che non solo questa determinazione porta con sé quell’ambiguità perturbatrice, ma rimane anche, a considerarla meglio, un Io soggettivo. L’effettivo

altà sono *idem*; e, in questo, Hegel finisce per recuperare l'indicazione che già tradizionalmente viene dal frammento 3 di Parmenide.

Si può osservare, al riguardo, che nell'essere hegeliano finiscono per congiungersi le due accezioni del “trascendentale”: quella scolastica e quella moderna, che culmina in Kant. Com'è noto, Kant usa l'aggettivo “trascendentale”⁵⁵ per indicare le operazioni con cui si può risalire alle condizioni che rendono possibile la conoscenza (condizioni che egli chiama “forme a priori” della conoscenza). Ora, il luogo in cui hanno origine le varie “forme a priori” della conoscenza, è – secondo Kant – l’“Io penso” (*Ich denke*), cioè quella struttura “pura” del pensare, che non coincide con nessun io pensante empirico, ma che si realizza in tutti. Quindi, si può dire che, se c'è un corrispettivo kantiano del trascendentale scolastico, questo sia il pensare puro. Dal punto di vista scolastico, si mette in rilievo l'intrascendibilità dell'essere; dal punto di vista moderno (sulla linea Cartesio-Kant), si mette in rilievo l'intrascendibilità del pensiero⁵⁶. Ora, Hegel – in quelle prime battute della *Scienza della logica* – cerca di mostrare che, nella loro purezza, quelle due intrascendibilità sono una sola intrascendibilità.

Com'è noto, dalla ni-entità dell'essere (cioè dalla sua distinzione formale rispetto ad ogni determinato contenuto), Hegel ricavò il preteso rovesciamento dell'“essere” nel “nulla” (*Nichts*); rovesciamento che – per non essere inteso come pura e semplice autocontraddizione – richiede di essere ricompreso in una figura più ampia, che accolga in sé, come proprie dimensioni astratte, e l'essere e il nulla. Tale figura è individuata da Hegel nel “divenire” (*Werden*) dell'“essente”, dove il non-essere dell'essente passa all'essere, e viceversa. Non è però su questo terreno – fondamentalmente retorico – che ci interessa inseguire Hegel. Quel che ci interessa del suo pensiero non è cioè lo sviluppo del sistema, bensì la spregiudicatezza del punto di partenza.

svolgimento della scienza che parte dall'Io fa vedere che l'oggetto vi ha e vi conserva la perenne determinazione di un altro a fronte dell'Io, e che perciò quell'Io, da cui si prendono le mosse, non è il puro sapere (il quale ha veramente superato l'opposizione della coscienza), ma è ancora impigliato nel fenomeno» (cfr. *ibidem*).

⁵⁵ Kant usa sempre il termine “trascendentale” come aggettivo. Del resto, anche nella scolastica medievale il termine “*transcendens*” è originariamente aggettivo di *ens*.

⁵⁶ Si potrebbe obiettare che, in Kant, la “realtà in sé” resta fuori dell'esperienza e della conoscenza. Però, va ricordato che Kant qualifica la “realtà in sé” come “noumeno” (cioè, come “realtà pensata”): infatti, ciò che è oltre l'esperienza possibile, non è – nemmeno per Kant – oltre la capacità del pensiero, che resta dunque intrascendibile (come ben si evince dalla “Dialettica trascendentale” della *Critica della ragion pura* e dalla intera *Critica del giudizio*).

Nel IV capitolo del *Saggio di una metafisica dell'esperienza* Bontadini tenta di riprendere le principali figure gnoseologiche della tradizione scolastica, in una chiave di spregiudicatezza fenomenologica (e secondo un registro lessicale di tipo idealistico)¹.

1. *Il "senso"*

1.1. Bontadini – che pure ha della fenomenologia una concezione alquanto debitrice di Hume – ritiene che l'UdE non vada intesa atomisticamente (come puntualmente costituita da "sentiti", tutti quanti particolari), ma che sia piuttosto una realtà al suo interno non omogenea, bensì articolata. E, in proposito, parla di una "organizzazione interna del senso". Una organizzazione che dovrà però – paradossalmente – essere affidata alla mediazione dell'intelletto. Infatti, già l'UdE – cioè il luogo della immediatezza – è, al suo interno, ambito di possibili mediazioni. L'evidenza sensibile (o "certezza sensibile"), che ha come forma il sincategorematico e deittico "questo", occupa l'intero spazio dell'UdE, ma con dei contenuti (delle "questità") sempre nuovi. Cosicché l'evidenza intellettiva coglie come in sé contraddittoria la eventuale pretesa (eventuale, in quanto inoculata dallo stesso intelletto) che l'attualità del reale sia riconducibile alla sfera dell'evidenza sensibile. La quale identifica, nella medesima forma del "questo", contenuti tra loro irriducibili.

Dunque, per evitare contraddizione (e quindi, perché la UdE non sia rinnegata), la sfera della semplice evidenza sensibile dovrà essere "superata" dal pensiero, mediante qualcosa come una "organizzazione del senso" che, di quest'ultimo, distingua e connetta i contenuti at-

¹ A proposito di questo suo tentativo, egli usava dire che si trattava di "cose ormai vecchie", di cui non era più il caso di parlare.

traverso le categorie di “sostanza” e di “causa”, e che ultimamente riferisca i dati ad un orizzonte che li sappia comprendere e com-patire².

Analogamente, sarebbe in sé contraddittoria la contrazione in un determinato “ora” e in un determinato “qui”, di tutti i referti che hanno la relativa forma sincategorematica (i quali avranno contenuti irriducibili tra loro). È chiaro che la contraddittorietà sarà evitata dall’intelletto, solo che esso intenda la sfera dell’evidenza sensibile in un modo “integrale”, e cioè come UdE: hegelianamente, come un “qui” che è molti “qui”, e come un “ora” che è molti “ora”³.

Si noti: siamo ancora nell’ambito della articolazione dei contenuti dell’UdE. L’UdE è ciò che c’è. Ora, nell’esprimere “che cosa c’è” (nell’UdE), il pensiero non può, senza contraddizione (cioè, senza togliersi di mezzo da sé come pensiero), ridurre l’UdE a mero regno della individualità sensibile. I dati sensibili sono articolati secondo nessi di successione, contiguità, sostanzialità/accidentalità, causalità/effettualità: per lo meno, secondo quei certi nessi non riconoscendo i quali l’UdE stessa cesserebbe di essere pensabile.

1.2. Nel pensare l’UdE il pensiero anche sperimenta se stesso; l’UdE può anzi essere intesa come l’esperienza che il pensiero fa di sé nel pensare il dato immediato. Ed è appunto in questa esperienza che emerge la distinzione tra pensiero in quanto tale e Io individuale: differenza che, diversamente, potrebbe essere introdotta solo come una semplice possibilità.

Va aggiunto, però, che l’esigenza moderna di introdurre criticamente l’“Io trascendente” (o Io reale), cioè l’Io che non coincide con l’Io puro o “ragion di Io”, è – per Bontadini – un’esigenza giusta, che però ha comportato nella modernità parecchi equivoci. Anzitutto, in alcune scuole di pensiero, ha comportato la degradazione di tale “Io

² Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. IV, § I, 3ss. La pretesa contraddizione starebbe nel fatto che «il Senso stesso [...] come memoria, fantasia, e movimento dell’attenzione, pone oltre il *questo* un *quello*, un quello che, concepito, deve concepirsi in sé come un *questo*, ossia come attuale per sé (altrimenti non sarebbe nulla, cioè neppure un *quello*); giacché in questo dovrebbe appunto consistere la contraddittorietà della *questità*, o, che è il medesimo, la *necessità* di superarla; in questo, dico, che il *quello*, cioè il *non-questo*, sia un *questo*» (cfr. *ivi*, cap. IV, § I, 5).

³ I referti del Senso – “ora è giorno”, “ora è notte” – si oppongono solo se vengono tenuti nella loro astrattezza meramente proposizionale; se invece sono messi, dal pensiero espressivo, in relazione all’UdE, depongono la loro *facies* contraddittoria (cfr. *ivi*, cap. IV, § I, 9). In proposito, Bontadini si riferisce – altrove anche in modo esplicito – alla *Fenomenologia* hegeliana (cfr. *Il punto di partenza della metafisica*, [1947], in *Dal problematicismo alla metafisica* [1952], Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 110).

trascendente” a mero Io fenomenico, posto dall’Io puro come propria emergenza effettuale. Se non che, degradato l’Io reale a Io fenomenico, anche il non-Io (cioè, l’oggetto reale) viene degradato a fenomeno, esso stesso posto dall’Io puro. Invece, la via buona per introdurre Io e non-Io reali, all’interno dell’UdE, è – per Bontadini – quella indicata da Aristotele (e da noi sobriamente esposta nella lezione precedente)⁴.

2. Il “pensiero espressivo”

2.1. Il “pensiero espressivo” è il pensiero che ha come contenuto il “senso” e come forma il “giudizio”⁵. La sua giustificazione (o fondazione) sta dunque nella conformità al senso.

Una difficoltà al riguardo può essere data dalla considerazione per cui nominare il contenuto del senso è già interpretarlo (riferendo il sentito a una tradizione linguistica). Ma il punto qui è l’avvertenza di un sentito, intorno al quale ci si potrà arrabattare e confrontare nel nominarlo, ma, senza il riferimento al quale, non avrebbe senso neppure il conflitto delle interpretazioni.

2.2. Il “primo giudizio” del pensiero espressivo è “l’UdE è” (ovvero l’UdE è reale). Il “secondo giudizio” è un giudizio articolato: “l’UdE è, perché consta”.

2.3. Il pensiero che pensa l’UdE, nel solo pensarla, la trascende formalmente, cioè problematicamente. Ma, in quanto questo suo trascendere è dato, il pensiero rientra pure nell’UdE come suo contenuto speciale.

2.4. Il pensiero espressivo è pensiero giudicante. Ora, il giudizio dà compimento all’“idea”. L’idea è originariamente riferita alla realtà, ma solo il giudizio la riporta a quella realtà cui essa si riferisce. Il pensiero è espressivo della realtà (e anzitutto dell’UdE), cioè “è”, a suo modo, la realtà: la è come apparire, come manifestazione (come “idea”, appunto). Il pensiero, poi, non è la realtà solo in parte, bensì la è *in integro*: senza tralasciarne la “fisicità”, ovvero l’individualità⁶.

⁴ Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. IV, § I, 20.

⁵ Cfr. *ivi*, cap. IV, § II, 7.

⁶ Questo va contro la tesi esistenzialistica della impensabilità dell’individuo. L’ultimo Schelling – in questo, seguito da Kierkegaard – teorizzava che il pensiero concettuale, e logicamente organizzato (“filosofia negativa”) non riuscisse, con i suoi giudizi e le sue argomentazioni, a stringere alcunché circa l’esistente (che è sempre individuale). Si pensi alla distinzione tra “filosofia” negativa e “filosofia positiva” che fa da introduzione alla schellinghiana *Filosofia della Rivelazione* (trad. it. a cura di A. Bausola, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972, vol. I).

Il modo proprio del pensiero – quello secondo cui il pensiero (anzitutto espressivo) dà la realtà – è detto “logico” (visto che in greco “pensiero” è *logos*). Il “logico” è capace tanto dell’individuale quanto dell’universale, cioè coglie l’individuale come aperto alla universalità. Invece, il modo per cui il “reale” non è riducibile al pensiero (anzitutto espressivo), ma ne è piuttosto contenuto – così che il pensiero è contenuto di qualcosa che non è lui stesso –, è il “fisico”, cioè l’individuale⁷.

2.5. Il dibattito tra Scolastica e kantismo riguarda piuttosto l’origine della idealità, anziché la natura di questa: si svolge, cioè, sul terreno della “psicologia filosofica”. Invece, gnoseologicamente (ovvero, svolgendo una fenomenologia della conoscenza) non si può non rilevare che al pensiero espressivo si dà la *res* intelligibile, senza bisogno che a tale rilevazione debbano essere aggiunte giustificazioni psicologiche (la dottrina dell’astrazione, o quella dell’apriorismo), le quali semmai potranno fungere da interpretazioni di “come” sia possibile quel “che”.

La disputa tra la dottrina dell’astrazione e quella kantiana veniva, negli anni Trenta, ricondotta a una disputa tra “apriorismo astraente” (aristotelico-tomista) e “apriorismo sintetizzante” (kantiano e, secondo alcuni, rosminiano). Bontadini da parte sua ritiene che l’unico legittimo “apriori” sia il pensiero stesso: che è apriori nel senso che non è “schiavo” del dato (ovvero dell’UdE); infatti, anche solo dicendo che “l’UdE è”, il pensiero giustifica o media l’UdE stessa. La superiorità del pensiero sta nella sua formale irriducibilità al contenuto immediato, ovvero nella sua capacità di riconoscerlo come immediato, con ciò – formalmente – trascendendolo.

Se tutto ciò che viene – eventualmente – inferito a partire dall’UdE, è inferito per non rinnegare ciò che consta, allora il constare è già di suo una *ratio quia* (una ragion per cui), cioè una introduzione critica dei suoi contenuti, che resta inevitabilmente implicata anche da ogni mossa di tipo inferenziale, come condizione previa all’inferire⁸.

3. Il “pensiero inferenziale”

“Inferire” è «affermare qualcosa in forza, non più del constare di quel qualcosa, ma del suo essere logicamente implicato o supposto

⁷ Qui “fisicità” è detto in senso scolastico, come equivalente di “individualità”, e come opposto a “universalità”; non è invece detto nel senso greco di “divinenza” o di “materialità”.

⁸ Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. IV, § II, 32.

da ciò che consta»⁹. È preferibile parlare di “inferenza”, anziché di “deduzione”¹⁰; infatti, la vera inferenza non è propriamente deduttiva, cioè non mette in gioco – come il normale sillogismo categorico di tipo aristotelico – la conoscenza di “essenze” da cui dedurre caratteri o comportamenti di ciò che attui l’essenza in questione.

L’inferenza, o è tutta interna al senso (e, in tal caso, è “empirica”)¹¹, o, pur partendo da lì, termina a qualcosa di ulteriore rispetto al senso (e, in tal caso, è “metempirica”).

L’inferenza, qui intesa come versione appropriata della dimostrazione, è “determinazione” del pensiero¹²; e la dimostrazione per eccellenza è quella “per assurdo”¹³, in quanto essa determina il pensiero senza margini di oscillazione, cioè in modo incontrovertibile.

Se è vero che il giudizio è la stoffa del pensiero (e, in tal senso, Kant affermava che “pensare è giudicare”), è anche vero che il giudizio è pienamente determinato solo quando è giustificato: dunque, “pensare è sillogizzare” (cioè giustificare). Questo secondo modo di dire è hegeliano, ma, a onor del vero, in Hegel esso ha un senso diverso da quello qui fatto valere da Bontadini¹⁴.

L’inferenza, se è valida e se parte dal reale (dall’UdE), porta alla implicazione di altro reale, cioè alla implicazione del metempirico come reale. Non occorre, in tal senso, una “prova della prova”, cioè una prova della portata reale dell’inferenza validamente eseguita. La richiesta di una simile – ulteriore – prova sarebbe sintomo di gnoseologismo, cioè di dualismo gnoseologico: prospettiva nella quale le ragioni del pensiero sarebbero pregiudizialmente altre da quelle dell’essere.

EXCURSUS: *Sulla dimostrazione come determinazione in Kant*

L’idea che la dimostrazione “determini” il pensiero viene a Bontadini da Kant. Questi va considerato un estimatore dell’apagogia: sia nel cosiddetto periodo “precritico”, sia nel cosiddetto periodo

⁹ Cfr. *ivi*, cap. IV, § II, 35.

¹⁰ Cfr. *ivi*, cap. IV, § III, 15.

¹¹ Anche la scoperta del pianeta Nettuno sulla base di indizi gravitazionali – e quindi illativa, anziché osservativa – è frutto di una inferenza empirica, in quanto Nettuno rientra comunque nell’esperienza possibile o UdE (cfr. *ivi*, cap. IV, § III, 16).

¹² Cfr. *ivi*, cap. IV, § III, 22.

¹³ Cfr. *ivi*, cap. IV, § III, 23.

¹⁴ Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. IV, § III, 26.

“critico” (come attesta la “Dottrina trascendentale del metodo” nella *Critica della ragion pura*¹⁵).

In particolare, il Kant ancora legato alla tradizione scolastica – il cosiddetto Kant “precritico” –, si sofferma sulla dimostrazione per assurdo all’interno di uno scritto del 1755 intitolato *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica* (la *Nova dilucidatio*)¹⁶. Riprendendo il vocabolario di Leibniz e di Wolff, qui Kant illustra – come “proposizione quinta” della Sezione II – la tesi secondo cui “nulla è vero senza una ragione determinante” (*nihil est verum sine ratione determinante*). Egli spiega, in proposito, che «ogni proposizione vera indica che il soggetto è determinato rispetto al predicato», cioè lo implica in sé o lo esclude da sé senza possibili ambiguità. Ma, per far questo, una proposizione vera deve poter escludere la proposizione a sé contraddittoria (Kant dice “opposta”): deve, cioè, poter escludere la negazione di quella implicazione o, viceversa, la negazione di quella esclusione. Ad esempio¹⁷: per sostenere secondo verità che al soggetto “triangolo” appartiene il predicato dell’“esser-poligono”, occorrerebbe far vedere che la negazione di quella appartenenza (e cioè l’affermazione “il triangolo non è poligono”) è da escludere. Oppure, per sostenere secondo verità che al soggetto “triangolo” non appartiene il predicato di “esser-pesante”, occorrerebbe far vedere che la negazione di quella esclusione (e cioè l’affermazione “il triangolo è pesante”) è da escludere.

Ma è da escludere con sicurezza solo ciò che si esclude da sé: eminentemente, ciò che è autocontraddittorio. In particolare, se la contraddittoria della proposizione che stiamo sostenendo entra in contraddizione, a sua volta, con una tesi precedentemente dimostrata, essa non potrà essere tenuta ferma, e lascerà il terreno, senza alternative, alla proposizione che stiamo sostenendo.

Riassumendo: “niente è vero senza una ragione che ne determini la verità”. Cioè:

1. è vera ogni proposizione il cui soggetto sia determinato rispetto al predicato.
2. Un soggetto è determinato, rispetto al suo predicato, quando.
 - 2.1. o lo include secondo necessità;
 - 2.2. o lo esclude secondo necessità.

¹⁵ Cfr. Cap. I, Sez. IV.

¹⁶ Si tratta della lezione di prova che Kant dovette tenere – in latino – per essere ammesso ai primi incarichi di insegnamento presso la Facoltà di Filosofia dell’Università di Königsberg.

¹⁷ I due esempi seguenti sono nostri, e non di Kant.

3) Ma, sia (a) che (b) richiedono la rilevazione e l'esclusione di autocontraddizione. Così:

3.1. *S* include *P*, secondo necessità, quando il non includerlo implica autocontraddizione. (Ad esempio: "il triangolo è poligono", secondo necessità; perché, se non lo fosse, non sarebbe triangolo).

3.2. *S* esclude *P*, secondo necessità, quando il non escluderlo implica autocontraddizione. (Ad esempio: "il triangolo non è circolare", secondo necessità; perché, se lo fosse, non sarebbe triangolo).

Ecco, in proposito, le parole di Kant:

«Ogni proposizione vera indica che il soggetto è determinato rispetto al predicato, pone cioè un predicato con esclusione del suo opposto: è pertanto necessità che in ogni proposizione vera venga escluso l'opposto del predicato competente al soggetto. Ora, in virtù del principio di [non] contraddizione viene escluso il predicato con cui sia in contraddizione un'altra nozione posta. La esclusione non ha pertanto luogo, quando non ci sia alcuna nozione che contraddica a quell'opposto che dovrebbe perciò essere escluso. In ogni proposizione vera c'è dunque qualcosa che, escludendo il predicato opposto, determina la verità della proposizione stessa: il che, indicato con il nome di ragione determinante, porta a stabilire che niente è vero senza una ragione determinante»¹⁸.

Insomma, si tratta di limitarsi a escludere l'autoescludentesi. Dar ragione di qualcosa, in filosofia, è allora esibire la *ratio quia* di quanto si afferma (la contraddizione cui si andrebbe incontro se non lo si affermasse). La "ragione per cui" (*ratio cur*, o *propter quid*) di quanto si afferma, è invece il "perché" le cose stanno come si afferma¹⁹.

Andando ora oltre Kant – almeno, oltre la piega che la sua filosofia avrebbe preso nel periodo cosiddetto "critico" –, si può dire che dimostrare per assurdo (cioè per impensabilità dell'alternativa a ciò che

¹⁸ Cfr. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Sect. II, prop. V, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, Band I.

¹⁹ «Determinare è porre un predicato con esclusione del suo opposto. Ciò che determina un soggetto rispetto a un predicato dicesi ragione [*ratio*]. La ragione si distingue in antecedentemente determinante e conseguentemente determinante. Antecedentemente determinante è la ragione, la cui nozione precede il determinato, ossia senza la presupposizione della quale il determinato non sarebbe intelligibile. Conseguentemente determinante è la ragione che non sarebbe posta, se già d'altronde non fosse stata posta la nozione, che essa determina. Si può chiamare la prima ragione anche ragione del perché [*ratio cur*], vale a dire dell'essere e dell'accadere; la seconda: ragione del che [*ratio quod*], vale a dire del conoscere» (cfr. KANT, *Nova dilucidatio*, Sez. II, prop. IV).

si afferma), significa non smettere di pensare realmente (o determinatamente), anche là dove le determinazioni dell'esperienza non diano contenuto al pensiero. In tal senso, quella per assurdo è la dimostrazione per eccellenza: la dimostrazione, cioè, che soddisfa le esigenze di quell'implesso di principi (PDNC-PTE) che esprimono la necessità che il pensiero sia pensiero di qualcosa di determinato.

4. *La verità*

4.1. La verità è la realtà in quanto pensata, la realtà in quanto "appare". La definizione tommasiana della verità come *adaequatio rei et intellectus* non è rifiutata da Bontadini; viene piuttosto interpretata così: la *res* in questione è il contenuto cui l'*intellectus*, cioè il pensiero, è fin da principio adeguato (essendo esso, per essenza, tale adeguazione)²⁰. Chiunque sia capace di pensiero, è capace di questa adeguazione (in tanto in quanto pensa).

4.2. Il criterio di verità è la verità stessa, non altro. E la verità è l'essere che si dà – immediatamente o inferenzialmente. Nell'immediato non c'è posto per l'errore, come insegnava Aristotele²¹. Infatti, nell'immediato – annota Bontadini –, qualcosa o si dà o non si dà; tutt'al più potrà non essere avvistato, o potrà essere consapevolmente negato; ma non potrà essere travisato.

4.3. Una cosa non è immediatamente evidente in quanto appare "a me"; ma, piuttosto, appare a me in quanto "è ciò che è"; ovvero, l'evidenza non è prodotta dall'Io empirico, bensì è da esso fruita. Analogamente, la realtà posta per contraddittorietà del contraddittorio sarà posta dal pensiero soggettivo, ma non in quanto frutto di una operazione soggettiva, bensì in forza della oggettiva necessità di evitare contraddizione.

4.4. Porre la verità come funzione della storicità, cioè del trascorrimiento del pensiero da un certo sistema di verità a un altro – ciascuno "vero" nel suo tempo –, è "storicismo logico". Si tratta – osserva Bontadini – di una forma, sia pure estrema, di "problematicismo": in questa prospettiva è definitivamente vero solo il problema, cioè l'intrascendibilità del pensiero con i suoi tentativi di determinare la verità; ma non è definitivamente vera alcuna delle sue determinazioni.

²⁰ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. IV, § IV, 2.

²¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005 b 12-13; testo greco a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Questa è una posizione che Bontadini associa alla figura di Eugenio Garin (1909-2004), ordinario di Storia della filosofia, prima all'Università di Firenze e poi alla Scuola Normale di Pisa. Garin aveva rappresentato una autentica inversione – proprio alla Normale, dove Gentile era stato rettore dal 1928 al 1943 – rispetto all'approccio idealistico alla storia della filosofia: non più una riconduzione della vicenda storico-filosofica alle categorie teoretiche, bensì un riassorbimento della filosofia teoretica nella vicenda delle dottrine filosofiche e delle loro ragioni storiche.

Ma, a sua volta, dietro il problematicismo sta il dialettismo, cioè l'attualismo (quindi, Gentile, in qualche modo, la vince su Garin²²). E, a sua volta, discutere veramente il dialettismo vuol dire recuperare il senso ultimo della dialettica, che coincide poi con la forma autentica dell'inferenza.

²² La tradizione gentiliana e quella gariniana si sono incrociate e si incrociano anche ora all'interno dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana ("Treccani"), dove i referenti principali per gli studi filosofici sono stati, almeno fino a tempi recentissimi, Gennaro Sasso (Presidente della Fondazione "Giovanni Gentile") e Tullio Gregory, piuttosto vicino all'impostazione storiografistica di Garin.

1. *Il termine "dialettica"*

Il termine "dialettica" ha, in filosofia, un uso sostantivale e uno aggettivale. E l'intrecciarsi fitto – negli scritti di Bontadini – dei due diversi usi del termine indica, meglio di altri segnali, che la riflessione del nostro autore si colloca "alla confluenza"¹ della tradizione idealistica (nella quale "dialettica" è sostantivo) e della tradizione "scolastica" (nella quale "dialettica" è aggettivo" che si riferisce a certi tipi di dimostrazione). Egli riteneva che ciò che di imprescindibile era veicolato dalle due tradizioni in questione, dovesse essere accolto (una volta liberato da ingombri retorici) in una sintesi creativa, e non dovesse invece essere reciprocamente contrapposto per amor di sistema. Bontadini, nella convinzione che le due tradizioni custodissero, nell'inevitabile ganga mineraria, due contenuti veritativi, e che due verità non potessero escludersi reciprocamente², lavorò tutta la vita alla esclusione della loro reciproca esclusione.

2. *Interpretazione bontadiniana della dialettica di Hegel*

La dialettica idealistica trova il suo tipo ideale nella dialettica hegeliana. Bontadini intende quest'ultima come "l'andare in sé dell'astratto": astratto che, non potendo consistere in se stesso, rinvia al

¹ Si veda al riguardo quanto asserito dallo stesso Bontadini: «La posizione filosofica dello scrivente si formò alla confluenza tra l'idealismo – considerato specialmente nella sua edizione attualistica – e la neoscolastica. Il che, per lo scrivente, è come dire: tra la filosofia *moderna* e la filosofia *tradizionale*. [...] L'autore, tenendo come validi l'uno e l'altra, considera inautentico – sul piano filosofico – quello scontro o lotta; e tende pertanto a fare la somma – anziché, come è l'uso più corrente, la sottrazione – degli apporti dottrinali più salienti della filosofia occidentale» (cfr. *Per una filosofia neoclassica* [1958], § 1, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 266).

² Cfr. *Episodi della deellenizzazione*, in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 92.

concreto come a condizione di possibilità del suo stesso consistere³. “Astratto” è qui il disporsi antinomico del non-assoluto: “contraddizione” è il referto dell’intelletto circa il manifestarsi astratto dell’astratto. “Conciliazione razionale” è invece il concretarsi dell’astratto, che conserva le verità contenute nella antinomia, negando però la negazione antinomica stessa (cioè, mostrandone l’astrattezza). Ma dove risiede l’astrattezza dell’astratto, se non appunto nella sua *facies* internamente contraddittoria, e nella impossibilità di tenere ferma tale contraddittorietà? Ecco che Hegel risulta essere – così inteso – il maggior celebratore del “principio di non contraddizione” (PDNC)⁴. Piuttosto, la critica hegeliana investirebbe propriamente

³ Su questo punto, le note più complete di Bontadini restano quelle del *Saggio di una metafisica dell’esperienza*. «Posto che si comincia dall’essere indeterminato, in cui nulla è esplicitamente contenuto (tanto che tale essere coincide per l’appunto col nulla), è chiaro che tutto ciò che verrà appreso, nella scienza, non potrà essere *dedotto* da quell’essere: piuttosto sarà, in un certo senso, dedotto dalla *insufficienza* di quell’essere; insufficienza a rappresentare la realtà nella sua effettuale complessità. La dialettica di Hegel sale progressivamente dall’astrattissimo essere [...] fino alla più concreta realtà che è lo Spirito [...]. L’obiezione, rivolta ad Hegel da molte parti e a più riprese, che la dialettica è impotente a costruire a-priori la realtà, e che, pertanto, non è che un rifacimento artificioso dell’esperienza, nasce da una incomprendimento della posizione hegeliana, nella quale è appunto venuta meno quella distinzione di a-priori e di a-posteriori che sussisteva ancora in Kant, e nella quale la ragione – ossia appunto la dialettica – non è che la forma più elaborata della stessa esperienza. In questa posizione, [...] la necessità del *passaggio* da una categoria all’altra – necessità che non può essere semplicemente contenuta né nell’una categoria né nell’altra – è determinata dalla presenza ossia dalla posizione originaria dell’esperienza integrale come un tutto che si tratta di rendere intelligibile, e che intelligibile non è nell’una sola o nell’altra delle varie categorie per cui trascorre la dialettica, ma solo nella totalità del processo logico-reale. Da una categoria all’altra si passa, perché esse sono destinate all’intelligenza della realtà concreta, e tale intelligenza nessuna categoria può dare se si fissa nella sua astrattezza». In tal senso, il concreto – ultimamente lo Spirito assoluto – va considerato come motore che attrae verso di sé l’intero cammino dialettico, evitando un progresso *a nihilo* (secondo un’interpretazione che era già stata proposta da Bertrando Spaventa). (Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. II, pp. 139-140).

⁴ Secondo Bontadini, neppure Hegel – inventore della cosiddetta “logica nuova” – era andato contro il principio di identità-non-contraddizione. Anzi, la logica in questione «non è altro, tutt’al contrario di quanto si crede da molti, che proprio una applicazione dei principi di identità e di non-contraddizione, giacché essa mostra che bisogna trascorrere da una determinazione all’altra della realtà, per la ragione che, se ci si fermasse in una di esse, e la si concepisse come assoluta o per sé stante, essa si contraddirebbe con se medesima. Non diversamente Aristotele diceva che occorre passar dal divenire al Motore Immobile, perché sarebbe contraddittorio pensare il divenire

un “principio di identità” (PDI) astrattamente inteso, che dice che “ A è A ” (mentre A è sempre B o C , o altro ancora); e un PDNC ricondotto nei termini di un tale PDI, ed esprimibile come “ A non è $non-A$ ” (alla maniera di Leibniz)⁵. Ma di questo ripareremo tra non molto.

In una prospettiva come quella evocata dalla interpretazione bontadiniana, la contraddizione è “viva” come molla dialettica (come fattore dinamico, come ciò che fonda, riconduce, l'astratto nel concreto); mentre è “morta” come referto definitivo (come pretesa di una autofondazione dell'astratto). È viva, insomma, come astratta o come essenza dell'astrattezza; è morta invece come concreta (come ipotesi di concretezza). Da Hegel, comunque, Bontadini prende la convinzione che la contraddizione possa essere reale⁶: talmente reale

come per sé stante – contraddittorio chiudersi, col pensiero, nel concetto del divenire. La ‘logica nuova’ contiene, dunque, una particolare applicazione della ‘vecchia’, un particolare esercizio della vecchia, un suo uso concreto» (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. IV, p. 249). Del resto, occorre ben distinguere tra «la sintesi dei contrari hegeliana, che non è se non l'affermazione della stessa contrarietà – in cui i contrari stanno chiaramente come elementi o momenti – con la sintesi dell'antico misticismo, con la *coincidentia*, che, davvero, non trovava mediazione logica coi suoi termini, e stava quindi nel mondo del sovraintelligibile» (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* [1925-1928], in *Studi sull'idealismo* [1942], Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 83). Per la stessa ragione per cui non vede in Hegel un negatore del PDNC, Bontadini salva anche la «dialettica dell'implicanza e della compresenza» proposta da Michele Federico Sciacca. Infatti, anche per Sciacca «i contrari non si identificano» – contraddittoriamente –, ma piuttosto si coimplicano. Dunque, anche da parte sua, non vi sarebbe alcuna reale contestazione alla “logica classica”. (Cfr. *La posizione della neoscolastica di fronte allo spiritualismo cristiano* [1962], in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 123).

⁵ La formulazione aristotelica più pura del PDNC è la seguente: «È impossibile che lo stesso (significato) convenga e insieme non convenga allo stesso (significato), dallo stesso punto di vista» (cfr. *Metafisica*, IV, 1005 b 19-20). Questa formulazione compete all'*eidos* come tale. In sintesi, possiamo ridirla così: “ A non è insieme B e $non-B$ ”. Più semplicemente, si potrebbe anche dire: “ A non è $non-A$ ”. Questo secondo passaggio, che gli aristotelici più ortodossi non accettano, è compiuto da Leibniz, il quale stabilisce l'equivalenza di cui parliamo, in un opuscolo intitolato *Primae veritates*. In effetti, nella formula “ A non è insieme B e $non-B$ ”, nel caso in cui ad A convenisse B , quello A non sarebbe un generico A , bensì uno A qualificato dal suo possesso del carattere B : per questo, negare B di quel particolare A , equivarrebbe a negare quello stesso A .

⁶ Conviene tener presente che, nei testi di Bontadini – e inevitabilmente nel nostro, che ne riferisce criticamente –, compaiono molto frequentemente il sostantivo “contraddizione” e l'aggettivo “contraddittorio”. Ora, quando sono usati in senso

da essere lei l'indicatore del fondarsi dell'unità dell'esperienza in una realtà ulteriore.

L'idea di uno Hegel celebratore del PDNC (inteso in senso aristotelico) e nemico piuttosto di una versione equivoca di esso (quella leibniziana) è da Bontadini espressa già nel giovanile *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* (1925-28)⁷. Questa interpretazione irenica di Hegel procurò al giovane Bontadini qualche diffidenza, ma fece anche intravedere in lui qualcuno che intendeva fare con l'idealismo qualcosa di analogo a ciò che, a suo tempo, Tommaso d'Aquino aveva fatto con il pensiero di Aristotele.

Hegel esclude che la contraddizione sia la parola finale sulla realtà; perché esclude – prima ancora – che sia parola originaria della realtà stessa⁸: questo, in sintesi, il giudizio di Bontadini.

3. Osservazioni

Questa lettura di Hegel – per cui l'astratto, avvistato come tale, rinvia a un concreto già costituito – è una lettura sensata, che omogeneizza lo Hegel del Sistema a quello della *Fenomenologia dello spirito*; ma non è una lettura fedele. Dal punto di vista hegeliano, le cose stanno come Bontadini dice, quando soggetto della dialettica è lo "spirito soggettivo" e quindi la coscienza umana (com'è nella *Fenomenologia*); ma non quando soggetto della dialettica è l'Assoluto stesso (com'è nel Sistema).

Inoltre, la lettura della contraddizione hegeliana come contraddizione autentica (cioè tale in senso aristotelico), è problematica, anche

assoluto (cioè, non in relazione ad un referente rispetto al quale si avrebbe contraddizione), allora i due termini sono da intendere rispettivamente come "autocontraddittorietà" e "autocontraddittorio". Per indicare invece la struttura costituita da due proposizioni reciprocamente contraddittorie, Bontadini usa normalmente il classico termine "antifasi".

⁷ Contenuto in *Studi sull'idealismo*.

⁸ Se poi «l'intero è il vero e risolve le contraddizioni del finito», allora si può addirittura sostenere che «Hegel è esagerato sostenitore del principio di non contraddizione. [...] Il Bradley, seguace implicito di Hegel, si oppone a questa concezione hegeliana del principio di non contraddizione: [...] ma, fondando la sua esigenza sulla stessa logica hegeliana, la riscatta: l'assoluto deve essere incontraddittorio, perché Hegel stesso dice che la contraddizione non può essere finale» (cfr. *Protologia [appunti delle lezioni del Corso di Filosofia Teoretica dell'a.a. 1963-1964]*, p. 7).

solo dal punto di vista esegetico, per ragioni che vedremo. Il *Widerspruch* da Hegel teorizzato, infatti, non è la contraddizione aristotelica; anche se poi Hegel ha delle pagine in cui confonde le acque, e sembra assegnare un "esserci" effettivo alla contraddizione aristotelicamente intesa.

4. La dialettica dell'attualismo

4.1. La dialettica hegeliana – spiega Bontadini – sfruttava la contraddittorietà del "presupposto naturalistico", cioè mostrava come i vari aspetti della realtà appaiano contraddittori, se intesi come estranei (autonomi) rispetto all'organismo dello spirito, anziché come suoi momenti. La mossa teorica di Hegel, dunque – per quanto variamente reiterata –, era una sola. Esaurita l'eliminazione del presupposto, la dialettica hegeliana si riduceva al semplice apparire della varietà del mondo nell'unità dell'atto di pensiero⁹.

Qui Bontadini fa sua la essenzializzazione gentiliana della dialettica (cioè l'attualismo)¹⁰: essenzializzazione predisposta a suo tempo da Bertrando Spaventa¹¹. Secondo questa essenzializzazione, la dialettica hegeliana non è da inseguire nella relazione tra le sue determinazioni categoriali: infatti, come dialettica delle categorie (essere/essenza/concetto; idea/natura/spirito; e così via), è dialettica tutta interna all'astratto. Essa invece, appunto nella sua essenza, consiste nella riconduzione (varia e articolata) del pensato (cioè dell'astratto) allo spirito che lo pensa, cioè al pensante¹²; ovvero consiste nella rilevazione di inintelligibilità di qualunque posizione presupposta all'atto del pensiero pensante: foss'anche quella del costituirsi delle condizioni di possibilità di quest'ultimo. Ma l'esito autentico dell'attualismo, e con esso

⁹ Cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 3, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 270.

¹⁰ In proposito, si veda soprattutto: G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Parte III, capp. VII e VIII. Per Gentile, Hegel sostituisce al presupposto di un "essere" che precederebbe il pensiero, il presupposto di un divenire dialettico puramente pensato, diverso dal pensiero pensante, e quindi a sua volta astratto (cfr. *ivi*, Parte III, cap. VII, § 5).

¹¹ La prima triade della *Scienza della logica* (essere-nulla-divenire) è interpretata da Spaventa in termini di: "pensato", "pensante", "divenire del pensante". Si veda, emblematicamente: B. SPAVENTA, *Frammento inedito* [1913], in *Opere*, 3 voll. a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. III.

¹² Bontadini usava sintetizzare la dialettica gentiliana come "la riconduzione del pensato al pensante".

della vicenda idealistica – stando a Bontadini –, non è l’annullamento del contenuto del presupposto naturalistico (la kantiana “cosa in sé”), bensì il riscatto di tale contenuto: vale a dire, l’annullamento della alterità della “cosa in sé” rispetto alla manifestatività del pensiero, e quindi al suo potere determinante. Ora, questa capacità di riscatto, indica nella dialettica il metodo proprio della filosofia¹³: cioè, di un sapere che cerca la propria fondatezza, aggirandosi appunto tra presupposti da riscattare – riscattare per togliimento di contraddizione.

Ma se l’inintelligibilità del presupposto naturalistico vuol dire contraddittorietà¹⁴, ciò significa che l’incontraddittorietà (al di qua delle rivedibili formulazioni che si possono dare del PDNC) è istanza concreta, cioè propria della relazione pensante-pensato, e non relegabile sul piano astratto del mero pensato – come opportunamente Bontadini rileva¹⁵. Anche qui, è proprio la necessità di non stare nella contraddizione, ciò che muove il pensiero a prendere consapevolezza del proprio autorappresentarsi concreto, e che lo salva da indebite captazioni da parte dell’immaginario. In altre parole – contro le pretese di Gentile, ma in coerenza con le sue istanze –, il PDNC è un principio trascendentale, non relegabile sul piano del mero “pensato”.

EXCURSUS: *L’“astrattezza” del PDNC secondo Gentile*

Seguendo indicazioni già contenute negli scritti di Fichte, Giovanni Gentile aveva formulato una teoria che mette in discussione il carattere trascendentale del PDNC, e, in generale, dei principi che riguardano

¹³ Cfr. *La funzione metodologica dell’unità dell’esperienza*, § 9.

¹⁴ L’interna contraddittorietà del presupposto naturalistico, è quella per cui il pensiero dovrebbe aver consapevolezza di una realtà in sé che, per ipotesi, dovrebbe essergli estranea.

¹⁵ Discutendo con Armando Carlini, il nostro autore sottolinea che «la concretezza non è che la considerazione mediata dell’astratto, preso, questo, nella totalità del contenuto» (cfr. *Le polemiche dell’attualismo* [1924-1926], in *Studi sull’idealismo*, p. 52). E, riferendosi direttamente a Gentile, egli annota: «Il pensiero concreto o pensiero pensante è la totalità attuale del pensiero pensato, del contenuto di coscienza, è il principio della realtà di questo; nulla vietando poi ch’esso ritrovi in questo medesimo la propria superiore idealità (come nel caso della legge, logica od etica che sia). Per questo l’affermazione dell’immanenza non è punto affermazione di soggettivismo. Per questo la logica del pensare non è destituzione di quella del pensato, ma piuttosto, se mai, l’assolutizzazione (che è insieme, naturalmente, correzione storica, precisione) di questa» (cfr. *La critica negativa dell’immanenza* [1926], in *Studi sull’idealismo*, p. 60).

l'essere in quanto tale. Infatti, dal punto di vista di Gentile, un principio è concepibile solo da un «pensiero pensante», cioè è contenuto – come “pensato” – nel pensiero pensante. Ora – sempre secondo Gentile –, è il “pensante” (l’“Io”) che pone ovvero fa essere il “pensato”: per questo, egli ritiene che ciò che vale per il pensato non possa valere per il pensante. In particolare, il PDNC vale per l'essere, ma – secondo Gentile –, non può valere per il pensiero che pensa l'essere. Così, la logica (il modo di strutturarsi) del pensante, non sarà quella stessa del pensato¹⁶; tanto che Gentile le chiama rispettivamente «logica del concreto» e «logica dell'astratto»¹⁷. “Concreto” – nel vocabolario di un filosofo idealista come Gentile – significa “assoluto”, cioè capace di vivere di vita propria; mentre “astratto” significa ciò che può vivere solo all'interno del concreto (e dunque, non in modo assoluto). Bene, il pensiero pensante è, in questa prospettiva, il vero luogo della vita; e la vita è un “*fieri*” – un dinamismo –, che non sopporta di essere ingabbiato in alcuna regola, ma che pone a sua volta ogni regola possibile. Ora, nella vita – argomenta Gentile –, i contraddittori si unificano: *A*, trasformandosi, diventa *non-A*; invece, nella non-vita, *A* e *non-A* giacciono inerti uno fuori dall'altro. Per questo, il PDNC vale per la non-vita, ma non per la vita¹⁸.

¹⁶ Secondo la «posizione platonica e aristotelica» – scrive Gentile –, «il principio di non contraddizione è condizione imprescindibile del pensiero. Per noi invece il vero pensiero non è il pensiero pensato, che Platone e tutta l'antica filosofia considerano per sé stante, presupposto del pensiero nostro che aspira ad adeguarvisi. Per noi il pensiero pensato suppone il pensiero pensante; e la vita e verità di quello sta nell'atto di questo. Il quale nella sua attuosità, che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercè il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma, come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza. Concetto paradossale, e addirittura scandaloso, che par violare in maniera flagrante il principio di non contraddizione, condizione di vita d'ogni pensiero. E pure concetto correttissimo, ove si consideri il profondo divario tra il concetto di pensiero pensato, per cui il principio di non contraddizione ha un senso, e quello di pensiero pensante, atto dell'Io trascendentale; al quale il principio di non contraddizione non può applicarsi, senza che esso, da pensiero pensante, che è attività, discenda a pensiero pensato, che è termine, in sé astratto, dell'attività, e presuppone questa. Il mondo pensato non può essere se non com'è pensato: pensato che sia, immutabile (nel pensiero che lo pensa)» (cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], Le Lettere, Firenze 2003, cap. IV, §§ 7-8).

¹⁷ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*.

¹⁸ «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. La contraddizione anzi che la morte del pensiero, quale appariva nella logica dell'astratto, qui si palesa la vita del pensare» (cfr. *ivi*, Parte III, cap. V, §§ 5ss.).

Fin qui la posizione di Gentile. La risposta che ad essa si può dare è che, in realtà, solo retoricamente è possibile sottrarre il soggetto pensante alla portata del PDNC. I casi sono due: o il pensante è niente in senso assoluto, oppure è qualcosa. Se è niente in senso assoluto, non è il caso di parlarne; ma se è qualcosa, ecco che per esso varrà il PDNC. Tant'è vero, che Gentile stesso lo distingue dal pensato, e lo tutela nella sua specificità. Ecco infatti qual è la funzione del PDNC: semplicemente quella di tutelare ogni determinatezza, ogni identità; e non invece quella di snaturarne qualcuna, in favore di qualcun'altra. Il PDNC non è il principio della staticità piuttosto che della dinamicità; e, più in generale, non è una regola stabilita da qualcuno, e poi imposta ad una realtà che non vuole saperne. Accettare il PDNC vuol dire, ad esempio, non confondere il pensante e il pensato. Dunque, il fatto che non vi sia pensato senza pensante, non significa che il pensato non contenga i principi entro i quali lo stesso pensante – che, se e in quanto appare, è pensabile – deve costituirsi: se così non fosse, il pensante non comparirebbe neppure, cioè sarebbe impensabile, e non giungerebbe ad autocoscienza¹⁹. A questo va aggiunto quanto già rilevavamo seguendo Bontadini: la riappropriazione del pensato da parte del pensante è giustificata dalla necessità di evitare contraddizione (cioè dal PDNC): a conferma della ineludibilità del principio, anche all'interno di una prospettiva che vorrebbe marginalizzarlo.

4.2. Com'è noto, corollario rilevante dell'attualismo è l'interiorizzazione della vicenda storica (ed eminentemente storico-filosofica) al divenire del pensiero pensante. La concezione non più presupposizionistica dello svolgimento storico, comporta la sottrazione di esso alla accidentalità naturalistica, e la necessità di una sua lettura teoretica come storia dell'andare in sé della verità: un andare in sé dialettico, cioè procedente per rimozione di contraddizione, come dialettico è l'atto alla consapevolezza del quale tale processo termina, e che a tale processo dovrebbe – idealisticamente – fin dal principio presiedere. Al riguardo Bontadini, che accetta la concezione della dialetticità della storia del pensiero come una indicazione valida, indipendentemente

¹⁹ Occorre poi osservare che la posizione di Gentile contiene anche numerose tesi che andrebbero discusse una ad una, e che non sono certo pacificamente condivisibili. Egli, infatti, sostiene – come abbiamo visto –, che: (a) il pensiero pensante è la realtà assoluta; (b) che esso è diveniente; (c) dunque, che la realtà assoluta è diveniente. Inoltre, (d) egli descrive il divenire come identificazione dei contraddittori (*A e non-A*).

dai residui di dogmatismo cui essa era sottoposta dallo stesso attualismo, osserva che il PDNC, e quindi la necessità di uscire dalle situazioni contraddittorie avvistate come tali, è in certo senso il «motore soprastorico» (il motore immobile, potremmo dire) del movimento dialettico che attraversa la storia della filosofia²⁰.

Del resto, proprio la coerenza con la riconduzione di ogni contenuto al pensante trascendentale – riconduzione in cui la dialettica si mostra identica ad un incessante divenire, sia pure tutto interno all'atto di pensiero e coincidente con la riappropriazione da parte sua di ogni contenuto –, vietava di assolutizzare, o imponeva di deporre, ogni determinata configurazione dell'atto stesso, consegnandola in vario modo al problematicismo, cioè ad una concezione di esso aperta ed instabile, in cui l'atto e la sua intrascendibilità rimanevano semplicemente come l'orizzonte formale (l'«intero»), al cui interno restava da svolgere la determinazione del contenuto, ovvero l'organizzazione del «piano taletiano»²¹. Problematicismo che, solo nel suo permanere aperto, si conservava coerente con l'istanza, essa stessa dialettica, che lo aveva motivato: quella di non identificare acriticamente – cioè prescindendo da un confronto con l'ipotesi alternativa – l'impostazione del problema con la soluzione di esso.

Insomma, se l'attualismo è l'essenzializzazione dell'idealismo, il problematicismo è – per Bontadini – l'essenzializzazione dell'attualismo: la rivelazione del suo significato non retorico, bensì propriamente teoretico. Significativo al riguardo il titolo di una delle sillogi bontadiniane: *Dall'attualismo al problematicismo*.

5. La dialettica del problematicismo

Il problematicismo²², che Bontadini considera quale autocoscienza dell'attualismo, è appunto la consapevolezza che l'attualismo ha un senso formale o metodologico, ma non contenutistico. Infatti, la

²⁰ Cfr. *L'attualità della metafisica classica* (1953), in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 99.

²¹ Il contenuto dell'atto di pensiero è detto da Bontadini "piano taletiano", in quanto Talete fu il primo – con la sua "acqua" – a dare una determinazione a tale contenuto.

²² Altra cosa rispetto al problematicismo, è il riconoscimento della "non-definitività" del sapere umano, intesa come perfettibilità (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 165).

dialettica di pensante e pensato non può tener fermo alcun risultato, se non se stessa; perché ogni risultato posto da questa, è insieme de-posto, cioè relativizzato rispetto all'ulteriorità che esso – come risultato determinato – non comprende in sé, e quindi non è in grado di dominare nei suoi esiti. Un puro idealismo – che non venga integrato dalla inferenza metafisica – equivale al «puro mediare», alla «pura ricerca dell'essere (la quale è atto del pensare)». Tale ricerca non può, in assenza di un riferimento metafisico, dare un indirizzo all'uomo, cui resterà quale criterio di orientamento il semplice cercare. L'esistenzialismo, che assolutizza la provvisorietà e precarietà di ogni scelta di vita, è – per Bontadini – il tipo di filosofia coerente con il quadro teoretico problematicista: estrema coerentizzazione, a sua volta, dell'attualismo²³.

L'attualismo, insomma, tiene fermo solo l'orizzonte intrascendibile dell'atto²⁴; ma non può tener ferma alcuna determinazione del contenuto pensato (in quanto ogni determinazione è disequata rispetto all'atto)²⁵. Per questo, è possibile superare l'assolutizzazione della dialettica (il «dialettismo»), solo sfruttando un tipo di movenza teorica – la dimostrazione per assurdo –, che è dialettica sì, ma in un modo

²³ Cfr. *Motivi di una filosofia neoclassica* (1958), § 5, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 316. È il cimento storico-dialettico cui l'idealismo hegeliano è sottoposto, a lasciare di esso solo la forma della dialetticità: ovvero l'attualismo. Del resto, «l'idealismo sussiste se ed in quanto la deponenza riesca ad essere universale, senza eccezioni. E si eserciti sullo stesso atto del pensiero, sulla stessa dialettica, sulla stessa deponenza in quanto le impedisca di farsi assumere come metafisicamente conclusiva». Gentile stesso ammoniva a non identificare l'atto con una ipostasi (l'intero con un certo assetto taletiano). (Cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 5, p. 273).

²⁴ Che Bontadini, da parte sua, riproporrà – articolatamente – col nome di «intero».

²⁵ «Quando la coscienza contemporanea non accetta l'assolutizzazione che l'idealismo fa della stessa dialettica ritenendola una ricaduta nel dogmatismo assolutistico, prende tale assolutezza in un senso – preidealistico – che l'idealismo stesso esclude come intellettualistico. Si consideri che disassolutizzare la dialettica significa dialettizzarla, e quindi realizzare (non proclamare) una nuova dialettica, oltre la quale non si può trascendere, se non ancora dialettizzando. Per uscire dalla dialettica non c'è che il modo già detto: fermare una metafisica in forma non dogmatica» (cfr. *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo* [1953], in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 191). Dunque, contrariamente a quanto riteneva Ugo Spirito, la dialettica dell'attualismo è dialettizzabile, cioè superabile sulla base dei suoi stessi presupposti (cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 5).

tale da saper tener fermo il proprio risultato²⁶, cioè da saperne evitare la ulteriore dialettizzazione²⁷. Il senso che, per Bontadini, la parola «realismo» può mantenere – superato l'equivoco dualistico –, è proprio quello di una posizione di realtà, tenuta ferma apagogicamente rispetto alla dialettica problematizzante.

6. Dal problematicismo alla metafisica

In tal senso, la riflessione filosofica del Novecento sembrava al nostro autore destinalmente orientata ad avviarsi dal problematicismo verso una metafisica dell'esperienza (cioè una metafisica introdotta come integrazione necessaria dell'UdE). In effetti, la metafisica è l'unica possibile uscita pertinente, e non volontaristica (o fideistica), dal problematicismo stesso.

6.1. Bontadini sa bene che, da parte problematicistica, la logica della apagogia era considerata logica “vecchia”, partecipe di quello che Gentile chiamava il “mito dell'apodissi”²⁸. “Apodissi” era per Gentile la logica aristotelica – o “analitica” –, da lui considerata come “logica dell'astratto”²⁹: condizionata dalla “fede” nei “principi immediati della

²⁶ «Se, ad esempio, l'aristotelico perviene a fondare la sua prova del Motore Immobile sul principio di non contraddizione, è chiaro che tale prova è messa al sicuro da qualsiasi critica: giacché ammettere ch'essa possa risultare falsa ad una ulteriore considerazione, sarebbe quanto ammettere la possibilità della contraddizione, ammettendo l'assurdo. Ma se questa, od altra prova, non riuscisse a collocarsi su tale assoluto fondamento, [...] allora essa non potrebbe più legittimamente sfuggire all'impeto dialettico, negativo, del pensiero. Così l'opposizione tra il realismo ed il suo contrario è ancora e da ultimo quella che si incontrò al nostro secondo passo: l'opposizione fra l'affermazione determinata e ferma, e l'affermazione instabile, che lascia il posto alla contraddittoria» (cfr. *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* [1934], in *Studi sull'idealismo*, p. 266).

²⁷ «La dialettizzazione della dialettica è sempre dialettica. Che, perciò, la dialettica sia, in definitiva, indialezzabile, è nella struttura stessa dell'atto. Ed è una contraddizione che si toglie facilmente, formulando il teorema idealistico in una proposizione *exceptiva*: ‘tutto si dialettizza, eccettuato la dialettica’. L'eccezione non è di comodo, ma di struttura. Si scorge che la radice dell'idealismo è la dialettizzazione del ‘pensiero pensato’, e che il superamento dell'idealismo può aversi soltanto evitando tale dialettizzazione, cioè costruendo una metafisica non oppugnabile» (cfr. *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo* [1953], in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 117).

²⁸ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Parte IV.

²⁹ Cfr. *ivi*, vol. II, p. 179.

dimostrazione”³⁰. Bontadini sa anche bene che il problematicismo voleva invece essere erede della logica “nuova” – o “sintetica” –, propria dell’idealismo. Se non che – nel problematicismo trascendentale –, che rinunciava a sua volta al mito della *Aufhebung* risolutrice, tale logica si tramutava in una mera logica antinomica, in cui il sapere si traduceva in coppie di tesi e antitesi, senza possibilità di alcuna sintesi definitiva, tanto più che anche l’eventuale sintesi avrebbe visto ergersi contro di sé la relativa antitesi. Ma, tenere in vita – senza conciliazione – tesi e antitesi, vuol dire riconoscere ad esse il valore di mere opzioni: opzioni che, non potendo sopportarsi a vicenda come complanari (cioè come appartenenti entrambe a ugual titolo all’atto di pensiero come tale), riuscirebbero a convivere solo al patto di incarnarsi in altrettante posizioni esistenziali, proprie di differenti tipi umani. È la “persona” – dice Bontadini – il luogo in cui tesi e antitesi possono incarnarsi e convivere senza escludersi reciprocamente³¹ (rispettando la clausola aristotelica per cui i contraddittori sono ammissibili solo se collocati in punti di vista differenti). È emblematico che – con Guido Calogero (1904-1986) – il problematicismo si faccia “filosofia del dialogo”³².

6.2. La particolare attenzione che Bontadini riserva al problematicismo, sembra dovuta, in primo luogo, alla collocazione ideal-strategica che questo occupa all’interno dello sviluppo della storia della filosofia moderna. Non soltanto il nostro autore lo interpreta come

³⁰ Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 180-81.

³¹ «Il nuovo criticismo equivale ad una logica dell’antinomia, in quanto la dimostrazione o l’apodissi doveva, secondo la logica ‘tradizionale’, *determinare* il pensiero escludendo la contraddittoria della tesi, che si considerava dimostrata. Cadendo il ‘mito dell’apodissi’, tutte le antinomie risorgono contro le tesi, ed il pensiero si trova ad essere costituito da un sistema di antinomie. Poiché, tuttavia, l’antinomia o la contraddizione equivale ad una indeterminazione del pensiero, e cioè al suo annullamento, il predetto *costituirsi* del pensiero deve trovare, come sua condizione, una *nuova via*, la quale non può essere che quella della *separazione dei contendenti* (delle due tesi in conflitto). La logica ‘dogmatica’ conseguiva la determinazione, e, cioè, evitava l’annullamento del pensiero, mediante l’annullamento di uno dei contendenti. In questo senso la determinazione, o vivificazione, era conseguita mediante una mortificazione (*omnis determinatio est negatio*). La nuova logica non conosce invece la via del sacrificio, e tiene in vita tutto. Questo può fare collocando i contendenti in sedi diverse. E poiché il conflitto è logico, le sedi divisorie saranno extralogiche. La nuova sede è la persona. [...] La persona è la portatrice di una *tesi*, che non è un *dogma*, in quanto non pretende, teoreticamente, alla esclusione dell’antitesi» (cfr. *Dal problematicismo alla metafisica*, pp. 166-167).

³² Cfr. G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

l'esito adeguato della vicenda idealistica, e quindi dell'intero ciclo della filosofia moderna; ma egli ritiene che un problematicismo autentico (ovvero consequenziale) non possa non giungere a problematizzare anche se stesso, fino ad aprirsi alla possibilità di un sapere contenutisticamente determinato. Il problematicismo va inteso, dunque, come un momento di equilibrio instabile dello sviluppo della filosofia moderna.

6.3. Più precisamente, un problematicismo consapevole di sé dovrebbe riconoscere tutti i presupposti che occorre assumere per poter problematizzare. Tra questi, l'implicita ammissione del PDNC³³; ed anche l'asserzione che esiste pur sempre quella realtà che fa problema³⁴, e che comunque «trascende» il dubitare o problematizzare che se ne fa (nel senso che non è a disposizione di quest'ultimo)³⁵: una realtà che dovrà pur stare in un certo modo (quel modo che è appunto in questione)³⁶. Sono, questi, quei «presupposti dell'essere incerti» che –

³³ «Il principio di [non] contraddizione rientra in quelle cose di cui, secondo s. Agostino, in particolare non può dubitare colui che dubita in generale, senza toglier senso al suo stesso dubitare. Esso perciò entra nella *struttura* stessa del problematicismo» (cfr. *Oltre il problematicismo?* [1951], in *Dal problematicismo alla metafisica*, pp. 95-96).

³⁴ «La caduta della necessità, e cioè del giudizio apodittico, lascia il campo libero alle altre categorie della modalità, e quindi al giudizio assertorio e problematico. Il secondo di questi giudizi corrisponde a quello che diciamo la forma generale del pensiero contemporaneo: il primo, però, concorre con esso, e vi costituisce l'opposizione interna. [...] Il problematico contiene sempre un momento assertorio; così come la possibilità avvolge sempre la realtà, intesa come il semplice positivo. Una problematicità e una possibilità che prescindessero da questo rapporto sarebbero un puro nulla. La problematicità è problematizzazione e la possibilità è trascendimento: è perciò incluso il termine rispetto cui si trascende, il termine di cui si scuote la certezza immediata. In quanto avvolge l'assertorio il problematico corrisponde di diritto all'intero» (cfr. *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 167).

³⁵ «Ne fece un elenco, di tali condizioni del dubbio, s. Agostino (*De Trinitate*, X, 10), e nessuno vorrà negare che l'analisi riflessiva è assai più ricca e metodica nel testo di questo pensatore che non in quello corrispondente cartesiano» (cfr. *Dualismo gnosologico e monismo metafisico in Spinoza* [1942], in *Studi di filosofia moderna* [1966], Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 51). Anche Spinoza – nei *Principia philosophiae cartesianae* – riconosce che vi sono verità più evidenti del *cogito*, e tali che il metterle in dubbio è mettere in dubbio anche il *cogito*: ad esempio, l'*ex nihilo nihil* (senza del quale il *cogitare* potrebbe anche stare senza il *cogitans*). (Cfr. *Essenza dell'idealismo come essenza della filosofia moderna* [1940], in *Studi di filosofia moderna*, pp. 47-48).

³⁶ «La problematicità è manifestamente dialettica; dal fatto che la realtà, in quanto è, non può essere indeterminata, segue che essa non può essere problematica in se stessa. La critica pertanto deve tendere ad espungere la categoria della problematicità dal novero di quelle che aspirano ad essere costitutive dell'oggettività» (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 165).

se riconosciuti nella loro innegabilità – dovrebbero far passare all'atto la possibilità di un sapere determinato³⁷. Tali presupposti sono infatti quelli che Bontadini distilla e riordina nell'implesso da lui chiamato «intero»³⁸. Provvisoriamente assumiamo per “intero” l'UDE considerata secondo tutte le sue implicazioni.

Bontadini, giustamente, sostiene che la problematicità presuppone sempre “un momento assertorio” (così come “la possibilità presuppone sempre la realtà”, cioè il positivo). «Una problematicità che prescindesse da questo rapporto sarebbe un puro nulla». Problematizzare il dato significa considerarlo in riferimento all'orizzonte in cui esso si dà: quindi, significa relativizzarlo, trascenderlo almeno formalmente (anche solo per poterlo poi riconoscere eventualmente come intrascendibile). Per questo, Bontadini afferma che, «in quanto avvolge l'assertorio, il problematico corrisponde di diritto all'intero»³⁹.

L'impossibilità di assolutizzare un puro atteggiamento problematizzante era stata messa a tema – un secolo prima – da un importante pensatore di impronta aristotelica come Bernard Bolzano⁴⁰. Questi indicava la possibilità di proiettare dalle forme del “discorso semantico” – quali «domande, desideri, preghiere, [...] semplici esclamazioni» –, delle implicazioni apofantiche, cioè delle reali “affermazioni” [*Behauptungen*], impegnative circa la realtà – tanto da poter risultare vere o false. E questo era fatto da lui valere – in polemica con Kant⁴¹

³⁷ Cfr. *Idealismo e immanentismo*, § 13.

³⁸ Una particolare forma di problematicismo è quella che Bontadini individuava in Ludovico Geymonat. Questo autore riteneva che l'evidenza del PDNC venisse meno di fronte alle antinomie della logica matematica. Il nome di riferimento, in proposito, era per Geymonat quello di Bertrand Russell. (Sul tema delle antinomie logico-matematiche, ci permettiamo di rinviare a: P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, Parte II, cap. III). In realtà – come Bontadini spiega –, le antinomie sono un *tollendum*; se invece si riuscisse a dimostrarle insolubili (e quindi intoglibili), su quale base potrebbe avvenire tale dimostrazione, se non su quella della logica classicamente intesa? (cfr. *Filosofia e scienza* [1962], in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 85). Il criterio della contraddittorietà del contraddittorio neppure ha da temere dalle geometrie non euclidee, che, anzi, paradossalmente avevano esordito con il tentativo del Padre Saccheri di dimostrare per assurdo il quinto postulato di Euclide (cfr. *ivi*, p. 84).

³⁹ Cfr. *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 167.

⁴⁰ Cfr. B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, Erster Teil, in *Gesamtausgabe*, Band 11, F. Frommann-G. Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, n. 22.

⁴¹ Kant, infatti, afferma che «*ein problematischer Satz eine contradictio in adjecto*

– anche per il discorso “problematico”⁴². Bolzano, addirittura, proponeva di intendere “il domandare” – e il dire semantico in generale – come «una forma più compiuta di asserzione» (*ein vollständiger Satz*)⁴³.

wäre; weil er als Satz etwas setzen müßte, und doch als problematischer nichts setzen könne» (cfr. KANT, *Logik*, § 30; in *Werkausgabe*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968, vol. VI). «Hingegen glaube ich» – aggiunge Bolzano – «erinnern zu müssen, daß auch das problematische Urtheil etwas setze» (cfr. B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, Erster Teil, pp.115-16). In realtà, i discorsi di Kant e di Bolzano si svolgono su due piani distinti e complementari: Kant vuole indicare la propria – discutibile – concezione del “Satz” come giudizio specificamente assertorio; Bolzano osserva che anche i giudizi non specificamente assertori – ad esempio quelli problematici – implicano la posizione di quel piano assertorio su cui poggiano le loro presupposizioni.

⁴² «Freilich sagt man zuweilen: 'Ich behaupte das nicht, sondern ich frage bloß!' und hiedurch scheint man einen Gegensatz zwischen der Frage und einer Behauptung, oder einem Urtheile zu machen. Bei näherer Betrachtung sieht aber Jeder, daß der Sinn jener Äußerung kein anderer sey, als der: 'Ich behaupte nicht, daß dieß und jenes sey; sondern ich frage, d.i. ich behaupte bloß, daß ich zu wissen verlange, ob es sey, oder nicht'» (cfr. *ivi*, p. 114).

⁴³ «So wird auch durch jeden Wunsch, Befehl u. dlg. etwas ausgesagt; daher auch diese alle den Namen der Sätze verdienen» (cfr. *ibidem*). A questo proposito è opportuno notare che espressioni analoghe a quelle di Bolzano si trovano anche nel filosofo belga Gaston Isaye. In particolare, questi si trova a distinguere tra la posizione scettica di Charron – “io non so niente” – e quella di Montaigne – “che cosa so io?” –, interpretando quest’ultima come una ritirata strategica rispetto alla ovvia possibilità di ritorzione cui invece lo scettico assertorio inevitabilmente si espone. In realtà – come osserva Isaye –, se l’interrogazione precedente è posta con l’intenzione di far obiezione a posizioni assertorie, allora non è difficile osservare che essa implica una serie di affermazioni, quali: «io non so, almeno per il momento, se so qualche cosa. E lo scettico e il dogmatico hanno torto tutt’e due». In generale, «l’interrogare è un’operazione più complessa [del giudicare], la quale presuppone dei giudizi primitivi». Nel caso in cui, invece, la posizione scettica debole non si riconoscesse nell’intenzione obiettorica, ma si attestasse semplicemente sulla intenzione interrogante, «resterebbe comunque la possibilità di risponderle: e questo sarà possibile, poiché l’interrogante sa che cos’è una domanda, che cos’è una risposta, e ammette come certo che la domanda non è ancora la risposta, che quest’ultima sarebbe un bene per l’intelligenza, eccetera. E, anche in questo caso, chi rispondesse, non partirebbe dal niente, ma dall’intuizione»: da un’intuizione che, nel dialogo, può essere condotta al riconoscimento o al rinnegamento – in ogni caso all’asserzione. Di qui emerge dunque ancora una volta con chiarezza che l’unico modo per evitare di asserire, sarebbe tacere, e tacere anche nel “linguaggio dei gesti” – secondo il celebre paradosso del “tronco” aristotelico (cfr. G. ISAYE, *La justification critique par rétorsion*, in «Revue philosophique de Louvain», 52, 1954, pp. 219-22).

6.4. Solo dogmaticamente – cioè, senza ragione speculativa⁴⁴ – il «dialettista» potrebbe escludere la possibilità del costituirsi di un incontrovertibile, cioè di una posizione a esito non più dialettico, ma paradossalmente esercitante la dialettica «forza della negatività» contro la falsa quiete dell'immanentismo⁴⁵; dove, l'esito è quella verità incontrovertibile che la speculazione bontadiniana intende inferire, innestandola sull'esperienza quale l'attualismo ha reso pensabile per *remotio prohibentis*⁴⁶. Anzi, se un tale dogmatismo dovesse essere tenuto (arbitrariamente) fermo, genererebbe la posizione autocontraddittoria di un «problematicismo trascendentale». È questa la posizione che Bontadini individua in Ugo Spirito (allievo anziano di Gentile)⁴⁷. Nella prospettiva del problematicismo trascendentale, ogni eventuale problematizzazione del dialettismo sarebbe semplicemente una sua dialettizzazione ulteriore e, per questa via, una sua conferma: problematizzare il problematicismo, sarebbe confermarlo.

In realtà, in un problematicismo non dogmatico ma piuttosto consequenziale (o «situazionale», come Bontadini talvolta lo qualifica), la contraddizione ha occasione di funzionare quale motore dialettico, che porta al suo esito positivo una situazione teorica che è strutturalmente instabile⁴⁸. Il nostro autore, a ben vedere, invita il dialettista ad essere tale fino in fondo, e quindi a spingersi fino a sperimentare l'altro dal dialettismo stesso.

⁴⁴ «Dogmaticamente» vuol dire «senza la distruzione teoretica della sua negazione» (cfr. *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna* [1972], in *Metafisica e deellenizzazione*, p. 42)..

⁴⁵ Si tratta di rivendicare la «forza della *negatività* contro ogni sintesi costituita, e cioè della problematicità contro la categoricità, dell'alterità contro l'unità, e quindi del trascendente contro l'immanente. Ma [...] d'un trascendente la cui penetrazione costituisce la stessa esigenza vitale dell'immanente, e, come tale, *la molla della costui dialettica*» (cfr. *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, in *Studi sull'idealismo*, p. 265).

⁴⁶ Cfr. *Come oltrepassare Gentile* (1965), in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 174. La dialettica «evita di entrare nella contraddizione retorica, soltanto se accetta di applicarsi a se medesima, ossia di sottoporre se stessa alla condizione dialettica, e cioè se chiama contro di sé l'idea della situazione non dialettica, come di una situazione *possibile*» (cfr. *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 171).

⁴⁷ Ugo Spirito (1896-1979), allievo di Gentile alla «Sapienza» di Roma, era stato uno dei collaboratori del ministro Bottai. Ai tempi in cui Bontadini teneva corrispondenza con lui, era ordinario di Teoretica alla «Sapienza» di Roma.

⁴⁸ Cfr. *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, pp. 112-113.

6.5. Del resto, se la dialettica attualistica è quella forma di attività critica che relativizza ogni posizione rispetto alla sua «istanza contraria», la metafisica dell'esperienza nasce proprio dal superamento pertinente di un tale «vaglio»⁴⁹. Essa infatti si vale della dimostrazione per autoesclusione dell'antitesi. Il passaggio dalla dialettica gentiliana al recupero della apagogia, è dunque introdotto da Bontadini come esito di un «intero storico»; anche se in lui, non più idealista, la figura di un intero storico poteva conservare una connotazione apologetica, didattica e retorica, ma non più schiettamente speculativa. Per «intero storico» si deve intendere una ricostruzione interale della storia della filosofia: ma interale, non in quanto esauriente o totalizzante rispetto a tutte le proposte storicamente emerse, ma piuttosto perché tale da ridare l'apparire storico degli elementi dell'«intero»; ovvero, tale da ridare l'«intero» quale – secondo determinate tappe della vicenda storico-filosofica – si offre alla riflessione di chi già abbia guadagnato, di tale vicenda, una visione teoreticamente compiuta, e quindi panoramica⁵⁰.

Il sintagma «intero storico» era da Bontadini usato normalmente a livello didattico⁵¹; ma non ci risulta comparire nel dettato delle sue pubblicazioni; dove è sostituito da espressioni quali «deduzione storica». Si veda esemplarmente la «deduzione storica del problema della metafisica dell'esperienza», che compare nell'omonimo saggio⁵². La figura dell'«intero storico», con la sua articolazione in «cicli» (classico-medievale, moderno, pre-contemporaneo, contemporaneo), compare anche in numerose dispense dei corsi di Filosofia Teoretica tenuti da Bontadini all'Università Cattolica di Milano⁵³.

⁴⁹ Cfr. *Come oltrepassare Gentile*, p. 169.

⁵⁰ I quattro volumi di Storia della filosofia (*La filosofia antica*, *La filosofia moderna*, *La filosofia contemporanea* e *La filosofia futura*) pubblicati da Emanuele Severino tra il 1984 e il 1989 presso l'editrice Rizzoli sono forse il tentativo più completo di ricostruire la storia della filosofia come un «intero storico».

⁵¹ Si veda, esemplarmente, la dispensa: *La filosofia verso la religione*, appunti del Seminario di Apologetica per il corso di Istituzioni di Filosofia, a.a. 1976-77, a cura di A. Lonardi, CUSL, Milano s.d.

⁵² Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. II.

⁵³ Si veda al riguardo la dispensa: *La filosofia verso la religione*. In un'altra dispensa l'«intero storico» è definito come «concetto speculativo della storia della filosofia» (cfr. *Protologia*, p. 22).

7. *L'andare in sé della dialettica*

L'attualismo, esaurita la sua funzione di togliimento del dualismo gnoseologico, lascia dunque il campo al problematicismo, cioè a un realismo non più ingenuo – come per Bontadini è quello greco-medievale –, bensì critico, cioè capace di negare la propria negazione. Un realismo che potremmo identificare sinteticamente con l'individuazione della figura stessa dell'UdE. Il problematicismo; a sua volta, per coerenza con sé, dovrà lasciare per lo meno aperta la possibilità di un esito dialetticamente capace di imporsi come incontrovertibile, cioè tale da non risultare ulteriormente dialettizzabile. Al problematicismo Bontadini chiede di essere dialettico fino in fondo, sperimentando così l'“altro”, non rispetto a questa o quella determinazione del problema, bensì l'“altro” rispetto alla situazione problematica stessa. Una volta compiuta tale sperimentazione, sarà inevitabile che il pensiero ci si insedi, *iuxta sua propria principia*, ovvero *iuxta necessitatem*. L'introduzione di tale alterità rimane affidata alla dimostrazione per assurdo.

Convieni fin d'ora tener presente che la dimostrazione per assurdo (*apagoghé eis adýnaton*) è, in fondo, l'anima della stessa dialettica idealistica e neoidealistica⁵⁴. Essa costituisce dunque – agli occhi di Bontadini – un tratto d'unione tra classici e moderni. Più in generale, il nostro autore rifiuta facili contrapposizioni tra una «logica nuova» (della contraddizione) o «dialettica», e una «logica vecchia» (dell'identità) o «apodittica»; sia perché l'identità è un connotato puramente formale, che come tale non nega alcun dinamismo né alcuna complessità al reale, e ha regia trascendentale (tanto che lo stesso attualista la deve di fatto osservare); sia perché la risorsa estrema dell'apodittica è, a ben vedere, proprio qualcosa di dialettico, come l'apagogia⁵⁵.

È evidente, piuttosto, che la filosofia classica, con la sua dialettica, tende a costruire – per superamento di ipotetiche contraddizioni – delle sintesi successive che, ove non si avvistasse più contraddizione, terminerebbero in sistema; mentre la filosofia moderna, con la sua dialettica, tende al togliimento dei propri stessi presupposti, e quindi,

⁵⁴ «Immediato è bensì il principio di non contraddizione: ma lo è anche per la concezione dialettica, secondo cui ogni tesi deve essere negata nell'antitesi, e superata nella sintesi, per la ragione che, se il pensiero si fermasse in essa, si contraddirebbe; dove si vede che il criterio è sempre quello di evitare la contraddizione (cioè: uscire dal nulla)» (cfr. *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, p. 267).

⁵⁵ Cfr. *Critica dell'antinomia di trascendenza ed immanenza* (1929), in *Studi sull'idealismo*, pp. 202-203.

lungi dal compiersi come sistema, si compie come *remotio prohibentis*, o esclusione dell'esclusione della metafisica⁵⁶. Il che vale in relazione sia al presupposto gnoseologico sia alla posizione immanentistica (superata nel problematicismo non dogmatico)⁵⁷.

A ben vedere, Bontadini individua uno sviluppo, esso stesso dialettico, della dialettica; sviluppo che appare solidale con la stessa indole dialettica dell'idealismo. L'idealismo è una posizione teoretica intrinsecamente dialettica⁵⁸, in quanto il suo senso si esaurisce nell'autosuperamento in direzione di una posizione formale e finalmente critica del realismo⁵⁹: la posizione problematicistica. E, a sua volta, il pro-

⁵⁶ «La dialetticità della filosofia classica, il fondo della sua propria tipica storicità, si traduce in una successione di sintesi sistematiche destinate a togliere le contraddizioni in cui incappa il principio speculativo proprio di tale filosofia. Il principio speculativo, cioè, il quale per un verso si fonda sul *primo principio*, il principio di contraddizione, – in quanto è chiamato a sciogliere la *contraddizione* in cui ci si troverebbe se si prendesse l'empirico come documento dell'assoluto – una volta posto, dà nascita, per altro verso, a nuove guise di contraddizione, che necessitano di un ulteriore togliimento. La filosofia classica si *conclude* quando codesto risorgere della contraddizione non ha più luogo. Si tratta dunque della messa in pari, ossia di una sistemazione in contraddittoria, del Principio e delle sue proprie conseguenze, con gli aspetti del reale per altra via manifesti [...]. Nella filosofia moderna al contrario si tratta di un movimento generato dal fatto, che le conseguenze dei presupposti (del Presupposto) tolgono i presupposti stessi, e perciò se stesse. Cosicché, mentre la filosofia classica si conclude (storicamente, ma soprattutto idealmente) in una posizione o affermazione sistematica (nei limiti in cui essa è una metafisica), la filosofia moderna si conclude in un autotogliimento o autoindeterminazione. La dialetticità propria della filosofia moderna equivale ad una *essenziale instabilità sistematica* che, risolvendosi, si annulla come sistema; quella propria della filosofia classica, ad una instabilità extra-essenziale, gravitante verso una conclusione sistematica» (cfr. *La struttura della metafisica leibniziana* [1952], in *Studi di filosofia moderna*, p. 173).

⁵⁷ Bontadini sostiene la tesi del «valore dialettico del pensiero moderno», «come sforzo di pensare l'esperienza per sé sola» (cfr. *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna* [1929], in *Studi sull'idealismo*, p. 235).

⁵⁸ Esso nasce infatti come reazione alla spinta del "realismo dogmatico". Già il pensiero di Hegel ha una sua interna dialetticità, tra un momento rappresentato dalla *Fenomenologia* e uno rappresentato dalla *Logica*: nel primo, si parte dal realismo dogmatico per criticarlo (dopo averlo assunto); nel secondo si parte senz'altro dall'idealismo, come ricostruzione della realtà. (Cfr. *Osservazioni sull'ontologismo di Pantaleo Carabellese* [1940], in *Dall'attualismo al problematicismo* [1946], Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 180).

⁵⁹ «La detta trascendenza bisogna, in effetto, riconoscerla; ma dimostrativamente, e non per generica presupposizione. Dialetticamente, poi, si mostra come essa è, per essenza, contenuta nell'idealismo, in quanto questo deve sciogliersi dalla contraddizione *retorica* che storicamente lo afflisce. Il momento del realismo è, *in questo senso*,

blematicismo, se non vuole cadere nella contraddizione (di origine retorica) di voler identificare la posizione formale dell'intero con la configurazione determinata di esso, deve restare aperto alla possibilità di una posizione ultradialettica⁶⁰.

Ora, la via al superamento metafisico dell'attualismo resta affidata alle risorse della apagogia, cioè della dimostrazione dialettica in senso classico, che qui finalmente ha occasione di produrre la sua inferenza metempirica. Infatti, il compimento dalla vicenda gnoseologistica – compimento avviato appunto dall'idealismo –, assicura almeno come praticabile l'implicazione tra il pensato empirico e l'*implicatum* metempirico⁶¹. E, d'altra parte, se l'attualismo volesse tener fermo definitivamente se stesso come posizione taletiana – evitando il problematicismo e i suoi potenziali esiti metafisici –, non potrebbe che tentare di farlo, ancora una volta, per via apagogica, e cioè cercando di provare la contraddittorietà della ipotesi della trascendenza⁶²: ad esempio, cercando di sostenere che “esistere” equivalga ad “essere oggetto d'esperienza”⁶³.

incluso nella dialettica dell'idealismo moderno: mentre la coscienza contemporanea aspetta di vedere tutto il complesso di questa dialettica incluso e valutato nel sistema di un realismo assoluto o metafisico» (cfr. *Intorno all'essenza della filosofia contemporanea* [1940], in *Dall'attualismo al problematicismo*, p. 210).

⁶⁰ «Retorica e soprattutto, si capisce, contraddizione, concepire la ricerca dell'assoluto, precisamente in quanto ricerca, come lo stesso assoluto: una ricerca che, essendo ritrovamento, ossia determinazione dell'essenza dell'assoluto, non sarebbe più ricerca. Sanare questa contraddizione è ripristinare la trascendenza» (cfr. *Intorno all'essenza della filosofia contemporanea*, in *Dall'attualismo al problematicismo*, p. 198).

⁶¹ A sua volta, però, la dimostrazione classica – che fa leva sulla autocontraddittorietà del contraddittorio –, per poter sfruttare la spinta di una contraddizione reale, e non solo ipotetica, verrà a disporsi, almeno nell'ultima fase della meditazione bontadiniana, in una forma antinomica, recuperando così la primitiva indicazione idealistica.

⁶² In realtà Bontadini dice: «O provando che determinate formalità dell'Esperienza non si spiegano che in quella tesi; o provando che il concetto di una realtà trascendente l'esperienza è contraddittorio» (cfr. *La critica negativa dell'immanenza* [1926], in *Studi sull'idealismo*, p. 60); ma la prima alternativa si riduce alla seconda, dal momento che «spiegare» – per il nostro autore – vuol dire ultimamente «riconduurre alla contraddittorietà del contraddittorio». (Cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale* [1969], Commento alla relazione Duquesne, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 290).

⁶³ Cfr. *La critica negativa dell'immanenza*, p. 68.

APPENDICE: *Sul dualismo gnoseologico*

L'intero plesso di studi che Bontadini dedicò alla ricostruzione del pensiero moderno era volto a individuare le diverse varianti di quell'unica sindrome che, a suo avviso, segnava complessivamente (con poche eccezioni) tale pensiero: il dualismo gnoseologico. Tenendo ora sullo sfondo la articolata e analitica ricostruzione che il nostro autore dedica alle singole figure della modernità filosofica, proveremo a delineare la sindrome gnoseologica nei suoi tratti teoretici essenziali, portando la ricostruzione anche un poco oltre gli orizzonti temporali dell'"intero storico" bontadiniano.

1. *Che cos'è il "dualismo gnoseologico"*1.1. *L'essenza della posizione dualistica*

La prefigurazione secondo cui il pensiero – come tale – non sarebbe manifestazione dell'essere, bensì "idea" (nel senso di rappresentazione, copia, riproduzione più o meno fedele) dell'essere, si chiama "dualismo gnoseologico" o "gnoseologismo". Per "prefigurazione" intendiamo una proiezione del senso comune su ciò che si dà a vedere: perciò si può dire che il dualismo gnoseologico sia – come spesso lo sono gli errori – una intemperanza del senso comune rispetto all'atteggiamento fenomenologico.

In fondo, per chi prefigura il pensiero in senso gnoseologico, pensare è "avere delle idee", e il pensiero è il luogo delle idee⁶⁴. Ad una simile prefigurazione, diversi filoni filosofici degli ultimi due secoli si sono opposti – come vedremo. In particolare, la denuncia del "dualismo gnoseologico" è sorta all'interno della tradizione neoidealista (il cui massimo esponente è stato, nella prima metà del XX secolo, Giovanni Gentile), ed è stata sviluppata da due filosofi italiani, entrambi metafisici classici, ma entrambi legati a Gentile: Michele Federico Sciacca e Gustavo Bontadini.

La prefigurazione ora accennata affiora qua e là anche nella riflessione antica e medievale; ma certamente essa diviene dominante nei

⁶⁴ Qui, naturalmente, il termine "idea" è usato, non nella accezione di Platone (cioè nel senso di "oggetto di una visione intellettuale"), ma piuttosto in quella di Cartesio e di Locke: cioè, nel senso di "rappresentazione mentale" di un originale extra-mentale.

filosofi dell'età moderna. E, alla luce di questa considerazione, non bisogna meravigliarsi che il XX secolo, che ha portato alle estreme conseguenze l'eredità dell'età moderna, sia stato il secolo della "ideologia".

1.2. *Discussione del "dualismo"*

Nel dualismo gnoseologico il pensiero viene – per dir così – spazializzato, come se fosse un qualcosa dotato di un "dentro" e un "fuori" – all'opposto di quanto insegnava Plotino. E il "dentro" – il momento interno del pensiero – sarebbe appunto l'"idea", intesa come copia della realtà; mentre il "fuori" sarebbe la "realtà in sé" (la "cosa in sé" – *Ding an sich*)⁶⁵, di cui l'idea è considerata copia.

Il rimprovero che il dualista fa al non-dualista è così esprimibile: "tu pretendi di far valere per l'essere ciò che vale per il pensiero. Ma l'essere sta oltre il pensiero: ed essi costituiscono due ordini di cose tra loro autonomi⁶⁶. Perciò, tu compi una surrezione (una scorretta e inconsapevole proiezione), con la quale fai valere per entrambi gli ordini, ciò che vale per uno solo di essi".

In realtà, la surrezione davvero operante è quella del dualista gnoseologico, il quale proietta sul pensiero in quanto tale (e dunque sul pensiero in quanto è anche partecipato, realizzato dall'uomo), ciò che è proprio del pensante in quanto umano (e quindi individuale e corporeo): cioè, il suo esser esteriore all'altro da sé (alla corporeità altrui), e il suo non poter accedere del tutto all'intimità personale di altri. Come se le condizioni soggettive del pensiero, coincidessero con l'essenza del pensiero in quanto tale. In realtà, ciò equivarrebbe a dire – per fare un parallelo significativo – che, siccome l'essere si manifesta

⁶⁵ L'espressione è tipica del criticismo di Kant, ma vale in fondo a indicare una figura teorica che è inerente a ogni forma di dualismo gnoseologico.

⁶⁶ In fondo, su questo punto, la posizione più rigida è quella di Spinoza, il quale parla proprio di due "ordini" di realtà: quello dell'essere e quello delle idee. E poco importa che i due "ordini" vengano ritenuti poi come reciprocamente corrispondenti nella sostanza divina – secondo la formula "*idem est ordo et connexio idearum ac ordo et connexio rerum*" –: ciò che conta, è che essi siano ritenuti, per loro natura, reciprocamente estranei, tanto da dover essere associati tra loro da un elemento mediatore. Tale elemento mediatore è, qui come altrove nelle filosofie razionalistiche, Dio. Ma di questo, diremo meglio tra poco. Si noti, comunque, che la corrispondenza sopra indicata, viene riconosciuta da Spinoza solo dopo la sua – sia pur singolare – dimostrazione dell'esistenza di Dio (cfr. Spinoza, *Ethica*, Parte II, proposizione 7; trad. it. di P. Cristofolini, Bompiani, Milano 2007).

anzitutto come essente finito e diveniente (ad esempio, quest'albero), allora esso è per essenza finito e diveniente.

Dunque, in tanto in quanto il pensiero si realizza – e ovunque si realizzi –, esso è pensiero semplicemente. Certo, si potrà realizzare in modo analogico: classicamente, si attuerà in un certo modo in Colui che è il Pensiero (in quanto è l'Essere), e in un altro modo in colui che è soltanto un pensante (in quanto è un essente). Il problema, comunque, è anche qui quello della analogia, cioè quello di una struttura trascendentale che permanga la stessa pur in differenti (più o meno piene) modalità di attuazione.

In fondo, al dualista gnoseologico bisogna porre due domande: (a) che cos'è il pensiero? (b) L'io umano è capace di pensiero? Ora, a seconda di come – idealmente – avrà risposto, il dualista si collocherà in una o in un'altra delle varianti, storicamente documentabili, del dualismo gnoseologico.

1.3. *Linee di svolgimento storico del dualismo gnoseologico*

La posizione dualista, latente già in molta filosofia della tarda scolastica e della prima modernità, esplose in modo esplicito nel periodo che va da Cartesio a Kant.

a) Cartesio.

Quanto a Cartesio, la formulazione più esplicita del suo gnoseologismo si ha nella *Risposta alle prime obiezioni alle Meditazioni metafisiche* (obiezioni postegli dal teologo olandese Caterus). Scrive dunque Cartesio: «il modo di essere oggettivo è più imperfetto di quello in cui le cose esistono fuori della mente». E ancora: «una cosa esistente nell'intelletto, per mezzo della sua idea, non è un essere in atto, cioè non è qualche cosa che esista fuori dell'intelletto»⁶⁷.

Pensare (*cogitare*) è allora, per Cartesio, avere idee; e il pensiero (*cogito*) è il luogo di esse. Un luogo rispetto al quale c'è un "di fuori": quello che Cartesio chiama – nel linguaggio di Suarez – l'"essere formale" (e che potremmo chiamare, nel linguaggio di Tommaso, l'*esse ut actus*).

Da Cartesio in poi diviene abituale – per la maggior parte dei filosofi – partire dal presupposto per cui noi uomini saremmo "chiusi nel pensiero", e la realtà in carne ed ossa starebbe al di là di questo

⁶⁷ Cfr. DESCARTES, *Œuvres*, éd. Ch. Adam – P. Tannery, Cerf, Paris 1897-1913, vol. VII, p. 103.

cerchio, come un problema, come qualcosa da raggiungere. In realtà, essere chiusi nel pensiero è essere aperti all'essere. Il pensiero, infatti, non è una botte in cui alcune cose riescono a entrare e altre no, ma è piuttosto, come insegnavano i greci e i medievali, una "luce" (*lumen*) – termine che anche Cartesio usa, ma avendone a quanto pare smarrito il senso originario.

b) La corrente razionalistica.

Seguaci di Cartesio, in vario modo, sono i filosofi tradizionalmente chiamati "razionalisti" (Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff), i quali, pur divergendo su molte importanti questioni, assumono però alcuni presupposti comuni e giungono ad alcuni sviluppi comuni. In particolare, la sindrome razionalistica può essere schematizzata nelle seguenti costanti:

– La ritirata strategica nella fortezza inespugnabile del "cogito": inespugnabile, cioè indubitabile nella sua consistenza, perché lì (nell'atto di pensiero), l'"essere oggettivo" (il pensato, l'idea) e l'"essere formale" (l'esistente in atto) coincidono.

– La convinzione che i contenuti del "cogito" siano le "idee", intese come rappresentazioni mentali della realtà "esterna" al cogito.

– La possibilità di una evasione dal chiuso del "cogito", attraverso la via d'uscita offerta da alcune idee privilegiate, "chiare e distinte" in quanto innate (e non frutto di astrazione dal dato d'esperienza), e da alcuni principi (logici, matematici, morali) altrettanto innati, e perciò validi per tutti i pensanti. Il privilegio delle idee e dei principi innati sta nel fatto che di essi non sembra problematica la corrispondenza con la realtà formale esterna al cogito.

– La costruzione, attraverso l'idea innata di "Dio" o di "Infinito" o di "Sostanza", di una metafisica che sia funzionale ad assicurare la corrispondenza tra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose stesse. Paradigma di queste, che qualcuno ha chiamato – per la funzione che svolgono al servizio della gnoseologia – "metafisiche del ponte", è la metafisica cartesiana, nella quale Dio, riconosciuto esistente e creatore, diviene in qualche modo il garante – Lui che non inganna – della corrispondenza tra le idee diverse da quella di Dio e le realtà del mondo⁶⁸.

⁶⁸ Insomma, se Dio è creatore del "cogito" e del mondo, non avrà motivo di ingannare il "cogito" che si rappresenta una certa corrispondenza tra le proprie idee e le realtà del mondo (cfr. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, V, 5; trad. it. di P. Serini, Mondadori, Milano 1958).

c) Hobbes.

Thomas Hobbes può essere considerato, accanto a Cartesio, l'altro importante cespite del dualismo gnoseologico nell'età moderna. Il dualismo hobbesiano non ha origini, come quello cartesiano, nella scolastica moderna di Francisco Suarez; piuttosto sembra collegarsi con la tradizione nominalistica inglese.

Hobbes, nel suo trattato *De corpore*, pone l'equivalenza (riduttiva) tra "essere" (*esse*) e "corpo" (*corpus*), e definisce il corpo come «ciò che esiste indipendentemente dal nostro pensiero, fuori di noi»⁶⁹. E, quest'espressione va intesa così: il corpo è ciò che esiste fuori della rete dei nostri concetti universali, che sono in realtà – per il nominalista Hobbes – solo dei nomi. Esso, poi, agendo su di noi, causa la conoscenza⁷⁰.

d) La corrente empirista.

Un rapporto di filiazione analogo a quello che abbiamo indicato tra Cartesio e la tradizione razionalista, si può individuare tra Hobbes e la tradizione empirista: quella, ad esempio, di Locke, Berkeley, Hume, Condillac. Provando a reperire i tratti che specificano quest'altra corrente del dualismo gnoseologico, possiamo schematizzarli come segue.

– Pensare è avere idee, ma non esistono idee né principi innati, che godano di uno statuto speciale rispetto alle conoscenze empiriche.

– Le idee non sono concetti universali, ma piuttosto immagini (più o meno forti) delle cose: immagini che possono variamente venir combinate dalla immaginazione del soggetto conoscente (fino a raggiungere anche rappresentazioni di realtà lontane dall'immediata esperienza, quali, ad esempio, la rappresentazione di Dio).

– Il pensare si riduce dunque all'immaginare, cioè al formare e modificare immagini della realtà immediatamente data.

1.4. *Le ragioni del successo del dualismo gnoseologico*

Il dualismo, veicolato dalle tradizioni parallele di razionalismo e di empirismo, si è diffuso facilmente perché ha potuto godere della solidarietà del senso comune. In particolare, il senso comune dell'età

⁶⁹ Il corpo è per Hobbes ciò che sussiste indipendentemente dal nostro pensiero, e, "al di fuori di noi", si coestende con una parte dello spazio (cfr. HOBBS, *De corpore*, II, VIII, 1; trad. it. di A. Negri, UTET, Torino 1972).

⁷⁰ Cfr. HOBBS, *Leviatano*, IV, XLVI; trad. it. di G. Micheli, Bompiani, Milano 2013; *De corpore*, I, I, 2; trad. it. di A. Negri in: T. HOBBS, *Elementi di filosofia. Il corpo, l'uomo*, UTET, Torino 1972.

moderna era stato orientato in senso gnoseologico da due fenomeni culturali di grande rilievo.

a) In primo luogo, dobbiamo ricordare quel certo psicologismo⁷¹ che aveva caratterizzato, in negativo, molta Scolastica del tardo medioevo e della prima età moderna. Ci riferiamo al fatto che il dibattito sulle condizioni psicologiche del conoscere – cioè su quel che succede nell'io quando pensa – aveva portato molti autori scolastici ad una tale attenzione analitica ai “*phantasmata*” e alle “*species*” (intese come rappresentazioni mentali), da generare inavvertitamente l'equivoco per cui queste realtà della vita psichica sarebbero non, come invece sono, modi per descrivere la dinamica del conoscere (cioè la dinamica dell'accesso umano al pensiero); ma sarebbero piuttosto ciò che viene conosciuto. In altre parole, gli atti mentali venivano – inconsapevolmente – presi, non come *id quo cognoscitur* (ciò con cui si conosce), ma piuttosto come *id quod cognoscitur* (ciò che si conosce). Lasciando poi aperto il problema di che cosa stesse al di là di essi.

b) In secondo luogo, dobbiamo ricordare come il senso comune, nell'età moderna, sia stato condizionato dalla scienza galileiana. Come è noto, Galileo riteneva che la scienza sperimentale potesse efficacemente svilupparsi solo intorno alle “*affezioni intrinseche*” della realtà fisica, cioè agli aspetti esprimibili in formule matematiche, sui quali si potesse dunque operare matematicamente. In questa categoria rientravano le dimensioni e configurazioni spaziali, la massa, il moto: ovvero quelle caratteristiche dei corpi che si sarebbero in seguito chiamate “*qualità primarie*”. Fuori dall'interesse scientifico-sperimentale rimanevano le altre “*affezioni*” della realtà fisica: quelle – a giudizio di Galileo – non esprimibili matematicamente, le quali non avrebbero consistenza al di fuori del sistema nervoso del soggetto conoscente (così come il solletico non ha consistenza se non nel sistema nervoso del soggetto stesso)⁷². Queste altre caratteristiche della realtà fisica (suoni, colori, odori, sapori) erano quelle che si sarebbero in seguito chiamate “*qualità secondarie*”.

Oggi sappiamo bene che la dicotomia indicata da Galileo non è valida (sappiamo, ad esempio, che anche le qualità secondarie hanno

⁷¹ Col termine “*psicologismo*” – tipico del dibattito filosofico di fine Ottocento – si intende la proiezione delle nostre nozioni ipotetiche o sperimentali intorno a ciò che accade nell'uomo quando pensa, sulla descrizione di ciò che è il pensiero.

⁷² Cfr. G. GALILEI, *Il Saggiatore*, in *Opere*, ediz. nazionale, Barbera, Firenze 1890-1909, vol. VI, pp. 348-352.

aspetti esprimibili matematicamente); allora, però, sembrò a molti che la drastica distinzione fosse effettivamente fondata. E sembrò, almeno ad alcuni, che essa potesse prospettare una più radicale distinzione: quella tra un mondo esistente in sé, fatto di realtà matematicamente esprimibili, e coincidente col mondo calcolato e creato da Dio (dal Dio-matematico di cui il *Timeo* di Platone aveva dato una volta per tutte il paradigma); ed un mondo esistente solo per il soggetto umano conoscente, fatto appunto di impressioni sensibili e soggettive. Come sappiamo, da Cartesio in poi divenne normale attribuire esistenza effettiva solo al primo dei due mondi – la cui mappa, Cartesio intendeva ricostruire attraverso la geometria analitica –; vedendo nel secondo, solo il mondo delle rappresentazioni soggettive.

In realtà, Cartesio non si limitò ad accettare la distinzione galileiana; ma, la elaborò ulteriormente in questo modo: le affezioni qualitative (colori, suoni, ecc.) sono rappresentazioni (idee), e non cose in sé. A ben vedere, anche le affezioni quantitative sono, in prima battuta, delle idee. La differenza, però, sta nel fatto che le seconde hanno una presa sulla realtà che si può controllare (con l'esperimento); le prime, invece, hanno sulla realtà una presa piuttosto insicura, tanto da far pensare che – pur essendo utili all'orientamento nella realtà – non abbiano in essa alcun autentico corrispettivo⁷³.

Non sembra, però, che la scienza galileiana abbia con ciò generato il dualismo gnoseologico: piuttosto, sembra averlo rafforzato. In realtà, la scansione tra affezioni quantitative e qualitative è stata recepita da Cartesio in un quadro teorico che era già, di suo "ideologico", e quindi dualistico.

1.5. Conati di soluzione del dualismo, nel pensiero moderno

Si può dire che, sia al culmine della vicenda razionalista sia al culmine di quella empirista, troviamo qualche tentativo incompiuto (qualche conato) di soluzione del dualismo gnoseologico. Per il razionalismo si pensi a Leibniz, per l'empirismo si pensi a Hume.

Ad esempio, Leibniz, che riconduce tutto alle monadi – centri di forza, privi di estensione –, dice che la monade "non ha finestre"

⁷³ Cfr. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, I, nn. 68-70; trad. it. di P. Cristofolini, Boringhieri, Torino 1967.

per guardare fuori di sé⁷⁴. In realtà, se consideriamo il complesso del discorso leibniziano, capiamo che la monade non ha finestre, proprio perché non ha pareti – come Bontadini era solito ricordare. Essa, cioè, ha originariamente presente tutto l’universo: in modo più o meno perfetto, più o meno chiaro, a seconda del tipo di monade che è⁷⁵. La figura della monade costituisce, insomma, un modello di pensiero non dualisticamente prefigurato, anche se Leibniz non sembra mettere adeguatamente a fuoco la questione.

Quanto a Hume, proprio l’estremismo della sua posizione, che riduce tutto a semplice “percezione”⁷⁶ – portando alle estreme conseguenze l’indicazione di Berkeley per cui “*esse est percipi*” –, costituisce paradossalmente un possibile trampolino per il superamento del dualismo gnoseologico. Infatti, nella posizione humiana non c’è più spazio per una dualità di realtà e rappresentazione: le due coincidono, e non c’è più il problema di trovare un accordo tra ciò che si dà e ciò che starebbe al di là di ciò che si dà. Si tratta, semplicemente, di descrivere ciò che si dà. Se non che, Hume prefigura il dato in un modo decisamente artificioso e riduttivo (potremmo dire, non-fenomenologico): in un modo, insomma, che finisce per selezionare in anticipo che cosa possa mostrarsi e che cosa no. Ad esempio, possono mostrarsi – per Hume – solo realtà sensibili; e, anche queste, nella forma di semplici “impressioni” sensibili, da comporre poi tra di loro a cura dell’immaginazione⁷⁷.

2. *La filosofia moderna verso il superamento del dualismo gnoseologico*

La filosofia moderna, nelle sue espressioni più mature, finisce per fare i conti in modo sempre più esplicito e critico con la questione del rapporto essere-pensiero.

2.1. *La posizione di Kant*

Kant raccoglie esplicitamente l’eredità del razionalismo e dell’empirismo, e ne tenta – come è noto – un superamento in forma di

⁷⁴ Cfr. LEIBNIZ, *Monadologia*, § 7; trad. it. a cura di S. Cariati, Rusconi, Milano 1997.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, § 20.

⁷⁶ Cfr. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Libro I; trad. it. di A. Carlini, riveduta da E. Lecaldano e E. Mistretta, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1982.

⁷⁷ Cfr. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Libro I, Parte I, sezz. 3-7.

sintesi (il cosiddetto “criticismo”): un superamento in cui il dualismo gnoseologico – potremmo osservare – viene riformato, ma non abolito. La posizione del criticismo kantiano – limitatamente al tema che ci sta occupando – può essere riassunta, nel modo più elementare, come segue.

a) Il pensare divino (il pensare assoluto) è radicalmente diverso dal pensare umano (cioè, dal pensare soggettivo, proprio dell'io). Il pensiero di Dio produce – e qui l'intuizione è classica – il mondo come è “in sé” (il “noumeno”); il pensiero dell'uomo – secondo Kant – produce invece una rappresentazione del mondo in sé: produce, cioè, il “fenomeno” spazio-temporale (ad esempio, la rappresentazione della pietra e del sole), e l’“oggetto dell'esperienza” (ad esempio, la rappresentazione che il sole è causa del riscaldarsi della pietra)⁷⁸.

Secondo Kant, il soggetto umano sa che oltre l'esperienza c'è l'essere in sé: lo “pensa”, dunque, ma non lo “conosce”, cioè non può intuirlo né sensibilmente né intelligibilmente (non può afferrarlo direttamente né coi sensi né con l'intelletto). Si tratta di un pensiero “vuoto”, ma non “cieco”, di cui, in noi, è protagonista la “ragione” (*Vernunft*) – che Kant considera la più alta delle facoltà del pensiero umano. La ragione – per come Kant la intende – è dunque la apertura del pensiero umano oltre i limiti dell’“esperienza”. Essa è, in concreto, un pensiero che ha ad oggetto il limite, nel senso che coglie l'esperienza come qualcosa di finito (non accidentalmente, ma strutturalmente), rispetto a cui occorre svolgere un ruolo di stimolo “regolativo”, che consisterà nel darle il più possibile una configurazione unitaria, nello spingerla a guadagnare nuovo terreno – nella consapevolezza, però, che il progresso della esperienza è destinato a rimanere al di qua di una presa effettiva sul “mondo in sé”⁷⁹. Mondo in sé, rispetto al quale la ragione ha solo – secondo Kant – la possibilità di condurre un discorso allusivo (o “riflettente”)⁸⁰.

b) Il pensare (*Denken*) umano, dunque, è per Kant qualcosa che si applica in primo luogo alle intuizioni sensibili, organizzandole in oggetti d'esperienza; e in questo modo è un positivo conoscere (*Erkennen*), il cui protagonista è l'intelletto giudicante (*Verstand*). Ma, come

⁷⁸ Cfr. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, § 29; trad. it. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto e H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 1996.

⁷⁹ Cfr. KANT, *Critica della ragion pura*, “Dialettica trascendentale”, Appendice.

⁸⁰ Cfr. KANT, *Critica del giudizio*, Introduzione, § 4; trad. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1997.

si diceva, il pensare umano è – per Kant – anche ragione (*Vernunft*), cioè comprensione del proprio limite – del limite di applicazione delle categorie intellettive –, e comprensione delle possibilità, analogiche o riflettenti, di andare in qualche modo al di là di tale limite.

Si può dire che il culmine della riflessione che il pensiero umano compie su se stesso – cioè il culmine della razionalità –, stia per Kant nella consapevolezza che «il nostro intelletto discorsivo non è il prototipo di ogni intelletto possibile»; e quindi, «i principi della possibilità dell'esperienza, non sono condizioni universali di possibilità delle cose in sé»⁸¹.

c) Dunque, nella prospettiva kantiana il dualismo non sta più – radicalmente – tra essere e pensiero, ma, più sottilmente, tra pensiero divino o assoluto e pensiero proprio dell'io. Si badi: non si tratta semplicemente della distinzione tra pensiero in quanto tale e io, la quale non solo non è dualistica, ma presiede in fondo allo svolgimento di ogni competente riflessione gnoseologica. Si tratta piuttosto di una sua enfattizzazione eccessiva, che giunge – in Kant – fino a far saltare la trascendentalità del pensiero in quanto tale. In altri termini, la corretta distinzione tra pensiero ed io (analoga a quella tra essere ed essente), diventa in Kant la scorretta distinzione tra pensiero e pensiero (come se, analogamente, i differenti modi di attuarsi dell'essere, quello originario e quello creaturale, dovessero far saltare la trascendentalità dell'essere). È come se Kant passasse da un modello analogico ad un modello equivoco del pensare, per cui il pensare, quando è dell'uomo, non realizzerebbe, in un certo modo, quella stessa eidetica (quella stessa struttura intelligibile) che, in modo originario e privo di difetto, si realizza quando il pensare è quello di Dio.

In termini elementari si può dire così: il dualismo kantiano non consiste certo nella giusta distinzione tra pensiero in quanto divino e pensiero in quanto umano; ma piuttosto nella convinzione che il pensiero in quanto umano non possa pensare (sia pure a suo modo) ciò che il pensiero in quanto divino – creando – pensa. Del resto, come potrebbe lo stesso Kant porre un noumeno – cioè il mondo come Dio lo pensa –, senza al contempo ritenere che il pensiero umano sia capace di pensare Dio come realtà esistente che sta all'origine del mondo; e senza ritenere, dunque, che il pensiero umano sia capace di conoscerlo come fondamento ultimo dell'esperienza?

⁸¹ Cfr. KANT, *Prolegomeni*, § 57.

d) Insomma, Kant è preoccupato di evitare – e sin qui egli ha ragione – che il pensiero umano sia considerato, per quel che ha di umano, come l'unico o il principale analogato del pensiero in quanto tale (e quindi, anche come il modello su cui ricalcare la concezione del pensiero divino). È preoccupato, cioè, di evitare ogni forma di surrezione antropomorfa, ovvero di applicazione inconsapevole a realtà non dipendenti dall'uomo, di una misura umana.

Se non che, per evitare giustamente la surrezione ora accennata, Kant finisce per introdurre un'altra (più sottile): quella per cui l'umanità (e quindi la empiricità, biologicità, spazio-temporalità) entro cui si apre il pensiero dell'io umano, precluda all'io la capacità del pensiero come tale.

E anche qui – nella prospettiva criticista –, si realizza la contraddizione performativa del dualismo gnoseologico più tradizionale: cioè si decreta, da un lato, che non si può uscire da una conoscenza “condizionata” – cioè, dall'esperienza e dalla regolatività riflettente che su di essa la ragione può esercitare –; e, d'altro lato, si implica con questa posizione di avere notizia dell'incondizionato (del noumeno), ovvero di poter sporgere su di esso, in modo da poterlo in qualche modo confrontare col nostro punto di vista, per giudicare quest'ultimo come inadeguato rispetto a quello. Insomma, si dice: quello che possiamo conoscere non è la realtà autentica; ma, per poterlo dire, dobbiamo pur poter operare un confronto con la realtà autentica, che dunque – implicitamente – ammettiamo di aver in qualche modo presente⁸².

Nello stesso dualismo kantiano è implicito, dunque, l'esercizio del potere manifestativo trascendentale del pensiero, in base al quale il mondo dei fenomeni e quello dei noumeni possono essere considerati insieme: col che si viene a riconoscere implicitamente che c'è un senso fondamentale o trascendentale del pensare, in riferimento al quale il pensiero divino (secondo Kant, creatore del “noumeno”) e quello umano (secondo Kant, plasmatore dell'“esperienza”) non sono estranei tra loro.

⁸² Ci sono dei luoghi dell'opera kantiana, in cui la contraddizione performativa diventa addirittura palese. Si pensi alla cosiddetta “confutazione dell'idealismo”, contenuta nella parte finale della “Analitica trascendentale” della *Critica della ragion pura* (cfr. Libro II, cap. II, Sez. III). Qui il nostro autore tenta addirittura di introdurre l'esistenza della “realtà in sé” per via dimostrativa, contravvenendo in modo palese al suo stesso proposito di lasciar fuori il noumeno dalla portata delle argomentazioni conclusive che partono dall'esperienza.

2.2. *L'instabilità della "cosa in sé"*

Ora, secondo l'interpretazione di Gustavo Bontadini, Kant rappresenta il momento più fine del dualismo gnoseologico moderno: il più vicino, in fondo, al superamento del dualismo stesso. In Kant viene infatti alla luce la figura che rappresenta l'essenza stessa dello gnoseologismo: la "cosa in sé". L'"andare in sé" del pensiero moderno, cioè il guadagno da parte del pensiero moderno della propria maturità, consisterà nel superamento della "cosa in sé", cioè nel togliimento di questa figura autocontraddittoria. La cosa in sé è autocontraddittoria perché è pensata come esistente, e insieme come ulteriore all'esperienza; quando invece Kant teorizzava che oltre l'esperienza il pensiero umano non fosse in grado di determinare l'esistenza di alcunché.

Fu l'idealismo tedesco a denunciare questa autocontraddizione, ma fu in particolare Hegel a introdurre nel modo più rigoroso una posizione gnoseologica non più dualistica.

2.3. *La posizione di Hegel*

a) Nella *Scienza della logica*.

Nella prima opera del suo sistema – la *Scienza della logica* –, Hegel apre il suo discorso sull' "essere" con alcune pagine (da noi già richiamate), nelle quali assistiamo ad un superamento dello gnoseologismo. Tale superamento viene condotto secondo un criterio che nel Ventesimo secolo si sarebbe detto "fenomenologico". Infatti, facendo valere quello che un secolo dopo Husserl avrebbe chiamato "il principio di tutti i principi", Hegel mostra come l'essere in quanto essere e il pensiero in quanto pensiero non siano originariamente distinguibili. Si distinguono in quanto essere di una certa realtà determinata e pensiero di un certo io determinato, ma in quanto essere "puro" e pensiero "puro", non hanno occasione di distinguersi effettivamente.

In altre parole, Hegel mette in rilievo una classica verità: e cioè che la prima evidenza non è quella di un soggetto che ha di fronte a sé un oggetto, ma la prima evidenza – implicita in ogni altra – è che c'è qualcosa. Di questo qualcosa andranno poi indagati i contenuti, fino a scoprire che al suo interno è reperibile la distinzione tra soggetto (empirico) e oggetto (empirico), cioè tra un determinato io e il mondo con cui esso ha a che fare.

b) Nella *Fenomenologia dello spirito*.

In quella singolare opera, esterna al sistema, che è la *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel prende in considerazione proprio il pensiero così come è vissuto dal soggetto pensante empirico. Il pensiero del singolo io (il pensiero in quanto umano) è detto da Hegel “coscienza” (*Bewusstsein*). Il suo tratto specifico – secondo Hegel – è il dualismo di “certezza” (*Gewissheit*) e “verità” (*Wahrheit*), cioè la prefigurazione della conoscenza come qualcosa che si articola nella realtà come appare al soggetto (certezza) e nella realtà come è in se stessa (verità)⁸³.

Ora, nella *Fenomenologia* Hegel cerca di far vedere che questa prefigurazione dualistica del conoscere, se viene pensata realmente, non può che essere superata. Infatti, l’articolazione di certezza e verità cade tutta – per così dire – all’interno della stessa coscienza; per cui, nessuno dei due poli, può dirsi realmente privilegiato rispetto all’altro. Così, criterio di verità non sarà né la “certezza” né la “verità”, ma piuttosto la “coscienza” stessa in quanto capace di riflettere su di sé – cioè di pensare⁸⁴.

Dunque, per Hegel il pensiero (e quindi, anche il pensiero di cui la coscienza è capace) non va commisurato con altro da sé, bensì con se stesso; e anche in questo si può dire che il filosofo tedesco abbia ragione: naturalmente, se si considera il pensiero come il darsi stesso dell’essere. Insomma, il criterio di verità non è una “cosa in sé”, presupposta come qualcosa di esterno alla coscienza (cioè al pensiero dell’io): la coscienza è infatti intrascendibile.

In particolare, la coscienza può riflettere sul fatto che certezza e verità rappresentano in due modi diversi e alternativi (cioè, non compatibili)⁸⁵ il medesimo contenuto. Per questo, accettare il dualismo, significa ultimamente accettare un punto di vista autocontraddittorio sulla realtà: un punto di vista che giustamente, per Hegel, deve essere “superato”.

c) La retorica teologica di Hegel.

Il punto di partenza della *Scienza della logica* è valido: esso, anzi, rappresenta il più radicale superamento del dualismo gnoseologico; e, con ciò, costituisce un momento fondamentale nella storia della filo-

⁸³ Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Introduzione.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*.

⁸⁵ Non compatibili, perché non riguardano aspetti parziali del medesimo, ma costituiscono rappresentazioni globali del medesimo, tra le quali occorrerebbe scegliere.

sofia moderna. Occorre dunque considerare attentamente che in quel valido punto di partenza non è affatto implicito lo svolgimento metafisico che Hegel ne fa scaturire: svolgimento che invece non appare realmente fondato. Il fatto è che Hegel considera l'“essere” (*Sein*), non solo come assoluto – e, fin qui, tutto bene –, ma anche semplicemente come l'Assoluto: un Assoluto che si sviluppa e cresce “interiorizzandosi” e complessificandosi al proprio interno. Ora, né questa identità tra l'essere assoluto e l'Assoluto, né il crescere dell'Assoluto verso la propria perfezione, sono tesi pacifiche: la prima, infatti, non è evidente e andrebbe dimostrata, la seconda è addirittura autocontraddittoria, perché implica che dal non-essere venga l'incremento dell'essere. Queste tesi appartengono piuttosto a quella che Bontadini chiamava la “retorica” hegeliana: una retorica di contenuto metafisico-teologico.

Analoghe considerazioni si possono fare per la *Fenomenologia dello spirito*. In quest'opera si descrive il cammino progressivo della coscienza (che per Hegel è anche cammino della storia della filosofia), verso il superamento del dualismo autocontraddittorio di “certezza” e “verità”. Ora, l'esito autentico di un tale cammino – Hegel dice, di una tale “dialettica” – dovrebbe essere l'acquisizione del seguente risultato: la coscienza, in quanto capacità di pensiero, è intrascendibile, non ha un fuori rispetto a sé, è aperta infatti all'essere in quanto tale, e ad ogni sua manifestazione: si può dire, insomma, assoluta, in quanto capace dell'assoluto. Invece, il risultato hegeliano è ben più ambizioso: al culmine del suo cammino, la coscienza – per Hegel – diventa “Spirito” (*Geist*), cioè giunge a identificarsi con l'Assoluto (ovvero con Dio stesso). E anche questa conclusione – sia pure guadagnata attraverso pagine geniali – è fondamentalmente retorica, in quanto finisce autocontraddittoriamente per ricondurre la realtà divina entro i termini di un divenire umano e storico.

d) In sintesi.

Occorre dunque tener ben distinti – parlando della filosofia hegeliana – le acquisizioni teoriche dalle surrezioni retoriche. Per quanto riguarda la teoria della conoscenza, ribadiamo che, rilevare l'intrascendibilità dell'orizzonte del pensiero (e quindi della coscienza che ne è capace), non significa – di per sé – prefigurare i contenuti di tale orizzonte: non dovrebbe cioè implicare, di suo, una certa metafisica anziché un'altra. Si tratta di un guadagno che precede ogni possibile metafisica.

Ad esempio (nel caso della *Scienza della logica*), se il pensiero in quanto tale e l'essere in quanto tale coincidono, ciò non significa che l'essere sia già di per sé l'Assoluto che crea progressivamente la complessità del reale. Oppure (nel caso della *Fenomenologia dello spirito*), se l'io cosciente può abbracciare ogni cosa, ciò non significa che ogni cosa sia l'io cosciente; oppure, che l'io cosciente crei ogni cosa.

Insomma, appare l'intrascendibilità del pensiero; non appare (non è cioè evidente) la creatività del pensiero come tale (*Scienza della logica*) o del pensiero della coscienza (*Fenomenologia dello spirito*).

2.4. Il contributo di Rosmini

Bontadini non valorizzò mai il pensiero di Antonio Rosmini, di cui – questa è probabilmente la ragione dell'omissione – non conosceva le opere della maturità. Eppure, nella filosofia del Rosmini maturo, che segue di poco quella hegeliana, troviamo la spregiudicatezza di Hegel, senza la sua retorica.

a) Agli inizi della sua opera più importante – la *Teosofia* –, Rosmini pone il problema della conoscenza nei suoi termini appropriati. Il punto di partenza del sapere – egli afferma – non è l'esistenza dell'io, né tanto meno il problema della validità delle sue facoltà conoscitive (che dovrebbero darci poi – una volta controllate – l'accesso all'essere). Il punto di partenza è piuttosto la luminosità dell'essere stesso, che non ha bisogno d'altro da sé per mostrarsi. È all'interno di questa luce, infatti, che si danno anche l'io e le sue facoltà⁸⁶. Questa luminosità dell'essere è anche detta da Rosmini «pensare puro»⁸⁷.

b) Il manifestarsi dell'essere, poi, non può esser considerato come una «modificazione dell'anima umana», in quanto «tutte le modi-

⁸⁶ «La filosofia non comincia da alcuna proposizione supposta, ma da un punto luminoso, che ha l'evidenza della necessità [...]. Né si può opporre che essendo l'intuizione [...] facoltà dello spirito, con la quale si coglie quel punto di evidenza, e non essendone ancor provata la veracità, c'è la supposizione che non inganni». Infatti, «è nella natura stessa dell'essere che si trova la sua necessità, e non s'argomenta già dalla veracità delle potenze [...]; onde le potenze rimangono escluse da ciò che si conosce evidente e necessario, il quale sta e vince per propria luce: esse non sono, come dicevamo, se non condizioni materiali del conoscere. L'essere dunque è quel solo che non ha bisogno d'altro che di se stesso per essere pensato ed ammesso come evidente e necessario» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, nn. 25-27).

⁸⁷ Cfr. *ivi*, V, n. 1982.

ficazioni di un ente particolare sono particolari»⁸⁸. Dunque, l'esser evidente o manifesto dell'essere non è una nota relativa al soggetto umano che lo conosce, bensì una nota che appartiene in proprio all'essere stesso.

c) Così, il sapere filosofico parte, non dall'indubitabilità dell'io, ma dalla indubitabilità del manifestarsi dell'essere. L'essere si dà, ma si dà – è la riflessione ontologica a dircelo – in modo “astratto”, cioè senza una “terminalità” che gli sia appropriata: in altri termini, si dà come il trascendentale, ma non ancora come l'Assoluto. Ora, riflettere su questa manifestazione astratta dell'essere, porta, da un lato, alla scoperta della concreta condizione ontologica di quell'essere astratto: cioè, alla dimostrazione dell'esistenza di Dio; e, dall'altro, porta alla scoperta delle condizioni di possibilità della astrattezza del suo darsi (di come, cioè, possa apparire astrattamente, senza il suo originario termine concreto). E la condizione di possibilità di questa astrattezza del manifestarsi dell'essere, è il punto di vista (Rosmini dice l'“intùito”) umano. In altre parole, l'apparire astratto dell'essere è pensiero autentico, ma è anche pensiero di un pensante finito: pensiero di qualcuno che, chiunque sia, non è comunque lui l'Assoluto (ma sarà, piuttosto, ciò che tutti chiamano uomo)⁸⁹.

d) Rosmini è giustamente molto drastico nell'evidenziare che la manifestazione dell'essere precede il manifestarsi stesso della mente umana a se stessa: in fondo, la mente umana (l'Io) giunge a consapevolezza di sé, scoprendosi come “condizione materiale” (condizione di possibilità) del manifestarsi dell'essere⁹⁰. Potremmo dire

⁸⁸ Cfr. *Teosofia*, n. 26.

⁸⁹ La filosofia di Rosmini, allora, ha il suo centro nel manifestarsi dell'essere, e da questo spartiacque, fa discendere due versanti: quello ontologico-metafisico, che ristabilisce il volto concreto dell'essere; e quello psicologico (nel senso della “psicologia filosofica”), e poi antropologico, che riflette invece sulle “condizioni materiali” (cioè operative) che rendono astratto il manifestarsi dell'essere. La domanda cui risponde il primo versante di indagine è: come deve essere fatta una realtà che sia adeguata all'essere, cioè che lo realizzi in modo concreto? La domanda cui risponde il secondo versante di indagine è: come deve essere fatto il pensante cui l'essere è presente in modo astratto, perché questo possa appunto offrirgli, ed offrirgli astrattamente? È chiaro, poi, che, come la risposta alla prima domanda conduce a sviluppare una teologia naturale, così rispondere fino in fondo a quest'ultima domanda, significa sviluppare niente meno che una antropologia.

⁹⁰ «L'esistenza stessa della mente umana è una condizione materiale [...]. Ma, diciamolo di nuovo, queste condizioni non costituiscono o formano il conoscere o l'oggetto del conoscere, e perciò non hanno parte nell'evidente verità di quest'oggetto; né

che essa è – in prima battuta – *id quo cognoscitur*, e non *id quod cognoscitur*.

e) Visto che il pensiero è manifestazione dell'essere, Rosmini non ha difficoltà a riconoscere la convertibilità reciproca di “pensabile” e “possibile”, e quella – correlativa – di “impensabile” ed “impossibile”. Infatti, ciò che sta nel pensiero sta nell'essere, e viceversa; e ciò che non sta nel pensiero, neppure sta nell'essere⁹¹.

2.5. Il ritorno alla “cosa in sé” nelle filosofie post-hegeliane

Il pensiero di Rosmini non ebbe grande circolazione nella seconda metà dell'Ottocento. Così, l'unica forma di superamento del dualismo gnoseologico che rimase in circolazione, fu quella hegeliana. È dunque comprensibile che la giusta reazione alla retorica teologica di Hegel, abbia finito per comportare, nella gran parte dei filosofi del secondo Ottocento, anche un rifiuto del lato sano dello hegelismo. In altri termini, per denunciare – giustamente – che il pensiero in quanto tale non è Dio, si è finito per rifiutare – ingiustamente – la coappartenenza di essere e pensiero; come se quest'ultima (classicissima) verità, fosse la responsabile della cattiva metafisica di Hegel.

Rientrano variamente in questo schema, filosofi tra loro per altro lontanissimi, come Kierkegaard e Schopenhauer. In entrambi, assistiamo ad un forte recupero del dualismo gnoseologico. In Kierkegaard, esso si esprime nella convinzione che l'esistenza individuale e libera sia estranea al pensiero e alle sue leggi⁹²; in Schopenhauer, esso si esprime nella tesi secondo cui l'Assoluto è “Volontà” cieca, che precede e fonda il pensiero (il quale, dunque, non potrà risultare come qualcosa di trascendentale e di originario)⁹³.

c'è bisogno certamente, per assicurarsi di quest'oggetto, di mostrar prima, che le nostre facoltà non c'ingannano; poiché l'oggetto è evidente per sé, e non per le nostre facoltà; ed anzi queste si dimostrano efficaci a farci conoscere il vero, appunto per questo, che l'oggetto che conosciamo è tale evidentemente, onde l'evidenza dell'oggetto dimostra la bontà delle facoltà che ce lo mostrano, e non viceversa: il che pur vale per la nostra esistenza, la quale non è conosciuta e certa per sé, ma perché la verità evidentissima dell'essere che c'è dato ad intuire ce la dimostra» (cfr. ROSMINI, *Teosofia*, III, n. 799).

⁹¹ Cfr., ad esempio, *ivi*, II, nn. 451-453.

⁹² Cfr. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”* (1846), Parte II, sez. II, cap. III, par. 2; trad. it. di C. Fabro in: S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.

⁹³ Cfr. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, n. 29; trad. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Laterza, Bari 1968.

Ma l'episodio culminante della ripresa dello gnoseologismo nel XIX secolo, si ha con quelle che Ricœur avrebbe chiamato "filosofie del sospetto"⁹⁴: quelle di Marx, Nietzsche e Freud. Il "sospetto" che le anima è infatti quello che la realtà originaria sia qualcosa di radicalmente ignoto – una "cosa in sé", per dirla in termini kantiani –, che precede e genera il pensiero che cerca di rappresentarsela (in modi che risulteranno fatalmente secondari e inautentici).

Ad esempio, per Marx la realtà in sé è costituita dalla struttura dei rapporti di produzione economica (rapporti degli uomini tra loro e con la natura, mediati dal lavoro). Ora, questa realtà originaria – secondo Marx – genera negli uomini una "coscienza ideologica", cioè un rispecchiamento parziale e interessato della realtà stessa, per cui chi si trova in una situazione vantaggiosa, nel quadro dei rapporti di produzione, sarà portato a giustificarli e a considerarli immutabili, mentre chi si trova in una condizione di sfruttamento, sarà portato a criticarli e a rovesciarli.

Per Nietzsche, la realtà originaria è una "volontà di potenza" – cioè una pulsione cieca, ma anche capace di ingannare –, la quale genera nell'uomo una coscienza, che sarà "nobile" (e quindi, disinteressata) o "risentita" (e quindi orientata al calcolo e alla vendetta), a seconda della situazione di forza in cui il soggetto si trova: ma che sarà, in ogni caso, inconsapevole di incarnare, sia pure in modi opposti, la spinta di quella originaria "volontà", che non ha ragioni, ma solo forza da far valere.

Infine, secondo Freud, l'"inconscio" è la qualità originaria dell'essere. Dalle dinamiche proprie dell'essere inconscio – in particolare, dai suoi interni conflitti – nascerebbero poi, come sottoprodotti, il pensiero consapevole di sé e la coscienza morale.

Ora, non è difficile constatare come queste filosofie cadano in una contraddizione performativa. Infatti, se il pensiero è – dal loro punto di vista – qualcosa di prodotto dalla realtà originaria, e non qualcosa di originario, come sarà possibile che esso giunga a svelare le (presunte) dinamiche dell'originario, e a scoprire la propria stessa genesi? In particolare, se – secondo Marx – il pensiero umano è inevitabilmente "ideologico" (cioè, tale da ridare un quadro, non genuino, bensì parziale e interessato della realtà), come sarà possibile al filosofo

⁹⁴ L'espressione è di Paul Ricœur (cfr. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1970).

ricostruire come stanno effettivamente le cose, e quindi quale sia la realtà originaria e quale sia la natura della coscienza umana? E analoghe considerazioni valgono per Nietzsche e Freud. Insomma, tutti i filosofi del sospetto finiscono per ammettere implicitamente la conoscibilità di ciò che, per loro esplicita dichiarazione, dovrebbe agire solo alle spalle dell'umana conoscenza, restando strutturalmente fuori della sua portata.

3. *Il problema del dualismo gnoseologico nel pensiero contemporaneo*

Nella filosofia del XX secolo, convivono posizioni gnoseologiche e altre (almeno tendenzialmente) non-gnoseologiche.

3.1. *La prima metà del Novecento*

Nella prima metà del secolo, prevalgono posizioni corrette sul tema della conoscenza.

a) Si pensi anzitutto alla battaglia condotta da Husserl – specie nelle *Ricerche logiche* – contro lo “psicologismo”⁹⁵, cioè contro quella posizione (allora tipica dei positivisti, ma sempre attiva), che tende a confondere l'indagine sulla natura del pensiero con l'indagine intorno alle dinamiche psicologiche che accompagnano nell'uomo il pensiero. Si pensi poi alla proposta fenomenologica dello stesso Husserl, cioè alla identificazione dell'evidenza, non con uno stato d'animo soggettivo, ma piuttosto con la stessa “datità” (*Gegebenheit*): col darsi stesso delle cose⁹⁶. E si pensi anche alla insistenza di Heidegger sulla originaria capacità manifestativa dell'essere, e sulla capacità dell'uomo di stare aperto rispetto a tale manifestazione⁹⁷.

Eppure, la scuola fenomenologica – partita da posizioni tanto pregiudicate – subì delle progressive involuzioni, giungendo da più parti a conclusioni almeno ambigue. Husserl, ad esempio, finì per far rientrare (implicitamente) il dualismo gnoseologico nel proprio discorso, ritenendo che il mondo degli oggetti fosse “trascendente” rispetto alle

⁹⁵ Cfr. HUSSERL, *Ricerche Logiche* (1900-1), trad. it. di G. Piana, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1988, “Prolegomeni a una logica pura”, cap. III.

⁹⁶ Cfr. HUSSERL, *Ideen I*, Sez. I.

⁹⁷ Cfr. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 7C.

percezioni “prospettiche” che l’Io ne ha⁹⁸. D’altra parte, Heidegger – fin da *Essere e tempo* – finiva per prefigurare il pensiero (il *Da-Sein*) sul modello del pensiero umano che accade nel tempo, introducendo di fatto nella sua filosofia il più chiaro dei motivi psicologici.

b) Accanto alla scuola fenomenologica, possiamo considerare anche il meglio del neoidealismo italiano, e, in particolare, Giovanni Gentile e la sua scuola, che recuperano l’indicazione idealistica del rifiuto della “cosa in sé”, semplificando e snellendo di molto il complesso sistema hegeliano.

Bisogna però riconoscere che anche nel neoidealismo è presente una forte carica retorica, che si esprime nei soliti presupposti: 1) il pensiero (almeno l’“atto di pensiero”, o “pensiero pensante”) è *simpliciter* l’Assoluto; 2) ed esso crea i propri contenuti (l’“essere” o “pensiero pensato”).

c) In effetti, dal rifiuto di tali elementi retorico-teologici, e dal mantenimento del rifiuto del dualismo gnoseologico, nacque in molti allievi di Gentile (Ugo Spirito, Guido Calogero, e altri) un atteggiamento – a noi noto come “problematicismo” –, che poteva sembrare particolarmente felice per la filosofia del XX secolo. Si era capito, infatti, che riconoscere la reciproca originaria convertibilità di essere e pensiero (in quanto tali), non comportava di per sé la scelta di una metafisica hegeliana (la scelta, cioè, del rifiuto della trascendenza dell’Assoluto rispetto all’esperienza). Compiendo un passo ulteriore – quello auspicato da Bontadini – si poteva anche capire che l’immanenza al pensiero, non è necessariamente l’immanenza all’esperienza (e quindi al divenire), bensì l’immanenza all’essere, secondo tutte le configurazioni di cui l’essere è capace: compresa quella non-diveniente, e quindi trascendente rispetto all’esperienza.

Bontadini pensò che, grazie a questa evoluzione interna della scuola di Gentile, si stesse preparando, con la seconda metà del secolo, un periodo di riscossa del pensiero metafisico. In realtà, non fu così. Il problematicismo, infatti, invece di aprirsi alla metafisica, giunse a poco a poco ad erigere (retoricamente) la problematicità rispetto alla metafisica, come situazione insuperabile, tradendo così la propria stessa indole problematica.

d) Anche il maggior logico puro degli inizi del Novecento – Gottlob Frege – aveva avviato la propria riflessione in polemica con lo

⁹⁸ Cfr. HUSSERL, *Ideen* II, § 32.

psicologismo: in particolare, contro la posizione di coloro (ed erano i soliti positivisti) che ritenevano che i primi principi logici non valessero sempre e comunque per la realtà in sé⁹⁹. Anche gli esordi della logica pura sembravano dunque ben orientati dal punto di vista delle premesse gnoseologiche.

In realtà, anche la posizione di Frege non era immune da equivoci, che nel corso del secolo non avrebbero mancato di far sentire i loro effetti. In particolare, Frege riteneva, sì, che l'uomo non potesse non pensare secondo i primi principi (non potesse, cioè, “uscire dalla propria pelle”); ma finiva per riconoscere in questo, solo una situazione di fatto, che nulla – in linea di diritto – vietava potesse essere trasgredita o superata in circostanze diverse, oppure da parte di pensanti diversi dall'uomo stesso¹⁰⁰.

3.2. La seconda metà del Novecento

Si può dire che, nella seconda metà del secolo, siano risultate dominanti le degenerazioni delle posizioni corrette sopra ricordate. In particolare, si è diffuso un atteggiamento, remotamente kantiano – che ha però certo in Frege il suo ispiratore più diretto –, che potremmo provare a ricostruire nel modo seguente.

Alcune strutture logiche fondamentali (come il principio di non contraddizione) sono ritenute effettivamente inevitabili, nel senso che una alternativa rispetto ad esse è riconosciuta inconcepibile. Ma – si precisa –, essa è inconcepibile per noi, e non in sé (cioè, non in assoluto): è inconcepibile per noi, appunto perché non riusciamo ad uscire dalla nostra pelle, dalla nostra condizione di fatto. Ciò, però, non esclude che, per altri soggetti pensanti – o per noi stessi in futuro, o comunque in altre condizioni – le cose possano stare diversamente, e una alternativa a questi principi non si possa scoprire concepibile.

Il più equilibrato sostenitore di questa posizione è oggi Hilary Putnam. Dal suo punto di vista, le leggi logiche sono valide, ma comunque rivedibili. Putnam afferma, più precisamente, che la negazione dei primi principi è “epistemicamente” impossibile, ma non “logicamente o metafisicamente” impossibile: la loro necessità, sarebbe

⁹⁹ Cfr. G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903).

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*. Il testo è tradotto in italiano da C. Mangione: G. FREGE, *Logica e Aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965. Si vedano della traduzione italiana le pp. 488-89.

dunque, a sua volta, “epistemica”, ma non “logica o metafisica”¹⁰¹. In altre parole, nulla vieta – secondo la posizione di Putnam – che ciò che non si può verificare nei “mondi”, cioè nelle situazioni, accessibili al pensiero umano, non possa trovare esemplificazioni (controesempi) in altri “mondi”, finora sconosciuti ma comunque possibili, in cui valgono altre condizioni dello sperimentare e del pensare. Questo, naturalmente, nella presunzione (dualistica) che il pensare umano attuale non sia una realizzazione autentica del pensare in quanto tale.

In realtà, la nozione stessa di “mondo possibile” – tanto enfatizzata nella letteratura filosofica americana degli ultimi decenni, a partire da S. Kripke e da J. Hintikka –, allude appunto alla “possibilità”, la quale ha delle condizioni. In altre parole, un mondo (una situazione ipotetica), per essere effettivamente possibile, deve risultare consistente: richiede cioè delle condizioni interne di coerenza¹⁰², e quindi presuppone già la validità effettiva del principio di non contraddizione come principio trascendentale (e non come regola di derivazione). Pertanto, almeno rispetto ad esso, non potrà offrire alternative radicali.

¹⁰¹ Cfr. H. PUTNAM, *Analitycity and Apriority: beyond Wittgenstein and Quine*, in *Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge 1983.

¹⁰² Questo vale anche nel caso delle cosiddette “logiche dialettiche”, che pretendono di derivare all’interno di certi mondi possibili, sia una certa formula (quindi una certa situazione) sia la stessa formula negata (cioè la situazione contraddittoria). In realtà, anche queste logiche si impongono la condizione di non far proliferare la contraddizione, né all’interno del mondo in questione, né all’interno di altri mondi: non a caso, queste logiche escludono che dal mondo “non-normale” (che accoglie in sé la contraddizione), si possa accedere ad altri mondi. Esse cercano, insomma, di contenere la contraddizione entro certi limiti, per non cadere nell’insignificanza totale.

LA DIMOSTRAZIONE PER ASSURDO
COME IDEALE REGOLATIVO DEL PENSIERO DIMOSTRATIVO

La «rigorizzazione» del discorso metafisico – su cui Bontadini tanto insisteva – «coincide con la radicale *resolutio* o *reductio in primum principium*» dell'inferenza metafisica, cioè con la sua riconduzione a mossa apagogica¹.

Del resto, se secondo il problematicismo non si può dimostrare senza presupporre qualcosa², per Bontadini, al contrario, «in filosofia non si accetta alcun presupposto, ossia alcuna asserzione non dimostrata»³. E, se la filosofia occidentale è da sempre alla ricerca di quali siano le condizioni della valida dimostrazione di una tesi⁴, essa non potrà non continuare a porre un'attenzione speciale alle virtualità peculiari della dimostrazione per assurdo, che afferma secondo necessità, ovvero per togliimento della negazione.

¹ Cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica* [tenuto da G. Bontadini], a.a. 1969-70, p. 31.

² Cfr. *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 166.

³ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 242. Del termine "presupposto" ci è offerta la seguente definizione: «presupposto è ogni asserto posto in assenza di evidenza contraddittoria, in forza di un *fattore extra teoretico*. Il che significa che ha *genesis non logica*, ma *antropologica*, opzionale ed ha la forma generale della 'fede'. Si noti: si ha presupposto non solo se difetta l'evidenza, ma anche se l'evidenza non è *incontraddittoria*, ossia non potente ad escludere l'opposto. Infatti in tale caso l'opposto (antitesi) non escluso, sussistendo, pone in crisi la tesi, sicché l'eventuale assenso è dato '*cum formidine oppositi*', per opzione [...]. La fondazione logica dunque si perfeziona, si consuma *tecnicamente* con la battuta dell'*esclusione dell'opposto* (contraddittorietà del contraddittorio) [...]. Di conseguenza la verità o ogni asserto vero si costituisce come '*affermazione simul negante la propria negazione*'. Ciò implica che la comprensione speculativa della verità (tesi) implica necessariamente la conoscenza dell'antitesi (errore) come ciò che viene tolto, negato. L'antitesi tolta svolge una necessaria funzione gnoseologica verso la verità la quale da un lato è 'intransigente' (perché esclude l'opposto) dall'altro è 'dialogica' (perché esclude l'opposto solo in quanto lo comprende, o esclude l'errore non zittendolo ma sapendolo come errore)» (cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia teoretica*, pp. 44-45).

⁴ Cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, pp. 95-96.

1. *La dimostrazione per assurdo in Aristotele*

1.1. La dimostrazione per assurdo era stata messa a tema dall'Aristotele dell'*Órganon*, che però, su questo punto, non sembra soddisfare Bontadini⁵. Probabilmente l'insoddisfazione del nostro autore si riferisce a quella pagina degli *Analitici Secondi*⁶, in cui l'*apagoghé* viene imbrigliata entro le maglie della sillogistica, e trattata come un sillogismo negativo indiretto⁷; un sillogismo, in ogni caso, a portata non costruttiva – sostiene Aristotele –: col quale, cioè, «si giunge a demolire una qualche proposizione, [ma] non per questo si ottiene una conclusione»⁸. Negativo per negativo, Aristotele preferisce la dimostrazione negativa diretta⁹, che dà il *di'hoti* (il “perché”) della conclusione, mentre già negli *Analitici Primi* egli osservava che la dimostrazione indiretta, in quanto costretta a partire da premesse (sia pur volutamente) false, ci dà semplicemente lo *hoti* (il “che”) (e non il *di'hoti*) della conclusione¹⁰.

Più precisamente, negli *Analitici Secondi* Aristotele presenta l'*apagoghé eis adýnaton* come il procedimento con cui viene derivata una tesi che è incompatibile rispetto a un'altra tesi acquisita in precedenza: incompatibilità da cui consegue il respingimento della tesi derivata. Ecco le parole stesse di Aristotele: «Quando occorra provare che *A*

⁵ Cfr. *La struttura della metafisica leibniziana*, pp. 202-203.

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 87 a 1-30.

⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 87 a 7-10 e I, 87 a 12-15.

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 87 a 21-22.

⁹ «Se tra due dimostrazioni è migliore quella che si fonda su elementi più noti e anteriori, e se d'altro canto entrambe le suddette dimostrazioni fondano la loro credibilità sul fatto che qualcosa non è, ma questa non appartenenza in un caso è anteriore, nell'altro caso invece è posteriore, allora la dimostrazione negativa risulterà senz'altro migliore di quella che conduce all'assurdo. Di conseguenza, è chiaro che la dimostrazione affermativa, la quale è migliore di quella negativa, sarà altresì migliore della dimostrazione che conduce all'assurdo» (cfr. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 87 a 25-30). «La differenza tra le due dimostrazioni [negativa diretta e negativa indiretta o apagogica] dipende dal fatto che risulti più nota l'una oppure l'altra delle due proposizioni negative, dal fatto cioè che sia tale la proposizione esprimente la non appartenenza di *A* a *B*, oppure la proposizione esprimente la non appartenenza di *A* a *C*»: quando risulta più nota la non appartenenza espressa dalla conclusione, allora si ha dimostrazione per assurdo; altrimenti si ha dimostrazione negativa diretta (cfr. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 87 a 12-15).

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Primi*, II, 53 b 4-8 (testo greco a cura di Th. Waitz, Lipsia 1844-46; trad. it. di G. Colli, in: Aristotele, *Opere*, vol. 1).

non appartiene a B , si deve assumere che vi appartenga, e si deve inoltre porre che B appartenga a C : in tal modo si avrà la conclusione che A appartiene a C . Supponiamo per altro, come cosa nota e ammessa, che ciò sia assurdo. Non sarà dunque possibile che A appartenga a B ¹¹. Si noti che qui il procedimento apagogico integralmente inteso comprende sì una fase propriamente sillogistica, ma le aggiunge altri passaggi per potersi compiere come tale.

Esemplifichiamo il procedimento aristotelico in modo volutamente banale, e poniamo che la tesi da dimostrare sia:

$\alpha \equiv$ “ A non è un B ” (= “il cerchio non è un poligono”).

Per dimostrare α assumiamo:

$\neg\alpha \equiv$ “ A è un B ” (= “il cerchio è un poligono”).

Ora, prendendo $\neg\alpha$ come premessa maggiore di un sillogismo, possiamo scrivere:

$\neg\alpha \equiv$ “ A è un B ”	PM: “il cerchio è un poligono”
“ B è un C ”	Pm: “il poligono è una figura dotata di lati”
$\beta \equiv$ “ A è un C ”	Concl: “il cerchio è una figura dotata di lati”.

Ma, sapendo già, in seguito ad altro procedimento oppure a definizione, che $\neg\beta$ (= “il cerchio non è una figura dotata di lati”), giungiamo alla ulteriore conclusione:

$\neg\neg\alpha \vdash \alpha$ (= “il cerchio non è un poligono”).

Se l’apagogia può essere appropriatamente schematizzata come segue:

$$\begin{array}{l} X\neg\alpha \vdash \beta \\ Y\neg\alpha \vdash \neg\beta \\ \hline X \cup Y \vdash \alpha \end{array}$$

è chiaro che il sillogismo cui, in *Analitici Secondi*, Aristotele intende piegarla, finisce per coprire solo la prima riga della sequenza apagogica: $X\neg\alpha \vdash \beta$, lasciando fuori il resto. Dunque, la vera apagogia è una struttura di cui il sillogismo può essere solo una componente (volta a giustificare l’uno o l’altro dei passaggi costitutivi).

In altre parole, la struttura interna della *apagoghé* sfugge ai canoni della sillogistica, in quanto il procedimento sillogistico descrive semplicemente come si deduce, dalla assunzione della antitesi ($\neg\alpha$), una certa conclusione (β). Che poi β sia contraddittoria rispetto ad una propo-

¹¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 87 a 7-10.

sizione già nota ($\neg\beta$), con conseguente rimozione di $\neg\alpha$, è qualcosa che sta fuori dal procedimento sillogistico vero e proprio; ma è anche ciò che costituisce il vero nocciolo (o meglio, il *latens processus*) della dimostrazione per assurdo, quale ad esempio troviamo operante nella dimostrazione dell'incommensurabilità tra lato e diagonale del quadrato, che Aristotele accenna – come paradigmatica della apagogia – negli *Analitici* (e che viene poi esplicitata da Alessandro di Afrodisia)¹². Tale nocciolo è la derivazione, dall'assunzione di $\neg\alpha$, non solo di β , ma anche di $\neg\beta$; e soprattutto la conversione in α della negazione di $\neg\alpha$.

1.2. Va comunque aggiunto che, in un altro luogo di *Analitici Primi*, Aristotele offriva un elemento che avrebbe dovuto interessare Bontadini¹³. Infatti, lo Stagirita vi osservava che l'*apagoghé*, diversamente da altri modi del sillogismo, non richiede accordi su ipotesi preliminari. In realtà, occorre precisare che nell'apagogia, proprio per poter derivare i contraddittori β e $\neg\beta$, che documentano l'inconsistenza di $\neg\alpha$, si sfruttano sviluppi analitici o rilevazioni fenomenologiche, sulla cui legittimità occorrerà pure che vi sia un almeno implicito convenire.

2. La dimostrazione per assurdo presso i moderni

2.1. Le virtualità teoretiche della apagogia sono state felicemente teorizzate, in età moderna, da Leibniz. In Leibniz, per le verità di fatto (che Bontadini chiama “giudizi espressivi”) la *ratio quia* è l'esperienza (il “perché consta”), mentre la *ratio propter quid* è il principio di ragion sufficiente; per le verità di ragione, invece, il PDI-PDNC è insieme *ratio quia* e *propter quid*¹⁴. Per Leibniz, infatti, la ragione che giustifica

¹² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Analyticorum Priorum librum I Commentarium*, 260,9-261,28; testo greco a cura di M. Wallies, Berlin 1883.

¹³ «I sillogismi per riduzione all'assurdo differiscono da quelli fondati su di un'ipotesi, per il fatto che i secondi rendono necessario un accordo preliminare, se si vuole ottenere in seguito l'assenso, mentre nel caso dei primi, anche quando non sussiste l'accordo preliminare, si ottiene l'assenso, poiché la falsità di una certa proposizione è evidente (quando si ponga, ad esempio, la commensurabilità della diagonale, risulterà chiara la falsità della proposizione che ne discende. 'I numeri dispari sono eguali ai numeri pari')» (cfr. ARISTOTELE, *Analitici Primi*, II, 50 a 30-38).

¹⁴ «Il principio di contraddizione che Leibniz intende, speculativamente, come principio di identità (ed anche questa è una [...] delle sue consegne al criticismo, contro cui il romanticismo, reagendo, opererà un ritorno verso la logica classica) è il fondamento ad un tempo gnoseologico e ontologico – *ratio quia* e *ratio propter quid* – delle corrispondenti verità, come è per sé manifesto. Invece il principio di ragione è

una verità necessaria è proprio la sua riconducibilità alla contraddittorietà del contraddittorio: «*necessaria ostendendum contrarium implicare contradictionem*» (quanto alle verità necessarie, occorre mostrare che il loro contraddittorio implica contraddizione). E il contesto ci avverte che qui l'autore parla di verità necessarie, e non semplicemente "identiche"¹⁵. Infatti, anche di alcune verità sintetiche si può dare che il contraddittorio *implicitet*. Ma le modalità di un «uso sintetico del principio di non contraddizione» – lamenta Bontadini –, non sono adeguatamente messe a tema neppure da Leibniz¹⁶.

2.2. Anche Hume – il più coerente tra gli empiristi – è consapevole che dimostrare equivale a mostrare che il contraddittorio della tesi *implicitat*; eppure egli limita tale prerogativa alle tautologie (cioè che indurrà Kant a concepire i giudizi analitici come, per essenza, tautologici)¹⁷. Anzi, Hume – nei *Dialoghi* – ribadisce che dimostrare è evitare contraddizione; ma aggiunge che non c'è contraddizione nel pensare l'uno senza l'altro due termini che siano distintamente concepibili (il che varrebbe anche tra un termine e la sua esistenza)¹⁸. Dunque – stando a Hume –, non c'è niente di cui sia contraddittorio ammettere la non-esistenza. Ma – osserva Bontadini –, se è vero che si può concepire senza contraddizione la non-esistenza di x , è possibile che tale non-esistenza non sia invece affermabile senza contraddizione¹⁹, ovvero che almeno l'esistenza di un certo x sia tale da non poter essere negata senza contraddizione²⁰.

solo, in generale, fondamento ontologico; e solo in qualche caso è fondamento gnoseologico o euristico. Mentre, cioè, il principio di identità *fa la verità*, il principio di ragione riceve delle verità già fondate (per es. sulla esperienza) e si limita ad indicarne la sorgente. (La verità di ragione $S \text{ è } P$ è tale perché $S \text{ non è } P$ è contraddittorio, ed è *conosciuta* come tale quando si conosce quella contraddittorietà. La verità di fatto $S \text{ è } P$ è *conosciuta* come tale per esperienza; mentre è tale per una ragione appartenente all'ordine del meglio)» (cfr. *La struttura della metafisica leibniziana*, p. 201).

¹⁵ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits*, a cura di G. Grua, PUF, Paris 1948, t. I, p. 326.

¹⁶ Cfr. *La struttura della metafisica leibniziana*, p. 202.

¹⁷ Proponendo di conseguenza la sua "sintesi a priori" come figura gnoseologicamente limitata all'esperienza possibile (cfr. *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, pp. 47.48).

¹⁸ Cfr. D. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. N. Kemp Smith, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1980, Part IX.

¹⁹ Nella seconda fase della sua meditazione metafisica, Bontadini sosterrà anzi che la non-esistenza di ogni realtà che sia stata di fatto esistente, implica contraddizione.

²⁰ D'altra parte Bontadini conviene con Hume nel rilevare che, un contenuto la cui affermazione implichi contraddizione, deve pur essere – a suo avviso – qualcosa di immediatamente concepibile. «Anche se io posso *concepire* distintamente la non esisten-

3. *L'apagogia come dialettica*

Bontadini insiste sulla tesi per cui è formalmente (e non solo materialmente) «speculativo» l'asserto che escluda la possibilità del proprio contraddittorio, ovvero che sia dimostrato per assurdo²¹. Un simile asserto potrà essere, proprio dialetticamente, tenuto fermo in modo non arbitrario²². Dialetticamente, appunto: infatti, l'apagogia nasce dal «tentare la via dell'antitesi», ovvero dal «cercare le ragioni contrarie alla tesi sostenuta»²³. Insomma, coerentemente con l'esclusione di ogni arbitraria esclusione, si tratta di riservare l'esclusione teoretica alle ipotesi autoescludentisi. Dar ragione di un asserto, in filosofia, è allora esibire la contraddizione cui si andrebbe incontro se non lo si affermasse²⁴. «Affermare» in questo modo significa così saper “tener

za di un essere, è però contraddittorio *affermarla* (una volta, s'intende, che l'esistenza sia data). (La possibilità di questa contraddizione, così come la possibilità che, in generale, ci si contraddica, suppone la possibilità della *concezione* di ciò che si riscontra contraddittorio)» (cfr. *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, pp. 49-50).

²¹ «La dimostrazione per assurdo, lungi dall'essere un procedimento artificioso o derivato, è il vero tipo della dimostrazione. Infatti dimostrare è determinare, e determinare – quando la determinazione non è dal Senso – è eliminare il contraddittorio del teorema che si vuol dimostrare, quel contraddittorio che, se fosse esso stesso pensabile (cioè non contraddittorio in sé), renderebbe indeterminato o nullo il pensare» (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 243).

²² Cfr. *Idealismo e immanentismo*, § 17. Al riguardo, cfr. pure: *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 257. «Quando di quella *determinata* conclusione l'antitesi si mostri contraddittoria, si è arrivati ad un punto fermo e insieme si è soddisfatta l'esigenza dialettica. Il chiudersi di una determinata posizione senza che insieme sia esclusa la contraddittoria, questo solo è contrario alla legge del pensiero, e questa è l'origine dell'errore. Il quale, pertanto, è di natura a-teoretica, in quanto quella *chiusura* non può essere determinata che dall'arresto del processo logico ad opera di una energia estranea» (cfr. *ivi*, p. 263).

²³ Praticare l'apagogia, «vuol dire 'mettere in relazione' la tesi stessa che si tratta di escutere: vedendone le implicazioni, le conseguenze, le difficoltà che suscita quando è accostata ad altri dati o ad altre verità, la luce che essa apporta in determinate questioni» (cfr. *Appunti di filosofia*, pubblicati su «L'educatore italiano», Liceo Valsalice, Torino s.d., [1-4-1955], p. 42).

²⁴ Cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale*. Questa posizione viene preparata sul terreno storico esaminando il pensiero di Christian Wolff, che intende la ragion sufficiente come «*id unde intelligitur cur aliquid sit*». Osserva Bontadini: «Il *cur* indubbiamente accenna ad un *nesso* tra la ragione e ciò di cui la ragione si dà, in guisa tale che posto l'un termine è posto l'altro: ma si tratta di sapere in che consiste l'essenza del nesso, dal punto di vista logico, ossia dell'*'intelligitur'*. Si tratta forse che, se si pone l'un termine senza l'altro, l'*aliquid* senza la *ratio*, si cade in *contraddizione*? Questo sembrerebbe il pensiero di Wolff: ma è da notare [...] ch'egli non afferma essere la ragione suf-

fermo” (*ad-firmare*) ciò che si sostiene.

Abbiamo qui il superamento della contrapposizione tra “apodissi” e “dialettica”, in quanto l’apagogia è l’inveramento apodittico (anche se non sillogistico) della dialettica: è la dialettica di tipo determinante, che mette alla prova l’antitesi per escluderla²⁵.

ficiente ciò senza cui l’*aliquid* darebbe luogo a una contraddizione; ma semplicemente essere contraddittorio che un *aliquid* sia senza ragione sufficiente, in generale»; il che si prova – per Wolff – rilevando che un *quid* senza ragion sufficiente sarebbe un *quid* il cui *cur sit* sarebbe il nulla (che non può esserlo). In realtà – osserva Bontadini, qui solidale con Hume – «chi nega il principio, non pone affatto il nulla come ragione, ma nega che si dia ragione; ovvero assevera che ciò ‘*unde intelligitur cur aliquid sit*’ non è niente altro che lo stesso *aliquid*. Ed allora il principio in parola ripiegherebbe sul principio di identità: il *cur* sarebbe la stessa identità; il principio perderebbe ogni *uso* proprio, ogni fecondità. Si tratta, in altri termini, di *costituire* il *significato* originario dell’*unde-cur*. La critica di Hume al principio di causalità contiene un’avvertenza analoga contro coloro, appunto, i quali ritengono che negare il principio sia come ammettere che il nulla sia causa di qualcosa: costoro avrebbero ragione, se avessero previamente dimostrato che qualcosa deve avere una causa, assolutamente» – scontando pure la differenza, da genere a specie, che opportunamente Leibniz e Wolff pongono tra “*ratio*” e “*causa*” (dove *causa* è una ragione specificata dall’essere: esistente, altra e produttiva dell’*aliquid*). (Cfr. *La struttura della metafisica leibniziana*, pp. 205-206). L’attenzione su questo punto viene accanitamente mantenuta da Bontadini nella – successiva – richiesta di rigorizzazione della teologia razionale. La si noti in questo passo: «La nostra formula, si ricordi, non è, dunque, questa ‘se il divenire non dipendesse dall’indiveniente, [...] l’essere scaturirebbe dal non essere, e perciò sarebbe identico al non essere’. Questa formula contiene *due* passaggi che non ci risultano ancora giustificati; e cioè 1° se il divenire non procedesse dall’immobile, allora l’essere *scaturirebbe* dal non essere, il non essere sarebbe la *causa* dell’essere (passaggio non ancora giustificato, in quanto si deve precisamente escludere, con la forza del principio di contraddizione, che la stessa relazione tra il nulla e l’essere non possa essere originaria, si deve, cioè, tradurre, sempre con la stessa forza, la preposizione ‘con’ ovvero ‘dopo’, nella preposizione ‘da’ o ‘a causa di’: [...] si tratta, cioè, di *introdurre* il concetto di causa, o di scaturigine, che non ha base puramente sperimentale). 2° ciò, che *scaturisce* da qualcosa, è *identico* al qualcosa. Siamo d’accordo che, se il divenire procede dall’Eterno, allora, in esso, l’essere, che nella fenomenia empirica è allineato al nulla, viene dopo il nulla (s’intende dopo il nulla di se stesso, dopo il proprio non essere), nell’ordine integrale del reale viene dall’essere stesso, dall’essere pieno. Ma si tratta appunto di stabilire che questa integrazione dell’esperienza è logicamente necessaria; di tradurre in termini razionali la ripugnanza che tutti abbiamo ad ammettere che l’essere (una qualunque entità) sorga così, spontaneamente, senza una ‘causa’» (cfr. *Appunti di filosofia*, [15-11-1955], p. 56).

²⁵ «Apodissi o dialettica? L’apodissi è sempre, per vero, dialettica, perché appoggiata al principio di contraddizione, che è lo stesso principio della dialettica; ma la differenza è *situazionale*: abbiamo apodissi, se si *arriva* alla fondazione di una tesi; abbiamo pura dialettica se si sbocca, senza rimedio, in una antinomia» (cfr. *Il punto di*

Del resto, dimostrare per assurdo – cioè per impossibilità logica di porre l'alternativa a ciò che si afferma – significa non smettere di pensare realmente, ovvero determinatamente, anche là dove le determinazioni dell'esperienza non sostanzino il pensiero²⁶. In tal senso, quella per assurdo è la dimostrazione per eccellenza²⁷: essa infatti soddisfa le esigenze di quell'implesso di principi (PDI-PDNC-PTE)²⁸ che «esprimono astrattamente l'esigenza» che il pensiero sia pensiero di qualcosa di determinato. «La dimostrazione poggia sul principio di non contraddizione; ma escludere la contraddizione (nella quale e per la quale il pensiero è soppresso, annullato) è lo stesso che dimostrare. Ciò è anche indicato esplicitamente dal principio del terzo escluso, il quale significa che basta appunto avere escluso il contraddittorio perché il pensiero sia determinato, ossia non ci sia un terzo di mezzo a *indeterminare* il pensiero»²⁹.

partenza della metafisica [1947], in *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 111). Sulla contrapposizione tra apodittica e dialettica, comunque, Bontadini torna anni dopo, affermando che la dimostrazione dell'esistenza di Dio è un «procedimento essenzialmente *dialettico*, anziché meramente *apodittico*. [...] Cioè, scaturisce dall'*urto* tra il p.d.n.c. e il referto dell'esperienza; e non da una semplice – tranquilla – deduzione dal p.d.n.c.» (cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, p. 294).

²⁶ «Ogni asserto è chiamato a difendere la sua positività contro l'attacco del contraddittorio. Si tratta, per sé, di un duello all'ultimo sangue – in quanto la vita di un contraddittorio è la morte dell'altro – ma spesso interrotto dal fatto che manca l'arma. L'arma è il fondamento, ossia [...] ciò che è richiesto per *determinare* il pensiero, togliendolo dall'alternativa espressa dalla contraddizione. Restando in tale alternativa il pensiero sarebbe indeterminato o nullo» (cfr. *Motivi di una filosofia neoclassica*, § 14).

²⁷ «Dimostrare è pensare, nulla più che pensare. Da questo semplice concetto si ricava che la dimostrazione per assurdo è la dimostrazione tipo» (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 243). Si veda, in proposito, la continuità bontadiniana tra pensiero espressivo e pensiero dimostrativo.

²⁸ Essi costituiscono – per Bontadini – una «uni-trinità», esprimente «l'esigenza della determinatezza del pensiero». «A è identico ad A, perché se A *non fosse* identico ad A, in A non si penserebbe nulla. La identità è la stessa determinatezza. Il principio di identità è quindi ancora più radicale di quello di non contraddizione. Ma questo ha poi un ufficio suo proprio per il quale non si può ridurre al principio di identità e precisamente come principio del dimostrare ossia dell'*arrivare a porre* la determinatezza o identità. Il principio di identità potrebbe bastare ad un pensiero che fosse assolutamente espressivo o intuente, e per nulla inferenziale» (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 244). Naturalmente, il PDI è inteso – nel *Saggio* – come impregiudicato rispetto ai contenuti che esso tutela: molteplici, articolati, divenienti che possano essere (cfr. *ivi*, p. 249).

²⁹ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pp. 233-234. Rispetto alle preoccupazioni fondative di Bontadini si può parlare, per gli ultimi decenni, di una crisi del principio portante dell'apagogia: il principio del terzo escluso. Le maggiori difficoltà al PTE vengono dalla matematica e dalla logica intuizionistiche, alle quali si è rifatto

Più in generale, è garantita logicamente l'introduzione di una tesi (T), purché il rifiuto di essa sia «privo di significato»: sia dunque «un semplice rifiuto del positivo»³⁰. Se non che, l'esclusione del contraddittorio di T , può avvenire in più modi. Se T è il contenuto di un giudizio espressivo, allora $\text{non-}T$ sarà esclusa mediante la considerazione del «fatto» stesso che T esprime³¹: l'esperienza è in tal modo un

anche Wittgenstein. Il "primo atto dell'intuizionismo in matematica" prevede che il PTE non valga per le "proprietà sfuggenti" – che sono, ad esempio, alcune proprietà dei "numeri irrazionali" (come $\sqrt{2}$). In realtà, in questo caso, il PTE viene inteso come "principio completo di giudicabilità", secondo cui si dovrebbe essere sempre in grado o di giustificare α o, in alternativa, di ridurre α all'assurdo. Del resto, la particolare interpretazione che Brouwer dà dell'affermazione e della negazione – per cui, affermare un'ipotesi significa riconoscere che essa è verificata introspettivamente, mentre negarla significa riconoscere l'impossibilità di una sua verifica introspettiva –, lo porta a leggere la formula $\vdash \alpha \vee \neg \alpha$ nel senso ora indicato, secondo cui α deve risultare o giustificato oppure impossibile. Ad esempio, se α è l'ipotesi che una certa sequenza numerica compaia nella serie decimale in cui si sviluppa un numero "irrazionale", essa può rimanere indecisa nelle condizioni a noi note: di qui, si pretende che per quell' α non valga il PTE. In realtà – come ben sappiamo – il classico PTE, diversamente dal "principio completo di giudicabilità", dice solo che α o è vera o non lo è (nel senso dell'*aut*); ma non decide, di per sé, se sia l'una oppure l'altra cosa; e neppure stabilisce di per sé l'esistenza di un metodo finitario, universalmente valido a decidere la questione. Il "secondo atto dell'intuizionismo" contiene più direttamente l'esclusione stessa, dalla matematica, della "dimostrazione per assurdo": infatti, in considerazione della interpretazione intuizionistica del simbolo della negazione, la formula $\neg\neg\alpha$ equivale alla "assurdità della assurdità di α "; dalla quale non si arriva alla necessaria posizione di α . In realtà, questo è vero anche dal punto di vista della filosofia classica, e non intacca la validità dell'apagogia. In particolare, se – come sembra – l'"assurdità" consegue qui all'"impossibilità", anche dal punto di vista classico l'impossibilità dell'impossibilità di α equivale, non alla necessità, bensì alla possibilità di α . Dunque l'intuizionismo non nega in realtà né il PTE né l'autentica dimostrazione per assurdo, bensì certe loro versioni alternative. Il PTE – secondo un apriori psicologico ed empiristico – viene così confuso con uno schema immaginativo, comodo per trattare la realtà. Secondo queste posizioni, pensare è immaginare; sapere qualcosa, è saperlo costruire nella mente come immagine o come schema, cioè come metodo per costruire immagini. (Per un approfondimento di questi temi ci permettiamo di rinviare a: P. PAGANI, *Fondamento e fondazione*, in AA.Vv., *Fondamento e fondamentalismi*, a cura di A. Ales Bello – L. Messinese – A. Molinaro, Città Nuova, Roma 2004, pp. 189-204).

³⁰ Cfr. *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, § 26.

³¹ «Ogni giudizio si fonda, per equivalenza con ogni altro tipo di fondazione, con l'esclusione del contraddittorio: anche il giudizio la cui visione è identica alla visione della cosa; è la cosa, appunto, che opera l'esclusione. Chi nega che questo è bianco, si mette in contraddizione con l'esperienza. Vero è che uno può anche mettersi in contraddizione con l'esperienza. Ma, come si vede, perché si dia il 'mettersi in contraddizione con l'esperienza', occorre riferirci ad *uno*, ed alla sua iniziativa. Per

«motivo di esclusione e perciò una fonte di fondazione degli asserti»³². Invece, se T è il contenuto di una inferenza, $non-T$ sarà esclusa per la contraddizione che la sua assunzione produrrebbe nella teoria.

4. *L'uso sintetico del principio di non contraddizione*

Ciò di cui vive la speculazione non è né l'apodissi deduttiva (la tradizionale sillogistica), né l'induzione, intesa come generalizzazione di esperienza; bensì la «sintesi inferenziale», che da a ci può portare ad implicare b ; foss'anche a l'Unità dell'Esperienza (la kantiana «esperienza possibile») e b un fattore altro da essa³³. Tale implicazione è fondabile

sé l'esperienza è il positivo» (cfr. *Fenomenologia, filosofia, metafisica* [1951], § 5, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 71).

³² «L'esperienza ha questo diritto di escludenza: 1. in quanto essa è l'immediato *positivo*, che non ha contro di sé originariamente alcun altro positivo; 2. in quanto l'asserto, che così si fonda, si fonda come asserto dell'esperienza. Sono cioè fondati in blocco tutti gli asserti [di esperienza] [...]: cioè sono esclusi i loro contraddittori» (cfr. *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, § 23). Più precisamente, «l'esclusione dell'opposto è solo forma *concomitante* dell'evidenza fenomenologica, *non determinante*: è 'al' fondamento non è 'il' fondamento *simpliciter*. Se l'esclusione dell'opposto fosse assoluta (e non solo entro l'*hic et nunc*) il fatto sarebbe *immobilizzato*, ci sarebbe l'esclusione del divenire. Nella predicazione logica, invece, l'esclusione dell'opposto è *assoluta*. [...] L'esclusione dell'opposto, in quanto assoluta, non è soltanto forma 'concomitante', ma 'forma determinante'; non solo è 'al' fondamento, ma è 'il' fondamento. (Fondamento è, appunto, l'evidenza dell'assoluta necessità ad essere così e non altrimenti, o dell'impossibilità assoluta ad essere diversamente). Si danno dunque due tipi di fondazione: la fondazione *fenomenologica* per cui si sa 'che' è ed è così, non diversamente; e la fondazione logica o dialettica per cui si sa 'che' e 'perché' è così, non diversamente (il perché è l'esigenza o la norma per cui è trasceso l'*hic et nunc*). Insomma si danno due verità: la verità del fenomeno e del logos, entrambe irrinunciabili. Ciò ha importanza strutturale per la mediazione trascendentale dell'esperienza il cui antecedente è costituito da una minore *fenomenologica* e da una maggiore di *ragione*» (cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 46-48). Occorre tener presente che il "perché", che secondo Bontadini la dimostrazione per assurdo individua, semplicemente coincide con la necessità di evitare l'assurdo, intesa quale fondamento di ciò che si afferma.

³³ «Sintesi che si potrebbe ancora chiamare deduzione» – nei suoi momenti analitici. «Ma più che di carattere deduttivo della sintesi logica si deve parlare di un carattere *inferenziale*. Giacché la sintesi logica tra a e b dovrà essere quella che dalla realtà di a ci permette di inferire la realtà di b . In generale essa sintesi sarà quella che ci varrà ad inferire alcunché al di là dell'esperienza: o essa varrà o nessun altro processo sembra. Che se poi la possibilità di essa sintesi dovesse concepirsi alla maniera kantiana, od anche solo alla maniera della dialettica hegeliana, neppure essa allora ci porterebbe oltre l'esperienza, ma solo varrebbe a costituire o a trasvalutare l'esperienza

solo per assurdo. Del resto, se a è reale, e se davvero l'implicazione è provata – evidenziando come la mancata posizione di b porterebbe ad una interpretazione contraddittoria di a^{34} –, ne risulta *eo ipso* provata la realtà anche di b (fuori dall'equivoco gnoseologico)³⁵. Dunque, non si deve pensare che la dimostrazione concluda, sì positivamente, ma ad una semplice conseguenza logica, priva di implicazioni reali: farlo, vorrebbe dire presupporre un «parallelismo» gnoseologico, divaricante le ragioni del pensiero da quelle dell'essere³⁶.

Indicativo, in proposito, che in Kant vi sia l'apologia della dimo-

stessa. [...] La *sintesi* kantiana – unificazione logica del molteplice empirico – rientra nel primo tipo di sintesi, di quella sintesi che ha valore di universalità e necessità solo nell'orbita dell'esperienza possibile. I giudizi universali sintetici si stabiliscono in base alla *natura* dei termini tra i quali essi affermano la connessione: in base all'esame o *analisi* di tale natura. Questi giudizi, quindi, che sono sintetici per ragione della diversità dei termini connessi, sono analitici (in senso largo) per ragione del loro fondamento» (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pp. 239-241).

³⁴ Quindi, implicherebbe contraddizione: *secundus modus dicendi per se*.

³⁵ «La necessità di questa prova, come una prova ulteriore alla prova della implicazione logica stessa (provare prima l'implicazione e poi il suo valore o significato per la realtà), non esiste, perché l'implicazione logica stessa si riferisce già per sé alla realtà, esprime già la realtà: che a implichi b , significa già che a reale implica b reale, e che sarebbe contraddittorio pensare che a si realizzi senza che si realizzi b » (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 247). Cfr. anche: *La critica negativa dell'immanenza*, p. 61.

³⁶ «Si dice, da chi sappiamo, che è impossibile, perché non si ha garanzia che quei principi teoretici, secondo cui l'affermazione del trascendente è pronunciata, governino altresì la realtà trascendente in se stessa. [...] Dove è chiaro che si suppone una eteronomia del pensiero e dell'essere (o per lo meno si suppone che una tale eteronomia non si possa escludere)». Il trapasso dell'esperienza è quello aristotelico (a «implica», cioè «non è concepibile senza» la realtà b); infatti, «il nostro pensiero è, originariamente, espressivo, e come espressivo (astraente, dicevan gli scolastici) fornisce tutto il contenuto che viene poi elaborato dal pensiero dialettico». Quanto poi all'obiezione per cui si tratterebbe di provare l'implicazione da a a b come «reale» – e non solo «logica» –, essa si rivela vacua. «Essa poggia infatti su una [...] falsa concezione dei rapporti tra il pensiero e l'essere: la concezione parallelistica, secondo cui l'essere da una parte e il pensiero dall'altra corrono indipendenti. L' a e il b dell'implicazione $a > b$ sono visti, per così dire, nell'aere del puro pensiero, sotto il quale sta il mare della realtà. Si domanda allora perché, quando a s'immerge nelle acque, anche b vi si debba immergere: il quale, invece, – si vorrebbe obiettare – pur essendo legato ad a (non identico ad esso, però!) potrebbe tuttavia ancora sospendersi sulla cresta delle onde, di quanto il legame, che ad a lo unisce, da a anche lo tiene distinto». Queste «immaginazioni» perdono valore quando si consideri la natura «intenzionale» della affermazione di implicazione: a reale implica b reale. (Cfr. G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, pp. 156-157). Su questo punto Bontadini ritorna in *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, § 29; e in *Per una filosofia neoclassica*, § 18.

strazione per assurdo – fin dalla *Nova dilucidatio* –, ma che questo tipo di dimostrazione non venga impiegato per estendere sinteticamente il sapere³⁷, in quanto – per questo autore – dal fenomeno non si può passare al noumeno in modo “determinante”. Eppure – secondo Bontadini –, un uso inferenziale e quindi costruttivo della apagogia costituirebbe l’inveramento autentico, proprio della più tipica delle figure teoriche kantiane: la “sintesi a priori”³⁸. È invece tipico della «logica moderna» intendere il PDNC quale regista di un sapere sull’esperienza, conformemente al quale vanno formulati gli asserti che la vogliono riguardare; mentre la portata metempirica del principio non andrebbe oltre la semplice predicazione tautologica³⁹.

³⁷ Kant enfatizza il principio per cui il vero resta stabilito come l’opposto del falso. Nel testo kantiano leggiamo: «*Omnis propositio vera indicat subjectum respectu praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi; in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi principii contradictionis*» (cfr. I. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae Nova dilucidatio*, Sect. I, Prop. V). Ciò nonostante, Kant non s’avvede che il PDNC rivela in tal modo la sua fecondità sintetica, con potenzialità inferenziali non circoscrivibili arbitrariamente. Infatti, una proposizione, «per essere determinata» potrebbe doversi connettere anche a qualcosa di extra-empirico. (Cfr. *L’«esplosione» del gnoseologismo moderno nella critica kantiana* [1952], in *Studi di filosofia moderna*, pp. 301-302).

³⁸ È opportuno ricordare che Bontadini teneva sovente corsi sulla “Analitica dei principi” di Kant, e quindi sul tema della sintesi a priori. Si tratta di un tema passato in eredità a Emanuele Severino, il quale dedica notevole parte del suo *La struttura originaria* (1958) al recupero di una sintesi a priori intesa in senso non psicologistico. In particolare, per Severino ogni proposizione che non esprima formalmente l’“identità originaria” (tra immediatezza logica e immediatezza fenomenologica), o è ad essa riconducibile (rivelandosi come declinazione di essa), oppure è da ritenersi autocontraddittoria. Ricondurre una proposizione all’identità originaria vorrà dire – se la proposizione viene espressa nella forma $(A = B) = (B = A)$, senza che la convenienza tra i termini sia vista esplicitamente come una attuazione della convenienza della “identità originaria” con se stessa – considerarla come una “sintesi a priori”. Ovvero, la sua analiticità andrà esibita attraverso una mediazione consistente in uno svolgimento del significato A, che lo riveli comprensivo di un termine medio (M) e, attraverso questo, del significato B (o viceversa). Si tratterà cioè di mostrare che, negare che B convenga ad A significa affermare che AMB non è AMB , ossia significa pensare A – mediante M – come B, e insieme non pensarlo come B. Per questi temi si veda: *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, capp. I, II, VI, VII, VIII, XII, XIII. Per una discussione di essi, si veda: P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990, Parte II, cap. III, Osservazioni.

³⁹ «La non-contraddizione [...] è la forma della teoreticità, nel mero senso, però, che la teoreticità deve costituirsi conformemente ad essa: non ancora nel senso che essa non-contraddizione sia produttiva della teoreticità, in quel senso in cui lo è, per

Kant riduce di fatto l'analiticità al *primus modus dicendi per se* dei medievali (per cui l'implicazione di contraddizione è vista solo nel caso in cui si neghi a un soggetto qualcuno degli elementi della sua definizione)⁴⁰. La concezione scolastica di analiticità è invece più ampia di quella kantiana⁴¹: l'analisi scolastica non è solo distinzione di parti o di dimensioni costitutive all'interno di un soggetto; ma è anche analisi comparativa. 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. Più precisamente, l'analiticità come attribuzione a un soggetto di un suo elemento costitutivo, corrisponde a quello che

esempio, l'esperienza. Se anche l'esperienza fonda gli asserti conformemente al principio di contraddizione, come s'è rilevato, si domanda [...] che cosa sostituisca l'esperienza là, dove questa viene a mancare, ossia nel campo di ogni sapere metempirico o trascendente la mera constatazione. [...] La logica *classica* risponde che [...] anche in questo senso determinante, il fondamento è il principio di non-contraddizione. E, cioè, che motivo della esclusione dell'asserto contraddittorio a quello, che si vuole fondare, è, in certi casi l'esperienza, ed in altri la stessa contraddittorietà intrinseca dello stesso asserto contraddittorio. Si distinguono allora i giudizi fondati in quelli, il cui contraddittorio è pensabile, in senso diviso dalla esperienza, e che trovano nella esperienza il loro fondamento, e quelli il cui contraddittorio è assolutamente impensabile, perché appunto contraddittorio in se stesso. La logica *moderna* risponde che in quest'ultima condizione si trovano soltanto i giudizi tautologici; e che perciò il principio di contraddizione non è produttivo. [...] Il principio di contraddizione è sempre *al* fondamento del sapere, come quello *conformemente* al quale il sapere deve costituirsi, esso però non è *il* fondamento del sapere, ossia non è costituente del sapere. Per la logica moderna il fondamento della *sintesi a priori* (ossia di un sapere formalmente metempirico, che non sia meramente tautologico) è qualche cosa d'altro. Per Kant, per esempio, un giudizio è fondato come giudizio sintetico a priori quando il suo contraddittorio è contraddetto dalla *forma* della esperienza (ne segue immediatamente che tale giudizio non può riferirsi ad una realtà che trascenda l'esperienza: esso è metempirico formalmente, in quanto la sua giustificazione non è empirica, [...] perché la *forma* della esperienza non si conosce, secondo Kant, empiricamente, ma trascendentalmente; ciononostante la sua struttura logica ne limita la portata alla esperienza possibile)» (cfr. *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, § 23).

⁴⁰ «Per Kant queste due definizioni del giudizio analitico, *a*) quello la cui negazione *implicat*, e *b*) quello in cui il soggetto contiene il predicato, si equivalgono» (cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 18).

⁴¹ «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 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*, Analitica dei principi, cap. II).

nella tradizione scolastica è detto *primus modus dicendi per se*; mentre il *secundus modus* corrisponde alla attribuzione al soggetto di suoi elementi supposti o corollari (cioè consecutivi)⁴².

La convinzione che il PDNC abbia un «uso sintetico» distingue la filosofia classica da quella kantiana, e la avvicina in un certo senso a quella hegeliana. Infatti in Hegel gli spazi dimostrativi si allargano notevolmente, riguadagnando possibilità inferenziali troppo spesso trascurate in ossequio alla geometricità sillogistica.

Generalmente intesa, «la dialettica è il movimento del pensiero generato dal principio di contraddizione». Senonché, essa «si produce, in Hegel e nella metafisica classica, sotto diverse condizioni. In Hegel il principio funziona in quanto obbliga a superare ogni determinazione, proclamandone l'incapacità a rappresentare l'intero. Le determinazioni sono fornite, in generale, dalla fenomenologia e dalla storia. Nella metafisica classica si mira direttamente alla determinazione dell'intero, appellandosi alla ragion di essere, la quale esprime lo stesso intero. La differenza tra le due logiche cade, pertanto, nella zona della prima triade dialettica di Hegel»⁴³. In altre parole, la considerazione della contraddittorietà dell'astratto assolutizzato, accomuna le due filosofie; ma le divarica la concezione dell'essere, e la dialettizzazione dell'essere rispetto al nulla. Anche nell'ultima fase della sua speculazione, il nesso con la dialettica hegeliana resterà – da parte di Bontadini – insieme suggerito ed eluso. «Non possiamo soffermarci» – leggiamo in un saggio degli anni Settanta – «sul confronto fra la struttura della sinteticità spettante alla dialettica hegeliana e quella che appartiene alla sintesi protologica espressa nel Principio di Creazione. Il confronto sarebbe certamente istruttivo: qui basterà considerare che i diversi esiti delle due dialettiche rimandano alla diversità delle condizioni teoretiche in cui le dialettiche stesse si muovono»⁴⁴.

⁴² *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 animal». 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. GIULIELMI ALVERNI *De anima*, cap. VII, pars IV; in *Opera Omnia*, A. Pralard, Parisiis 1674, t. II, Suppl., p. 209, col. 2).

⁴³ Cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 18.

⁴⁴ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 32.

La dimostrazione per assurdo è comunque produttiva di sapere. Essa infatti, lungi dall'approdare a conclusioni semplicemente negative, è la via privilegiata per tentare inferenze che integrino il dato, cioè che giungano a confermare «giudizi ipotetici» di contenuto inferenziale⁴⁵. L'inferenza metafisica, per Bontadini, si sviluppa infatti come segue: «se p , allora q »; «ma p » (per interna contraddittorietà di $non-p$); «ergo, q »; ovvero: «se l'esperienza non è l'assoluto, c'è altro dall'esperienza»; «ma l'esperienza non è l'assoluto» (è infatti contraddittorio ipotizzare che lo sia); «ergo, c'è altro dall'esperienza».

In generale, «la negazione di una tesi è equivalente all'affermazione della contraddittoria»⁴⁶; ovvero, qualora sia adeguatamente giustificata, è «condizione necessaria e sufficiente per la fondazione» di questa⁴⁷. Più precisamente, «che l'esclusione di un contraddittorio sia la posizione dell'altro, ciò risulta dalla struttura stessa della contraddizione, la quale consiste nell'affermare e negare *idem de eodem secundum idem*»; per cui, «escludere che S è P , è lo stesso che porre che S non è P »⁴⁸. Il che non si darebbe, ovviamente, in una relazione di contrarietà⁴⁹.

5. I problemi della *reductio*

5.1. Bontadini non è ingenuamente ottimista riguardo alla praticabilità dell'apagogia. La difficoltà di un tale modo di dimostrare sta precisamente in questo: se non si ha a che fare con una tesi analitica,

⁴⁵ «I giudizi ipotetici hanno un'importanza somma perché nella loro possibilità si contiene la possibilità della sintesi logica e quindi del trapasso dell'esperienza». Occorre concentrarsi sul «giudizio che giudica di una sintesi», anziché sul «giudizio considerato come sintesi». (Cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, pp. 164-165).

⁴⁶ Annota Bontadini, a proposito di un suo interlocutore al Congresso Tomistico Internazionale di Roma del 1965: il Padre Philippe «fa delle affermazioni un poco sconceranti. Egli ci dice, anzitutto, che '*en bonne logique*' una argomentazione '*par mode d'impossibilité*' (ossia per '*reductionem in primum principium*') non può concludere '*d'une manière positive*'. In realtà Tommaso, nella terza via (che è l'oggetto della discussione), conclude validamente dalla contraddittorietà dell'ipotesi che *omnia sunt possibilia esse et non esse*, alla verità incontrovertibile del *non omnia sunt possibilia esse et non esse*, e quindi dell'*aliquid esse necessarium in rebus*. (Cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, p. 279).

⁴⁷ Cfr. *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, § 23.

⁴⁸ Cfr. *Appunti di filosofia*, (1-10-1956), pp. 87-88.

⁴⁹ Per la confutazione della tesi che vuole che l'apagogia, in quanto argomentazione negativa, sia in grado di attestare l'inconsistenza della posizione avversa a quella sostenuta dall'argomentante, ma non di confermare positivamente quest'ultima, rinviamo a: P. PAGANI, *Fondamento e fondazione*, pp. 198-201.

il cui contraddittorio sia una *contradictio in adiecto*, occorre allora, per mostrare che l'antitesi è in sé contraddittoria, far vedere *come* da essa derivino due proposizioni in contraddizione tra loro; il che non è semplice⁵⁰.

E neppure è un lavoro semplice – come Bontadini sa bene – ricondurre una complessa posizione filosofica ad una contraddizione formale, oppure alla contraddittoria di una posizione riassumibile in una contraddizione formale⁵¹. Il nostro autore parlava di «analisi di struttura» o «indagine di struttura»⁵², per indicare appunto quello specifico lavoro filosofico che consiste nel ricondurre l'evidenza culturale, o storica, o psicologica, a evidenza logica⁵³; dove l'«evidenza logica» equivale appunto alla «riduzione al principio di non contraddizione»⁵⁴. Dunque, ricondurre il «culturale» al «logico» vuol dire radiografare una posizione teorica per vedere come sia esprimibile a livello estre-

⁵⁰ «Noi pretendiamo di fondare una proposizione – che non è né analitica o tautologica, A è A!, né empirica –, attraverso la constatazione della contraddittorietà della proposizione contraddittoria: nella fattispecie noi presumiamo di stabilire la contraddittorietà della proposizione 'il divenire è originario', oppure, risalendo, di quest'altra 'il non essere per se medesimo limita l'essere'. Ora come è possibile che una proposizione sia contraddittoria, dia luogo ad una contraddizione, se la contraddizione risulta di *due* proposizioni, una che afferma ed una che nega? Basta questa semplice considerazione per renderci conto che, in sede di logica generale, la questione non è molto semplice» (cfr. *Appunti di filosofia*, [1-10-1956], p. 89).

⁵¹ «Dimostrare, si è visto, equivale a eliminare il contraddittorio, precisamente *mostrandolo contraddittorio*. In un certo senso, quindi, il criterio di verità è, qui, il principio di non contraddizione. Insieme con esso però è già chiamata in causa anche quell'*evidenza* che ci si aspettava di vedere comparire al fondo della dimostratività: giacché si dice 'mostrandolo contraddittorio'. Deve dunque trattarsi di una *evidente contraddizione*. Ora sta il fatto che per certuni è contraddittorio ciò che per altri non lo è. Tuttavia davanti alla contraddizione formale, davanti alla simultanea posizione dei due giudizi '*a* è *b*' '*a* non è *b*' non ci può essere esitazione possibile da parte della mente; l'esitazione o la perplessità può restare solo sulla *riduzione* di un giudizio complesso – p. es. un sistema filosofico – a quella sua forma in cui si riveli formalmente contraddittorio» (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pp. 255-256).

⁵² Il sintagma in questione entra anche nel titolo di un volume del nostro autore: *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, La Scuola, Brescia 1952. Di «indagine di struttura» si parla ordinariamente nelle dispense dei corsi tenuti da Bontadini all'Università Cattolica di Milano. Si veda, ad esempio: *Appunti del corso di Filosofia Teoretica del Ch.mo Prof. G. Bontadini (a.a. 1966-67)*, Parte I, a cura di R. Lanza e G. Lucini, pp. 40 ss.

⁵³ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 261.

⁵⁴ Cfr. *Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche* (1938), in *Studi di filosofia moderna*, p. 27.

mamente elementare; cioè per vedere come sia traducibile nel codice più semplice possibile, per poi saggiare se – espressa in questi termini elementari – risulti in contraddittoria⁵⁵, e se possa, inoltre, valersi della contraddittorietà del contraddittorio. I termini più elementari sono il “positivo” e il “negativo”, l’essere e il non-essere, che diventano i termini intorno ai quali si svolgono le suddette “analisi di struttura”.

5.2. Reciprocamente, escludere in modo valido il contraddittorio ($\neg p$) di una certa posizione (p), significa anche escludere implicitamente le diverse determinazioni che quel contraddittorio assume in ambito storico; sostare presso le quali vuol dire a quel punto errare, oppure lavorare per (1) mostrarle quali individuazioni della posizione teorica esclusa, e per (2) separare dal loro nucleo teorico errato, l’eventuale bagaglio valorizzabile che vi fosse collegato⁵⁶. Ad esempio, se l’immanentismo viene rilevato come autocontraddittorio, studiare il neoidealismo (che ne è una determinata versione) ha senso: (1) per far vedere come esso sia una forma di immanentismo (e che tipo di immanentismo sia); (2) per evidenziare quali contributi validi abbia da offrire alla prospettiva non-immanentistica (in proposito, abbiamo visto come possa contribuire a una calibrazione non ingenua del punto di partenza del sapere).

Bontadini non si è soffermato sui molti equivoci che storicamente si sono annidati intorno alla figura dell’*antikéimenon* negativo ($\neg p$), cioè del complemento di p ⁵⁷. Ma come andrà espresso il complemento di p ? A rigore, dovremmo esprimerlo come *non- p* . In realtà, *non- p* è sì formalmente altra cosa da $\neg p$; ma materialmente, nel caso delle proposizioni, complementazione (o negazione semantica) e negazione propriamente detta (o negazione sintattica) sono la stessa cosa. Infatti, la formula $\neg p$, negando p senza sostituire determinatamente la situa-

⁵⁵ Segnaliamo che talvolta il nostro autore usa “incontraddittorio” non per dire “non internamente contraddittorio”, ma per dire “capace di negare la propria contraddittoria”. È uno slittamento semantico che troveremo operante in Severino.

⁵⁶ «Un pensiero quando sia veramente pensiero, ossia veramente dimostrato, importa l’esclusione di ogni opposto pensiero e quindi la concezione della realtà come determinata in una certa maniera ad esclusione di ogni altra. Ciò posto, lo storico succedersi di pensieri opposti a quello che fosse veramente dimostrato, dovrebbe ritenersi un semplice *vagare* nell’errore (un *errare*)» (cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, pp. 257-258).

⁵⁷ Preferiamo parlare di “complemento semantico”, piuttosto che di “complemento booleano”, in quanto la seconda espressione risulta già compromessa con una logica delle classi, che non si intende nel nostro discorso far valere. Su questo tema si veda: P. PAGANI, *Fondamento e fondazione*, pp. 193-198.

zione negata, cioè senza proporsi come un certo q o r (ecc.), equivale ad uno sterminato declinarsi di possibilità alternative, cioè di descrizioni alternative del mondo in cui p ha senso.

Il complemento di p è alcunché di unitariamente determinato, sia pur in senso negativo: esprime cioè il campo semantico che comprende tutte le posizioni che escludono p . Da parte nostra, ci limitiamo a ricordare che non c'è affatto bisogno di pensare questa figura come un insieme, per poter far valere il PTE, e con esso l'apagogia. Il PTE infatti non disgiunge tra loro degli insiemi (più in particolare, un insieme e il prodotto logico degli insiemi che idealmente comporrrebbero il complemento di quello); esso disgiunge piuttosto dei campi semantici – a meno che non si voglia far valere senz'altro l'equivalenza tra “campo semantico” e “insieme”. Crediamo, ad esempio, che le difficoltà manifestate, anche in recenti dibattiti, da alcuni autori⁵⁸, nei confronti della fondazione apagogica, intesa da loro come compito infinito (di *reductio* di tutte le componenti, potenzialmente infinite, ottenute dalla disgiunzione della antitesi p e cioè: q , r , s ecc.), affondi qui le proprie radici⁵⁹.

⁵⁸ Il riferimento è a Enrico Berti, e al dibattito che lo ha visto impegnato negli anni Ottanta nei confronti di Carmelo Vigna.

⁵⁹ Scrive Berti: «Se si vuole dimostrare una tesi determinata (per esempio, p), la sua negazione per essere generale, deve essere indeterminata (per esempio, non- p). Ma riesce difficile immaginare come possa essere ridotta a contraddizione una tesi del tutto indeterminata» (cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos editrice, Palermo 1987, p. 10). Di qui, la necessità di affrontare volta per volta, e all'infinito, negazioni determinate della tesi in questione. Si pensi alla opportuna replica di Vigna: «La proposizione indeterminata, quella nostra, cioè quella che esprime il rifiuto della metafisica (= 'non esiste un essere assoluto trascendente') può essere benissimo dimostrata falsa, nonostante abbia la forma 'indeterminata', perché il suo contenuto non è costituito da un mucchio sterminato di 'oggetti', ma da un 'oggetto' solo, a cui l'affermazione e la negazione si riferiscono» (cfr. C. VIGNA, *Enrico Berti e la controvertibilità del sapere*, in ID., *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 445). Berti, comunque, riconosce che il problema di cui sopra non si pone, nel caso in cui si tratti di confutare una tesi determinata, e di porre l'indeterminata che ne è contraddittoria. Quanto alla *reductio* della “indeterminata negativa”, Vigna indica tre vie: (a) mostrare la contraddittorietà di non- p rispetto all'immediatezza fenomenologica; (b) esibire il carattere analitico di p ; (c) confermare p sulla base della sinergia dell'immediatezza fenomenologica e dell'immediatezza logica. (Cfr. *ivi*, pp. 439-440).

6. Breve nota sul principio di non contraddizione⁶⁰

Sulla natura del PDNC, Bontadini non si è espresso sempre in modo univoco. Comunque, nel suo percorso, al di là dei differenti accenti che si alternano, è individuabile in proposito una linea sufficientemente coerente.

6.1. In un saggio del 1934, egli afferma che il PDNC «non dice altro che la differenza-opposizione tra l'essere e il nulla» (che equivale alla «vittoria» dell'uno sull'altro): l'unica possibile rivincita del nulla potrebbe appunto consistere nella violazione del PDNC⁶¹. Un

⁶⁰ La solidarietà tra non-contraddizione e identità, quali caratteri trascendentali dell'essere, è mantenuta ferma da Bontadini. Egli comunque – nel dialogo con Ugo Spirito – denuncia la inadeguatezza della formula (idealistica) $A = A$ ad esprimere l'identità, e giunge a escludere che qualcosa come un principio di identità esplicitamente formulato appartenga al bagaglio della classicità. In ogni caso, la formula $A = A$ – palesemente non classica – si espone, da una parte, all'equivoco della contraddittorietà (mettendo in gioco l'uguaglianza, la quale presuppone a ben vedere l'alterità), e, dall'altra, anche all'equivoco della tautologicità, nel senso denunciato da Hegel. Dice Spirito: «Nel giudizio $A = A$, A non può essere semplicemente identico ad A , perché allora il giudizio non direbbe nulla, né può essere semplicemente diverso (ché allora non sarebbe lecita l'identificazione), ma deve essere identico insieme e diverso. Con che si nega il principio di contraddizione [...] per tenere in piedi quello di identità». Osserva Bontadini: «La formula $A = A$ non è della logica classica. Né il principio di identità è il principio di questa logica. Da $A = A$ non può *principiare* nulla: questa formula, celebre ma anche alquanto balorda, non può essere posta come premessa di alcun sillogismo. Il concetto stesso di identità nasce, semanticamente, da quello di differenza, e non reciprocamente. E l'*identità* nel discorso aristotelico del IV libro della *Metafisica* è difesa appunto in relazione alla sfera semantica, in quanto si avverte che, se il termine *uomo* è usato per significare anche ciò che si significa col termine *trireme*, allora non si può più andare avanti col discorso. Che poi nel discorso umano, relativo a realtà finita, ogni giudizio comporti, insieme con l'identità, anche la differenza di soggetto e predicato, questo è noto, e la logica classica s'è adoperata a darne ragione. Ma il principio di contraddizione avverte soltanto che, se tu poni un determinato giudizio (cioè una determinata identità differenziata o differenza unificata), non puoi porre insieme il giudizio contraddittorio, sotto pena di annullare il tuo pensiero. Tutto qui». (Cfr. *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, pp. 119-120).

⁶¹ «L'essere è: ed, essendo, sta vittorioso, fin che tiene la contraddizione fra sé e il nulla: non lo è più, quindi, è vinto, quando la contraddizione cada dentro di lui, fra sé e sé. Contraddire è dire e dire è pensare. La eventuale contraddizione dell'essere sarà dunque nel pensare, cioè nel manifestarsi che l'essere faccia [...]. Se l'essere, manifestandosi, [...] riesce a tener ferma la determinatezza della propria essenza, riesce a dire: 'Io sono così, e non sono non così'; il nulla è vinto per sempre; e il realismo

punto, questo, sul quale egli ritorna, quarant'anni più tardi, nel saggio *Per una teoria del fondamento*, dove afferma che «l'esperienza del negativo, che si dà nel divenire, [...] offre la figura, in rapporto alla quale è significativo il *non*, cioè la figura della *negazione*, che entra a costituire il p.d.n.c.»⁶².

Sulla stessa linea, nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza* il nostro autore accenna, senza tematizzare, che l'identità e la non-contraddizione non sono da trattare come posizioni aprioristiche, ma piuttosto come posizioni «apprese dalla mente nel reale stesso, come esigenze intrinseche» ad esso⁶³. Inoltre, nella discussione (postuma) con Giuseppe Zamboni, Bontadini mostra di considerare il PDNC come un giudizio sintetico, anziché analitico; in cui la sintesi non va intesa come funzione soggettiva della mente, bensì come espressione di «relazioni essenziali necessarie»⁶⁴. Quanto alle esigenze della realtà, esse – stante il superamento del dualismo gnoseologico – coincidono con le esigenze stesse della ragione⁶⁵. In tal senso, il nostro autore afferma qualcosa come una funzione non gnoseologica dell'apriori; la quale, però, non sembra trovare verifica se non nell'*élenchos*, per cui il principio risulta incontrovertibile in quanto «si trova ad essere affermato anche da chi lo nega»⁶⁶. E all'*élenchos* sembra alludere anche l'intervento del 1948 dedicato a *La struttura della metafisica*, là dove si afferma che il PDNC ci consente di mediare l'esperienza, proprio perché «non ne deriva integralmente»⁶⁷.

è fondato per sempre. L'importante è solo tener fermo: tener fermo il giudizio con cui l'essere giudica se medesimo, tener fermo il pensiero» (cfr. *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, pp. 257-258).

⁶² Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 13.

⁶³ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 111.

⁶⁴ Qui Bontadini osserva che «la posizione delle relazioni è la stessa istituzione del principio» (cfr. *Gnoseologia e metafisica nel pensiero di Giuseppe Zamboni* [1957], in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 253).

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 253-254.

⁶⁶ Cfr. *Ideale della scienza o ideale del dialogo?* (1965), in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 182.

⁶⁷ «Non potremmo mai mediare l'esperienza, se l'esperienza fosse *formalmente* l'unica motivazione dei nostri asserti. Perciò anche se, sotto un certo o certi aspetti, il principio di contraddizione deriva dall'esperienza (alla quale attingiamo lo stesso concetto di *essere*), tuttavia non ne deriva integralmente, o, comunque, ne deriva in senso composto del porsi dell'*attività discorsiva*, di cui la non-contraddizione è il principio formale» (cfr. *La struttura della metafisica* [1948], in *Dal problematicismo alla metafisica*, pp. 113-114).

Se non che, la difesa elenctica cui Bontadini si riferisce, riguarda, in prima battuta, il PDNC inteso come principio della dizione. In particolare, in un intervento del 1949 – in dialogo con Sofia Vanni Rovighi – Bontadini afferma che il PDNC, pur «esprimendo una legge dell'essere», «si può costituire anche senza il riferimento formale all'essere come tale (e in tal senso è principio generale della *dizione*)»⁶⁸, violando il quale la dizione stessa si riduce a mero «atto biologico o strumento della prassi»⁶⁹. Ma, ne *La metafisica nella filosofia contemporanea* (1951), egli riconosce che «la fondazione, *sui generis*, del primo principio è appunto in questo: che esso è la condizione della *positività*», cioè, è una sorta di semantizzazione implicita, o *in actu exercito*, dell'essere; infatti, «io posso non aver ancora istituito il discorso sull'essere come tale, e incappare in contraddizioni. Così incappando io constato che il mio discorso si annulla»⁷⁰. In *Sózsein ta phainόμενα* troviamo in proposito che «il principio di non contraddizione non è altro se non l'avvertimento che chi si contraddice viola la struttura del dire, e cioè ... non dice!». Se dunque la formulazione fondamentale del principio è quella «logica»⁷¹, tale formulazione ha comunque un implicito senso ontologico.

Ma ancor meglio è riconoscere esplicitamente che il PDNC è «la norma del positivo», e, per ciò stesso, è la «forma della ragione»: per questo, non osservarlo nel nostro dire, equivale ad «annullarsi come pensanti»⁷². Il PDNC – scrive Bontadini nel 1965 – «ci dice che il reale è incontraddittorio». E, negli scritti degli anni Sessanta, alla insistenza sul PDNC come principio della dizione, fa da contrappeso un'analogia insistenza sulla portata ontologica del medesimo, stante l'intenzionalità strutturale, che è propria del pensare (e quella regolativa, che è propria del dire)⁷³.

6.2. La posizione dominante, che attraversa gli scritti di Bontadini, sia pur variamente espressa e calibrata, è la seguente. (a) il PDNC è la norma intrinseca del positivo; ed è, per ciò stesso, la forma della ra-

⁶⁸ Cfr. *Morale e metafisica* (1949), in *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 130.

⁶⁹ Cfr. *L'attualità della metafisica classica*, p. 106. Ma, se è principio della dizione, il PDNC è anche principio della ragione, che è parola della realtà (cfr. *Gnoseologia e metafisica nel pensiero di Giuseppe Zamboni*, p. 253).

⁷⁰ Cfr. *Principio della metafisica*, in *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 211.

⁷¹ Cfr. Σώζειν τὰ φαίνόμενα (1964), in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 163.

⁷² Cfr. *Fenomenologia, filosofia, metafisica*, § 5.

⁷³ Cfr. ad esempio: Σώζειν τὰ φαίνόμενα, p. 153.

gione (secondo un'espressione di origine rosminiana). (b) Per questo, non osservarlo nel dire, cioè dire secondo contraddizione, significa annullarsi come pensanti (cioè, dire nulla di pensabile).

La norma in cui il PDNC consiste è la "differenza-opposizione tra l'essere e il nulla", cioè la reciproca ripugnanza del positivo e del negativo (come diceva Tommaso d'Aquino: *principium contradictionis fundatur supra rationem entis et non entis*). Dunque, il PDNC esprime una esigenza intrinseca al reale.

Per Bontadini, il PDNC esprime dunque il reale, ma anche lo "supera": non è cioè una mera verità di fatto (una mera generalizzazione di casi). Il nostro autore è in cerca di un apriorismo di carattere nongnoseologico: tale apriorismo è poi l'*élenchos*, cioè la rilevazione che il PDNC è propriamente inviolabile, nel senso che violarlo è implicitamente affermarlo.

Certo, nella dizione esso è di fatto violabile: possiamo dire la contraddizione. Del resto, la contraddizione (*contra-dictio*) è una figura verbale; e la funzione "regolativa" del PDNC riguarda appunto il dire. Ma, Bontadini chiarisce che se lo si viola nel dire, si riduce il dire a un atto biologico (ontico, non più capace di portata ontologica). Egli osserva anche che constatare l'annullamento del dire come tale, nella contraddizione, equivale a una semantizzazione dell'essere *in actu exercito*: l'essere è riconosciuto così come l'incontraddittorio, ovvero come la positività che non patisce contraddizione.

APPENDICE: *Un cenno alla discussione tra Bontadini e Severino quanto all'élenchos*

Può essere opportuno richiamare qui la discussione intervenuta negli anni Sessanta tra Bontadini e Severino quanto all'*élenchos* che difende il PDNC. Bontadini sosteneva – come sappiamo – che il pensiero di chi si contraddice, si annulla (se non come «risultare», almeno come «risultato») ⁷⁴. Severino gli replicava che il «contraddirsi non è un non pensar nulla» ⁷⁵, dal momento che la contraddittorietà costituisce «lo stesso positivo significare del nulla» ⁷⁶.

⁷⁴ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 4.

⁷⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 58.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

Ora, a nostro avviso, il fatto che quando ci si contraddice – come afferma Severino – «si accenda [... comunque] un atto di pensiero», non implica che un significato autocontraddittorio sia un autentico significato, cioè qualcosa di autenticamente «pensato», ma vuol dire soltanto che il pensiero che lo pone è un autentico «atto di pensiero». Anzi, quando Bontadini distingue tra “risultare” e “risultato”, allude proprio alla distinzione tra “pensare” e “pensato”, riservando la nullità, appunto, a quest’ultimo.

Va ricordato, comunque, che Severino si sofferma con singolare acutezza sulla difesa elenctica del PDNC, concludendo che ogni giudizio che negasse l’opposizione tra essere e non-essere, la riconoscerebbe implicitamente: negare una opposizione significa infatti riconoscere la non-indifferenza semantica tra gli opposti. In caso contrario – cioè qualora gli opposti non fossero avvistati come tali –, la loro identificazione costituirebbe una tautologia, e non certo la negazione di una opposizione. Per questo, l’unica reale negazione del principio sarebbe il «togliersi dalla scena della parola e del pensiero», in quanto ogni negazione verbalistica non potrebbe che costituirsi, e fisicamente e semanticamente, in base all’«opposizione» che intende negare – come ben sappiamo.

Severino giustamente osserva anche che, da un lato, la rilevazione elenctica si struttura essa stessa in riferimento all’«opposizione universale» del positivo e del negativo – visto che il significato x non deve il suo non essere *non-x* al fatto di essere x , bensì al fatto di essere un positivo⁷⁷ –; mentre, d’altra parte, l’opposizione tra il positivo e il negativo risulta inoppugnabile proprio grazie alla considerazione elenctica. Questo, però, non significa – come Severino vorrebbe – che l’*élenchos* sia un momento dell’opposizione originaria tra essere e non-essere⁷⁸, visto che l’*élenchos* rileva invece come l’opposizione valga in “subordine” alla presenza – questa sì originaria – del positivo.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 55.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 56. Si tratta di un tema che Severino avrebbe ampiamente sviluppato nelle opere successive.

L'INFERENZA METEMPIRICA: I PRIMI TENTATIVI

Premessa

1. In Bontadini troviamo diversi tentativi di eseguire l'inferenza metempirica. Tutti, però, assumono la forma della apagogia. Più precisamente, essi fanno valere l'apagogia secondo lo schema seguente:

(a) L' Ude (cioè il dato) è alcunché di positivo: è il positivo immediatamente noto.

(b) Il pensiero che attesta che l'Ude è il positivo immediatamente noto (cioè il pensiero espressivo) non è in grado di tener ferma tale attestazione. Infatti, il pensiero espressivo non sa come l'Ude si determini in relazione al pensiero come tale.

(c) Comunque: (c1) se essa esaurisce materialmente la formalità del pensiero, ne conseguono aporie; (c2) se essa non l'esaurisce, occorre pensare determinatamente l'altro dall'Ude in modo tale che, sia in sé sia nella relazione con l'Ude, non ammetta aporie.

2. Quanto al punto (a), occorre ricordare che il positivo (immediatamente l'Ude) è non-contraddittorio; anzi, è il modello stesso della non-contraddittorietà¹. L'esperienza può essere contraddittoria solo «apparentemente»². Quindi, interpretare l'Ude come se fosse contraddittoria, equivale a negarla (a dichiararla un negativo). Ma, togliere il positivo è a sua volta contraddittorio: equivale a sostenere che il positivo è negativo. Non a caso il nostro autore, presentando la propria posizio-

¹ Anche in logica formale, la “consistenza” di un calcolo logico non sembra derivabile in termini puramente sintattici (sia pure di quella sintassi che è propria del “calcolo semantico”); perciò va ottenuta per il tramite della soddisfacibilità, ossia in riferimento a un “modello” di cui, beninteso, si postuli la determinatezza o non-contraddittorietà.

² Cfr. *Il punto di partenza della metafisica*, in *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 110.

ne come «neoclassica»³ (e non più come neo-tomista), ne parlava come di un «positivismo integrale», volto cioè a escludere l'esclusione dell'ulteriorità, escludendo piuttosto ogni interpretazione di quel positivo che è l'UdE, che sia tale da comportare il rinnegamento di quest'ultima.

Il punto (b), invece, dice l'incapacità del problematicismo a tener ferma la positività dell'UdE. Rimanere "nel problema", quanto alla determinazione del rapporto tra UdE e pensiero *tout-court*, significa ammettere la possibilità di dover dichiarare l'UdE (che è ciò da cui il sapere parte inevitabilmente) come implicante caratteri incompatibili con la sua accertata positività. Dunque, il pensiero espressivo, per tener ferma tale positività, dovrà svilupparsi inferenzialmente.

Più precisamente – vedi punto (c) – il problematicismo di per sé non esclude una determinazione immanentistica. La quale però presenterebbe, a più titoli, implicazioni autocontraddittorie, e quindi contraddittorie con la positività dell'UdE. A tale proposito, Bontadini prende in considerazione tre fattori aporetici (cioè tali da introdurre interpretazioni contraddittorie dell'UdE): il male, l'incompiuta circolarità tra coscienza e potenza, il divenire. Si tratta di tre fattori che sono sopportabili da parte dell'UdE, solo se l'UdE non esaurisce l'ambito del pensabile. Vedremo tra poco in che senso.

Naturalmente, la realtà ulteriore che per necessità di evitar contraddizione andrà introdotta, dovrà risultare tale da non riprodurre in sé l'aporetica, e da realizzare un rapporto con l'UdE, che a sua volta non riconfermi quest'ultima nell'aporeticità (ad esempio, che non la assolutizzi in seconda battuta; o che non la snaturi, inoculando in essa pretesi dati, che essa invece non può ammettere in sé). Infatti, «quel che per noi conta è che non sia tolto il dato, non ci sia contraddizione col dato. Quel che è dato – in quanto è dato – prescinde dalla propria origine»⁴, e anzi offre gli elementi per individuarla.

In sintesi, il punto di partenza è integrabile, ma non modificabile. E la sua integrazione appropriata obbedisce alla necessità di restare "fedeli alla terra", ancorati all'esperienza.

1. *Una considerazione del male in funzione metempirica*

Bontadini accenna – per poi escluderla – alla possibilità di sfruttare il fenomeno del "male" in funzione metempirica. Nell'*Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* egli afferma che il male (il male

³ Cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 11.

⁴ Cfr. *La critica negativa dell'immanenza*, p. 63.

morale) è, per molti esistenzialisti e per molti scolastici, la risorsa anti-immanentistica decisiva: infatti, il male sarebbe un dato incompatibile con l'ipotesi immanentistica⁵, perché non potrebbe essere attribuito all'Assoluto, senza implicare in esso una inammissibile difettività. Se il male è privazione del bene, la privazione (una forma del negativo) affliggerebbe originariamente il positivo.

Se non che, Bontadini non percorre questa via. A suo avviso, infatti, il male morale, anche nell'ipotesi immanentistica, non andrebbe messo in carico all'Assoluto stesso (sia esso inteso come Io trascendentale, come Atto puro, o come Sostanza spinoziana); bensì sarebbe pur sempre da mettere in carico all'uomo, all'Io empirico: costituirebbe cioè un'accidentalità rispetto alla regolatività dell'Assoluto⁶.

2. La relazione tra "coscienza" e "potenza", e le sue implicazioni metempiriche

2.1. Un altro fattore la cui considerazione potrebbe portare a una confutazione dell'immanentismo è la relazione di "coscienza" e "potenza", che nell'UdE si dà come non perfettamente circolante. Che cosa il nostro autore intenda per "coscienza" e "potenza", lo dice nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza* al cap. V, intitolato "Frammenti di una fenomenologia della potenza".

Qui (§ I, 2), egli spiega che per "coscienza" si deve intendere quell'aspetto dell'UdE per cui essa consta, appare: l'aspetto "soggettivo" dell'esperienza. Per "potenza" si deve intendere invece l'aspetto dell'UdE che fa da contenuto al suo constare o apparire: l'aspetto "oggettivo" dell'esperienza. Poco più avanti (§§ I, 6-7), egli qualifica la "coscienza" come "atto" (*feri*) e la "potenza" come "fatto" (*factum*): intesi, il primo come "forma" (anziché "presupposto") dell'altro.

Quel che conta è che questi due elementi, nell'UdE, non si corrispondono adeguatamente. Infatti, la "coscienza" è obiettivamente coscienza "di tutta la potenza" (nel senso del genitivo oggettivo), ovvero l'UdE appare tutta quanta, sia pure non *tota simul*; ma, soggettivamente essa è coscienza solo "di una certa particolare potenza" (nel senso del genitivo soggettivo), ovvero appartiene all'Io empirico, alla persona singola (che non coincide con l'intero contenuto dell'UdE).

⁵ Cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, pp. 83-84.

⁶ La via *ex malo* verrà ripresa intelligentemente da un allievo di Bontadini – Virgilio Melchiorre – nel volume *Essere e parola*, Vita e Pensiero, Milano 1982.

L'io-persona – avverte Bontadini – “ha coscienza” (§ I, 14), ma “non è coscienza”. Le coscienze del resto sono tante quante sono le persone⁷. Da parte sua, l'UdE non è in quanto tale, o in se stessa, cosciente: se lo fosse, essa non solo avrebbe, ma anche sarebbe la coscienza. Ciò però non consta: l'UdE non è data essa stessa come coscienza. In tal senso, essa non si autopossiede.

La cosa si può anche dire così: non consta, nell'UdE, che l'io trascendentale (= l'io in quanto io) sia un ente, una persona, un qualcuno: potrebbe esserlo, solo se se desse come una potenza adeguata all'apparire di cui è manifestazione. Invece, nell'UdE, ci sono diverse potenze per un unico apparire: tutte quante inadeguate ad esso quanto a potenza.

In § I, 17 leggiamo che la persona “ha un corpo”: corpo che è come la potenza immediatamente a sua disposizione, e per il tramite della quale essa agisce su altri corpi e subisce qualcosa da loro. Piacere e dolore sono i sentimenti corrispondenti, rispettivamente, all'agire e al patire. Del resto, la pluralità degli io non è accertabile dal punto di vista della semplice coscienza: richiede anche il sentire proprio della potenza (cfr. §§ I, 23-24).

Ora, la persona è la circolarità di quella potenza che si determina secondo coscienza (e così è “spirito”) e di quella coscienza che ha una certa potenza (e così è “corpo”) (cfr. § I, 27). Invece, la “natura” (o non-io) è la potenza cieca, priva cioè di una propria coscienza (cfr. § I, 28).

La “circolarità di potenza e coscienza” è la libertà. Riconoscere la persona, è riconoscere la libertà, la quale – per Bontadini – non va ulteriormente dimostrata (cfr. § I, 37). Se non che, una circolarità perfetta di coscienza e potenza, dove la coscienza fosse esaustiva della propria potenza, e la potenza fosse attiva sull'intero contenuto della propria coscienza, sarebbe propria di altro dall'UdE. Una tale circolarità si attuerebbe infatti in una coscienza onnipotente e in una potenza onnisciente, che non sono di questo mondo.

In sintesi: (1) l'UdE non è una persona; (2) l'UdE non è potente a farsi essere; (3) l'UdE non è cosciente di tutto ciò di cui è potenza. In essa, dunque, si annuncia una circolarità che, in essa, non si compie.

2.2. Già negli *Studi sull'idealismo* (e in particolare nell'*Abbozzo*) Bontadini aveva presentato questo tema, affermando che il fatto che

⁷ Anche per Husserl, “vi sono tanti Io trascendentali quanti sono gli Io empirici” (cfr. *Ideen* II, § 27).

l'UdE non fosse “autocoscienza razionale” – cioè non fosse coscienza esaustiva della propria potenza, e potenza attiva sull'intero contenuto della propria coscienza –, la segnalava come realtà non-assoluta. Infatti, la realtà assoluta deve essere tale di fronte a sé medesima; mentre, chi non si sa come tale, non può essere la realtà assoluta. In altre parole, ciò che non ha una autocoscienza propria e adeguata a sé, è una realtà “cieca”, che ha perciò bisogno d'altro da sé per esistere: “altro”, che la trascende. E, reciprocamente, ciò che non è tale da essere ragion sufficiente di sé e di quel di cui è cosciente, non è la realtà assoluta: infatti, la sua “impotenza” attesta che ha bisogno d'altro da sé per esistere⁸.

Dunque, “cecità” e “impotenza” caratterizzano l'UdE. Cecità, in quanto essa è potenza che non è tale per una coscienza a lei adeguata. “Impotenza”, in quanto essa realizza una coscienza, o meglio delle coscienze che non sono potenti su tutto ciò di cui sono coscienza, e per le quali essa (l'UdE) è un dato, un fatto (e non il loro intimo farsi). Ora, una realtà che non è totalmente nota a se stessa e non esiste in forza di se stessa (cieca e impotente) non può essere la realtà assoluta, cioè non può stare di per sé: risulta contraddittoria, se pensata come assoluta, ovvero come l'Assoluto. Qui la confutazione dell'immanentismo si struttura apagogicamente.

NB: Non c'è bisogno – a dispetto di quanto lo stesso Bontadini afferma, sia negli *Studi* che nel *Saggio* – di seguire un “postulato di razionalità del reale”⁹, per poter introdurre simili argomentazioni. Si pensi, al riguardo, a Rosmini che – nella *Teosofia* – faceva analoghe considerazioni, limitandosi a svolgere i corollari della “noeticità” dell'essere, cioè della sua natura automanifestativa¹⁰.

INTERMEZZO: *Un'analogia con Sartre*

1. Il tema della circolarità tra coscienza e potenza ricorda temi a suo tempo teorizzati da Fichte nei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* e da Sartre ne *L'Être et le néant*. L'ideale fichtiano – che sempre ha da essere e mai può realizzarsi – è quello di un Io che riconduca a sé senza residui il non-io. Ora, la coppia fichtiana di “Io” e “non-Io”

⁸ Cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 109.

⁹ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. I, §§ III, 110-16; *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, Parte V.

¹⁰ Su questi temi si può considerare la dispensa: P. PAGANI, *Essere e persona secondo Antonio Rosmini*, dispensa del corso di Antropologia Filosofica sp., pro manuscripto, Venezia, a.a. 2007-8.

ricompare in Sartre come coppia di *pour soi* e *en soi*, e l'ideale fichtiano viene da Sartre chiamato "valore". Il valore è per Sartre il "mancato", cioè una struttura in cui l'"esistente" (cioè l'essere umano) ottiene idealmente ciò che gli manca: ovvero il "mancante". L'esistente, a sua volta, è "mancanza": di sé a sé. I valori – al plurale – saranno, in questa prospettiva, i vari modi di prospettare il valore e il suo conseguimento.

2. Il "valore" o "ideale" è – per Sartre – quello di un *pour soi* che diventi *en soi*, pur rimanendo *pour soi*. «È per il *pour soi* in quanto tale, che il *pour soi* rivendica l'*en soi*» – scrive Sartre. Ovvero, l'ideale umano è di essere autotrasparenza coscienziale e, insieme, fondamento del proprio esserci (oltre che del proprio "annullarsi"). In altre parole, l'ideale umano è di essere il fondamento (ontologico) di ciò di cui si è coscienza, cioè, di sé e del mondo; ovvero, l'ideale umano è quello di essere "dio": di essere una coscienza assoluta, rispetto alla quale ogni realtà è trasparente, in quanto da essa stessa fondata. Ritroviamo qui l'idea di un creatore che non sia però trascendente rispetto alla creatura: un creatore che molto assomiglia al "dio di Spinoza". Se non che – osserva Sartre –, la coscienza umana «non potrebbe raggiungere l'in-sé senza perdersi come per-sé»: le due forme dell'essere sono, a suo avviso, reciprocamente incompatibili (per il *pour soi* diventare *en soi* restando coscienziale, sarebbe come per un cerchio diventare quadrato rimanendo circolare)¹¹. Naturalmente, quello che Sartre riconosce come compito (impossibile) affidato all'uomo, Bontadini lo intravede come originariamente compiuto in una realtà altra dall'UdE.

3. L'essere umano appare, nella prospettiva sartriana, come una dialettica senza *Aufhebung* (come una "passione inutile" – per usare un'espressione che lo stesso Sartre avrebbe poi usato).

4. Che il valore sia inteso da Sartre come fine immanente al *pour soi*, emerge anche in negativo dal fatto che il nostro autore esclude che esso eserciti sul *pour soi* una causalità finale trascendente (al modo del Motore Immobile aristotelico) o anche una causalità efficiente estrinseca (e quindi costrittiva). Scrive Sartre: «*niente* fa esistere il valore, se non quella libertà che nello stesso tempo fa esistere me stesso»; con la differenza che, quella stessa libertà, che per Sartre è sufficiente a fon-

¹¹ Ritroviamo qualcosa di simile alla impossibilità che si trova in Fichte: per Fichte, se l'Io assorbisse totalmente il non-Io, non sarebbe più l'Io (non avrebbe più una condizione essenziale per esserlo: la possibilità di ritornare su di sé).

dare il *pour soi*¹², non lo è a fondare il *pour-soi-en-soi*, cioè a realizzare il valore, che rimane dunque “contingente” (termine che, presso Sartre, significa “non-fondato”, “privo di ragion sufficiente”).

Illustrando il carattere, da un lato necessario e dall'altro intrinseco, della tendenza della coscienza verso il valore, Sartre finisce per proporre una fenomenologia del “dovere”: il valore è il *debitum* (il dovuto) della coscienza. Quando la coscienza, da pre-riflessiva, si fa riflessiva e mette a tema se stessa, essa non può non mettere a tema il valore (i valori) e non può non atteggiarsi in un qualche modo rispetto ad esso (-i). La coscienza riflessiva – avverte Sartre – è inevitabilmente “coscienza morale”.

3. La via del divenire: prima versione

La via che passa attraverso la considerazione del divenire, è la più classica delle vie metafisiche. Bontadini, dopo giovanili perplessità¹³, la prende in seria considerazione, fino a farne il perno dei suoi interessi teoretici.

Una prima versione della “via del divenire” è reperibile, sia pure in disposizione non sistematica, nei testi della seconda metà degli anni Quaranta, corrispondenti agli interventi di Bontadini ai primi convegni del “Centro di studi filosofici di Gallarate”.

3.1. L'intero

3.1.1. La via è introdotta da una lunga preparazione, consistente nella istituzione dell’“intero”. Quello che il nostro autore chiama “intero” non è altro che una considerazione dell’UdE, tale da coglierne le virtualità metafisiche (le implicazioni che possono condurre al suo superamento). Più semplicemente, l’intero è il positivo considerato nella integralità della sua immediatezza. In tal senso, si può dire che la base “materiale” dell’intero è l’UdE; la forma di esso (e quindi di

¹² Sartre, quando parla del fondamento del *pour soi*, dice “annullamento”, in considerazione della sua insistita caratterizzazione del *pour soi* come *néant*.

¹³ In un testo della prima giovinezza (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 148) Bontadini aveva dichiarato che la novità che nel divenire sorge (l'esserci di ciò che non c'era) non costituisce problema, né dunque è impossibile l'assolutizzazione del divenire stesso. Chiosando, nel 1942, questo brano, l'autore stesso lo bollerà come un “peccato di gioventù” (cfr. *ibidem*, nota 23).

quella materia) è il PDNC, custode del positivo, e quindi anzitutto del positivo dell'esperienza.

Questi due elementi potrebbero essere presentati l'uno come il fondamento dell'altro, e viceversa. In tal caso, però, darebbero luogo a una circolarità nel punto di partenza. Bontadini ne discute ne *Il punto di partenza della metafisica*¹⁴, dove afferma che una tale circolarità c'è, ma va adeguatamente intesa. Va pensata, cioè, non come un dialelle (e quindi contraddittoriamente), come se si desse qualcosa come un "fondamento del fondamento", dove il PDNC fonderebbe la positività dell'UdE, mentre la positività dell'UdE fonderebbe il PDNC.

In proposito Bontadini afferma che invece l'UdE ha una sua capacità autofondativa: chi infatti nega l'UdE, rinnega il positivo che si dà. Il PDNC ha, a sua volta, una sua capacità autofondativa: l'*élenchos* (chi nega il PDNC si riduce infatti all'aristotelico "tronco"). E allora, la circolarità si rivela essere propriamente una figura ilemorfica, dove UdE e PDNC esprimono entrambi il medesimo positivo, secondo due aspetti diversi; e per questo godono entrambi di una loro primatà. Una forma propriamente circolare della relazione tra questi due elementi dell'intero verrà invece enfatizzata negli ultimi documenti della speculazione bontadiniana¹⁵.

Sono due "distinti", dice "crocianamente" Bontadini in un saggio successivo, cioè sono due significati reciprocamente irriducibili, e pure irrimediabilmente connessi, che costituiscono l'implesso originario di evidenze da cui prende il via l'inferenza metempirica¹⁶.

A conferma della validità del modello ilemorfico, piuttosto che propriamente circolare, si consideri che tra i due elementi in questione vige anche una dissimmetria. Infatti, ad una più avveduta ispezione, si capisce che l'UdE si fonda su di sé (cioè non ha giustificazioni epistemiche allotrie: il positivo si fonda sulla propria positività); men-

¹⁴ Cfr. *Il punto di partenza della metafisica*, p. 110.

¹⁵ Nel riferire del suo contenuto originario, che è l'esperienza, «la dizione è incontrovertibile, ossia non patisce negazione: giacché si tratterebbe della negazione del positivo, [...] si tratterebbe di una contraddizione. In questo senso il positivo è fondamento della dizione, nel mentre che questa sua fundamentalità è garantita, tutelata (ed in quest'altro senso, perciò, fondata!) dal p.d.n.c. C'è, pertanto, circolarità tra l'esperienza e il principio nella funzione fondante. Esperienza e principio in codesta loro circolarità, o solidarietà, costituiscono la struttura originaria del sapere» (cfr. *Per una teoria del fondamento*, p. 5).

¹⁶ Cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale*.

tre il PDNC si fonda solo “indirettamente” ovvero “elencticamente”, e quindi in riferimento al positivo: nel senso che, chi non rispetta il PDNC, perde la presa del pensiero sul positivo¹⁷. Perciò, il primo dei due elementi è il luogo risolutivo anche dell'altro, poiché l'UdE è il luogo dove immediatamente il positivo si istanzia.

Bontadini annota, *en passant*, che l'esperienza dà anche la contraddizione, «la cui nullità è evidente perché si impone»¹⁸. Si noti che l'ammissione del darsi della contraddizione non viene qui – nella prima via del divenire – sfruttata, mentre lo sarà nella ulteriore via, di cui diremo. Qui, piuttosto, il nostro autore si propone di «stabilire la contraddittorietà della proposizione: ‘il divenire è originario’»; infatti – come egli precisa –, «la contraddizione non cade sul piano dell'esperienza, ma sul piano della metafisica, ossia nel riferimento alla totalità del reale»¹⁹.

3.1.2. “Intero” è una espressione hegeliana, ma usata da Bontadini in un senso che non è quello di Hegel. In Hegel, infatti, l'“intero” non è – come sarà invece in Bontadini – il disporsi metodologicamente or-

¹⁷ «Si osserverà [...] che, allora, anche dell'esperienza e precisamente del suo essere fondamento, il fondamento è sempre il principio di contraddizione; il che dà luogo ad una contraddizione in atto, un fondamento fondato – ricordare la definizione di fondamento. La sottigliezza merita di essere sfruttata, al modo in cui si sfruttano le contraddizioni, che sono le molle del sapere, arrivando a considerare che il principio e l'esperienza non sono fondamenti sullo stesso piano né della stessa natura, quantunque esprimano entrambi la *positività*. Giacché la positività dell'esperienza è la positività che è tale per sé, mentre quella del principio si stabilisce [...] indirettamente (*elenctice*). C'è, tra i due fondamenti, o tra i due aspetti del fondamento, una circolarità: giacché il principio sovrasta l'esperienza al modo che s'è visto, ma l'esperienza è anche esperienza della contraddizione – la cui nullità si impone perché è evidente. Per questo, nel pensiero tradizionale, il *criterio di verità* – ossia il fondamento – veniva presentato come duplice: evidenza e principio di non contraddizione. Essi sono, pertanto, circolarmente ordinati. Per dirimere la contraddizione occorre allora correggere, nel modo che è facile intuire, la definizione intellettualistica di fondamento. Resta però che la duplicità del fondamento designa, pur già nella sua circolarità, un duplice schema di fondazione degli asserti: la fondazione empirica e la fondazione dialettica; la constatazione e la contraddittorietà del contraddittorio. Ora si deve considerare che l'esperienza è fondamento di giudizi che si dicono appunto di esperienza, il che è quanto riconoscere che essa è, in sostanza, fondamento solo di se stessa, mera positività. Le manca perciò [...] l'integrità dei caratteri del fondamento. Noi scopriamo cioè sempre meglio che essa *appartiene* al fondamento, ma non è il fondamento. Occorre *partire* da essa, perché è l'immediato, ma occorre anche qualcosa che faccia effettivamente partire da essa, ossia andare oltre, fondare dell'altro» (cfr. *Il punto di partenza della metafisica*, p. 109).

¹⁸ Cfr. *Il punto di partenza della metafisica*, p. 109.

¹⁹ Cfr. *Appunti di filosofia* (20-12-1955).

ganizzato del punto di partenza del sapere filosofico; bensì è l'esito (il «risultato») della vicenda dialettica dell'Assoluto²⁰. Né, più in generale, l'intero di Bontadini va confuso con la «totalità del reale»²¹: la prima espressione infatti non allude a temi di contenuto, bensì di metodo.

In effetti l'essere, di cui l'intero è una considerazione metodologicamente integrale, non è la totalità degli enti e delle relazioni tra gli enti – almeno se il termine “totalità” indica qualcosa di definito da elementi disposti in senso seriale, o comunque insiemistico. Esso non è neppure, propriamente, un normale significato; ma è piuttosto la condizione del costituirsi di ogni significato. È ciò di cui parlano i primi principi, cioè quel che di irrinunciabile è proprio di ogni positività. È quel che di ogni realtà ha forma elentica. E, in tal senso, esso si configura appunto come un implesso, piuttosto che come un complesso o una struttura.

In un implesso (aperto anche ad ulteriori introduzioni), ciascuna delle verità accertate non presuppone necessariamente le altre; e – come corollario di ciò – ciascuna può anche essere introdotta prescindendo da una esplicita considerazione delle altre. Questo significa che l'implesso di tali verità (il termine “implesso” deriva da “implicazione”) non è di per sé un “complesso” (cioè una struttura organicistica), dove ciascun elemento non potrebbe essere tenuto fermo se non *in solido* con gli altri elementi. Va comunque detto, che Bontadini considera come sostituibile al termine “implesso” il termine “struttura”; e se li distingue, lo fa per sottolineare, col termine “struttura”, l'esplicitarsi di quei fattori che normalmente restano impliciti (e in questo senso fanno “implesso”) nell'attività conoscitiva. «La ‘riflessione speculativa’ [...] sottrae la struttura originaria dallo stato di *implesso* (implicitezza) in cui giace nell'esercizio conoscitivo spontaneo»²².

²⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*.

²¹ «Occorre naturalmente, ad evitare fraintendimenti – nei quali caddero gli stessi idealisti – non confondere l'Intero con la Totalità del reale. L'Intero è l'ambito, entro cui si indaga intorno alla Totalità del reale, in cui si pone l'idea di questa totalità ed il relativo problema. La Totalità del reale è figura dominante del taletismo; mentre l'Intero [...] è figura emergente del non-taletismo, ancorché aspetti di essere sfruttata dalla ripresa intellettualistica. Ad evitare l'inganno della sinonimia, giova riportare altre espressioni, che possono ridare il concetto dell'intero; come: implesso originario, struttura originaria» (cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 6 in *Conversazioni di metafisica*, vol. I).

²² Cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, p. 40. La “struttura originaria” è anche definita da Bontadini come l'«essenza dell'immediato» (cfr. *ivi*, pp. 39-40).

In una dispensa del 1963-64 la relazione tra l'esperienza e il PDNC era presentata come «circuminsessione»²³: «chi nega il principio di non contraddizione si annulla come pensiero. Chi d'altra parte nega l'esperienza si pone in contraddizione con il positivo. I due criteri si circuminsidono raccogliendosi nel concetto di positività (il nostro è un positivismo assoluto, non un positivismo di scelta come quello che concede un privilegio a una certa zona della realtà, assegnandole il nome di positivo)»²⁴.

Il nostro autore accosta l'intero – in cui individua una quadruplicata radice²⁵ – al principio di ragion sufficiente²⁶; e, quest'ultimo, alla portata piena o ontologicamente feconda del PDNC, senza la quale il principio si ridurrebbe a mero regista di una autoidentità intesa come tautologia²⁷.

Già Amato Masnovo sosteneva che il PDNC nella sua versione integrale è “principio di ragion sufficiente” (PDRS)²⁸. Tale principio è inteso dal maestro di Bontadini nella accezione che esso riceveva da Leibniz nella *Catena mirabilium*: «*nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*»²⁹, 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)³⁰ è non-contraddittorio; e lo è in senso, non solo assoluto, ma anche relativo; cioè escludendo gli elementi “costitutivi, supposti, corollari” che ne implicherebbero contraddittorietà; e implicando gli elementi “costitutivi, supposti, corollari” senza cui sarebbe

²³ Termine già usato da Rosmini.

²⁴ Cfr. *Protologia*, p. 24.

²⁵ Di cui finora abbiamo visto due momenti: quello “materiale” e quello “formale”. Quella di una “quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente” è ovviamente una suggestione schopenhaueriana.

²⁶ Cfr. *Il punto di partenza della metafisica*, p. 110.

²⁷ Cfr. *La struttura della metafisica leibniziana*, in *Studi di filosofia moderna*, pp. 218-219.

²⁸ Cfr. A. MASNOVO, *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1950², p. 151.

²⁹ Masnovo 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. MASNOVO, *La filosofia verso la religione* [1941], Vita e Pensiero, Milano 1986, p. 48).

³⁰ Cfr. A. MASNOVO, *L'ascesa a Dio*, dispensa dell'a.a. 1934-35 a cura di C. Verri, Ravezzani, Milano 1935, p. 64.

contraddittorio³¹. Di conseguenza – secondo Masnovo –, (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)³².

3.1.3. Oltre a un fattore “materiale” e a uno “formale”, Bontadini introduce nell’intero anche un fattore “efficiente”: quel fattore, cioè, che fa da causa efficiente dell’inferenza. Più precisamente, l’innescò dell’inferenza è dato dalla ipotesi della assolutezza dell’UdE (ipotesi equivalente alla eliminazione della ipotesi opposta: quella che vi sia una “ulteriorità” rispetto all’UdE). Ora, tale ipotesi si rivela autocontraddittoria³³ – per le ragioni che vedremo.

Si badi che l’esperienza, «come pura esperienza, non è contraddittoria, né incerta», a patto che «venga tenuta entro i limiti stretti della sua propria formalità, cioè del suo essere esperienza» – come si era fatto nel *Saggio*. «L’esperienza diventa contraddittoria o almeno aporetica, quando si comincia ad iniettarle delle categorie, od a sottoporla a delle esigenze che trascendono quella sua formalità». In particolare, si deve rilevare l’impossibilità di trattare l’esperienza come se fosse l’«assoluto»³⁴, stante il carattere diveniente di quella³⁵.

³¹ Cfr. J. BÀLMES, *Filosofia fundamental* [1846], voll. 16-19 di *Obras Completas*, a cura di I. Casanovas s.j., Biblioteca Balmes, Barcelona 1925-27, 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*».

³² «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. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, p. 47).

³³ Cfr. *Il punto di partenza della metafisica.*, p. 110.

³⁴ Cfr. *Idealismo e immanentismo*, pp. 33-34. Scriveva il nostro autore nel *Saggio*: «La contraddittorietà dell’esperienza deve scaturire dalla introduzione in essa di qualche principio che, o per se stesso o per le circostanze in cui si applica, inoculi appunto la contraddizione. Questo principio è, per vero, il principio universale insopprimibile del pensare: il principio di identità». L’argomentazione qui sarebbe la seguente: una esperienza che fosse materialisticamente intesa – ecco la circostanza applicativa che *implicat* – non potrebbe rimanere identica a sé nel proprio divenire, in quanto l’identità attraverso la varietà delle determinazioni sarebbe *logos*, relazione, e la relazione non è possibile tra realtà puramente materiali, ognuna per ipotesi esteriore ad ogni altra. (Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, p. 60).

³⁵ «La contraddizione, pertanto, non cade sul piano dell’esperienza, ma, appunto, sul piano della metafisica, ossia nel riferimento alla totalità del reale» (cfr. *Appunti di filosofia* [20-12-1955], p. 58).

3.1.4. Il quarto elemento dell'implesso originario³⁶ sembra essere il PDNC, inteso nella sua valenza ontologica, cioè quale espressione della reciproca ripugnanza dell'essere e del non essere («è lo stesso principio di contraddizione in quanto si dice che *fundatur super rationem entis et non entis*»)³⁷. Qui, il riferimento di Bontadini sembra essere il principio di ragion sufficiente nella già citata accezione leibniziana della *Catena mirabilium*: “*nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*” (niente esiste senza ciò che ne rende possibile l'esistenza). Vale a dire: x non solo non esiste senza ciò che gli è costitutivo, ma anche senza ciò che, se tolto, lo renderebbe impossibile (*quo posito, ponitur; quo remoto, removetur*).

3.2. Struttura dell'inferenza

Lo schema dell'inferenza metafisica è il semplice svolgimento della istanza dell'“implicazione materiale”: è necessario «affermare altro dall'esperienza, quando, senza tale affermazione, l'interpretazione logica dell'esperienza stessa ci avvolgerebbe in contraddizione». In altre parole, se $UdE = X$ e “altro dall'UdE” = Y , abbiamo che $(X \rightarrow Y)$, ovvero: $\neg(X \wedge \neg Y)$; senza che valga il reciproco. Questo “altro” (o “ulteriore”), non è dunque introdotto se non dalla necessità di evitare contraddizione; mentre esso risulta tale da poter stare di per sé, senza contraddizione.

Inoltre, il «significato» di questo “altro” (il contenuto della Y) viene «costruito» (cioè determinato) sulla base della necessità apagogica, cioè viene introdotto in funzione della necessità di evitar contraddizione. In tal modo si inverte il canone della teologia razionale, che presupponeva la significanza del proprio *subiectum*³⁸, cioè dava per scontato il significato del trascendente di cui si proponeva di dimo-

³⁶ Gli elementi sono introdotti in numero di quattro, forse per attrazione del testo di Schopenhauer *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*; e/o per attrazione della quadruplice caratterizzazione aristotelica della “causa”.

³⁷ Cfr. *La struttura della metafisica* (1948), in *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 114.

³⁸ «Questa considerazione è di primaria importanza dal punto di vista del metodo. Giacché generalmente il problema del trapasso teoretico dell'esperienza era prospettato in altro modo: ossia come possibilità di entrare, in sede di logo apofantico, nella sfera del metempirico, essendo già questa sfera presupposta in se stessa [...]. Qui, al contrario, si tratta di introdurre teoreticamente nel complesso della sua determinazione e condizione ogni concetto che non abbia una intenzionalità strettamente sperimentale» (cfr. *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, p. 61). Su questo punto è notevole l'insistenza che si registra in alcune dispense

strare l'esistenza. Ciò significa che – secondo l'impostazione neoclassica di Bontadini – deve essere metafisicamente introdotto e calibrato il significato stesso dell'originario. Non avendo una «intenzionalità sperimentale», il significato dell'«altro» deve essere calibrato semanticamente – e non solo introdotto apofanticamente – sulla base della necessità di evitare contraddizione.

L'«altro» in questione è anche detto da Bontadini l'«ulteriore». Ora, l'«ulteriorità» considerata come idea (o, più precisamente, come possibilità), è precisamente il fattore che problematizza l'UdE, consentendo di mettere a tema la possibile non coincidenza della stessa UdE con l'assoluto, cioè la sua possibile insufficienza quale contenuto materiale dell'intero; mentre l'ulteriorità considerata come realtà attuale, è il risultato cui l'inferenza metempirica giunge per necessità apagógica – come prima si diceva³⁹.

3.3. *Il teorema della immutabilità dell'originario*

Vediamo ora il «come» di quel «che», cioè della introduzione dell'«altro». Essa è scandita secondo due passaggi teorematichi: il «teorema dell'immobilità dell'essere», e il «teorema della creazione libera»⁴⁰.

Quanto al primo teorema, esso parte dalla constatazione che l'UdE si dà come diveniente. Ora, se il divenire è una positività limitata in-

³⁹ «All'idea del fondamento appartiene anche l'idea dell'*ulteriorità*. [...] Come elemento originario è immediato, e nello stesso tempo, per il suo significato, è altro dall'immediato. Per dirimere la contraddizione è necessario distinguere tra l'ulteriorità come idea e l'ulteriorità come realtà cui si tratta di accedere. La distinzione, in quanto imposta dalla necessità di ovviare ad una contraddizione, riceve il suo carattere speculativo e dialettico o mediato (fondato!) che rinverga, d'altronde, colla sua plausibilità intuitiva» (cfr. *Il punto di partenza della metafisica*, p. 109).

⁴⁰ Il teorema dell'immobilità dell'essere «risulta fondato sul I elemento del punto di partenza (l'esperienza) in quanto è dato il divenire [...]; sul III elemento (l'idea dell'ulteriore) in quanto *si domanda* se il divenire possa essere originario o assoluto; sul II e sul IV elemento (il principio di contraddizione nei suoi due momenti o aspetti) in quanto l'assolutizzazione del divenire, ossia dell'essere limitato intrinsecamente dal non-essere, implicherebbe la traduzione del non-essere in un positivo (appunto come capace per sé di limitare l'essere). Il *secondo* teorema – che stabilisce nel concetto di *creazione libera* (affinché l'Immobile, l'indipendente non sia assoggettato dal modo di emanazione del 'divenire' da esso), il rapporto tra l'*Immobile* e il *mobile* – chiude subito il breve tratto della metafisica *puri intellectus* o della *via inventionis*. (La spiritualità di Dio e così il sistema degli attributi teologici possono riguardarsi come corollari del *primo teorema*)» (cfr. *La struttura della metafisica*, p. 114).

trinsecamente dal non-essere⁴¹, non è possibile che ciò che diviene (cioè l'UdE) sia alcunché di originario o assoluto. Se il divenire è l'«essere limitato dal non-essere», porre come assoluta l'UdE, equivale a porre come originaria la situazione che l'essere sia limitato dal non essere». Il che sarebbe contraddittorio, in quanto attribuirebbe al non-essere un potere – quello di limitare attivamente il positivo –, che è incompatibile con la *ratio non entis*: in altre parole, entificherebbe il non-essere⁴².

Dunque, l'UdE può essere interpretata come non-contraddittoria, solo se ammette come reale l'ulteriore, cioè, solo se essa non è posta come una realtà *ab-soluta*. Il contraddittorio di questa contraddittorietà, viene battezzato, in un saggio del 1951, come «Principio di Parmenide *ad honorem*»⁴³: «è impossibile che l'essere originariamente divenga», cioè che sia originariamente limitato dal non-essere.

Quanto alla realtà ulteriore all'UdE, questa dovrà poi, per non riprodurre il problema, essere pensata come non afflitta dal divenire, e quindi come immutabile. E si noti, al riguardo, che l'immutabilità non va intesa come una privazione, bensì come la negazione di una privazione.

3.4. Il teorema della creazione libera

Evitare la contraddizione nell'originario servirebbe a poco, se la contraddizione (l'entificazione del negativo) dovesse riproporsi per altra via nell'UdE. Dunque, la relazione tra l'immutabile e l'UdE dovrà anche essere tale da non porre l'UdE come cooriginaria all'immutabile: «il divenire deve venire dall'Immobile, sennò sarebbe originario e limiterebbe originariamente il non-essere»⁴⁴.

⁴¹ La problematicità del divenire (*motus*) non era invece avvistata negli scritti giovanili, dove si diceva che l'impossibilità che «la novità sia per sé sola» (cioè, l'impossibilità del sorgere autonomo del diveniente), «non si scorge provata da nessuna parte» (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 148). Siamo al «peccato di gioventù» di cui sopra si diceva (cfr. *ivi*, p. 148, n. 23 [1942]).

⁴² Bontadini preciserà al riguardo che, quel che è in questione, non è il «semplice non-essere», ma «il nulla che annulla l'essere, che limita la realtà della nostra esperienza»; cioè: il non-essere in quanto implicitamente evocato a esistenza. (Cfr. *L'attualità della metafisica classica* [1953], in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 98).

⁴³ «La fondazione del Principio di Parmenide (P.d.P.) si appoggia direttamente al *primo principio* o principio di contraddizione, in quanto ammettere il contrario varrebbe appunto quanto attribuire al non essere la *positività*, come incidenza sull'essere, o forza limitatrice dell'essere. Il primo principio rivela perciò qui, nel fondare il P.d.P., la sua portata sintetica o costruttiva. Col P.d.P. è già varcato il Rubicone della costruttività speculativa» (cfr. *Principio della metafisica*, in *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 211).

⁴⁴ Cfr. *Principio della metafisica*, p. 212.

Inoltre, l'“altro” immutabile dovrà essere pensato in relazione tale con l'UdE da evitare di essere coinvolto nel divenire di quella (come accadrebbe se questa emanasse da quello per necessità naturale); l'UdE dovrà dunque essere pensata come realmente altra dall'originario, e tale da poter non essere; in tal senso l'originario potrà essere detto “libero” (libero in quanto capace di porre o non porre l'UdE); e, se libero, dotato di intelletto e volontà, quindi “persona”.

Per dire che l'UdE è creata dall'immutabile, Bontadini usa anche, e volentieri, il verbo “limitare”. Qui, “limitare” vuol dire “far essere il limitato”, il finito. «Il finito si distingue dall'Infinito o Immobile [cioè dal non-limitato dal non-essere], proprio soltanto per ragione del non-essere. [...] Il finito è bensì qualcosa di originale (non di originario!), qualcosa di nuovo, di irripetibile [...], ma [...] esso è tale, rispetto a Dio, non per un positivo, ma per il negativo» – per la limitazione⁴⁵. In quanto è positivo, il finito è assimilabile all'immutabile; se si distingue da esso, è per il negativo. Per questo, creare è “limitare”.

Qui si chiude la metafisica *puri intellectus*, secondo Bontadini. Essa si compendia in un discorso breve: tendenzialmente brevissimo.

3.5. Osservazioni critiche

3.5.1. La via metempirica ora delineata è basata sul divenire: il divenire dell'UdE, inteso come “non essere dell'essere”. Ma di quale non-essere si tratta?

Bontadini non introduce fenomenologicamente (come potrebbe fare in riferimento al “principio di tutti i principi”) la distinzione me-ontologica tra “non-essere come scomparire” (non esser più immediatamente presente) e “non-essere come cessare d'essere” (annullarsi, diventar nulla, non esser più presente *simpliciter*): entrambi, per altro, diversi dal “non-essere assoluto”⁴⁶. E omette la distinzione intenzionalmente. Infatti, egli ritiene che sia proprio l'impossibilità che lo scomparire sia un cessare d'essere (pena la contraddizione), a introdurre la distinzione semantica tra le due figure, ovvero a semantizzarle reciprocamente; e, insieme, a introdurre il “principio di Parmenide *ad honorem*” con i suoi corollari. L'introduzione dell'immutabile creatore consente infatti di pensare lo scomparire come integrato nell'atto

⁴⁵ Cfr. *Appunti di filosofia* (20-12-1955).

⁴⁶ Cfr. *L'attualità della metafisica classica* (1958), in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 98.

creatore, e dunque non come un cessar d'essere: nel senso che, dove c'è il negativo dello scomparire, va inteso esserci il positivo dell'atto creatore⁴⁷. In altre parole, la metafisica realizzata conferma come reale la distinzione, prima nota solo come formale, tra pensiero dell'esperienza e pensiero *tout court*⁴⁸.

3.5.2. La distinzione tra “scomparire” e “cessare d'essere” riscatta un aspetto del presupposto gnoseologico, cioè il convincimento che l'essere preceda il suo essere pensato – naturalmente, quando il pensante è il pensante umano (il quale rientra nell'UdE). L'essere immutabile precedendo ontologicamente l'UdE, precede anche le modalità divenienti (umane) del pensiero⁴⁹. Resta errato, comunque, pensare che l'essere preceda il pensiero in quanto tale.

Inoltre, acquista un contenuto effettivo l'ulteriorità del pensiero rispetto all'esperienza. Il pensiero – come sappiamo – è “formalmente” aperto oltre l'UdE: la disequazione formale tra pensiero ed esperienza è ciò che rende non-contraddittoria, e quindi non-impossibile⁵⁰, l'ipotesi di una «ulteriorità»⁵¹. La disequazione, del resto, sarebbe riconosciuta *in actu exercito* dallo stesso Idealismo, nel momento in cui questo volesse stabilirsi come immanentismo, quindi come coincidenza di diritto dell'UdE con l'orizzonte del pensabile⁵². Se non che,

⁴⁷ Cfr. *Principio della metafisica*, p. 212.

⁴⁸ Su questo punto Bontadini ritorna, in modo ancor meno felice, nel 1958 (cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 17).

⁴⁹ Cfr. *Principio della metafisica*, p. 212.

⁵⁰ “Non-impossibile” è più ampio di “possibile”: infatti, dice anche il “potenzialmente possibile”, cioè il “virtuale” o “problematico”.

⁵¹ Se la quadruplici radice dell'intero è assimilabile agli aristotelici quattro tipi di causa, allora l'idea dell'ulteriorità (cioè della piena determinazione contenutistica dell'intero) è la causa finale della inferenza metafisica, l'UdE ne è la causa materiale, e il PDNC la causa formale; mentre – come vedremo tra poco – l'ipotesi in sé contraddittoria che l'UdE escluda l'ulteriorità, è la causa efficiente dell'inferenza stessa. «All'idea del fondamento appartiene anche l'idea dell'*ulteriorità*. Riconosciamo quindi un terzo elemento. Anch'esso presenta un aspetto contraddittorio: perché come elemento originario è immediato, e nello stesso tempo, per il suo significato, è l'altro dall'immediato. Per dirimere la contraddizione è necessario distinguere tra l'ulteriorità come idea e l'ulteriorità come realtà cui si tratta di accedere. [...] L'ulteriorità è il quadro entro cui deve funzionare il fondamento (cfr. la dottrina di Heidegger sull'essenza del *Grund*)» (cfr. *Il punto di partenza della metafisica*, pp. 109-110).

⁵² «Se così è, se la *dialettica* di Hegel si voglia concepire come un metodo sintetico che non porta oltre l'esperienza perché non è che l'espressione logica assoluta dell'esperienza stessa, [...] non ne segue la sua esclusività; provarne l'esclusività, cioè l'assolutezza, sarebbe già operare una sintesi logica assoluta, metempirica di diritto».

con l'inferenza tale disequazione si trova confermata "materialmente". Il noumeno, in altri termini, viene criticamente introdotto dalla inferenza metempirica.

3.5.3. Dunque, la metafisica neoclassica progetta, secondo una felice formula, di «trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero»⁵³. E il senso di tale progettazione – libera nel suo porsi⁵⁴, anche se non arbitraria nel suo esito –, è quello di rimanere fedele alla "terra" (all'UdE), cioè di soddisfarne la considerazione integrale o interale: in tal senso, il metodo dialettico, anche nel suo sviluppo inferenziale, non è un che di presupposto all'oggetto, bensì risulta imposto da quest'ultimo⁵⁵. La metafisica, dunque, è un modo di lasciar la parola alla realtà, escludendo affrettate ed arbitrarie⁵⁶ identificazioni dell'assetto interale. In tal modo – osserviamo noi – il mistero che in tale assetto si esprime, viene salvaguardato nella sua intelligibilità, evitandogli di essere assimilato all'assurdo (che del mistero è formalmente il contrario).

3.5.4. La metafisica è essenzialmente questo – dice Bontadini. Che poi ad essa vengano rivolte per lo più critiche pregiudiziali – quindi «estrinseche», anziché «aderenti» alla sua natura e alle sue mosse –, è qualcosa che dipende dalla «mentalità inquadrante e presupponente», tipica delle varie forme di univocismo razionale, le quali riducono la

to, cioè, sarebbe già operare quella sintesi metempirica, quel trapasso dell'esperienza che, in nome della sintesi dialettica si volesse escludere» (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, pp. 176-177). Su questo, si veda anche: *La critica negativa dell'immanenza*, p. 75.

⁵³ «È sempre in gioco la differenza tra pensiero ed esperienza. La metafisica neoclassica conserva la verità dell'idealismo (l'intrascendibilità del pensiero come organo dell'intero, come orizzonte assoluto [...]) e la perfeziona inserendovi l'impianto problematico, la struttura della mediazione dell'esperienza: [...] per cui si parlerà di trascendere [...] l'esperienza nell'orbita del pensiero; e per cui si parlerà di una inevitabile immanenza rispetto al pensiero, la quale tuttavia non esclude la posizione o la situazione della problematicità (il problema come contenuto dell'Atto, e non come la negazione dell'Atto!)» (cfr. *Immanenza e trascendenza* [1956], in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 229). Alla luce di questa formula, sono facilmente recuperabili le note giovanili in cui si valorizza la figura della "cosa in sé", come modo moderno di pensare la trascendenza: lì, naturalmente, la "cosa" era da intendersi come "in sé" rispetto all'esperienza, ma non rispetto al pensiero – di cui Bontadini ha sempre rivendicato il potere determinante anche quanto all' "in sé" (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 100).

⁵⁴ Sulla «libertà» come aspetto dell'intero, si veda: *Per una teoria del fondamento*, p. 6.

⁵⁵ «Non si tratta di un metodo escogitato all'infuori della dottrina e premesso alla dottrina stessa, ma dello stesso ritmo di costituzione della dottrina» (cfr. *Per una filosofia neoclassica*, § 11).

⁵⁶ Ultimamente contraddittorie.

razionalità a certe sue forme, senza lasciare la parola a lei stessa nella sua spregiudicatezza radicale⁵⁷. Ma, le eventuali proposte di «restrizione dell'idea della razionalità»⁵⁸ andrebbero a loro volta sottomesse al vaglio razionale, per verificare, *iuxta propria principia*, se, anziché avere potere escludente, non siano invece tali da autoescludersi per contraddizione performativa⁵⁹. Si tratta anche qui di far valere il criterio dell'esclusione dell'esclusione.

EXCURSUS: *Che cosa significa "immutabilità"*

Dire "immutabile" sembra quasi voler indicare qualcosa di limitativo: l'impaccio ad un libero muoversi ed esplicitarsi. In realtà, l'assenza di divenire non indica una privazione, bensì la rimozione di una privazione. Non indica l'incapacità di un dinamismo attivo (quello che la tradizione chiama "potenza attiva"), ma piuttosto l'assenza della "potenza passiva", cioè della possibilità di subire alcunché da parte di altro da sé⁶⁰.

⁵⁷ «Noi denunciemo che la comprensione della metafisica, che la critica contemporanea ci presenta, è ispirata a quella mentalità *inquadrante e presupponente*, dalla quale si sono voluti liberare i vari temi della cultura. Pretendiamo, perciò, che ne sia liberata la stessa metafisica; che, cioè, anche questa sia vista nel suo autonomo strutturarsi, nella sua peculiare razionalità (e perciò, in particolare, che il razionale non sia arbitrariamente ridotto allo scientifico)» (cfr. *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, § 26).

⁵⁸ «Ciò non importa, per sé, che la metafisica non possa essere *criticata*, e magari *annullata*: ciò esige soltanto che tale critica aderisca, come ogni critica deve, al suo soggetto, senza imporgli delle misure estrinseche; senza presupporre, nel caso specifico, che l'idea della razionalità sia già definita in altri sensi. Anche questa restrizione dell'idea della razionalità, non si può escludere, a priori, che sia possibile; ma essa dovrà comunque essere perseguita sempre secondo la rigorosa esigenza metodica, della fondazione originaria dei significati. La quale importa il riconoscimento integrale della esperienza, e, in un momento idealmente successivo, il vaglio dei processi di integrazione della esperienza stessa» (cfr. *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, § 27).

⁵⁹ La contraddizione performativa sta nel fatto che non è matematica la tesi del matematicismo, per cui solo le affermazioni a statuto matematico sono fondate; né è sperimentale l'analoga tesi che assolutizza il sapere sperimentale; e così per ogni forma di razionalismo.

⁶⁰ Estremamente chiaro, in proposito, quello che scrive Tommaso, usando esplicitamente categorie teologiche, che noi però non abbiamo ancora introdotto: essendo Dio sommamente in atto e assolutamente perfetto, sommamente gli appartiene di essere principio di attività; e per questo in Lui c'è potenza attiva, e non passiva. Infatti, «la potenza è duplice; e cioè passiva, che in alcun modo è in Dio, e attiva, che bisogna riconoscere in Dio al sommo grado. È chiaro infatti che qualunque realtà è principio attivo di qualcosa, secondo il suo grado di attualità e di perfezione. Mentre è principio di passività, secondo il suo grado di carenza e di imperfezione. Ma si è

L'assenza di divenire è talmente poco assenza di iniziativa, che abbiamo dovuto riconoscere che è l'Immutabile a far esistere radicalmente e liberamente tutto ciò che diviene. Ogni novità, cioè – e in ogni sua minima sfumatura e accento –, è promossa dall'Immutabile. Da questo straordinario indizio possiamo dunque sapere che il non divenire non coincide affatto con il non agire: anzi, l'agire del non-diveniente appare come l'agire per eccellenza, ovvero quello in riferimento al quale anche l'agire del diveniente (quello che si articola in una pluralità di momenti) può esser detto tale.

In termini positivi, l'immutabilità è l'attualità pura, priva di passività, cioè priva della possibilità di subire. Quando Aristotele connotava il divenire come "ek-staticità"⁶¹ – cioè come un continuo uscir da sé –, intendeva riconoscere che, per il diveniente, guadagnare una nuova perfezione, vuol dire riceverla da altro, e perdere contemporaneamente la perfezione precedente, vuol dire lasciarla cadere in altro. È dunque questo "altro" (*héteron*) – e cioè, il non-essere relativo – a determinare la realtà diveniente, impedendole di autopossedersi, ovvero di essere autosufficiente; ed è appunto questo "altro" che, per evitare di essere inteso come non-essere assoluto, impone il movimento argomentativo verso la realtà immutabile.

Dire immutabile, è infatti dire autosufficiente, auto-possedentesi. Lo afferma Tommaso in un passo importante, e non sempre ricordato: «*ad designandum immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis*» (per indicare l'immutabilità e la stabilità dell'eternità, si usa il termine "possesto")⁶². L'autopossesto, cioè il "non esser determinati da altro da sé" (il non avere altro come originariamente potente su di sé), è poi il segno della "pienezza della vita", e quindi della capacità attiva⁶³: una capacità attiva che non sarà espressione di una mancanza da colmare, di una perfezione da raggiungere; ma semplicemente di gratuità.

mostrato sopra che Dio è atto puro [...]. Dunque, sommamente gli compete di essere principio attivo, e in nessun modo di subire. Ma il ruolo di principio attivo conviene alla potenza attiva. Infatti la potenza attiva è il principio dell'agire in altro [*agere in aliud*]; invece la potenza passiva è il principio del subire da parte di altro [*pati ab alio*] – come dice il Filosofo. Resta dunque da riconoscere che in Dio c'è sommamente la potenza attiva» (cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 1, *Resp.*).

⁶¹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 222 b 16; testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1936.

⁶² Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q.10, a.1, *ad 6um*.

⁶³ «*Illud cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae*» (cfr. *ivi*, I, q.18, a. 3).

LA SECONDA VIA DEL DIVENIRE (O DIRETTISSIMA)

1. *Una apagogia antinomica*

La dimostrazione dialettico-apagogica è (diversamente) protagonista anche di una ulteriore proposta di inferenza, che Bontadini presenta come rigorizzazione della precedente.

1.1. Già nel IV capitolo del *Saggio di una metafisica dell'esperienza* venivano distinti due possibili moduli di dimostrazione "dialettica". Leggiamo il brano in questione: la «dialetticità, ossia lo scorrere del pensiero attraverso i giudizi contraddittori, per sollevarsi alla sintesi superiore, è una caratteristica certamente *essenziale* del pensiero, e non semplicemente accidentale [...]. Ed è essenziale perché inerente o addirittura coincidente con la dimostratività, la quale, importando la esclusione del 'contraddittorio', importa quindi, anzitutto, la *considerazione* di quest'ultimo».

Ma qui si aprono due possibilità: o si dovrà escludere il contraddittorio – l'antitesi della nostra tesi – in quanto autoescludentesi, oppure, qualora esso vantasse una propria fondatezza, si dovrà introdurre «una sintesi che accumuli a proprio vantaggio le ragioni della tesi e dell'antitesi e così via: fino alla posizione di quella tesi-sintesi la cui antitesi si mostrasse destituita di fondamento (cioè contraddittoria in sé)»¹. Ora, la prima possibilità – l'autoesclusione del contraddittorio – è quella della apagogia dilemmatica (che Bontadini trovava praticata dal suo maestro Amato Masnovo)²; mentre la seconda possibilità è quella della apagogia antinomica (di cui aveva esempio da un altro suo maestro: Giuseppe Zamboni)³. Se fino ad ora abbiamo conside-

¹ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 262.

² Questo tema è sviluppato in: P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Parte III.

³ Che procedeva in questo modo: «'X è costituzionalmente insufficiente ad esistere da solo', 'X è sufficiente *di fatto* ad esistere, giacché esiste'. La contraddizione si toglie soltanto col giudizio: 'X non è solo'. [...]. Ad ogni modo il procedimento qui

rato la forma dilemmatica della apagogia, dovremo adesso occuparci di quella antinomica.

1.2. Precisiamo anzitutto che, per “antinomia”, non si intende qui, come invece nella linguaggio della logica-matematica, la reciproca deduzione di due proposizioni reciprocamente contraddittorie⁴, ma semplicemente il fronteggiarsi di due proposizioni contraddittorie, dedotte autonomamente l’una rispetto all’altra. Forse, nel prospettare la sua ultima via metafisica come antinomica, agiva su Bontadini la spinta del Gioberti della *Protologia*, il quale affermava che «l’antinomia [...] è il carattere del vero»⁵.

1.3. Si può osservare che il modello più puro del procedimento per dialettica antinomica, è quello fichtiano⁶. Scriveva Fichte: «deve essere trovato un qualche X per mezzo del quale tutte quelle conclusioni» – ovvero la tesi (“l’Io pone se stesso”) e l’antitesi (“l’Io oppone a sé un non-Io”) del suo sistema – «possano risultare giuste [*richtig*] senza che ne sia distrutta l’identità della coscienza»⁷. In tal modo, è determinato un compito (un “che”), di cui si tratterà di individuare il “come”. Il come – spiega appunto Fichte – non è a sua volta determinato, ma va piuttosto ottenuto per esperimento [*Experiment*]⁸: «noi dobbiamo

è formalmente scorretto, giacché i due giudizi iniziali non sono contraddittori, in quanto affermano e negano *sub diverso*» (cfr. *Gnoseologia e metafisica nel pensiero di Giuseppe Zamboni*, p. 251).

⁴ Si pensi paradigmaticamente alla “antinomia del mentitore”: “io sto mentendo”. Se è vero che sto mentendo, allora non sto mentendo (sto dicendo la verità, pur nel dire che sto mentendo); se non è vero che sto mentendo, allora sto mentendo.

⁵ Cfr. V. GIOBERTI, *Protologia*, Botta-Chamerot, Torino-Paris 1857, vol. I, Saggio II, p. 286.

⁶ Cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95), in *Fichtes Werke*, Erster Band, Verlag von F. Meiner in Leipzig, I, §3; trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Costa: *Fondamenti dell’intera dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987. È interessante rilevare che proprio a Fichte ha dedicato una interessante monografia Emanuele Severino: *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.

⁷ Cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, § 3, B.

⁸ «Con ciò è ora determinato il nostro compito. Si deve trovare cioè un X qualunque per mezzo del quale tutte quelle conseguenze possano essere giuste senza che ne sia distrutta l’identità della coscienza. 1. Le opposizioni che debbono essere unificate sono nell’Io come coscienza. Quindi anche X dev’essere nella coscienza. 2. Tanto l’Io quanto il Non-io sono entrambi prodotti di atti originari dell’Io e la coscienza stessa è un tal prodotto del primo atto originario dell’Io, quello per cui l’Io si pone da se stesso. 3. Ma secondo le conclusioni precedenti, l’atto il cui prodotto è il Non-io, l’opporre, non è punto possibile senza X . Perciò X stesso dev’essere un prodotto ed invero un prodotto di un atto originario dell’Io. Vi è dunque un atto dello spirito uma-

perciò [...] fare un esperimento e domandarci: come si possono pensare insieme A e $-A$, essere e non-essere, realtà e negazione, senza che essi si annullino e si tolgano».

Nel caso del sistema fichtiano, l'invenzione della "limitazione" reciproca (tra un Io divisibile e un non-Io divisibile) unifica gli opposti, tenendo ferma l'unità della coscienza: «e questa è la prova che il concetto stabilito era quello giusto»⁹. L'invenzione della sintesi adeguata di una antinomia, realizza inoltre per Fichte – come sarà anche per Bontadini – l'ideale della "sinteticità a priori"¹⁰.

2. Verso una nuova impostazione della via del divenire

La prima versione propriamente antinomica della protologia bontadiniana si trova in un testo del 1953: *L'attualità della metafisica classica* (ora contenuto in *Conversazioni di metafisica*). Qui, si mette tra parentesi la struttura dell'implesso e si propone la possibilità di impostare l'inferenza sul confronto tra la contraddittorietà interna all'esperienza (incidenza del non-essere nell'essere) e la positività della medesima (che sarebbe contraddittorio negare). La contraddizione da evitare è qui quella tra due referti: positività dell'esperienza diveniente e insieme sua interna contraddittorietà (contraddizione che si eviterà ponendo il divenire

no = Y il cui prodotto è = X . 4. La forma di quest'atto è pienamente determinata dal compito su detto. Per suo mezzo l'Io ed il Non-io opposti debbono essere conciliati, posti come eguali, senza che si distruggano reciprocamente. Le opposizioni su dette debbono essere accolte nell'identità dell'unica coscienza. 5. Ma con ciò non è stato ancora per nulla determinato *come* questo possa accadere ed in qual modo sarà possibile; questo non è compreso nel problema e non si può derivarlo in alcun modo. Noi dobbiamo perciò [...] fare un esperimento e domandarci: come si possono pensare insieme A e $-A$, essere e non-essere, realtà e negazione, senza che essi si annullino e si tolgano? 6. Non è da aspettarsi che a questa domanda si risponderà diversamente che nella maniera seguente: essi si *limiteranno* reciprocamente. Quindi se questa risposta è giusta, l'atto Y sarebbe un reciproco *limitarsi* di entrambi gli opposti ed X *indicherebbe i limiti*» (cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, § 3, B).

⁹ Cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, § 3, C.

¹⁰ «La celebre questione, che Kant pose a capo della *Critica della ragione pura*: come sono possibili giudizi sintetici a priori? è adesso risolta nella maniera più generale e più soddisfacente. Noi abbiamo compiuto nel terzo principio una sintesi tra l'Io ed il Non-io opposti, per mezzo della posta divisibilità di entrambi; sintesi sulla possibilità della quale non si possono sollevare altre questioni, né si può dare un fondamento: essa è assolutamente possibile e si è autorizzati a compierla senza alcun fondamento ulteriore» (cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, § 3, D, 5).

come non-originario). Si propone, insomma, l'eleatismo (che dichiara contraddittorio il divenire) come un momento della verità metafisica: un momento da considerare nella sua astrattezza rispetto al platonismo (che dichiara la trascendenza dell'immobile rispetto al mobile)¹¹.

Due anni dopo – in un testo riportato negli *Appunti di filosofia* – troviamo che «il divenire stesso sembra incarnare una contraddizione», e «il dovere di chi pensa è di togliere la contraddizione, ossia di sforzarsi di introdurre quelle condizioni che possono operare un tale risanamento. Introdurre, diciamo: giacché sopprimere il divenire, che ci è qui davanti, che anzi è dentro di noi, che anzi è noi stessi, non possiamo se non con un puro atto verbale»¹². Se non che, in un successivo intervento degli stessi *Appunti*, la virata veniva corretta, osservando – con Platone e contro Parmenide – che non c'è immediata contraddittorietà, in quanto «il divenire è *unità*, ma non *identità* di essere e non essere: che anzi, proprio in esso i due momenti sono distinti; e proprio per tale distinzione il divenire sussiste»¹³.

3. La “via direttissima”

La virata in senso antinomico giunge invece a compimento in un testo del 1965: *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*¹⁴ (che riporta l'intervento da Bontadini tenuto quell'anno al

¹¹ «Il concetto di originario [...] è dato in quell'implesso in cui si articola la coscienza filosofica, quando investe l'esperienza con l'istanza dell'ulteriorità, quando la ricomprende in un orizzonte assoluto, intrascendibile. Ma lo stesso concetto può scaturire anche, semplicemente, dall'avvertimento della contraddizione che inerisce alla figura della incidenza del non-essere nell'essere. Poiché questa figura appartiene, d'altra parte, all'esperienza, noi ci porremmo in contraddizione con l'esperienza stessa, se ne negassimo semplicemente la realtà: usciremmo, cioè, da una contraddizione per entrare in un'altra. Noi ci salviamo da entrambe le contraddizioni con l'introduzione della correlazione di originario e di derivato o partecipato. [...] Con l'accenno testé fatto alle due contraddizioni – quella in cui incorrerebbe chi affermasse l'originarietà del finito o del divenire, e quella in cui incorrerebbe chi dello stesso finito o divenire negasse l'effettuale realtà – noi ci siamo già riferiti ad un tratto di storia della metafisica, e precisamente al tratto che corre dall'eleatismo al platonismo. La seconda delle mentovate contraddizioni affligge infatti la prima di queste scuole, e provoca il passaggio storico» (cfr. *L'attualità della metafisica classica*, pp. 98-99).

¹² Cfr. *Appunti di filosofia* (1-4-1955), pp. 41-42.

¹³ Cfr. *Appunti di filosofia*, (20-12-1955), p. 59.

¹⁴ Da qui in poi, per Bontadini «dialettica» si prospetterà sempre come «obbligo di superare una antinomia»: quella tra divenire ed eleatismo. Ma l'eleatismo è individuato da lui come l'anima dello stesso aristotelismo, nel senso che il PDNC (aristote-

VI Congresso Tomistico internazionale di Roma). Eccone l'esordio assai eloquente: «La dimostrazione dell'esistenza di Dio si istituisce nell'incontro tra una istanza razionale e una empirica; la prima corrispondendo all'affermazione della immutabilità, e la seconda al riconoscimento della mutevolezza del reale. Sta in questo incontro la radice del suo carattere dialettico. L'immutabilità viene attribuita all'essere in forza dello stesso principio di non contraddizione. Giacché la mutazione ammette il non essere dell'essere, l'identificazione del positivo col negativo»¹⁵. In tal senso, il divenire, che è il contenuto dell'esperienza, «si presenta contraddittorio; anzi come la stessa incarnazione della contraddittorietà (l'identificarsi del positivo e del negativo), come la smentita alla suprema e immediata identità: *l'essere è*; ovvero come l'annullarsi dell'esistenza di qualcosa»¹⁶.

Dunque, nel divenire assistiamo alla «contraddizione tra l'esperienza e la ragione. Contraddizione tra la contraddizione del divenire (che significa la sua impossibilità) e la sua realtà». Ora, «la metafisica è la conciliazione di tale suprema ed originaria contraddizione. [...] Conciliazione di una antifasi equivale appunto a 'dialettica': in quanto per dialettica intendiamo il movimento del pensiero generato dal principio di contraddizione. Questo principio [...] ci dice che il reale è contraddittorio. In quanto l'esperienza – la quale non può essere contraddetta, perché è un *positivo* – presenta una contraddizione, si dà origine ad un [...] 'uso sintetico' del principio di non contraddizione. 'Uso sintetico' significa che il pensiero deve affermare una realtà ulteriore all'esperienza, allo scopo di dirimere la contraddizione che questa presenta in se stessa»¹⁷: contraddizione tra positività e autocontraddittorietà.

I due poli contraddittori ora citati (quelli che nel successivo *Per una teoria del fondamento* verranno chiamati, con espressione carnapiana, "protocolli") sono una essenzializzazione estrema dell'implesso originario, ricondotto al suo lato "formale" e a quello "materiale", qui identificati rispettivamente: (a) con il "Principio di Parmenide" *simpliciter* (non più *ad honorem*), e (b) con la contraddittorietà del divenire.

lico) vieta ultimamente l'identificarsi del positivo e del negativo; e proprio per questo, chi dialettizza il divenire in relazione al PDNC (ad esempio, un'autrice neoscolastica come Sofia Vanni Rovighi), dovrebbe coerentemente riconoscere l'imprescindibilità dell'eleatismo. (Cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, p. 274).

¹⁵ Cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965), in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 189.

¹⁶ Cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, p. 190.

¹⁷ Cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, p. 191.

3.1. *Il “Principio di Parmenide” propriamente inteso (PdP)*

Il PdP è – secondo Bontadini – il PDNC applicato al significato dell'essere, quale emerge dalla semantizzazione dell'essere per esclusione di quel non-essere che compare nel divenire. Se l'esserci di *X* è la negazione del suo non-esserci, e viceversa, i due significati (il “positivo” e il “negativo”) emergono l'uno per esclusione dell'altro: per il positivo, dunque, respingere da sé il negativo coincide con il proprio significato. Per l'“essere”, essere l'“essere” si traduce nel respingere da sé il “non-essere”. Bontadini osserva che la tautologia “l'essere è l'essere”, è una tautologia significante; il cui significato è: “l'essere esclude da sé il non-essere”¹⁸.

Al riguardo, Bontadini discute quanto sostenuto da Kant ne *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* (1763), dove questi afferma che l'esserci di qualcosa, la sua “esistenza” (*Dasein, Existenz*), è «la posizione (*Position*) assoluta» di quel qualcosa. Essa non amplia, dunque, il significato della cosa, perché non appartiene alla sua essenza. Insomma, nell'essenza di qualcosa non può trovarsi implicita l'esistenza (intesa qui come l'esserci effettivo) di quel qualcosa¹⁹. Da parte sua, Bontadini osserva che la affermazione kantiana per cui l'“essere” è “posizione” è vera; ma osserva anche che da essa non consegue che “essere” non sia un concetto. “Essere” è infatti il concet-

¹⁸ Cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, § 6. Altrove il nostro autore accenna al carattere significante di certe apparenti tautologie (“gli affari sono affari”, “la guerra è la guerra”, ecc.) (cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 17).

¹⁹ Cfr. I. KANT, *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio*, trad. it. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto – H. Hohenemser – A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982, I, 2. Ora, “insistenza kantiana sull'“esistenza” come l'esserci (l'esser-posto) di un qualcosa, e sulla irriducibilità dell'esistenza – così intesa – all'essenza (cioè al “possibile” leibniziano-wolffiano), certamente sembra riproporre la distinzione tradizionale tra *essentia* ed *esse*; ma, a ben vedere, lo fa in un senso che non è più quello di Tommaso. In Kant, infatti, l'esistenza come “posizione” del qualcosa (dell'essente), è un che di non intelligibile, ma di soltanto esperibile. Scrive Kant nella *Critica della ragion pura* (1787) che “reale” – nel senso di “esistente” – «è ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza» (cfr. *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. II, sez. III, 4): quasi una appendice estranea alle capacità del pensiero. Invece, in Tommaso, l'esistenza come *esse ut actus* costituiva senz'altro la fonte di ogni intelligibilità. La concezione dell'esistenza come di qualcosa in cui mi imbatto, che urto e che mi resiste, ma che non comprendo, perché non so secondo quali leggi viva, è quella che diventerà dominante in quegli autori dell'Ottocento, considerati i fondatori della corrente di pensiero chiamata poi – nel Novecento – “esistenzialismo”. Ci riferiamo a Schelling (in particolare, all'ultima fase della sua riflessione) e a Kierkegaard (che dell'“ultimo” Schelling fu allievo a Berlino).

to il cui contenuto è appunto quello di essere “posizione” (positività).

Dal PdP così inteso (Bontadini lo chiama “PdP storico”) – “l’essere esclude da sé il non essere” – deriva il teorema della immutabilità dell’essere. Infatti, se il divenire è il cessar d’essere dell’essere, esso non è compatibile con la natura dell’essere.

È notevole che il nostro autore parli, a riguardo di essere e non-essere, di una loro «semantizzazione dialettica», dovuta al fatto che «essere e non essere sono sensi *dialettici*, che vivono in coppia». Al riguardo, «si può parlare di astrazione *per modum negationis*, o di astrazione dialettica, e di semantizzazione dialettica. [...] Così il non essere serve gnoseologicamente allo svelamento critico dell’essere *ut sic*; e a sua volta non è ‘nozione eidetica’ o *diretta* ma solo ‘immediata-indiretta’, *supponente sempre il positivo o l’essere*»²⁰; ma questo – per Bontadini – potrebbe dirsi, a rigore, altrettanto bene per l’“essere”. Del resto, qui, l’aggettivo “dialettica” viene a indicare che i due termini della relazione realizzano una coimplicanza di tipo peculiare, per la quale l’uno acquista rilevanza semantica solo in quanto negato effettivamente dall’altro, nel divenire.

NB: La “deviazione moderna” rispetto a una corretta concezione ontologica consiste – secondo il nostro autore – nella perdita della consapevolezza che l’essere implica la *necessitas essendi*²¹. Una perdita che si esprime emblematicamente nella domanda di Leibniz, ma anche di Heidegger, che chiede: “perché l’essere anziché il nulla?”. Lo scandalo ontologico è semmai il reciproco: “perché il non-essere nell’essere, e non semplicemente il positivo?”. Comunque, già nel Medio Evo ci sono sintomi evidenti di tale deviazione dal senso dell’essere come strutturale permanenza: si pensi a dottrine allora diffuse come quella della “conservazione” del creato da parte del Creatore, corrispondente all’idea che il positivo – sia pure creato – sia incapace di valere di suo.

3.2. La “contraddittorietà” del divenire

Il divenire è ora considerato come immediatamente – e non più solo ipoteticamente (e quindi mediatamente) – contraddittorio. Ma che tipo di contraddittorietà è quella che gli compete?

²⁰ Cfr. M. ZANATTA, *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 58-60.

²¹ A questo proposito si veda il saggio *La deviazione metafisica all’inizio della filosofia moderna*, in *Metafisica e deellenizzazione*.

Nel saggio *Per una teoria del fondamento* (corrispondente all'intervento di Bontadini al IV Convegno nazionale dell'A.D.I.F.²², tenutosi nel 1973) troviamo indicate le seguenti caratteristiche²³.

(a) È una *contradictio in adjecto*, cioè una “contraddizione nell'attributo”²⁴, di quelle cioè che si consumano all'interno di un'unica proposizione (ad esempio: “il ferro è di legno”), e non si articolano in una tesi e un'antitesi. Ora, una tale articolazione già distinguerebbe due aspetti dell'*idem* in questione: nel nostro caso, il divenire. Per il nostro autore, invece, dire brutalmente “l'essere non è”, è dare una descrizione adeguata della fenomenologia del divenire.

(b) Si tratta dell'unica *contradictio in adjecto* riguardante l'esistenza (e non la semplice essenza). Infatti, “l'essere che non è”, è di suo una sintesi di essenza ed esistenza²⁵.

(c) È l'unica contraddizione che si può “toccare con mano”.

(d) È la contraddizione per eccellenza, che esprime la forma di cui ogni altra contraddizione partecipa. Infatti, ogni contraddizione è tale in tanto in quanto identifica tra loro il positivo e il negativo.

²² Si tratta della “Associazione Docenti Italiani di Filosofia” – di cui Bontadini fu uno degli animatori –: associazione che, dagli anni Ottanta, pubblica la rivista «Per la Filosofia». Del Convegno in questione furono pubblicati gli Atti sulla rivista «Sapienza».

²³ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 17.

²⁴ Ovvero, in cui il predicato è incompatibile con il soggetto (e quindi ne è implicita negazione).

²⁵ Ed è per questo che, nei confronti del “Principio di Parmenide” enunciato da Bontadini non vale l'obiezione di origine tommasiana, per cui sarebbe insensato dire che “l'essere è”. Nel secondo capitolo del suo Commento al *De hebdomadibus* di Boezio, Tommaso commenta l'affermazione di Boezio, secondo la quale «diverso è *esse* e *id quod est*». E spiega: «altro è infatti ciò che significhiamo quando diciamo 'esistere' e altro è ciò che significhiamo quando diciamo 'ciò che esiste', così come altro è ciò che significhiamo quando diciamo 'correre' e altro ciò che significhiamo quando diciamo 'colui che corre'. 'Correre' ed 'esistere' vengono infatti significati in astratto, così come 'bianchezza'; ma 'ciò che esiste', cioè l'essente [*ens*], e 'colui che corre', vengono invece significati in concreto, come 'bianco'. [...] La prima differenza è data dal fatto che l'esistere stesso non viene significato come il soggetto dell'esistere, così come neppure il correre viene significato come il soggetto della corsa. Per questo, come non possiamo dire che lo stesso correre corra, così non possiamo dire che lo stesso esistere esista; 'ciò che esiste', al contrario, viene significato come il soggetto dell'esistere, così come ciò che corre viene significato come il soggetto del correre; e pertanto, come possiamo dire di ciò che corre [...], che corre, in quanto è soggetto alla corsa e partecipa di essa, così possiamo dire che l'essente o 'ciò che esiste', esiste in quanto partecipa dell'atto di esistere» (cfr. TOMMASO, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, lectio 2; testo Latino, Marietti, Torino 1954).

3.3. La conciliazione dell'antinomia nel "teorema di creazione"

Tesi e antitesi (le due posizioni "protocollari") si propongono entrambe come vere. Ma, se prese nella loro astrattezza – cioè, «fuori della dialettica» – risultano "false", nel senso che l'una falsifica l'altra²⁶. Esse sono vere – anche fuori della dialettica –, ma come reciprocamente incompatibili. Dunque, solo una sintesi le può riproporre come «momenti dialettici della verità», cioè come due falsità che sono momenti necessari della verità concreta o completa²⁷. Tale sintesi coincide con il "teorema di creazione"²⁸, cioè con l'introduzione dell'"atto creatore".

Più precisamente, tale introduzione va scandita in due passaggi. Si tratta però di una scansione astratta, perché il primo passaggio non tiene senza il secondo, anche se ne è presupposto necessario.

3.3.1. Il pensiero deve riconoscere che l'essere che rispetta il PdP – l'essere "normale" (e dunque originario) – non è il divenire. Ciò che il pensiero pensa propriamente non è il mondo (l'UdE), bensì l'essere normale, cioè non-diveniente. Questa realtà «immobile» è Dio. L'introduzione di Dio come realtà normale ha qualcosa del secolare "argomento ontologico" – tanto che Bontadini stesso sottolinea questa assonanza²⁹ –; precisando però che qui non c'è spazio per alcun

²⁶ Cfr. Σώζειν τὰ φαινόμενα, p. 146; dove anche leggiamo che «Parmenide ha torto nel punto stesso in cui ha ragione».

²⁷ «Riflettendo su tale dialettica si scorge che essa consiste nell'*inveramento* delle due istanze originarie che, mentre si propongono entrambe come vere, si falsificano a vicenda. La loro verità, pertanto, si ha soltanto nel Principio di Creazione. Questo è il primo principio metafisico, che si incardina nel principio di non contraddizione attraverso la predetta *dialessi*. Alla luce della sua verità risulta che la semplice affermazione della immobilità dell'essere, presa nella sua astrattezza – e cioè fuori della dialettica – è *falsa* (è falsificata dall'esperienza). Si tratta, però, di una *falsità* che è un momento necessario della *verità*. Questo è il *paradosso* della metafisica [...]. La verità, cioè, sta nella sintesi – espressa dal Principio di Creazione – mentre è assente dalla tesi e dall'antitesi prese nella loro astrattezza. Ciò equivale, appunto, a riconoscere che *l'epifania della Verità si ha col Principio di Creazione e soltanto con esso: Prima Veritas*. Anteriormente a questo principio non si dà che la verità puramente formale del principio di non contraddizione. [...] Quanto all'*affermazione dell'immutabilità dell'essere* e all'*esperienza*, elementi che pure antecedono, strutturalmente, il Principio di Creazione, essi non sono verità, ma solo *momenti dialettici* della Verità: giacché come documenti dell'essere (dell'Intero) essi si smentiscono a vicenda» (cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, §§ 14-15).

²⁸ Bontadini – forse riprendendo Gioberti – ne parla anche come del "principio di creazione" (cfr. V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. I, Saggio III).

²⁹ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 20.

“passaggio” dalla pura idea all’essere in atto: qui, infatti, non ha spazio lo gnoseologismo né, quindi, l’apriorismo. Si tratta invece di un “argomento ontologico” inusuale, col quale si arriva a riconoscere che l’essere normale (o puro o divino) non è l’UdE (candidata immediata a esserlo)³⁰. La posizione dell’immutabile equivale alla esclusione della originarietà del divenire: esclusione che qui è conservata (si veda la precedente “via”), ma motivata ora sul fondamento della diretta contraddittorietà di esso.

Vale anche qui che la determinazione dell’ulteriore è regolata dalla necessità di “rimuovere” (questa volta si tratta appunto di “rimuovere”, e non semplicemente di “evitare”) la contraddizione. Proprio per questo, l’immutabile non può essere pensato come fissazione immobile delle diverse scansioni del divenire. Infatti, in tal caso l’immutabile sarebbe, non solo la disseminazione di ogni identità in una pluralità, ma anche il congelamento delle situazioni tra loro contraddittorie – ad esempio, “Socrate giovane”, “Socrate non più giovane” – che affliggono l’identico, e che il divenire distribuisce nel tempo rendendole così componibili³¹.

Occorre invece pensare che l’immutabile, essendo privo di divenire, è privo anche di potenza passiva, e quindi perfetto: ontologicamente compiuto³². Non solo, ma l’immutabile deve essere inteso come unico: infatti, due perfezioni ontologiche assolute non sarebbero componibili, in quanto l’una dovrebbe contenere qualcosa che nell’altra non ci sia³³.

³⁰ Cfr. *ibidem*.

³¹ La realtà immobile non potrà essere la riproduzione, fuori del divenire, della medesima realtà quale il divenire viene configurando. Infatti, «nel divenire di questo mondo il non essere entra nella differenziazione dell’essere, e non semplicemente nella soppressione dell’essere. Così l’essere seduto di Socrate non è il semplice non essere del suo esser ritto (è un positivo che è incompatibile con un altro positivo: *omnis determinatio, negatio*). Allora nel mondo intelligibile, qualora in esso volessimo soltanto immobilizzare il sensibile, Socrate dovrebbe essere eternamente seduto ed eternamente ritto: laddove soltanto nel tempo egli può assumere entrambi questi atteggiamenti. Il tempo è, infatti, l’elemento in cui i contraddittori (seduto, non seduto, ritto, non ritto) possono stare incontraddittoriamente (essendo inteso, però, che ‘nella seconda battuta’ essi vi stanno contraddittoriamente)» (cfr. *Sull’aspetto dialettico della dimostrazione dell’esistenza di Dio*, § 10). L’immobile, insomma, non può essere pensato come un positivo immobilmente divaricato tra sé e sé.

³² In tal senso, può essere assimilato allo scolastico *Ipsum Esse* (*per se subsistens*).

³³ L’argomento era già di Tommaso d’Aquino (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 11, a.3).

3.3.2. Se l'immutabile esistesse "parallelamente" all'UdE diveniente, trascendendola semplicemente, la lascerebbe giacere nella contraddizione. Se invece ne è creatore (cioè produttore completo: *ex nihilo*), allora la "salva" dalla contraddizione. Dunque, «l'Immobile crea il mobile», ovvero «il mobile è reso intelligibile, cioè in contraddittorio, solo se pensato come creato dall'Immobile»³⁴. Tale asserto – equivalente alla "formula ideale" giobertiana secondo cui «l'Ente crea l'esistente»³⁵ – è introdotto da Bontadini per "invenzione", cioè come una ipotesi che viene assunta in prima battuta come un portato della tradizione, ma che risulta poi confermata dalla sua capacità di togliere la contraddizione tra tesi e antitesi, cioè di ricondurle a una sintesi.

"Creare" vuol dire suscitare dal nulla, dove – si badi – il "nulla" (*nihil*) in questione è il nulla dello stesso creato (cioè il suo non essere, e non presupporre, alcunché al di fuori del suo esser creato). Ora, un "nulla" di questo genere, altro non è che il negativo che si dà nel divenire. Osserva al riguardo il nostro autore che «ciò che non è eterno [...] è eternamente nulla (e solo temporalmente qualcosa)»³⁶.

3.4. Determinazione del rapporto di creazione

Il divenire è contraddittorio, solo se inteso prescindendo dall'atto creatore. Al netto dell'atto creatore, esso è dunque, di suo, contraddittorio, e quindi – ultimamente – niente. Ciò conferma la formula scolastica – da Bontadini accettata – per cui la creazione è *productio rei ex nihilo sui et subiecti*: dove il "*nihil sui*" è un non-essere non assoluto, bensì relativo alla *res producta*, e il "*subiectum*" è un qualche ipotetico presupposto o sostrato di essa.

Del resto, l'immobile – realizzando in sé senza residuo tutta la perfezione dell'essere – non può non accogliere in sé il mobile, in quanto questo è pure qualcosa di positivo. Se non che, tale inclusione mobilizzerebbe l'immobile – almeno *prima facie*. Quella della creazione è invece l'ipotesi che il mobile sia sì incluso nell'immobile, ma come "altro" da lui (cioè, «nel modo di essergli diverso»). La creazione è una ipotesi di origine extra-teoretica, che viene riscattata teoreticamente grazie alla sua capacità di salvare il divenire dalla contraddizione. Per

³⁴ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 21.

³⁵ Cfr. V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. I, Saggio II.

³⁶ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 23.

questo, Bontadini afferma che la via direttissima – che fin qui si valeva della spinta propulsiva della contraddittorietà del divenire – ora entra nella sfera di attrazione gravitazionale di una ipotesi intorno alla quale si trova felicemente a orbitare: quella appunto creazionistica. «La sintesi, assorbe la carica di verità della tesi e dell'antitesi, sottraendole entrambe alla reciproca contestazione», salvando così e l'immutabilità dell'essere e il fenomeno del divenire.

In effetti, il divenire, se pensato come creato, non si presenta più come luogo di un "incremento e decremento" ontologici: figure, entrambe, della contraddizione, ovvero di un *ex nihilo* e di un *in nihilum* originari, in cui – per vie diverse – si attuerebbe il negativo. Niente può derivare dal niente, o finire nel niente (*ex nihilo nihil fit*): qui è in azione quello che Bontadini chiama "principio di Melisso", il quale ha però come sua *ratio* ultima il PdP storico, cioè l'impossibilità che il positivo si identifichi col negativo (e viceversa). Nella prospettiva creazionistica l'*ex nihilo* è sostituito dall'*ex positivo*, e l'*in nihilum* è sostituito dall'*in positivum*³⁷ – dove il positivo è l'atto creatore.

Il divenire è "posto come tolto", cioè è un *novum* (qualcosa d'altro dall'immobile); ma, ciò nonostante, la sua positività è tutta interna all'atto creatore – rispetto al quale non è un *novum*. Il medesimo diveniente è, in quanto positivo, "eterno"; eppure, in quanto empirico, non lo è: in tal senso, si può dire "identico" e insieme "distinto", rispetto all'immobile. Dove, la diversità dei due "in quanto" è imposta dalla «astrazione» entro cui si svolge l'indagine³⁸.

Scrivono Bontadini: «la trascendenza non è il semplice porsi di un altro, oltre e sopra il mondo, ma è lo stesso esser fuori di sé o oltre sé del mondo; il quale infatti come semplicemente in sé, è nulla»³⁹. Dunque, «Dio viene qui introdotto dialetticamente come il *Creatore*. [...] In tale atto il divenire ritrova la sua equazione razionale. Infatti quello che nell'esperienza appare come il semplice non essere dell'essere, visto nell'assoluto è l'atto intemporale che pone l'annullamento»⁴⁰. Infatti, dove sembrava esserci il negativo, si rivela invece esserci il positivo; più precisamente, l'identificazione del positivo e del negativo si rivela

³⁷ Non si ha più, dunque, una somma algebrica del tipo: $-a+a-a = -a$; dove l'ultima parola è il negativo; bensì del tipo: $+a-a+a-a = 0$; dove l'ultima parola è l'equilibrio razionale. Se non che, in considerazione del fatto che il primo $+a$ è un immobile (cioè l'atto creatore, cioè l'immobile in quanto pone il mobile), allora ciò che resta è $+a$: il positivo originario (cfr. *ivi*, § 26).

³⁸ Corrispondente alla rosminiana "astrazione teosofica".

³⁹ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 28 (nota 3).

⁴⁰ Cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, § 12.

essere la posizione del positivo e il togliimento di esso da parte dell'immutabile. E, più radicalmente, non c'è il negativo, ma solo la posizione (*ex nihilo sui*) e il togliimento (*in nihilum sui*) del positivo da parte dell'immutabile: c'è, in altre parole, la non-originarietà del divenire. Ritorna così il PdP *ad honorem*, in forza però del PdP storico.

In che senso, allora, una tale sintesi non nega la tesi ("tutto il positivo è immutabile"), nel rendere ragione dell'antitesi ("almeno qualche positivo muta")? Nel senso che la contraddizione del mutamento non è più tale, se il divenire è visto come prodotto dell'immobile.

L'atto creatore, in tale prospettiva, non crea l'assurdo, in quanto l'assurdità del divenire è un astratto. «L'assurdo stesso è tolto nel momento in cui il divenire è visto insidare nell'atto creatore, il quale è insuccessivo. [...] La vera realtà è questo atto: ciò che nel divenire si presenta come il non essere dell'essere è, nell'integrale, l'atto annullatore (identico insuccessivamente all'atto ponente), il quale è un puro positivo. Con ciò è *dedotto* anche il *risultare* della contraddizione nell'elemento dell'immediatezza»⁴¹. Condizione di possibilità del darsi della contraddizione è l'astrazione del punto di vista entro cui si svolge l'indagine, cui non è dato l'atto creatore, ma solo il termine di quell'atto⁴². Così – dice Bontadini – si deduce anche la condizione di possibilità del darsi della contraddizione⁴³.

⁴¹ Cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, § 17.

⁴² Considerazioni analoghe si trovano già in Rosmini. «I reali finiti [...] sono anch'essi, secondo la loro assoluta esistenza, nell'Essere obiettivo sussistente, ma ci sono in quanto termini dell'Essere subietto liberamente agente. Ma l'Essere subiettivo rimane interamente nascosto all'intuito umano. I reali finiti dunque, quando dal pensiero umano si congiungono all'essere (nella percezione), si congiungono a lui in modo, che rimane nascosto l'anello di mezzo, cioè l'Essere subiettivo che li crea, per virtù del quale essi sussistono. Per questa lacuna rimane un'imperfezione, una sconnessione tra l'essere intuito dall'uomo, e i reali finiti» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, III, n. 1194). Il pensante non-assoluto, che a causa della astrazione teosofica non intuisce l'atto creatore, neppure potrà conoscere intuitivamente il reale, ma dovrà piuttosto avvertirlo in modo diverso «La connessione del reale finito coll'ideale in natura non è immediata, ma si fa per mezzo del reale infinito; ma non essendo a noi dato il reale infinito mettiamo insieme i due estremi quasi dicendo secretamente così: questi due termini debbono essere uniti benché non sappiamo come; in appresso poi la riflessione integratrice conosce l'esistenza dell'anello di mezzo che manca e che ci resta tuttavia impercepito ed ignoto quanto alla sua positiva natura» (cfr. *ivi*, V, n. 1964). Questo nodo è, in un certo senso, il tema centrale della psicologia filosofica di Rosmini.

⁴³ Si noti che qui il nostro autore dice che la contraddizione è tale agli occhi del logo ("dinnanzi al tribunale del logo", sia pure astrattamente esercitato), ammettendo così che essa non è un dato puramente fenomenologico, bensì qualcosa di introdotto per la mediazione di un confronto tra ciò che si dà e una istanza ulteriore (quella del PdP).

3.5. *Libertà del Creatore*

È necessario riconoscere la libertà dell'atto creatore, che potrebbe anche non porre il diveniente, senza per altro perdere se stesso. Diversamente il divenire del creato entrerebbe a determinare Dio. Complessivamente, il senso della «relazione ideale» che intercorre tra Dio e il mondo, è da Bontadini sintetizzato nella formula icastica secondo cui «Dio +/- mondo = Dio»⁴⁴: formula che significa che il mondo, posto, potrebbe non esserlo. Se l'espressione "posto come tolto" viene a significare questa acquisizione teorica, allora essa diventa un modo non-standard per indicare la radicale contingenza del creato: $\diamond\alpha \equiv \diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha$ (ovvero: "la contingenza di *alpha* è data dalla possibilità di *alpha* congiuntamente alla possibilità di non-*alpha*").

4. *Peculiarità e problemi della via "direttissima"*

4.1. *Continuità o rottura?*

4.1.1. Nel difendere la nuova impostazione del problema metafisico dalle critiche di alcuni colleghi, Bontadini ha affermato di essere stato costretto alla svolta dalla logica stessa del tema in questione. Non si sarebbe trattato insomma, da parte sua, di un abbandono arbitrario della dialettica classica in favore di quella idealistica, bensì del riconoscimento della paradossale convivenza di due evidenze tra loro confliggenti, rispetto alla quale il problema era di introdurre un quadro teorico in cui fosse il conflitto, e non le evidenze, ad essere superato⁴⁵. Al riguardo, il nostro autore aggiunge: «Posso convenire

⁴⁴ Cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, § 17.

⁴⁵ «Questa, protesta Faggiotto, non è la dialettica classica! Ma quella hegeliana. Lasciamo il riferimento storico; mi limiterò a dire che io non sono certo *partito* da un siffatto concetto di dialettica. Cioè non mi son messo a speculare così: la dialettica va dal falso al vero, allora troviamo il falso da cui far saltar fuori il vero, ecc. Semplicemente, mi son trovato in una situazione siffatta: ed ho dovuto cercare di cavarmela. Il critico mi redarguisce: ma non dovevi metterti in tale situazione! E come avrei dovuto fare? Avrei dovuto – mi suggerisce Faggiotto – 'assumere la falsità in linea di *ipotesi* e non di tesi'. [...] La tesi in discussione è: 'il divenire è contraddittorio'. Si conosce la ragione di questa tesi: il divenire implica il momento di identità del negativo e del positivo. Cosa può significare assumere come *ipotesi* questa contraddittorietà? Forse qui il termine *ipotesi*, *ipotesico* equivale a problema, problematico: infatti le parole che Faggiotto fa subito seguire a quelle citate, suonano: 'per me il vero processo logico

che il mio modo di esprimermi, circa questa dialettica, può essere convenientemente riveduto, per togliere l'aspetto paradossale. Anzi-ché dire: si passa dal falso al vero, si può prospettare la cosa in questi termini: io so che il divenire è reale, e, perciò, che la sua affermazione è vera; però devo *salvare* questa verità dalla contraddizione che la affligge»⁴⁶.

4.1.2. Nel *Dialogo di metafisica* con Emanuele Severino (svoltosi tra il 1965 e il 1969 sulle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica»), Bontadini ha sostenuto la continuità tra questa sua nuova impostazione della dialettica e l'impostazione precedente (quella degli anni Cinquanta)⁴⁷. E tale continuità egli avrebbe ribadito anche negli anni Ottanta, in dialogo con Pietro Faggiotto (a quel tempo ordinario di Filosofia Teoretica all'università di Padova).

La continuità sarebbe data dal fatto che, in entrambi i casi, il tema è la conciliazione di due verità che si contestano reciprocamente; e per ciascuna delle quali l'altra potrebbe dire: *nec tecum nec sine te*⁴⁸. La realtà, però, è diversa: non solo la struttura dialettica si è ora fatta antinomica, da dilemmatica che era; ma sono anche cambiati gli elementi che essa mette in gioco.

va dalla posizione del problema alla scoperta della verità e non dalla affermazione categorica del falso a quella altrettanto categorica del vero'. Direi che le due cose non si escludono. Il problema è: come si può togliere la contraddittorietà del divenire? Quella contraddittorietà che si *deve* togliere, perché il divenire è incontrovertibilmente *reale*. Ma il problema stesso implica il rilevamento *formale* della stessa contraddittorietà. Qui non si vede cosa c'entri l'*ipotesico* – o il problematico –: la problematicità riguarda il modo del *toglimento*, e non il darsi della contraddizione. (Ed allora anche la differenza tra logica classica e logica hegeliana deve esser oggetto di ulteriori precisazioni)» (cfr. *Postilla*, p. 75).

⁴⁶ Cfr. *Postilla*, p. 75.

⁴⁷ «La struttura dialettica – che viene esplicitata nella seconda posizione – era già chiaramente annunciata nella prima. La dialettica è sollecitata dalla necessità di conciliare la verità contenuta nell'autentico P.d.P. (l'essere non può non essere; [...] il divenire è contraddittorio) con la verità attestata dall'esperienza (qualche essere diviene). La conciliazione è espressa nel P.d.P. *ad honorem*». «La contraddizione era vista, *conclusivamente*, nella assolutizzazione del divenire, in quanto era vista, *preven-tivamente*, nel divenire come tale. Giacché il P.d.P. *ad honorem* scaturisce dal P.d.P. autentico in quanto lo rettifica (ecco la dialettica) per far posto al riconoscimento del divenire» (cfr. *Dialogo di metafisica*, Parte I [1969], in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, pp. 211-212). Sullo stesso punto, cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 124-125.

⁴⁸ Cfr. ΣΩΖΕΙΝ τὰ φαινόμενα, p. 144.

Severino se ne rende conto⁴⁹, e denuncia che la logica della seconda posizione sovverte quella della precedente. In particolare, egli rileva che (1) nella prima posizione la contraddittorietà stava nella assolutizzazione del divenire, mentre ora starebbe nel «fatto» che nel divenire l'ente non è; (2) nella «nuova dialettica» la sintesi nega il contenuto della tesi; (3) ora la contraddizione tra tesi e antitesi risulta, alla luce della sintesi, una «falsa contraddizione» (che dunque può essere solo falsamente tolta)⁵⁰. Al che, Bontadini replica che tali obiezioni denunciano una incomprensione – per eccesso di «intellettualismo»⁵¹ – del «carattere dialettico della questione»⁵².

⁴⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Risposta ai critici*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 60, 1968, nn. 4-5.

⁵⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Risposta ai critici*, pp. 354-355. Pietro Faggiotto, invece, rimprovera a Bontadini la «falsità» dell'antitesi, nel senso che la contraddittorietà *simpliciter* del divenire è rivelata falsa dalla sintesi: «ma se è falso che il divenire *simpliciter* sia contraddittorio, perché Bontadini non l'ha detto subito? Perché non ha egli avvertito fin da principio che ciò che intendeva affermare inizialmente era solo un'ipotesi che avrebbe dovuto poi risultare superata e si è messo invece ad affermare e dimostrare il falso con lo stesso tono categorico con cui avrebbe dovuto poi affermare e dimostrare il vero [...]?» (cfr. P. FAGGIOTTO, *La prova "dialettica" dell'esistenza di Dio*, in «Studia Patavina», 15, 1968, pp. 65-66). E proprio riferendosi alla antitesi falsa, assunta come momento astratto della struttura della verità, Faggiotto rimprovera a Bontadini di avere sacrificato – con la «svolta» degli anni Sessanta – la dialettica classica (ovvero l'apagogia) in favore della dialettica hegeliana. Leggiamo al riguardo: «Ma è proprio il concetto bontadiniano di dialettica ciò che suscita le più gravi riserve. Il Bontadini ritiene che la *falsità* sia un momento necessario della *verità*, proprio nel senso che si debba prima affermare, anzi dimostrare il falso ('il divenire è per sé contraddittorio') per poter poi affermare e dimostrare il *vero* ('il divenire non è originario'). Questa dialettica che fa del negativo (*falso*) un momento necessario al costituirsi del positivo (*vero*), non è la dialettica in senso classico ma in senso hegeliano, il cui spirito è assolutamente inconciliabile con la tesi che il Bontadini si propone di difendere: l'esclusione dal positivo (essere) del negativo (non essere). Anche nella concezione classica vi è nel processo dimostrativo un rapporto dialettico tra il vero e il falso, in quanto la necessità di una tesi risulta in tutta la sua evidenza quando si manifesta la contraddittorietà dell'antitesi, la quale perciò, anche se falsa, deve pur essere assunta per poter essere confutata. Ma – ed è questo il punto in cui le due dialettiche si differenziano – ciò che è propriamente necessario assumere è la falsità in linea di *ipotesi* e non di *tesi*, per cui il vero processo logico va dalla posizione del problema alla scoperta della verità e non dalla affermazione categorica del falso a quella altrettanto categorica del vero; anche se da un punto di vista psicologico questo è di fatto il cammino che la coscienza finita dell'uomo per lo più percorre» (cfr. *ivi*, p. 69).

⁵¹ Su questo si veda anche quanto già espresso in ΣΩζειν τὰ φαινόμενα, p. 146.

⁵² Cfr. *Dialogo di metafisica*, Parte II (1969), p. 212.

4.1.3. Ora, nella polemica col suo allievo, Bontadini ha ragione nel distinguere, implicitamente, il significato della astrattezza da quello della falsità; e quindi ha ragione anche nel presentare la relazione tra sintesi e tesi come relazione di inveramento, anziché di falsificazione. Non ha però ragione nel negare che nella sua proposta sia avvenuta una virata teoretica. La quale si compendia nei seguenti punti: (a) la assunzione di un modello di dialettica antinomica; (b) la solidale assunzione di una nuova tesi (l'immutabilità dell'essere *ut sic*) e di una nuova antitesi (l'interna contraddittorietà del divenire); (c) l'assunzione della possibilità che quest'ultima sia un dato: un dato da sopportare in vista della introduzione della sintesi, la quale dovrà dar conto di *come* sia possibile *che* si dia un dato di quel genere⁵³.

A riguardo dei punti (a) e (b), essi vengono fatti poggiare entrambi su di una semantizzazione dell'essere operata per «opposizione al negativo» (a quel negativo che è il non-essere dell'essere, proprio del divenire)⁵⁴; anche se, per poter produrre quegli esiti, la portata di tale semantizzazione – come vedremo – deve essere sovradeterminata. Del resto, quanto alla “virata”, un debito nei confronti della insistenza neoparmenidea di Severino viene da Bontadini, sia pur sobriamente, ammesso⁵⁵.

4.2. Semantizzazione e contraddizione

La contraddizione del divenire consisterebbe nel realizzarsi della identificazione di termini (il positivo e il negativo) che il nostro autore semantizza come tali che il loro significato sta nella reciproca opposizione: opposizione che però si darebbe proprio nel divenire, cioè nel luogo medesimo della loro supposta identificazione!⁵⁶. (Il divenire,

⁵³ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 18.

⁵⁴ «Abbiamo semantizzato l'essere nella sua originaria opposizione al *nulla*. Questo *nulla* semantizzante è, precisamente, il non-essere dell'essere, quel non-essere di cui è dato saggio nel divenire. Il discorso aristotelico è, così, assicurato sia in sede semantica che in sede apofantica. Non si scordi poi che Aristotele non dice che *tutto* l'essere può non essere, ossia non attribuisce all'essere come tale la proprietà di poter non essere, ma solo ad un certo essere: quello cui tale proprietà non può essere negata, pena il mettersi in contraddizione con l'esperienza, pena il *negare la positività* dell'esperienza» (cfr. Σώζειν τὰ φαινόμενα, p. 143).

⁵⁵ «Resta che Ti rinnovi il ringraziamento per l'esplicitazione cui mi hai indotto» (cfr. Σώζειν τὰ φαινόμενα, p. 154).

⁵⁶ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, §§ 14-15.

in tal senso, non sarebbe come un “cerchio quadrato”, ma piuttosto come un “quadrarsi del cerchio”).

È notevole che il nostro autore parli, a riguardo di essere e non-essere, di una loro «semantizzazione dialettica», dovuta al fatto che «essere e non essere sono sensi *dialettici*, che vivono in coppia»⁵⁷. Qui, l'aggettivo “dialettica” viene a indicare che i due termini della relazione realizzano una coimplicanza di tipo peculiare, per la quale l'uno acquista rilevanza semantica solo in quanto negato effettivamente dall'altro, nel divenire.

Comunque sia, quella che si prospetta (tra semantizzazione e contraddizione) è sua volta – osserviamo noi –, una contraddizione; per evitare la quale Bontadini, in verità, tenta una distinzione di piani: stando ad essa, l'opposizione semantizzante apparterrebbe al piano semantico, mentre l'identificazione starebbe sul piano apofantico⁵⁸. L'opposizione darebbe luogo a una sorta di “*abstractio ad modum negationis*”, che porterebbe all'isolamento e alla assolutizzazione dei due semantemi (il “positivo” e il “negativo”); mentre poi il giudizio sarebbe costretto a “esprimere” il divenire come una complessiva identificazione dei semantemi già isolati per contrapposizione reciproca.

In realtà – osserviamo –, non si vede come possa ritenersi contraddittoria la sintesi di due termini la cui semantizzazione sia intesa essere, non precedente, bensì contestuale alla identificazione stessa dei due⁵⁹. Ovvero: in che senso il referto complessivo sul medesimo divenire può attestare che questo è l'identificarsi reciproco dei due fattori,

⁵⁷ «Si può parlare di astrazione *per modum negationis*, o di astrazione dialettica, e di semantizzazione dialettica. [...] Così il non essere serve gnoseologicamente allo svelamento critico dell'essere *ut sic*; e a sua volta non è ‘nozione eidetica’ o *diretta* ma solo ‘immediata-indiretta’, *supponente sempre il positivo o l'essere*» (cfr. M. ZANATTA, *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 58-60).

⁵⁸ «Si noti: se i sensi di essere e non essere (o l'opposizione) sono radicati nella realtà diveniente, sicché sono *obiettivi*, sono però intenzionati *anche* con l'elaborazione del pensiero, quanto al *modo* (come avviene anche per qualsiasi concetto universale). L'elaborazione *quoad modum* concerne la *assolutizzazione* dei semantemi e dell'opposizione. Nella realtà l'opposizione è infatti relativa (il fiore che trascolora è un certo essere che patisce un certo [non] essere); diviene *assoluta* nell'*apprensione* del pensiero, che intende l'essere *ut sic*; ed è poi proclamata o espressa come *assoluta nel giudizio*» (cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, p. 60). Il giudizio qui in questione non fa che esprimere il contenuto della semplice apprensione: non è dunque ancora il giudizio che – stando al nostro autore – rileva l'identificazione dei contraddittori ontologici. A riguardo del rapporto tra semantizzazione e contraddizione, si veda anche: *Protologia*, p. 17.

⁵⁹ Su questo punto, cfr. P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, p. 180.

e non piuttosto il loro reciproco ripugnare? (ripugnare che avrà poi tutte le sue implicazioni problematiche, ma non l'implicazione della diretta contraddittorietà).

La strategia di Bontadini è quella di distinguere i punti di vista secondo cui c'è identificazione e c'è ripugnanza tra i medesimi fattori in gioco. I due termini contraddittori devono costituire, ciascuno, un diverso (nel nostro caso, sommamente diverso) positivo significare, per poter poi dar luogo a contraddizione. Qui però il problema è che una tale strategia avrebbe senso nel caso in cui la contraddizione in questione fosse ipotetica, ma non lo ha più nel caso di specie, che prevede una contraddizione effettuale. Il cortocircuito qui è dato dal fatto che il luogo della identificazione contraddittoria deve funzionare anche come luogo in cui i contraddittori acquistano rilievo semantico l'uno in opposizione escludente rispetto all'altro. In realtà, essi non si identificano effettivamente, e quindi la contraddizione non è effettiva.

4.3. Il carattere "inventivo" della sintesi inferenziale

La sintesi dialettica tra la «tesi razionale» e l'«antitesi empirica», sembra sfavorire la tesi – in quanto l'*ex nihilo* dell'ente permane, nel senso che non è eliminato dalla scena empirica. Esso, però, è propriamente tolto, nel senso che l'*ex nihilo* è concretamente da intendersi come un *ab immobili*: considerazione, questa, che evita di assumere l'originarietà del negativo. La correzione sintetica dell'eleatismo è possibile grazie alla primalità del PDNC, che rappresenta l'istanza realmente insuperabile⁶⁰: quella per cui non si può ammettere la contraddizione tra i due momenti dell'immediato. Tale sintesi è comunque una «invenzione» o «ipotesi» che, solo alla luce del «risultato»⁶¹ che essa configura, diviene una acquisizione incontrovertibile⁶².

⁶⁰ «Ciò 'per cui qualcosa è' è lo stesso essere del qualcosa (*non si introduce il per*), ciò *per* cui qualcosa diviene, è l'Essere immobile, la causa: si introduce il *per*. Onde il principio eleatico: l'essere non può non essere, [...] *passa* in quest'altro enunciato: l'essere non può essere *originariamente* annullato, *il divenire non può essere originario*» (cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 29).

⁶¹ Termine già da Hegel messo a tema nella Prefazione e nella Introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*, per indicare il momento sintetico del processo dialettico (cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, Vorrede; Einleitung*).

⁶² «In tale trapasso la *sintesi* assorbe la carica di verità della tesi e dell'antitesi, sottraendole entrambe alla reciproca contestazione» (cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 30).

Va notato che il problema che già era di Fichte, è anche di Bontadini: come si fa a sapere che la sintesi che si è “inventata”, sia l'unica possibile? È in sé contraddittorio ipotizzare che ve ne siano altre, altrettanto funzionali? Fichte scremava in qualche modo la sua *X*, cercando di non porvi niente di più di quanto servisse a togliere contraddizione⁶³. Analogamente, Bontadini mette in parentesi, della figura – originariamente preteoretica – della creazione, ciò che in essa è superfluo all'adempimento del suo ruolo di sintesi dialettica. Ma il problema rimane aperto, in quanto nulla garantisce che la sintesi non sia pletorica rispetto al compito che le spetta; oppure che altre invenzioni sintetiche non possano esserle sostituite con pari efficacia e maggior sobrietà.

Diverso è invece il caso della apagogia dilemmatica, nella quale la sintesi è determinata semanticamente dalla tesi. Certo, anche la sintesi antinomica ha qualcosa come una antitesi propria, che è la situazione antinomica stessa. Ma, come tale, questa non è determinata (essendo appunto in sé contraddittoria): perciò, nell'antinomia il togliimento di contraddizione è determinato come compito, ma non è prefigurato nel suo compimento.

NB: Fichte poneva la sintesi in una attività “limitante” tra Io e non-Io; Bontadini la identifica con una attività “limitante” dell'Essere. Per Bontadini, creare è “limitare” o anche “annullare”, cioè far essere un positivo diveniente, ovvero una limitazione d'essere: un essere limitato, ma non dal nulla (che non c'è e non agisce), bensì dallo stesso Essere

⁶³ Scrive Fichte: «Nel concetto del limite vi è di più che l'*X* cercato; è compreso cioè, in pari tempo, il concetto della realtà e quello della negazione che sono unificati. Non dobbiamo quindi, per ottenere puramente l'*X*, fare ancora un'astrazione. *Limitare* qualcosa significa: togliere la realtà mediante una negazione, non *completamente* ma solo *in parte*. Nel concetto del limite, oltre i concetti della realtà e della negazione, è dunque contenuto anche il concetto della *divisibilità* (della *capacità di quantità* in generale, non proprio di una quantità *determinata*). Questo concetto è l'*X* cercato, e quindi mediante l'atto *Y* son *posti assolutamente come divisibili tanto l'Io quanto il Non-io. Tanto l'Io quanto il Non-io sono posti come divisibili*: poiché l'atto *Y* non può *seguire* all'atto dell'opporre, cioè non si può considerarlo come reso possibile solamente da questo; poiché, conforme alla dimostrazione su data, senza di esso l'opposizione distrugge sé medesima, e per conseguenza è impossibile. Inoltre esso non può *precedere*, poiché non è assunto se non per rendere possibile l'opposizione e la divisibilità è niente senza qualcosa di divisibile. Quindi l'atto *Y* sorge immediatamente nella e con l'opposizione: entrambi sono una sola e medesima cosa e son distinti solo nella riflessione. Appena all'Io è opposto un Non-io, l'Io, *al quale* è opposto il Non-io, e il Non-io, *che* è opposto, son posti come divisibili» (cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, § 3, B).

puro. Così, sembra che la produzione creatrice sia il far apparire una versione limitata di sé da parte dell'Essere originario, e non il porre una reale alterità positiva (come accade secondo la tradizione delle Scuole)⁶⁴.

4.4. *L'intero non è una totalità quantitativa*

Come già vedevamo, l'essere – di cui l'intero è una considerazione metodologicamente integrale – non è una totalità degli enti e delle loro relazioni (almeno se il termine “totalità” indica qualcosa di definito da elementi disposti in senso “seriale”, o comunque “insiemistico”).

Parlarne come di un “implesso” vuol dire che ciascuna delle verità accertate nel suo ambito non presuppone necessariamente le altre, e – a corollario di ciò – ciascuna può anche essere introdotta in modo indipendente dalle altre. “Implesso” deriva infatti da “implicare” (che non è “presupporre”), ed è quindi diverso da “complesso”. “Complesso” è una struttura organicistica, dove ciascun elemento non potrebbe esser tenuto fermo, se non *in solido* con gli altri.

La metafisica della trascendenza creatrice – di cui Bontadini ci offre un paradigma imprescindibile – è poi garante della impossibilità che l'orizzonte interale risulti adeguato da una totalità di elementi omogenei tra loro. La trascendenza creatrice istituisce infatti una asimmetria radicale, che vieta – almeno tra trascendente e trasceso – una relazione di tipo quantitativo; di modo che il trasceso è un positivo altro dal trascendente, ma non tale da poter essere sommato o sottratto a quest'ultimo. Già Tommaso, nel *De Potentia*, indicava come luogo proprio delle relazioni reciprocamente reali, l'ambito delle realtà sottoponibili a una comune regola quantitativa: almeno quella della enumerabilità, con ciò che ad essa consegue⁶⁵. Emanuele

⁶⁴ Su questo tema si veda: P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Parte IV, cap. 2.

⁶⁵ «*Relationes quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum hujusmodi quae quantitatem consequuntur. In relationibus autem quae consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem*

Severino riprende questa giusta considerazione in una importante pagina del suo *La struttura originaria*, che riportiamo in nota⁶⁶.

Il dominio dell'essere, dunque, non è complessivamente riconducibile sotto un'unica regola categoriale, bensì soltanto sotto i principi trascendentali (secondo quel primordiale senso della univocità, che nulla toglie alla analogicità dell'essere, essendo anzi condizione di possibilità di quest'ultima)⁶⁷.

4.5. *La creazione come "annientamento"*

Bontadini usava espressioni come "la potenza annientante dell'atto creatore", per indicare icasticamente – e provocatoriamente – la totale potenza del Creatore sul creato. L'origine di una simile espressione è, ancora una volta, giobertiana⁶⁸.

Dire che il creato è tale da poter essere annientato, è un modo per indicare la sua radicale contingenza. Al riguardo, Gioberti affermava che «l'esistente può tornare al nulla»; precisando d'altra parte che «il

habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Qq.Dd. De Potentia*, q.7, a.10, Resp.; in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, typis P. Fiacadori, t. VIII, Parmae 1869).

⁶⁶ «È su questo piano [della quantità] che si può operare questo tipo di discorso: 'Se x è un numero tale che, aggiunto o sottratto da un numero y , non determina un aumento o una diminuzione di y , x è uguale a zero'. Sì che applicando questo tipo di affermazione alla presente situazione logica seguirebbe che la totalità del fenomenologicamente immediato è nulla. Ciò che qui deve essere rilevato è che il concetto di alterità [...] tra due termini qualsiasi, a , b , non implica come tale [...] che in a sussista una positività che non sussiste in b , e viceversa. Se quel concetto implicasse come tale questa proprietà, sarebbe impossibile parlare di alterità tra l'essere e il nulla, o tra il tutto e la parte» (cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* [1958], Adelphi, Milano 1981, pp. 549-550).

⁶⁷ In ciò non è implicita alcuna minaccia alla alterità di Dio rispetto al mondo, anche perché l'univocità che, ascoltando Scoto, è opportuno considerare, non comporta che l'essere sia realmente omogeneo in ogni sua manifestazione. Spiega lo stesso autore: «*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*» (cfr. DUNS SCOTO, *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, Civitas Vaticana 1954, p.18). In altre parole, l'univocità 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).

⁶⁸ Si pensi a: V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. I, Saggio III.

nulla non è causa efficiente né finale. Perciò non costituisce i ‘due cicli’ [quello che va dal negativo al positivo; e quello che va dal positivo al negativo], se non negativamente»⁶⁹. E precisava che «nulla di positivo si annulla, ma solo l’elemento negativo che accompagna le cose». L’annullamento, dunque – sia secondo Gioberti sia secondo l’“ultimo” Bontadini –, non riguarda il positivo, ma solo l’alterità del positivo creato rispetto al positivo creante. Dire che «creare è annullare»⁷⁰ deve significare che creare è porre il contingente; se non che, rischia di significare che creare è, da parte dell’atto creatore, distinguere da sé una *diminutio* che è destinata a rientrare⁷¹ – lasciando aperta la strada a una interpretazione organicistica della relazione creatore-creatura.

Bontadini dice che il positivo, come tale, è tutto nell’atto creatore. Ora, questo è vero; ma è solo una parte della verità, perché, se l’atto creatore, crea davvero, il positivo è anche “altro” dall’atto creatore stesso. In realtà, nell’enfasi di certe espressioni bontadiniane va colto e valorizzato un elemento fondamentale. Bontadini vuol dirci che Dio non crea “all’ingrosso”: qualunque battito, qualunque palpito del divenire è creato, ovvero sarebbe assurdo al di fuori dell’atto creatore (cioè, se non fosse creato). Lasciando aperto il problema se ci sia una pluralità di sostanze (lo stesso Aristotele nel *De generatione et corruptione* ipotizzava che ce ne fosse una sola⁷²), va riconosciuto che nessuna determinazione del reale è autoconsistente.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, vol. I, p. 354.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, vol. I, p. 355.

⁷¹ Quando mi capitava di incontrare Bontadini, magari all’uscita della metropolitana, o tra i chiostrini della Cattolica, e lui era di fretta – come spesso gli capitava –, gli buttavo là un “Professore come sta?”. La risposta era normalmente questa: “siamo in buone mani!”: come a dire che, favorevoli o meno che fossero le circostanze, quel che era certo, era che niente (nessun dettaglio) di quel che accadeva (anche a lui), nel bene e nel male, era fuori dell’atto creatore; e quindi, niente accadeva senza essere voluto dalla perfetta intelligenza e dalla perfetta volontà.

⁷² Del resto, lo stesso Aristotele (cfr. *De generatione et corruptione*, I, 314 a-314 b; testo greco a cura di H.H. Joachim, Oxford 1922) ammetteva l’ipotesi di un’unica sostanza universale, nell’ambito della quale anche il “generarsi” ed il “corrompersi” di sostanze particolari (ad esempio, il nascere ed il perire della pianta o dell’animale), potessero venir interpretati come “alterazione” (cioè, variazione) di un unico *hypokéimenon* universale. Del resto, generazione e corruzione – essendo produzione e dispersione dello stesso *hypokéimenon* particolare –, possono essere intese come modalità del divenire, solo in riferimento, appunto, ad un *hypokéimenon* più ampio di quello di cui esse segnano origine e fine: in esse, insomma, la “sostanza” particolare risulta termine (di arrivo o di partenza) all’interno di un orizzonte più ampio di quello dato dalla stessa sostanza particolare.

4.6. *Problemi legati al rapporto di creazione*

Questa concezione dell'atto creatore salva l'alterità del diveniente? «Questa alterità» – riconosce Bontadini nella *Allocuzione introduttiva* pronunciata al Convegno A.D.I.F. del 1972 – «non esiste, perché il divenire è tutto dentro la potenza creatrice che è immobile. Il divenire [...] è altro nel modo di non esserlo, è altro perché posto come altro, ma poi non è altro perché [è] posto, ed è tutto nella posizione, cioè nel positivo»⁷³. Sembra così che la posizione neoclassica, una volta accolta l'istanza parmenidea della immutabilità trascendentale del reale, non possa che giungere – per coerenza – all'inserzione dello stesso ente creato nell'Assoluto, venendo così a risolversi nella posizione espressa da Severino in *Ritornare a Parmenide*, la quale a sua volta viene a riprendere – sia pure per vie completamente diverse – la predicazione hegeliana del “finito” come “ideale”, cioè del finito come elemento astratto di una totalità concreta.

A ben vedere, il timore del “secondo” Bontadini è quello di una metafisica che ammetta un “incremento ontologico”. In realtà un incremento ontologico sarebbe aporetico solo qualora fosse *a seipso* o *a nihilo*; ma non lo è se è inteso come *ab immobili*. Non per niente, nella tradizione delle Scuole il creato è inteso come posto *realiter extra Deum*⁷⁴, quindi come – in certo senso – tale da determinare un incremento ontologico.

5. *Contraddizione e divenire*

5.1. *Il carattere “reale” della contraddizione*

Nella “direttissima” Bontadini sostiene che occorre sopportare «il darsi della contraddizione originaria», il suo «sussistere», ovvero il suo essere «offerta dall'esperienza»; e occorre farlo senza «impazienze», come quelle che hanno condotto l'aristotelismo all'introduzione di certe categorie (potenza e atto; materia prima), con cui tentare una *sa-*

⁷³ Cfr. *Allocuzione introduttiva*, in *Il problema del fondamento* (Atti del IV Convegno nazionale dell'A.D.I.F. 1972), in «Sapienza», 26, 1973, nn. 3-4, p. 369; *Intervento*, in *Il problema del fondamento*, p. 382.

⁷⁴ Scrive ad esempio Charles Boyer: «*creatio igitur activa est actus intellectus et voluntatis ut aliquod creatum realiter extra Deum sit*» (cfr. *Cursus philosophiae*, Parisiis 1935, vol. II, p. 401).

natio del dato dal suo interno⁷⁵ – al costo però di introdurre l'irrazionale nel dato stesso, e di finire così per confermarlo nella sua contraddittorietà⁷⁶. Anzi, secondo il nostro autore una autentica e legittima «deellenizzazione»⁷⁷ della filosofia e della teologia dovrebbe investire proprio queste operazioni “orizzontali”, anziché l'inferenza metafisica nella sua struttura (la logica della non-contraddizione) e nei suoi esiti (la metafisica della trascendenza)⁷⁸.

Dunque, la contraddizione deve «essere tenuta salda», pur restando essa «ciò che deve essere tolto»; e solo la verità creazionistica la toglie. La toglie in senso speculativo, mostrando che essa è reale solo dal «punto di vista della comprensione finita, immediata o empirica del divenire». Il tutto, naturalmente, resta subordinato alla verità, sia pure «adialettica» (cioè astratta), dell'immutabilità dell'essere in quanto tale: è infatti rispetto ad essa, che il divenire viene letto come il realizzarsi della «contraddizione»⁷⁹. Del resto, se «spiegare», in senso rigoroso, vuol dire niente di meno che «rimuovere la contraddizione»⁸⁰, questa dovrà essere un che di rimuovibile (sia pur speculativamente)⁸¹, cioè, un che di reale.

⁷⁵ Tipicamente: la “potenza” è introdotta da Aristotele per evitare di intendere il divenire come un passaggio dal non-essere puro e semplice all'essere. Intenderlo come passaggio dalla potenza all'atto era un modo per evitarne una lettura *prima facie* nichilistica.

⁷⁶ «Quando parliamo di aspetto *dialettico* della dimostrazione, ci riferiamo appunto all'esigenza di vincere quella *impazienza*, che non sopporta di trovarsi dinanzi ad un *dato contraddittorio*. Per cui si vorrebbe, anzitutto, aggiustarsi il dato stesso, in guisa da sanargli la ferita, operando, per così dire, dal suo interno [...]. E non ci si avvede che, se ciò potesse essere fatto, sarebbe propriamente tolta ogni possibilità di inferenza metafisica» – e quindi di autentica “terapia”. (Cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, p. 295). Su questo punto si veda anche *Con Tommaso oltre Tommaso*, in *Metafisica e deellenizzazione*, pp. 60-61.

⁷⁷ Per “deellenizzazione” il nostro autore intende il tentativo – ampiamente teorizzato negli anni Settanta e Ottanta, ma remotamente di ascendenza “modernistica” – di sottrarre la teologia rivelata, e anche la metafisica, all'ipoteca del pensiero greco, dei principi e delle categorie da esso elaborati: ipoteca da molti considerata mortificante rispetto all'indole dell'oggetto teologico.

⁷⁸ Cfr. *Con Tommaso oltre Tommaso*, p. 61.

⁷⁹ Addirittura Bontadini tesse una apologia delle contraddizioni, quali «gemme rare (quanto preziose)» per la speculazione; e propone un impegno per la loro «rigorizzazione». (Cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, pp. 300-301).

⁸⁰ Cfr. *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, p. 293. L'espressione si trova anche in Σώζειν τὰ φαivόμενα, pp. 145-146.

⁸¹ Cfr. *Con Tommaso oltre Tommaso*, p. 60.

E, in ogni caso, se non si riuscisse a toglierla, non per questo la contraddizione cesserebbe di denunciare la propria astrattezza: non ci si dovrebbe dunque arrendere nemmeno in quel caso alla «realtà dell'assurdo»⁸², ma solo ammettere la finitudine, a questo punto pienamente «dedotta», del punto di vista umano sull'esperienza.

5.2. *Quale realtà?*

Eppure, dire “reale” è ancora esprimersi in termini generici: qualcosa può essere reale in tanti modi. Nella fattispecie, la contraddizione è reale *iuxta propria principia*; cioè, è reale come *tollenda*. Anche l'esperienza è reale; ma essa è reale come ineliminabile; mentre, a sua volta, il PDNC è reale come inviolabile. Sarebbe insufficiente, dunque, limitarsi a dire semplicemente che la contraddizione è reale; del resto, lo stesso Bontadini parla del reale come dell'«incontraddittorio»⁸³. Più precisamente, la contraddittorietà del divenire «può essere posta solo come ciò che deve essere tolto», ovvero come ciò che – alla luce della creazione – non è più reale; e appare tale solo «dal punto di vista della comprensione finita, immediata o empirica [= pre-metafisica] del divenire». E – aggiunge l'autore – «in questo dover porre ciò che deve essere tolto è il segreto motore della metafisica, l'occasione – vorrei dire unica – dell'«uso reale e sintetico» del principio di non contraddizione»⁸⁴. Ora, “posto come tolto” è la formula idealistica che indica l'astratto, visto nella sua relazione al concreto⁸⁵.

Come in Hegel, anche qui la contraddizione è la realtà stessa del divenire, in quanto considerata nella sua astrattezza. Ma è comunque realtà: infatti, che l'astratto non sia assoluto, è proprio la con-

⁸² Come paventato da Severino. Invece, «se non si riuscisse a dirimere la contraddizione, non per questo noi dovremmo riconoscere la realtà dell'assurdo [...]. Dovremmo semplicemente prender atto che la mente nostra non è riuscita a trovare la soluzione della aporia: dovremmo prendere atto della *limitatezza* della mente umana (limitatezza che, in tal caso, sarebbe originariamente dedotta, così come la si deduce, poi, per altra guisa, dalla soluzione dell'aporia, in quanto per tale soluzione noi affermiamo la trascendenza dell'Immobile, e, conseguentemente, della Mente assoluta» (cfr. Σώζειν τὰ φαινόμενα, p. 153).

⁸³ «Dato che l'esperienza è reale, essa deve essere incontraddittoria. E poiché appare contraddittoria, si deve cercare di introdurre ciò che sani la contraddizione», operando una «integrazione speculativa» (cfr. Σώζειν τὰ φαινόμενα, p. 144).

⁸⁴ Cfr. Σώζειν τὰ φαινόμενα, p. 146.

⁸⁵ L'espressione ricorre anche in: *Per una teoria del fondamento*, §§ 27-28.

traddizione a mostrarlo. Col che accade anche – e qui Bontadini si stacca da Hegel – che si riveli l'astrattezza del punto di vista di chi è collocato nella condizione di cogliere la realtà come internamente contraddittoria. Ma, mentre in Hegel la contraddizione è intesa come capace di costituirsi (e come più concreta, per ipotesi, della non-contraddizione), ciò non può essere vero – non dovrebbe essere vero – per Bontadini, che costantemente rivendica la accezione classica della contraddizione come situazione impossibile a costituirsi in realtà. Per lui, dunque, l'astratto dovrebbe essere coerentemente ciò che è contraddittorio se ipotizzato come assoluto (così come accadeva nella sua primitiva impostazione metafisica).

Accettare di stare nella contraddizione è accettare l'assurdo⁸⁶, e con esso la possibilità di ogni dogmatismo arbitrario, dal momento che *ex contradictione sequitur quodlibet*⁸⁷. Occorre dunque – per continuare a pensare (a pensare quel che si dice)⁸⁸ – evitare la contraddizione. È vero che la contraddizione per Bontadini resta sempre un *vitandum*⁸⁹; ma diverso è il caso in cui essa venga prospettata come ipotesi, da quello in cui essa venga presentata come una realtà, sia pure di tipo astratto⁹⁰.

⁸⁶ «La contraddizione, il contrasto, va tolto su *imposizione assoluta* del principio di non contraddizione come logico (*impossibile est simul adfirmare et negare*), che, appunto, vieta al pensiero di *stare* nella contraddizione. [...] Il principio di non contraddizione come logico *obbliga* ad *uscire* dalla contraddizione (determina il processo di mediazione dialettico); il principio di non contraddizione come metafisico o principio di Parmenide (o esprime l'*esigenza* dell'essere: l'essere non può non essere) determina la soluzione concreta con l'affermazione di una causa metempirica dell'empirico» (cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 53-54).

⁸⁷ «Una contraddittorietà *definitiva* equivarrebbe alla effettiva confutazione o distruzione del problematicismo, come lo sarebbe di ogni altra dottrina. Assurdo per assurdo, qualsiasi 'dogmatismo' diverrebbe, reciprocamente, tanto legittimo e plausibile quanto il problematicismo. Una volta che fossimo *chiusi* nell'assurdo, ogni criterio di discorso andrebbe perduto, la ragione e la pazzia si identificherebbero» (cfr. *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, p. 112).

⁸⁸ In polemica con Severino, il nostro Autore spiega che, «la differenza tra il pensare contraddittorio ed il semplice pensar nulla è data dal 'processo di annullamento'. La nullità, cioè, del discorso contraddittorio (nullità di valore o di *intentione*) è [...] una nullità *risultante*, o mediata. C'è dunque qualcosa, un non-nulla, che distingue il contraddittorio dal puro nulla: ma poiché questo qualcosa è il processo di annullamento, ciò che si ritrova come risultato del contraddirsi è, appunto, il nulla di pensiero» (cfr. *Dialogo di metafisica*, Parte I [1965], in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 210).

⁸⁹ Cfr. *Appunti di filosofia*, (1-4-1955), p. 42.

⁹⁰ Nei testi bontadiniani compaiono – a ben vedere, indifferentemente – le due espressioni: «evitare la contraddizione» e «rimuovere la contraddizione»; di cui, però, la prima è quella appropriata. Leggiamo al riguardo, in una dispensa dell'a.a. 1969-

5.3. *Contraddizione e richiesta di fondamento*

A ben vedere – sostiene il nostro autore –, se non vi fosse contraddizione da rimuovere, neppure avrebbe fondamento la «richiesta di fondamento» per la realtà dell'esperienza⁹¹: «se non compare il negativo, non sarà certo il puro positivo a chiamare in causa il fondamento». Anzi, «il puro positivo è lui stesso il fondamento: il primato del negativo – il primato dialettico – è la via alla posizione del primato del positivo». Del resto, la struttura dialettica è quella per cui «la negazione è negazione dell'affermazione e l'affermazione è negazione della negazione»⁹². Questa è la risposta che Bontadini dà alla nota questione posta a suo tempo da Heidegger in *Vom Wesen des Grundes*, circa il fondamento (di secondo grado) che possa dare legittimità alla richiesta di un fondamento per la realtà mondana⁹³.

70: «la dimostrazione per essenza *non può essere di meno di una contraddizione da evitare* (l'esigenza di evitare la contraddizione introduce la conclusione)» (cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, p. 48).

⁹¹ «La rimozione di contraddizione è, allora, il fondamento della richiesta del fondamento: ed il principio di non contraddizione è già indicato come il fondamento per eccellenza, o fondamento ultimo. [...] Ma la non-contraddizione si fa sentire, si introduce come fondamento, solo se e in quanto compaia la contraddizione» (cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 2).

⁹² Cfr. *Per una teoria del fondamento*, §§ 2-3.

⁹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *L'essenza del fondamento* (1929), in ID., *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 82-84. Su questo punto, Pietro Faggiotto osserva che la svolta di Bontadini può essere anche descritta nei termini seguenti: nella prima impostazione, il passaggio dal divenire ad una realtà ulteriore avviene tenendo già sullo sfondo del divenire l'orizzonte problematizzante dell'"assoluto", di modo che la via metafisica parte dalla problematizzazione che l'ideale dell'assoluto esercita sulla realtà del divenire (che rispetto ad esso si rivela inadeguata); nella seconda impostazione, invece, l'orizzonte dell'assoluto non svolge più alcun ruolo problematizzante: anzi, tale figura è piuttosto introdotta come esito della dialettica (cfr. P. Faggiotto, *La prova "dialettica" dell'esistenza di Dio*, pp. 66 e 72). In realtà, l'osservazione di Faggiotto sembra incorrere in un equivoco: quel che Bontadini si propone di non più presupporre, ma anzi di introdurre dialetticamente, è l'"originario", e non l'"assoluto". E la differenza non è irrilevante: infatti, l'"originario" corrisponde all'"ulteriorità" (cioè alla trascendenza) di cui parlavano i testi del primo periodo; mentre l'"assoluto" evocato da Faggiotto, equivale – nel linguaggio del primo Bontadini – all'"intero", cioè all'ambito manifestativo del pensiero. A proposito del quale, Bontadini può replicare a Faggiotto che esso non rappresenta (né nella prima impostazione né nella seconda) un fattore della dimostrazione, bensì «il perimetro entro cui la dimostrazione [...] si svolge» (cfr. G. BONTADINI, *Postilla*, p. 73). Circa l'uso bontadiniano del termine "originario" – nella accezione sopra indicata – si veda: M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, p. 87.

La cifra della dialetticità antinomica viene siglata da Bontadini nell'aristotelica *dignitas* che esige di *sózein ta phainómena*: “salvare i fenomeni”⁹⁴, in conformità all'incontraddittorietà dell'essere. Se non che, “salvezza” o “fondamento” sono appunto richieste dai fenomeni, in quanto essi – secondo il nostro autore – sono afflitti da contraddizione. In ciò consiste la teoria del fondamento, o «protologia»⁹⁵.

NB: L'espressione “protologia”, che in Gioberti indicava «la scienza dell'Ente intelligibile intuito per via del pensiero immanente»⁹⁶, è usato dal nostro autore come sinonimo di «discorso sul fondamento», e perciò discorso primo⁹⁷. Più precisamente, “protologia” è – per Bontadini – la dimostrazione del teorema fondante della metafisica (il teorema di creazione); mentre il nome specifico di “metafisica”, spetterebbe ai corollari di quel teorema⁹⁸.

⁹⁴ Quei fenomeni che lo stesso Severino ammette «non essere un nulla» (cfr. G. BONTADINI, ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝÓΜΕΝΑ, p. 155).

⁹⁵ Il teorema protologico assume progressivamente – nel pensiero del nostro autore – la denominazione di “teorema (o anche principio) di creazione”. Leggiamo così nell'esordio di una ulteriore dispensa: «La protologia è la fondazione del principio di creazione istituito come la protoistanza della speculazione filosofica», per onorare la quale occorrerà un sottile lavoro di semantizzazione dei termini implicati (cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, a.a. 1968-69, p. 51). Una definizione più completa della questione si trova però in un'altra dispensa, dove la protologia viene esplicitamente legata ad un andamento dialettico, di tesi-antitesi-sintesi. Leggiamo: «1) La Protologia è la fondazione della metafisica, o meglio l'istituirsi della dimostrazione della esistenza di Dio. 2) [...] Essa si svolge in tre momenti: tesi, antitesi e sintesi. a) La tesi si rileva in forza della ragione tramite il principio di Parmenide, cioè la presentazione del termine essere e la semantizzazione dell'essere col principio di non contraddizione [...]. b) L'antitesi si rileva in forza dell'esperienza, cioè della contraddittorietà del divenire [...]. c) La sintesi dimostra l'esistenza di Dio, come Creatore, eliminando così la contraddizione tra essere e divenire, attraverso il principio di creazione» (cfr. *Appunti del corso di Filosofia Teoretica del Ch.mo Prof. Bontadini [a.a. 1966-67]*, p. 54). Sullo stesso tema, cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 51 ss.; in questo testo, però, anche si viene ad intendere per “protologia” il «principio di creazione» *simpliciter*, in quanto esso è la «prima verità» (cfr. *ivi*, p. 87). Il termine in questione è stato poi ripreso dalla scuola di Bontadini; si veda emblematicamente: A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di G. Bontadini*.

⁹⁶ Cfr. V. GIOBERTI, *Nuova protologia*, ed. Gentile, II, Bari 1912, pp. 228 ss.

⁹⁷ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 11.

⁹⁸ Cfr. *Protologia*, pp. 1 ss.

5.4. Annotazioni critiche sul darsi della contraddizione

5.4.1. In realtà – osserviamo noi –, il divenire potrebbe essere considerato quale immediatamente contraddittorio, solo se si assumesse la realtà diveniente come in se stessa esclusiva di altro (insomma, se si assumesse una sua, sia pur provvisoria, assolutezza)⁹⁹. Ciò dovrebbe implicare una concezione gnoseologica per cui l'intenzione del pensiero sia, originariamente, limitata in modo esclusivo a ciò che è immediatamente presente, così che solo la necessità di rimuovere la contraddizione renderebbe obbligatorio il trascendimento del dato immediato¹⁰⁰. Se non che, a tale trascendimento inteso come problema – ha sempre insegnato Bonradini –, l'indagine razionale è aperta *ab origine*.

Una originaria “chiusura” del pensiero¹⁰¹ nell'ambito della realtà immediatamente presente, risulterebbe giustificata solo in due casi: o nel caso in cui fosse immediatamente nota la coincidenza dell'UdE con il positivo *simpliciter*; o in quello in cui la distinzione semantica tra i due termini non fosse neppure avvistabile. Se non che, in entrambi i casi di questo *dilemmaton* il tema dell'inferenza metafisica non avrebbe più alcun senso.

5.4.2. Inoltre, se la contraddizione si desse, chi potrebbe sanarla? Non certo il PDNC, che anzi ne risulterebbe falsificato nella sua pretesa trascendentale. In quel caso, saremmo di fronte a qualcosa di analogo alla celebre “schiozzettata nella schiena” paventata da don Abbondio: quella che, una volta che ci fosse toccata, nemmeno “l'arcivescovo ce la leverebbe”¹⁰².

⁹⁹ Osservazioni analoghe, al riguardo, sono state fatte a suo tempo da Pietro Faggiotto: «Solo se (per assurdo) l'esperienza fosse la constatazione dell'indipendenza del divenire, essa sarebbe effettivamente contraddittoria. Invece l'esperienza è la semplice non constatazione della dipendenza e quindi, su questo punto, essa non è di per sé né affermazione né negazione; e, dunque, neppure enunciazione e, tanto meno, contraddizione» (cfr. P. FAGGIOTTO, *La prova “dialettica” dell'esistenza di Dio*, p. 67).

¹⁰⁰ Lo stesso criterio della esclusione dell'esclusione (analogamente al fenomenologico “principio di tutti i principi”) dovrebbe vietarci di leggere, anche solo in prima battuta, l'UdE in modo escludente: vale a dire, in modo tale da escludere che si dia anche ciò che essa, nel suo darsi, immediatamente non include, ma nemmeno esclude.

¹⁰¹ Espressione che costituisce, a ben vedere, essa stessa una contraddizione in termini.

¹⁰² «Quando mi fosse toccata una schiozzettata nella schiena, Dio liberi! l'arcivescovo me la leverebbe!» (cfr. A. MANZONI, *I promessi sposi*, a cura di C.C. Secchi, Massimo, Milano 1980, cap. I).

6. Il negativo che compare nel divenire

6.1. La questione del non-essere dell'apparire

Nella “direttissima” Bontadini viene a precisare la natura del negativo che, comparando nel divenire, ne segnerebbe la interna contraddittorietà. Il «non esser più di x » di per sé può anche non fare problema, in quanto è il separarsi di x dalla propria presenza (cioè dal proprio apparire nell'UdE); ma esso fa sicuramente problema in quanto è (anche) il separarsi dalla presenza di x da se stessa: cioè, è contraddittorio se descritto come un esser presente (cioè un apparire) che non è più presente (cioè che non appare più)¹⁰³.

In realtà, questa pretesa contraddittorietà è una problematicità. Infatti non dà propriamente qualcosa come un annullamento (ovvero come un diventar nulla) di x , ma neppure si dà il diventar nulla della sua presenza. E per fare questa considerazione non è necessario ammettere che l'essere sia effettivamente più ampio dell'UdE: basta semplicemente non escluderlo, cioè ammettere la distinzione formale tra i due significati. Il che non vuol dire normalizzare il divenire.

In quella fase della sua riflessione Bontadini era soprattutto preoccupato di non concedere a Severino una tale normalizzazione. Infatti, per Bontadini anche solo l'apparire e lo scomparire di x implicano un non-essere: il non esser più dell'apparire delle determinazioni dell'UdE è pure un non-essere dell'essere; un non-essere che contravviene alla trascendentale immutabilità parmenidea, che Bontadini accetta nella seconda fase della sua riflessione metafisica.

A volte, Bontadini limitava ulteriormente il campo della rilevazione del negativo, identificandolo con la coscienza individuale: almeno “l'apparire a me di x ” cessa di essere¹⁰⁴. In tal modo, il nostro autore: (a) riprendeva la figura masnoviana dell'*hic et nunc* diveniente atto di pensiero”, come soggetto minimale del divenire; (b) rispondeva a Severino, che risolveva – nel suo *Poscritto a Ritornare a Parmenide* – la problematicità del divenire con la proliferazione dei cerchi dell'apparire.

¹⁰³ A ben vedere, qui Bontadini risponde idealmente a Hume, per il quale la non-esistenza di x sarebbe concepibile senza contraddizione.

¹⁰⁴ Cfr. *Dialogo di metafisica*, I e II. Questo punto è ben sviluppato in: A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, cap. III, § 4.

6.2. *La soluzione di Severino*

Al riguardo ricordiamo che – per Severino – l'apparire e lo sparire delle determinazioni ontologiche è possibile solo rispetto ad un apparire che, a sua volta, non sia diveniente – almeno in relazione al tipo di divenire in questione –; «mentre l'orizzonte totale dell'apparire attuale non solo non appare, ma non può nemmeno apparire come diveniente»¹⁰⁵. Infatti, il divenire dell'orizzonte totale dell'apparire, questo sì implicherebbe l'annullamento del diveniente (l'altro dalla totalità assoluta, ciò in cui essa potrebbe ipoteticamente riversarsi, non è infatti che il non-essere assoluto), e contravverrebbe così al divieto parmeideo – per quel suo aspetto che non può essere negato. Sicché – conclude Severino –, «il comparire e lo sparire di qualcosa [...] devono essere intesi come l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire (la quale, pertanto, venendo ad includere il qualcosa, viene ad includere, in questo stesso atto [...] l'apparire del qualcosa, visto che [...] qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire»¹⁰⁶.

Con questo, però – osserviamo noi –, non si toglie la problematicità del divenire, ma piuttosto si contribuisce ad evidenziarne la struttura eidetica: permanenza nella variazione. Severino, insomma, sottrae all'apparire e scomparire la presenza come tale, intesa cioè come orizzonte o ambito manifestativo intrascendibile, ma non può pretendere di avere, con ciò, immobilizzato la presenza intesa come concreta manifestazione dei propri contenuti presenti, a proposito del cui avvicinarsi rimane lecito parlare di «divenire dell'apparire» (o di divenire dell'UdE), e rimane lecito anche interrogarsi in termini ontologici. E l'interrogazione riguarderà l'eventuale problematicità della realtà diveniente.

In effetti, la problematicità (o non assolutizzabilità) del divenire rimane anche una volta escluso che esso manifesti l'annullamento dell'essere. Questo sembra ammetterlo implicitamente lo stesso Severino, il quale, da un lato, avverte che «solo se non si afferma l'intero immutabile del positivo, la presenza dell'essere nel tempo sarebbe negazione della affermazione che l'essere è e non gli può accadere di

¹⁰⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Poscritto*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972, pp. 108-9.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 110.

non essere» – e con ciò esclude l'autocontraddittorietà del divenire come dato fenomenologico, mantenendola però come ipotesi metafisica. Anzi, a questo riguardo, egli pone una «differenza ontologica» tra l'ente in quanto immutabile e l'ente in quanto diveniente, riconoscendo nel diveniente una dimensione «astratta» dell'immutabile (cioè della "realtà totale")¹⁰⁷. Se non che l'«astratto» – almeno nel vocabolario idealistico – è ciò che risulta autocontraddittorio nell'ipotesi della propria assolutizzazione; ed ecco così ribadita, sia pure con un linguaggio non "scolastico", l'"insufficienza" della realtà diveniente.

6.3. *Precisazioni*

La mossa di Bontadini (cfr. 6.1) è sicuramente valida. Infatti, almeno il venir meno dell'apparire di x è una forma indubitabile del divenire, cioè del venir meno di qualcosa. Se non che, tale scomparire non comporta l'apparire di un puro negativo (cioè, quella positivizzazione del non essere, che sarebbe il realizzarsi effettivo della contraddizione). Non sembra dunque pertinente l'ulteriore considerazione, a volte aggiunta da Bontadini, secondo la quale il non-esser-più dell'apparire (ovvero della presenza) di x consterebbe come "annullamento" (già sul piano fenomenologico). Infatti, quello costituito dall'apparire non può essere un caso diverso da quello costituito dall'essere di x (a meno che non si voglia reintrodurre, distinguendo tra le ragioni dell'essere e quelle dell'apparire, un'ipoteca gnoseologica).

Questa violazione di identità – il separarsi della presenza di x da se stessa, che è lo scomparire di x – è il carico aporetico residuale, sul quale il nostro autore si atterrerà, per parlare di una immediata contraddittorietà del divenire, in polemica con la lettura non-nichilistica che, del divenire stesso, aveva proposto Severino¹⁰⁸.

EXCURSUS: *La difesa aristotelica dell'evidenza del divenire*

Già in Aristotele troviamo la preoccupazione di evidenziare la inegabilità del divenire, almeno come dato – diremmo noi – "fenomenologico" (di cui dare poi l'opportuna valutazione ontologica). A questo scopo, egli prova ad ipotizzare che esso sia semplicemente il

¹⁰⁷ Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, p. 66.

¹⁰⁸ Cfr. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 91-93.

contenuto di una ipotesi arbitraria, e così argomenta: «Se questa opinione [*doxa*] è falsa, comunque esiste come opinione, e dunque anche in questo caso il movimento esiste, anche se si trattasse di immaginazione [*phantasia*], anche se questo dovesse talvolta apparire in un modo e talvolta in un altro modo: giacché anche l'immaginazione e l'opinione sono da ritenere dei movimenti [*kinéseis*]» (cfr. *Fisica*, VIII, 254 a 27-30).

È chiaro che, se l'opinione secondo cui c'è il divenire è una illusione, anche riconoscere questo – e passare così dalla illusione alla disillusione – sarebbe una forma di divenire. Non solo, ma se questa presunta illusione ha un contenuto immaginifico diveniente (un contenuto, ad esempio, di tipo onirico), nella misura in cui tale contenuto non è il nulla ma è piuttosto qualcosa, esso è una forma di divenire: il divenire dell'immagine. Come si può notare, si realizza qui – almeno con la prima osservazione – un movimento argomentativo di tipo elenctico, per cui il tentativo di negare una certa struttura fenomenologica, si traduce in una qualche rappresentazione della medesima.

Ma ascoltiamo ancora Aristotele. «Affermare che 'tutto è in quiete' e tentare di dare una giustificazione razionale di questo asserto, disprezzando la conoscenza sensibile, è una debolezza del pensiero; e ciò comporta il mettere in dubbio tutto, non semplicemente una parte; e non solo chiamando in causa l'ambito della natura, ma per dir meglio coinvolgendo nel dubbio tutte le scienze e tutte le opinioni, per il fatto appunto che tutte queste si servono del divenire [*chrésthai kinései*]» (cfr. *Fisica*, VIII, 253 a 31-253 b 2).

Qui, il movimento argomentativo appare diverso da prima: sembra, ora, che l'argomentazione faccia leva sulla contraddizione che si avrebbe tra l'intenzione di dimostrare l'immobilità del tutto, e il movimento dimostrativo stesso in cui questa intenzione si traduce. Se non che, questa contraddizione performativa – tra contenuto dell'intenzione e contenuto dell'esecuzione – non è che la rivelazione provvisoria di una più profonda movenza: quella – elenctica – per cui dal divenire non si esce, in quanto ogni argomentazione tesa ad uscirne, non farebbe che riattualizzarlo. Ne riattualizzerebbe infatti – prima di ogni ulteriore interpretazione possibile – la struttura eidetica della permanenza nella variazione: permanenza della unità argomentativa nella varietà dei passaggi che in essa si succedono.

7. *Essenza ed esistenza*

Non è centrale nella metafisica bontadiniana la distinzione tra “essenza” e “atto d’essere”. Infatti, il nostro autore – al contrario di suoi maestri (Giuseppe Zamboni) e colleghi (Cornelio Fabro, e prima ancora Étienne Gilson) – non ritiene che tale distinzione, sia pure intesa come “reale”, possa dar luogo a sviluppi metafisici, cioè a una dialettica inferenziale. In ciò, si rivela erede di Amato Masnovo. E, prima ancora, Bontadini ritiene che tale distinzione non sia immediatamente rilevante, ma sia piuttosto una interpretazione del dato, questo sì immediato, del divenire: del diveniente che non appare più nel divenire si può dire che rimane la sua “essenza” (l’*essentia*), ma va perduta (almeno immediatamente) l’esistenza effettiva (l’*actus essendi*).

Al riguardo conviene riportare un brano esemplare di Bontadini: «Il divenire è la dieresi dell’essenza e dell’esistenza. Se, nella seconda battuta, *a* non è, l’è è separato da *a*. Questa dieresi, in cui l’essenza e l’esistenza emergono distinguendosi, questa distinzione è *sui generis*, e cioè sopra la distinzione fra distinzione reale e distinzione di ragione. Giacché si dicono distinti realmente due termini, quando ciascuno di essi può *esistere* senza l’altro. Allora l’esistenza stessa non può essere un semplice termine di distinzione reale. La contraddizione del divenire non consiste nel fatto che l’essenza – *a* – esista e non esista, abbia e non abbia l’esistenza (giacché essa l’ha nella prima battuta e non l’ha nella seconda), ma nel fatto che l’esistenza si identifica con la non esistenza. Ciò noi possiamo anche esprimere dicendo che l’essere *a* è annullato: conservando, così, nella stessa semantica, il *quod quid erat esse*¹⁰⁹. Si scorge, allora, che il positivo che si identifica col negativo, il positivo di cui si predica il negativo, è, propriamente, l’*esistenza*, l’*actus essendi*. L’esistenza non esiste: questo lo scandalo del divenire»¹¹⁰. In fondo – osserva Bontadini –, la distinzione tra essenza ed esistenza non può dirsi pienamente reale, perché nel divenire – cespitate semantico anche di questa distinzione – l’esistenza va perduta, mentre l’essenza idealmente permane.

¹⁰⁹ L’essenza era definita da Aristotele (cfr. *Metafisica*, IV, 1007 a 21) come *to ti en éinai*; e da Tommaso (cfr. *De ente et essentia*, cap. 1) come *quod quid erat esse*: “ciò che era l’essere”. Anche Hegel si appoggia su questa etimologia, per chiamare l’essenza “*Wesen*” (da *gewesen*: participio passato del verbo *sein*).

¹¹⁰ Cfr. *Sull’aspetto dialettico della dimostrazione dell’esistenza di Dio*, § 5.

APPENDICE: *Su Hegel e la contraddizione*

a) Caratteri peculiari del *Widerspruch* hegeliano.

Per apprezzare meglio il riferimento – allusivo ma costante – che Bontadini fa a Hegel, è opportuno richiamare che cosa quest’ultimo intenda, quando parla di “contraddizione” (*Widerspruch*). Possiamo azzardare – andando oltre il dettato hegeliano – che, quel che Hegel intende dire presentando la contraddizione come sintesi dell’“identità” e della “diversità” (ovvero, del positivo e del negativo), è che il principio di identità-non-contraddizione, da una parte, e la negazione interna ovvero l’implicazione tra ogni significato e il proprio complemento, dall’altra, sono veri insieme; e questo sembra dar luogo ad una situazione intrinsecamente contraddittoria. Infatti, il principio di non-contraddizione, formulato in senso hegeliano, risulterebbe: $\neg(A \wedge \neg A)$; invece, quello che potremmo chiamare il “principio della negazione interna” (che non cessa, hegelianamente, di valere nel regno delle essenze) risulterebbe formulabile come segue: $A \rightarrow non-A$. Ora, la seconda formula potrebbe venire espressa anche così: $\neg(A \wedge \neg non-A)$. Dunque, complessivamente si avrebbe: $\neg(A \wedge \neg A)$ et $\neg(A \wedge \neg non-A)$.

Ora, è chiaro che le posizioni indicate dalle due formule qui congiunte non sono l’una la negazione dell’altra; anche se è altrettanto chiaro che, se considerassimo la negazione sintattica (\neg) e la negazione semantica (*non*) come tra loro omogenee, e dunque come se $\neg non-A$ fosse, quale doppia negazione, semplificabile in A , otterremmo appunto l’esito contraddittorio di cui Hegel è in cerca. Infatti, avremmo: $\neg(A \wedge \neg A)$ et $\neg(A \wedge A)$ – esito che corrisponderebbe ad un contraddittorio costituirsi di A . Va inoltre ricordato che la contraddizione per Hegel, significativamente, si tocca con mano (cioè si realizza come «esserci») nel divenire.

Nel momento che Hegel chiama “contraddizione”, l’essenza è maturata in modo tale da non tenere più come opposti il fattore della “identità” e quello della “diversità”, ma da convertirli reciprocamente l’uno nell’altro. Quella di “diversità” (*Verschiedenheit*) è – hegelianamente¹¹¹ – una relazione che intercorre tra due significati (nel nostro caso A e $non-A$), ciascuno dei quali è già costituito come identico a

¹¹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die Objektive Logik (1812/1813), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, hrsg von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Band 11, Buch II, Abschnitt I, Kap. II, B, §1.

sé (nella propria, sia pure astratta, indipendenza semantica); mentre la “differenza” (*Unterschied*), è hegelianamente la diversità che ogni significato realizza in se stesso¹¹².

L'essenza giunta al proprio compimento, è chiamata dall'autore della *Scienza della logica* col nome di “fondamento” (*Grund*) – che a Bontadini sarà assai caro, anche per la sua eco scolastica. A ben vedere, per Hegel, dire che ogni realtà dotata di essenza è intrinsecamente contraddittoria, è come dire che essa si risolve (ovvero ha la propria consistenza) in altro da sé: cioè nell'assoluto. Si tratta di un modo più progredito per dire che “il finito è ideale”. Per capire questo aspetto positivo e fondante della contraddizione, occorre – hegelianamente – avere spirito “speculativo” (cioè autenticamente filosofico), e non meramente “rappresentativo” (cioè pre-filosofico). Lo spirito “rappresentativo” – o meramente “intellettualistico” – si concentra nel reperire contraddizioni nel ragionamento, e nel denunciarne l'insostenibilità. Lo spirito speculativo, invece, è consapevole che la contraddizione è la stoffa stessa della realtà, sa guardarla in faccia, e scoprirne il vero esito – che non è il non-essere puro e semplice, bensì il rivelarsi della cosa contraddittoria, come fondata nell'assoluto¹¹³.

¹¹² Cfr. *Ibidem*.

¹¹³ «Il rappresentare ha bensì dappertutto per suo contenuto la contraddizione, ma non perviene alla coscienza di essa; resta riflessione estrinseca, che passa dall'eguaglianza all'ineguaglianza [...]. Esso tien queste due determinazioni estrinsecamente contrapposte fra loro ed ha in vista soltanto quelle, non già il passare, che è l'essenziale e che contiene la contraddizione. [...] L'abituale *Horror* che dinanzi alla contraddizione prova il pensiero rappresentativo, non speculativo, [...] rigetta questa conseguenza; perché quel pensiero si ferma alla considerazione unilaterale della risoluzione della contraddizione nel nulla, e non conosce il lato positivo della contraddizione, secondo cui essa è attività assoluta e diventa assoluto fondamento o ragion d'essere. [...] La cosa, il soggetto, il concetto è ora appunto questa stessa unità negativa; è un che di contraddittorio in se stesso, ma è anche insieme la contraddizione risolta; è il fondamento, che contiene e regge le sue determinazioni. La cosa, il soggetto o il concetto è, come riflesso in sé nella sua sfera, la sua contraddizione risolta, ma la intera sua sfera è ancora daccapo una sfera determinata, diversa; così è una sfera finita, il che vuol dire contraddittoria. Cotesta sfera non è essa stessa la soluzione di questa contraddizione superiore, ma ha una sfera più alta per sua unità negativa, per suo fondamento. Le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono quindi in generale nell'essere contraddittorie in se stesse, nell'essere rotte in sé e nel tornare al loro fondamento» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die Objektive Logik [1812/1813], Buch II, Abschnitt I, Kap. II, C, Anmerkung III; trad. it. di A. Moni riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988).

In definitiva, la contraddittorietà è – per Hegel – la dialetticità, cioè la necessità, per ogni *A*, di fondarsi in una sintesi più concreta (di non star fermo in sé nel costituirsi), e, ultimamente, la necessità di fondarsi nella forma definitiva dell'Assoluto. È anche vero, però, che Hegel tratta, almeno in alcuni casi, la “sua” contraddizione come se fosse un’attuazione effettiva di quella “aristotelica”; o, per lo meno, non tematizza la differenza tra le due figure, facendole sfumare l’una nell’altra.

b) Equivoci intorno alla contraddizione.

Hegel ritiene che si possa trovare la sintesi della dialettica precedente in quello che potremmo chiamare “principio della contraddizione”: «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie», ovvero l’essenza di tutte le cose è la contraddizione¹¹⁴. Come abbiamo visto, secondo questo autore la “contraddizione” non è incompatibile con l’identità, anzi: l’identità sarebbe l’espressione più superficiale di una essenza che, nella propria radice, è contraddizione. E dunque, ovunque vi sia essenza, c’è anche contraddizione – secondo Hegel. Il quale non ha scrupolo a rovesciare il caposaldo del pensiero classico, secondo cui la formale autocontraddizione rappresenta un’ipotesi irreali e impossibile a realizzarsi – non solo nell’essere, ma anche nel pensiero che ne è manifestazione –: un’ipotesi destinata piuttosto a rimanere a livello linguistico (come il termine stesso dice). Secondo il nostro autore, al contrario, la contraddizione come identità degli opposti è invece il carattere più intimo della realtà¹¹⁵. Hegel fornisce anche dei

¹¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁵ «È uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell’ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l’identità. Invece, quando si dovesse parlare di un ordine di precedenza e si dovessero tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda e la più essenziale. Poiché di fronte ad essa l’identità non è che la determinazione del semplice immediato, del morto essere; la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto ed un’attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione. La contraddizione viene ordinariamente allontanata, in primo luogo, dalle cose, da ciò che è e dal vero in generale; si afferma, che non vi è nulla di contraddittorio. Essa viene poi anzi rigettata sulla riflessione soggettiva, che sola la porrebbe col suo riferire e comparare. Ma propriamente non si troverebbe nemmeno in questa riflessione, perché il contraddittorio, si dice, non si può né rappresentare né pensare. La contraddizione vale in generale, sia nella realtà, sia nella riflessione pensante, come un’accidentalità, quasi un’anomalia e un transitorio parossismo morboso. Per quanto riguarda ora l’affermazione che la contraddizione non si dia, che non esista, non abbiamo alcun bisogno di inquietarci di una asserzione simile. Una determinazione assoluta dell’essenza si deve riscontrare in ogni esperienza, in ogni reale come in ogni concetto» (cfr. *ivi*, Buch II, Abschnitt I, Kap. II, C, Anmerkung III).

pretesi esempi di questo. Gli esempi sono di tipo dinamico e di tipo relazionale. Al primo tipo appartiene il moto locale: muoversi sarebbe stare qui e là nello stesso tempo, per cui aveva ragione Zenone di Elea a dichiarare autocontraddittorio il movimento; ma non aveva ragione a dichiararlo, per questo, irreal; anzi, esso è «la contraddizione nella forma dell'esserci». Al secondo tipo di esempi appartengono certe relazioni spaziali, come “sopra-sotto”, “destra-sinistra”, ecc.; ma anche relazioni come quella tra “padre e figlio”. Ora, ciascuno dei due elementi di queste coppie è se stesso solo in relazione al suo opposto correlativo: il sopra è tale solo in relazione al sotto, e non lo è al di fuori di tale relazione (e viceversa); il padre è tale solo in relazione al figlio, e non lo è al di fuori di tale relazione (e viceversa). E ciò sembra sufficiente, a Hegel, per dichiarare che le coppie di questi termini correlativi equivalgono ad altrettante contraddizioni presenti nella realtà¹¹⁶.

c) La contraddizione in chiave metafisica.

In base al suo particolare modo di intendere la contraddizione, Hegel reinterpreta anche le vie metafisiche che giungono all'esistenza

¹¹⁶ «La contraddizione [...] è il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esteriore moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni che essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, bensì anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci. In pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l'istinto in generale (l'appetito o il *nisus* della monade, l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice) non consiste in altro se non in ciò che qualcosa è, in se stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo [*etwas in sich selbst, und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist*]. L'astratta identità con sé non è ancora vitalità, ma perché il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione». Inoltre, «nelle determinazioni di rapporto o correlative la contraddizione si mostra in maniera immediata. Gli esempi più volgari di Sopra e Sotto, di A destra e A sinistra, di padre e figlio ed così via all'infinito, contengono tutti l'opposizione in un solo e medesimo. Sopra è, quello che non è sotto, il Sopra è determinato solo come il non essere sotto, ed è solo in quanto vi è un Sotto, e viceversa; nell'una determinazione sta il suo opposto. Il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre, e ciascuno è soltanto come questo altro dell'altro; e in pari tempo l'una determinazione è solo relativamente all'altra; il loro essere è un unico sussistere. Il padre è anche qualcosa per sé, fuori della relazione al figlio; così però non è padre, ma è un uomo in generale. Allo stesso modo il Sopra e il Sotto, l'A destra e l'A sinistra sono anche dei riflessi in sé, sono qualcosa fuori della relazione; ma allora sono soltanto luoghi in generale» (cfr. *ivi*, Buch II, Abschnitt I, Kap. II, C, Anmerkung III).

di Dio partendo dall'esistenza del mondo (quelle che Kant rubricava sotto il titolo di "prova cosmologica"). Infatti, egli crede di svelare l'autentico senso di tali vie, affermando che esse intenderebbero mostrare, non solo l'insufficienza del mondo, ma addirittura l'intima contraddittorietà di quest'ultimo; sulla base della quale, appunto, introdurrebbero argomentativamente l'esistenza di Dio: visto che il mondo si contraddice in se stesso, allora occorre pensare che esso non stia di per sé, ma si fondi in Dio. In tal senso – spiega Hegel –, «il non essere del finito è l'essere dell'assoluto»¹¹⁷. Una tale interpretazione è poi da lui ribadita nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, tenute a Berlino nel 1829¹¹⁸.

Ora, non è difficile osservare che se la contraddizione in questione fosse una formale autocontraddizione di tipo aristotelico (un simultaneo appartenere e non appartenere del medesimo al medesimo), un mondo che fosse, per ipotesi, in sé contraddittorio non potrebbe esistere, né ci sarebbe occasione di indagare sulle sue condizioni di esistenza. Se invece la contraddizione in questione va intesa come qualcosa d'altro – una problematicità simile a quella insufficienza che la metafisica classica mette in luce nel mondo diveniente –, allora non si può concludere che essa comporti davvero il "non essere del finito". Lo stesso dicasi se la contraddizione in questione fosse da intendersi nei termini del *Widerspruch* hegeliano, mantenuto entro i limiti suoi propri, e sottratto a estensioni retoriche.

¹¹⁷ «La vera conclusione da un essere finito e accidentale a un essere assolutamente necessario non sta nel concludere a questo assolutamente necessario partendo dal finito e accidentale come da un essere che si trovi a fondamento e vi rimanga, ma sta nel concludere a quell'assolutamente necessario muovendo da un essere soltanto caduco, contraddicentesi in se stesso; o meglio sta nel mostrare che l'essere accidentale torna in se stesso nel suo fondamento, dove si toglie, – nel mostrare inoltre che con questo tornare cotesto essere pone il fondamento soltanto in modo che fa anzi di se stesso il posto. Nell'ordinaria maniera di sillogizzare sembra che fondamento dell'assoluto sia l'essere del finito; perché v'è un finito, v'è l'assoluto. La verità invece è che perché il finito è l'opposizione contraddicentesi in se stessa, perché esso non è, per questo l'assoluto è. [...] Il non essere del finito è l'essere dell'assoluto» (cfr. *ivi*, Buch II, Abschnitt I, Kap. II, C, Anmerkung III).

¹¹⁸ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (1829), hrsg vom G. Lasson, Hamburg, Meiner 1966, Vorlesung XV. In questo testo, Hegel presenta la classica "contingenza" del mondo, come "finitudine", cioè come contraddittorietà che si risolve nel proprio fondamento, cioè nell'infinito – che gli è immanente, e non trascendente.

UNA RIVISITAZIONE DELLA PRIMA VIA BONTADINIANA
DEL DIVENIRE

Ritorniamo ora in termini più liberi sulla “domanda metafisica” per cercare di stabilire se l’“esperienza” sia o meno l’“Assoluto”; e proviamo a recuperare gli elementi – per altro classici – che Bontadini introduceva allo scopo nella sua prima via del divenire. La domanda in questione, che problematizza l’UdE, cioè l’essere diveniente – aristotelicamente, l’essere “fisico” –, sporge oltre lo stesso orizzonte fisico, chiedendosi appunto se esso possa o meno esaurire l’essere in quanto tale (il trascendentale): per questo è giusto chiamarla “domanda metafisica”. “Meta-fisico” è infatti, letteralmente, ciò che va “oltre il fisico” – almeno in senso problematico.

Organizzare una risposta alla domanda metafisica significa poi esplorare la possibilità – ancora problematica, a questo punto – di una via filosofica che giunga a riconoscere l’Assoluto in qualcosa di ulteriore e di diverso rispetto all’“esperienza”: in una realtà, dunque, trascendente rispetto ad essa. Porre il problema della trascendenza, non significa, dunque, andare oltre i limiti della riflessione ontologica, ma piuttosto significa andare al fondo di questa stessa riflessione. La scansione scolastica tradizionale tra un trattato sull’essere in quanto essere (*De ente in communi*), da una parte, e uno sulla trascendenza (*De Deo*), dall’altra, ha un valore solo convenzionale, e teoreticamente è costretta a “saltare”. Infatti, approfondire il primo trattato, vuol dire trovarsi già nel cuore del secondo.

1. *Introduzione alla “via del divenire”*

Il più tradizionale tentativo di dare risposta alla domanda metafisica, è quello che passa attraverso la riflessione sul divenire. L’accezione che diamo a questo termine, nel nostro discorso, è la più generica; ed è tale da ricomprendere in sé qualunque forma di mutamento, materiale o

psicologico o spirituale che sia. È importante, infatti, che non si vada ad associare il divenire ad una particolare concezione del mondo fisico o ad una particolare metafisica: non c'è, in altre parole, un divenire aristotelico, uno tommasiano e uno idealistico¹. Si tratta invece di considerare il divenire in modo spregiudicato: nei suoi termini fenomenologici essenziali. Ritroviamo, ad esempio, una simile elementarità di significato nel termine *metabolé* usato da Aristotele², o nel *moveri* della tradizione scolastica³; e cercheremo di renderla, tra poco, in termini nostri.

Con le riflessioni argomentative che seguono, cercheremo di riprendere in termini essenziali e rigorosi, il senso delle riflessioni aristoteliche (pensiamo al Libro *Theta* della *Fisica* e al Libro *Lambda* della *Metafisica*) e tommasiane (pensiamo alle prime tre “vie” di *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3) che partono dal divenire per arrivare a riconoscere l'esistenza di una realtà non diveniente. Lo faremo, naturalmente, con delle preoccupazioni di sobrietà (abbandonando, per esempio, un apparato cosmologico cui non ci si può più rifare), e di precisione (mettendo in rilievo per ogni passaggio la necessità logica che lo impone), che rendano l'argomentazione comprensibile e razionalmente condivisibile anche oggi.

2. Il punto di partenza di una “via del divenire”

Il termine “via” – usato volentieri da Tommaso – sembra indicare un itinerario escursionistico o alpinistico: un itinerario di ascesa. Prendiamo dunque sul serio questa indicazione, e proviamo a rappresentarci il cammino argomentativo verso la identificazione dell'Assoluto, come una ascensione montana, che parta da un campo-base, segua un sentiero di avvicinamento alla parete rocciosa, e vada poi a superare diversi ostacoli (o gradini), nel tentativo di raggiungere una

¹ In realtà, la costante tendenza degli idealisti, è stata quella di intendere il divenire in un senso già metafisicamente pregiudicato. Si pensi a Giovanni Gentile, per il quale il divenire (il *feri*) era – in fondo – lo stesso Assoluto: il pensiero che pone incessantemente sé con i propri contenuti (cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica*, vol. I). E, prima ancora, si pensi a Hegel, che poneva appunto il “divenire” (*das Werden*) come l'Assoluto stesso che si fa.

² Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1-2; testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1936. La *metabolé* è comprensiva di tutti i tipi di divenire che Aristotele individua (dunque, è più ampia della *kinesis*, che indica per lo più il moto locale).

³ Si veda, ad esempio, l'uso che ne fa Tommaso in: *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3; I, q. 79, a. 4; I IIae, q. 9, a. 4.

cima. Naturalmente, la via che cercheremo di percorrere, sia pur dandone una interpretazione per certi aspetti anche nuova, è stata aperta e percorsa nei secoli dai maggiori interpreti della tradizione metafisica. Per questo, non ci sarà difficile riconoscere qua e là le tracce inconfondibili del loro passaggio, specie in quei punti delicati del percorso, che potranno idealmente essere riferiti a chi tra loro per primo li ha superati (pur non giungendo, magari, personalmente in cima, ma aprendo comunque la strada ad altri).

Ora, attestarsi al campo-base della via del divenire, significa semplicemente riprendere in modo sintetico alcuni degli elementi che abbiamo già acquisito nei capitoli precedenti del presente scritto. In particolare, significa considerare i seguenti dati.

a) Fenomenologicamente, la presenza dell'essere è nota nella sua eidetica, ma non nella sua concreta estensione. Certo, la presenza è infinita; ma con ciò non è affatto detto se essa realizzi all'infinito il divenire che caratterizza la sua immediata realizzazione (se essa cioè sia solo "esperienza"). Immediatamente non è escluso, ma neppure è detto che sia così. Lo husserliano "principio di tutti i principi" ci avverte di non "pregiudicare" la presenza con una lettura affrettata del suo manifestarsi.

b) La presenza si attua certamente come "esperienza"; essa, cioè, è immediatamente presenza di quel presente che – grazie al divenire – continuamente da essa si distingue. E questo distinguersi, è un negativo: il non esserci (più, o ancora) del presente (cioè, di una certa situazione dell'"esperienza").

c) Questo non esserci, non consta come un annientarsi o come un venir dal niente. E neppure è inevitabile interpretarlo così (cioè nichilisticamente): infatti, per dare senz'altro tale interpretazione, occorrerebbe che fosse immediatamente nota la coincidenza tra presenza ed "esperienza" – contro quanto riconosciuto sopra, al punto (a) –; solo in tal caso, infatti, l'entrare e l'uscire dall'ambito dell'"esperienza" dovrebbero essere intesi come l'entrare e l'uscire dalla presenza *simpliciter*.

d) Interpretato in termini ontologici, il divenire, che non è immediatamente il darsi del non-essere assoluto, è però il darsi di un non-essere relativo. In particolare, esso è il venire all'essere e il congedarsi dall'essere, da parte di un certo ente (di un certo stato di cose)⁴. Il

⁴ Diciamo "di un certo ente", perché il divenire non è mai un venire o un congedarsi dell'ente come tale, visto che la presenza è sempre presenza di un qualche contenuto.

linguaggio di certa filosofia scolastica del nostro secolo, per indicare il negativo che caratterizza il divenire, parla di “non essere dell’essere”⁵ (relativo cioè all’essere, e non autonomo o assoluto).

3. *Primo passaggio argomentativo*

Con il bagaglio delle precedenti considerazioni, ci si può ora mettere in cammino, per compiere una prima tappa del percorso. Il sentiero⁶ che porta verso la vera e propria ascensione consisterà nella posizione del problema se l’Assoluto coincida o meno col diveniente. La domanda, più precisamente, si articola così: l’Assoluto è ciò che, se pensato secondo l’estensione del trascendentale, non implica contraddizione; ora, l’“esperienza” diveniente può esser pensata come attuazione trascendentale dell’essere? In altri termini: il divenire è un nome dell’essere? Con la risposta a questa domanda, finisce il cammino di avvicinamento, e inizia l’ascesa vera e propria.

E la risposta alla domanda è no. Infatti, se l’“esperienza” fosse l’Assoluto, si realizzerebbe effettivamente quella situazione in precedenza ipotizzata⁷: cioè, cessare di esser presente nell’“esperienza” vorrebbe dire cessare di esser presente nell’essere *simpliciter* (finendo *in nihil absolutum*); così come iniziare ad esser presente nell’“esperienza”, vorrebbe dire iniziare ad essere *simpliciter* (venendo *ex nihilo absoluto*). In altri termini, il non-essere relativo dovrebbe esser interpretato come non-essere assoluto; il che realizzerebbe l’autocontraddizione nichilistica: quella del non-essere assoluto che viene posto come elemento costitutivo del divenire, ovvero dell’“esperienza”. In realtà, il non-essere assoluto non esiste; dunque, a maggior ragione, non è né origine né destinazione di alcunché.

Con ciò si è stabilito che l’“esperienza” non è l’Assoluto; o anche, che l’Assoluto – la cui esistenza non è da accertare, ma solo da connotare –, non è l’“esperienza”. La struttura dell’Assoluto, infatti, non può essere omogenea a quella del diveniente: essa – pena la contraddizione – esclude da sé l’*eidos* del divenire. Dunque, l’Assoluto è indiveniente; ma non indiveniente di fatto, bensì di diritto: strutturalmente. Si può dire, allora, che l’Assoluto è Indivenibile (*immutabilis*).

⁵ L’espressione è tipica di Bontadini.

⁶ La metafora del “sentiero”, per indicare il percorso filosofico, è usata da molti: risale ai Pitagorici, ma, nel nostro secolo, è stata usata da Blondel e da Heidegger.

⁷ Cfr. il punto 2c.

Si è così superato un primo gradino, un primo *step* – per proseguire nella allegoria alpinistica. Questo *step* può essere intitolato a Parmenide, che per primo – almeno nella interpretazione più avveduta che dei suoi frammenti si può dare⁸ – ha vietato l'interpretazione nichilistica del divenire.

La logica argomentativa che abbiamo seguito è quella apagogica, che possiamo evidenziare nel modo più semplice così: se l'Assoluto fosse diveniente (se coincidesse con l'“esperienza”), ne deriverebbe contraddizione; quindi l'Assoluto non è diveniente. Si tratta della stessa logica argomentativa che – sia pure in un contesto un po' diverso – Tommaso applica nella sua “terza via”, quando dice: «*si omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus*» (se tutte le cose fossero defettibili, ad un certo punto dovrebbe comparire il non-essere nella realtà)⁹.

4. Secondo passaggio argomentativo

Occorre ora determinare quale relazione intercorra tra l'Assoluto indivenibile e l'“esperienza” diveniente. Considerando una prima ipotesi: può il diveniente esser pensato come una alterità dialettica dell'Indivenibile, come lo è *A* rispetto al proprio complemento (*non-A*) nell'unità dell'esperienza? Si badi che, in quest'ipotesi, il diveniente e l'Indivenibile sarebbero i lati astratti di una struttura comprensiva di entrambi: una sostanza, la quale risulterebbe, a questo punto, essa sì il vero Assoluto. In quest'ipotesi, cioè, se il diveniente è “ $A \wedge non-A$ ”, l'Indivenibile sarebbe “ $non-(A \wedge non-A)$ ”: il suo significato, cioè, si costituirebbe in riferimento a quello del diveniente.

È chiaro, allora, che la risposta alla domanda precedente non può che essere negativa; in quanto, accettare come vera l'ipotesi in questione, vorrebbe dire rinnegare quanto si era già acquisito secondo necessità nel passaggio precedente, a partire dal quale – e non a prescindere dal quale – possiamo ora far progredire l'argomentazione. Infatti, se l'Indivenibile venisse pensato in relazione dialettica con il diveniente, sarebbe a sua volta in divenire (in funzione di quello) – contro l'ipotesi. E, prima ancora, non potrebbe dirsi Assoluto – anche qui, contro

⁸ Considerando adeguatamente il frammento 9 (D.-K.) si può ragionevolmente ipotizzare che Parmenide non escludesse la realtà del divenire – di cui pure vietava una considerazione nichilistica.

⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

l'ipotesi –, in quanto verrebbe posto come l'astratto di una struttura, questa sì realmente assoluta.

Di conseguenza, c'è alterità, non dialettica, bensì reale, tra l'Indivenibile e il diveniente; nel senso che l'Indivenibile è totalmente altro rispetto all'organismo dell'"esperienza". La tradizione metafisica esprime questa acquisizione, dicendo che l'Assoluto è trascendente rispetto al mondo (cioè, rispetto all'"esperienza").

Si è così superato un secondo *step*, che potremmo idealmente intitolare a Platone. Questi, infatti, è il primo filosofo che ha riconosciuto l'esistenza di un genere dell'essere diverso da quello fisico, e lo ha riconosciuto come assolutamente immutabile, e, per questo, lo ha anche riconosciuto come trascendente rispetto al primo.

La logica argomentativa è, anche qui, apagogica. Evidenziamola schematicamente così: se l'alterità dell'Assoluto indivenibile rispetto al diveniente fosse di tipo dialettico – se fosse cioè descrivibile come $non-(A \wedge non-A)$ –, allora l'Assoluto indivenibile non sarebbe più indivenibile (e non sarebbe più l'Assoluto). Dunque, l'alterità in questione è non-dialettica, ovvero è reale, o – in termini classici – "trascendente".

Si tratterà poi di verificare se la trascendenza, che vale dall'Assoluto all'"esperienza", valga anche in senso reciproco, oppure no.

NB: Prima di proseguire, però, converrà fare una sosta, per considerare il cammino che abbiamo fatto fin qui, e per capire meglio per quale via proseguire verso l'alto. Se la cima che dobbiamo raggiungere è l'Assoluto correttamente identificato, il criterio che ci ha portati fin qui è il seguente: evitare tutto ciò che ripugna alla autenticità dell'Assoluto. Per questo, abbiamo evitato ed eviteremo di considerarci arrivati, ovunque si presentasse qualche connotazione incompatibile con l'assolutezza (cioè, con quella normalità ontologica¹⁰ che è propria dell'Assoluto). È in base a questo criterio che abbiamo escluso il divenire dall'Assoluto, e siamo saliti oltre. Procediamo dunque per connotazioni progressive dell'Assoluto, che avvengono "*via remotiois*", cioè rimuovendo dalla sua descrizione autentica (dal suo *identikit*) tutto ciò che, in un modo o nell'altro, implica contraddizione. Questo modo indiretto di connotare l'Assoluto è il lato di verità della "teologia negativa", cioè della scuola di pensiero secondo cui dell'Assoluto è possibile dire solo ciò che non è. È chiaro, infatti, che dietro a ciascuna connotazione negativa dell'Assoluto, si può leggere la "rimozione"

¹⁰ Vale a dire, la sua adeguatezza all'essere trascendentale.

da esso di un elemento difettivo che compete all'“esperienza”, e quindi una affermazione di positività – appunto – assoluta.

Il procedimento connotativo per “rimozione” trova la sua configurazione argomentativa nella apagogia, cioè nel procedimento che pone le proprie tesi sulla base della autocontraddittorietà del contraddittorio. Uno svolgimento mettafisico di tipo apagogico è la miglior risposta alla giusta provocazione di Hume, il quale – come si ricorderà – sosteneva che una integrazione dell'esperienza sarebbe lecita solo a patto di essere imposta dalla necessità di evitare contraddizione.

5. Terzo passaggio argomentativo

Riprendendo il cammino, occorrerà porsi effettivamente la domanda sopra accennata. E cioè: la trascendenza varrà anche nel senso reciproco a quello già stabilito? In altri termini: può il diveniente (X) esser pensato, a sua volta, come *ab-solutum* (ovvero indipendente, autonomo nell'esistere) rispetto all'Assoluto (Y)? In termini simbolici, si tratta di stabilire se $\diamond(X \wedge \neg Y)$ ¹¹ sia un'ipotesi davvero concepibile.

E, ancora una volta, la risposta è negativa. Infatti, questa ipotesi riproporrebbe – sia pure ad un nuovo livello – la stessa situazione che ci ha spinto a riconoscere l'esistenza dell'Indivenibile. Più precisamente, se il diveniente è insufficiente, vuol dire che non può star da sé; e non può star da sé, nemmeno se, pur stando a fianco dell'Assoluto, risulta irrelato ad esso, e dunque ontologicamente autonomo. A ben vedere, quella qui prospettata è l'aporia che affligge il pensiero di Platone. Essa consiste nel riconoscere, da un lato, l'esistenza dell'Indivenibile, ma nel non saper dire, dall'altro, come questa risolva l'insufficienza del divenire.

La nuova acquisizione è dunque questa: il diveniente non è “assoluto” rispetto all'Assoluto, cioè non può stare (non può consistere) senza l'Assoluto. Dunque, $\neg\diamond(X \wedge \neg Y)$, ovvero $\Box\neg(X \wedge \neg Y)$, e quindi $\Box(X \rightarrow Y)$ ¹². Ora, riconoscere che l'“esperienza” non sta 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

¹¹ “È possibile che X stia senza Y ”.

¹² Le tre formule si leggono, rispettivamente, così: “non è possibile che X stia senza Y ”; “è necessario che X non stia senza Y ”; “è necessario che X implichi Y ”.

autocontraddittorio senza Y , cioè che $\neg\Diamond(X \wedge \neg Y)$. 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 più elementari (e radicali) connettivi della logica simbolica¹³. L’espressione precedente dice infatti niente meno che la radicale dipendenza ontologica del diveniente rispetto all’Indivenibile.

Con ciò si è superato un terzo *step*, che idealmente può essere intitolato a Plotino, come a colui che ha riconosciuto nel modo più esplicito, tra i filosofi greci, il carattere pro-dotto del non-Assoluto, e, di conseguenza, il carattere pro-duttivo dell’Assoluto.

La logica argomentativa seguita, è ancora una volta quella apagogica. L’ipotesi per cui l’“esperienza” – che sta di fatto con l’Assoluto – possa di diritto stare senza di esso, riproduce la situazione nichilistica, e perciò autocontraddittoria, di un diveniente assoluto. Dunque, l’“esperienza” non solo non sta di fatto senza, ma neppure può stare di diritto senza l’Assoluto.

6. Quarto passaggio argomentativo

a) La relazione tra l’Assoluto e l’“esperienza”.

Per proseguire il cammino, basta chiedersi se valga anche il reciproco di ciò che abbiamo riconosciuto nel passaggio precedente. Vale, cioè, che anche l’Assoluto non possa stare senza l’“esperienza”? In termini simbolici, si tratta di vedere se si possa anche porre che $\neg\Diamond(Y \wedge \neg X)$; e quindi, complessivamente, se si possa affermare che $\Box(X \leftrightarrow Y)$ ¹⁴. La domanda, in termini tradizionali, è se l’Assoluto non possa non produrre il diveniente, se sia, cioè, necessitato a produrlo.

E la risposta è no. Infatti, nella ipotesi ora formulata, si riprodurrebbe – sia pure ad un nuovo livello – quanto già ipotizzato nel secondo passaggio argomentativo. Più precisamente, se l’Assoluto indivenibile implicasse a sua volta necessariamente il diveniente, avremmo la duplice contraddizione, e di un Indivenibile che, posto in relazione necessaria

¹³ Ci riferiamo ai simboli della negazione (\neg), della congiunzione (\wedge), e alla loro combinazione, che può indicare il “senza”. Dalla negazione e dalla congiunzione si possono ricavare anche l’implicazione e la disgiunzione. Infatti, l’implicazione $p \rightarrow q$ si può riesprimere così: $\neg(p \wedge \neg q)$; e la disgiunzione in *vel* ($p \vee q$) si può riesprimere così: $\neg(\neg p \wedge \neg q)$.

¹⁴ Cioè, che sia “necessaria l’implicazione reciproca di X e di Y ”.

col diveniente, diverrebbe in funzione di questo; e di un Assoluto che non sarebbe più tale, perché – nell’ipotesi in questione – il vero Assoluto sarebbe la struttura comprensiva e dell’Indivenibile e del diveniente.

b) Alcune precisazioni.

A margine di quanto abbiamo acquisito con l’ultimo passaggio, possiamo osservare che la produzione del diveniente da parte dell’Indivenibile può essere sì connotata come un incremento ontologico; ma non come un incremento dell’Assoluto. La novità ontologica non è, cioè, nell’Assoluto – che strutturalmente non diviene –, ma è piuttosto in forza dell’Assoluto. Esso è la ragion sufficiente estrinseca del diveniente.

Ora, non c’è di per sé contraddizione nella figura dell’incremento ontologico, cioè nell’esistenza di qualcosa che non sia l’Assoluto (ovvero l’Originario). Ci sarebbe contraddizione se – come prima si è escluso – si dicesse che l’esistenza del non-Assoluto è autonoma dall’Assoluto. In tal caso, infatti, essa potrebbe avere la condizione di possibilità del proprio esistere, o in sé, o nel non-essere assoluto. Ma, che il diveniente sia *a seipso*, è quanto già si era escluso rilevandone l’insufficienza. Che poi sia *a nihilo* è impossibile, visto che il *nihil* non può sussistere. Non c’è invece contraddizione nel pensare il diveniente come esistente *ab Immobili*, cioè come prodotto dall’Indivenibile.

Classicamente, la produzione del diveniente da parte dell’Indivenibile, è detta “*productio rei ex nihilo sui et subiecti*”, cioè “produzione della realtà (diveniente) a partire dal non essere suo e di ogni eventuale potenzialità preesistente”. Va chiarito, al riguardo, che quel “*nihil sui*” (quel “niente di sé”), a partire da cui il diveniente è prodotto dall’Indivenibile, indica semplicemente che il diveniente non esisterebbe se non fosse prodotto dall’Assoluto; e non si identifica affatto con il non-essere assoluto, bensì con il non-essere relativo, il cui esserci non è, di per sé, autocontraddittorio¹⁵. Insomma, “*ex nihilo sui*” vuol dire “*ex nihilo rei productae*”: come a dire che ciò che è fatto esistere dall’Indivenibile, è fatto esistere radicalmente, senza presupposti¹⁶. E senza neppure il presupposto – normalmen-

¹⁵ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 45. a. 1, ad 3um.

¹⁶ Lo spiega bene Tommaso, quando scrive: «*Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente*» (“come la generazione dell’uomo avviene dal non essere, cioè dal non-uomo; così la creazione, che è l’emanazione di tutta l’esistenza, avviene a partire dal non essere”) (cfr. *ivi*, I, q. 45, a. 1). Dove, il non-essere è chiaramente il non-essere relativo: ad esempio, l’uomo è creato a partire dal niente di sé (cioè, totalmente).

te ammesso dai greci – di una “materia prima” preesistente. Anche questa, infatti, in quanto diveniente, non potrebbe stare indipendentemente dall’Assoluto Indivenibile.

Quanto alla figura dinamica indicata dalla preposizione *a* (che compare nell’espressione *ab Immobili*), essa non è indagabile – coi dati di cui disponiamo – dalla parte dell’Assoluto¹⁷, bensì solo dalla parte dell’“esperienza”. E quel che si può dire al riguardo, è che l’“esperienza” è ciò che, pur non potendo stare senza l’Assoluto, non entra a determinare originariamente il significato di quest’ultimo. Ciò non vuol dire, comunque, che l’Assoluto non sia connotabile come il produttore dell’“esperienza”: in altri termini, che *Y* sia ciò senza cui *X* non potrebbe stare, è qualcosa che appartiene al significato di *Y*; ma vi appartiene senza introdurre in *Y* il divenire, cioè senza porre o togliere alcunché nell’Indivenibile *Y*. Nel linguaggio tradizionale della Scolastica, si dice che la asimmetrica relazione che c’è tra *X* e *Y*, dal punto di vista di *Y* è una “relazione non costitutiva” (*relatio idealis*).

NB: Come si può notare, il riconoscimento della asimmetria del rapporto tra l’Assoluto e l’“esperienza” costituisce l’autentico superamento della situazione proposta da Hegel col suo “idealismo”. Per Hegel, infatti, il mondo non può stare senza Dio; ma anche Dio non può stare senza il mondo. Nella prospettiva classica, invece, il secondo verso dell’implicazione non vale: l’“esperienza”, cioè, è qualcosa di astratto rispetto all’Assoluto (cioè, è autocontraddittoria, se considerata fuori della sua relazione con l’Assoluto), ma non viceversa: l’Assoluto, cioè, è concreto anche al di fuori della sua relazione con l’“esperienza”¹⁸.

c) Esito della sequenza argomentativa.

Quello che si è guadagnato con le considerazioni precedenti, non è un semplice gradino lungo la via, ma è la cima vera e propria. In-

¹⁷ Una qualche indagine da questa parte (*ex parte Creatoris*) richiederebbe una conoscenza del punto di vista dell’Assoluto; la quale è possibile solo alla teologia positiva, che prende l’avvio dalla Rivelazione che il Creatore fa di Sé.

¹⁸ Usiamo volutamente termini della tradizione idealistica, come “concreto” e “astratto”. “Astratto” è – idealisticamente – ciò che è autocontraddittorio se concepito come a sé stante: ciò che, dunque, può stare solo in relazione con un “concreto”; “concreto”, invece, è ciò che può venir concepito come a sé stante – ultimamente, l’Assoluto. Nella visione idealistica, però, anche il “concreto” sarebbe astratto se considerato senza gli astratti che gli si riferiscono. Ora, il rapporto di creazione può anche esser descritto come un rapporto tra concreto e astratto, che però va a senso unico: nel senso che l’astratto qui in questione non può stare senza il concreto, mentre il concreto qui in questione può stare senza l’astratto.

fatti, l'Assoluto che produce il diveniente senza essere necessitato a farlo – dunque, potendo non farlo –, è libero. A questo punto, si può parlare di creazione, e dire che l'Assoluto è creatore del diveniente. La tradizione metafisica, infatti, distingue tra la produzione ontologica necessitata e quella libera, chiamando la prima “processione”, e riservando alla seconda il nome di “creazione”. Ora, se Plotino intuì la prima figura, solo i metafisici cristiani riconobbero la seconda.

Si può dire di essere, con ciò, giunti al termine della sequenza argomentativa precedente, perché l'Assoluto personale che essa ha introdotto – sempre sulla spinta della necessità di evitare contraddizione – è risposta adeguata alla domanda da cui eravamo partiti. Si trattava di stabilire se l'Assoluto coincidesse o meno con l'“esperienza” diveniente. Ebbene, la risposta è negativa. Infatti, l'Assoluto è Indivenibile, Trascendente e Libero Creatore dell'“esperienza”.

Volendo completare l'allegoria già avviata, potremmo intitolare la cima che abbiamo raggiunto ad Agostino e a Tommaso, come alle figure più rappresentative, rispettivamente, del pensiero patristico e di quello scolastico: cioè, delle tradizioni filosofiche che hanno introdotto la creazione libera come luogo ultimo di soluzione della problematicità del divenire.

1. *La dialetticità come condizione del pensiero umano*

1.1. *Un punto di vista astratto sull'essere*

Bontadini si muove – come abbiamo visto – tra due tipi di apagogia. Entrambi i tipi, comunque, sono da lui tenuti come modi di una «dialettica logica»¹: figura che si contrappone alla «dialettica ontologica», che invece pretende di avere a soggetto lo stesso assoluto. Un equivoco assai diffuso nella storia della filosofia – avverte il nostro autore – fa sì che le figure e le movenze che appartengono alla collocazione astratta del pensiero (cioè alla ragione), siano intese come proprie del pensiero in quanto tale, e quindi come destinalmente manifestative dell'essere. Ad esempio, «la negazione è puramente dialettica», nel senso che il negativo che essa contiene non è mai, in se stesso, qualcosa di reale². Espressione tipica della astrattezza propria del pensiero in quanto umano è l'antinomicità, messa in luce da Kant, e ontologicamente reinterpretata da Hegel quale movenza dello stesso assoluto³.

¹ Cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 164.

² «Che non si possa negare (teoreticamente) una realtà è chiaro da ciò che se la realtà è reale, è falso il negarla; [...] e se non è reale non è realtà: onde in tal caso il giudizio non può negare altro che l'affermazione che, falsamente, affermi quella realtà. [...] Il giudizio 'questo non è quello' [...] è, nel *significato*, cioè nell'essenza sua, un giudizio *affermativo di una distinzione*: negativa è solo la forma grammaticale» (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 164).

³ «Il qual rilievo non vuole escludere l'esistenza di una dialettica del reale: ogni divenire la suppone e l'esprime; ma solo avvertire che essa non va identificata immediatamente con la dialettica logica, la quale mira a cogliere la realtà e quindi anche la dialettica reale ([...] il sistema logico si concepisce come il complesso dei mezzi dialettici con cui si mira al significato puro, alla pura espressione del sistema ontologico)» (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 164).

Su questo punto, Bontadini ha visto giusto, quando ha parlato di una «astrazione imposta dalla struttura in cui si svolge l'indagine»⁴: struttura che è l'intero, e astrazione che richiama la rosminiana «astrazione teosofica»⁵.

1.2. *Un confronto con Rosmini*

Già per Rosmini, lo strutturarsi antinomico dei referti riguardanti l'«essere iniziale» (= essere trascendentale), è ciò che indica la non-assolutezza di quell'intuente, cui l'essere appare appunto come iniziale o astratto⁶. In modo più concreto, si può dire che – secondo Rosmini – l'oggetto del pensiero non-assoluto è una semplice «astrazione teosofica» rispetto alla Persona originaria e creatrice; astrazione alla quale, inevitabilmente, il pensiero non-assoluto riferisce i contenuti di realtà che il suo soggetto avverte in vario modo (e tra questi, anche se stesso): senza riuscire però a intuire tali contenuti come termini dell'atto creatore, ma solo come termini inadeguati dell'essere iniziale, e quindi come materia di quella che il Roveretano chiama «percezione»⁷.

⁴ «L'ente, che è temporale in quanto empirico, è eterno in quanto divino. Ma il secondo *in quanto* risolve in sé il primo senza residuo. La distinzione dei due *in quanto* nasce dal fatto che non si ha *esperienza* del divino; cioè da una *astrazione* imposta dalla struttura in cui si svolge l'indagine. *Superando*, speculativamente, questa astrazione, e però riconoscendo il contenuto che le appartiene, si appaga la richiesta del logo – l'essere è immutabile – e insieme si elimina l'opposizione che esso riceve dall'*esperienza*» (cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 28).

⁵ Con questa insolita espressione, Rosmini indica in senso positivo la capacità del pensante non-assoluto di intuire l'essere nella sua obiettività impersonale – rimanendogli «coperta la sua personalità» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, III, n. 1180) –; e segnala la peculiarità di tale intuizione rispetto ad altre forme del pensiero non-assoluto: segnatamente l'astrazione universalizzatrice. Com'è noto, infatti, per Rosmini nessuna astrazione dal finito può dare l'idea dell'essere. Più in particolare, l'astrazione teosofica non va intesa come una operazione psicologica (alternativa all'astrazione universalizzatrice), ma va intesa piuttosto come la stessa condizione propria dell'intuente. Questa, a sua volta, è creata, e quindi presuppone una «astrazione divina» o «creatrice», cioè un aspetto dell'atto creatore per cui questo dispone di darsi a conoscere dalla creatura, immediatamente, in modo parziale. (Cfr. *ivi*, III, nn. 1180, 1182, 1190). Com'è noto, Rosmini ammette comunque un ruolo, nella conoscenza dell'essere, anche per l'astrazione «riflessa»: cioè, per quella considerazione che intende l'essere come elemento formale della percezione dell'ente (cfr. *ivi*, III, n. 1185).

⁶ Per una ricostruzione di questi aspetti del pensiero di Rosmini rinviamo a: P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, in Atti del II corso dei «Simposi Rosminiani», «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», 96, 2002, pp. 333-341.

⁷ «I reali finiti [...] sono anch'essi, secondo la loro assoluta esistenza, nell'Essere obiettivo sussistente, ma ci sono in quanto termini dell'Essere subietto liberamente

Scrivo allo stesso riguardo Bontadini: «L'astrazione è costituita dal fatto che non è dato l'Atto creatore, ma solo quella realtà diveniente che noi concepiamo razionalmente come termine di quell'Atto». Di qui, però, egli trae uno sviluppo che Rosmini non accetterebbe, e che anche noi – per le ragioni già espresse – non sottoscriviamo. Scrive infatti che, «riferendoci alla detta astrazione, ci si rende conto di come una realtà, qual è il divenire, possa presentarsi come contraddittoria». Più precisamente, la contraddizione esistenziale può manifestarsi, a differenza di quella essenziale, proprio «perché l'integrale incontraddittorio è costituito dall'Atto creatore eterno che pone il divenire». Ora, dal momento che «di questo integrale è dato soltanto un lato, che è strutturalmente legato a ciò che non è dato, allora si offre quella contraddizione, che è poi il veicolo razionale per l'affermazione dell'integrale. Con ciò il darsi della contraddizione nella realtà dell'esperienza è dedotto»⁸.

2. *L'umanità del pensare*

Ma, più in generale, e indipendentemente dall'esito metafisico, il più rilevante segnale della finitudine del punto di vista dell'indagante, è proprio il dover «procedere riscattando»⁹. In altre parole: il dover partire assumendo ipotesi, che andranno successivamente giustificate in modo dialettico. Ciò significa il dover guadagnare di volta in volta,

agente. Ma l'Essere subiettivo rimane interamente nascosto all'intuito umano. I reali finiti dunque, quando dal pensiero umano si congiungono all'essere (nella percezione), si congiungono a lui in modo, che rimane nascosto l'anello di mezzo, cioè l'Essere subiettivo che li crea, per virtù del quale essi sussistono. Per questa lacuna rimane un'imperfezione, una sconnessione tra l'essere intuito dall'uomo, e i reali finiti» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, III, n. 1194). Il pensante non-assoluto, che a causa della astrazione teosofica non intuisce l'atto creatore, neppure potrà conoscere intuitivamente il reale, ma dovrà piuttosto avvertirlo in modo diverso «La connessione del reale finito coll'ideale in natura non è immediata, ma si fa per mezzo del reale infinito; ma non essendo a noi dato il reale infinito mettiamo insieme i due estremi quasi dicendo secretamente così: questi due termini debbono essere uniti benché non sappiamo come; in appresso poi la riflessione integratrice conosce l'esistenza dell'anello di mezzo che manca e che ci resta tuttavia impercepito ed ignoto quanto alla sua positiva natura» (cfr. *ivi*, V, n. 1964). Questo nodo è, in un certo senso, il tema centrale della psicologia filosofica di Rosmini.

⁸ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 31. Si può dire che, per Rosmini l'esito del procedimento metafisico comporta la ricostruzione delle condizioni di possibilità della astrattezza del punto di vista in cui la metafisica si sviluppa; per (il secondo) Bontadini, invece, comporta la ricostruzione delle condizioni di possibilità del darsi del divenire come intrinsecamente contraddittorio.

⁹ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 11.

e mai in modo aprioristicamente compiuto, la completezza semantica del proprio discorso¹⁰.

Più in generale ancora, è il procedere razionale-discorsivo, come tale, a rivelare che l'indagante è portatore di un punto di vista onticamente segnato, pur nella sua portata propriamente ontologica: un procedere, quello razionale, il cui correlato epistemico è la stessa struttura disequata dell'intero.

Al riguardo Bontadini, già nei giovanili *Studi sull'Idealismo*, si esprime con esemplare chiarezza e finezza. Leggiamo: «Nella ragione io non faccio altro che prestar la mia voce alle cose stesse, all'essere: è l'essere che parla in me, perché se non parla lui, chi può parlare di lui? Per intendere, e insieme limitare il senso di questa verità – la verità della verità, giacché la verità non è che il rapporto tra il pensiero e l'essere – basterà por mente che quello che qui si dice 'parlare' non è altro, nei riguardi dell'essere, che il suo manifestarsi, il suo comparire: che si dice parlare in quanto si attua in un giudizio, e si attua in un giudizio, [...] proprio perché l'essere viene a manifestarsi attraverso condizioni umane – le mie, in concreto, – attraverso questa congerie di impressioni sensazioni immagini, il cui esserci e la cui insufficienza sono i dati o i presupposti dello stesso problema filosofico: per risolvere il quale, pertanto, non è sufficiente aprire gli occhi, ma occorre discorrere. E con ciò è dato rilevare, che quella che potremo dire la ontologicità del parlare o pensare [...] non è esclusiva ma inclusiva, almeno contingentemente, di quella che potremmo dire la *umanità* dello stesso parlare o pensare: giacché l'essere, se non ci fossero quelle condizioni della esperienza umana, non parlerebbe, non discorrerebbe, ma si attingerebbe immediatamente, per intuito»¹¹.

Qui Bontadini chiarisce opportunamente come il pensiero col suo carattere essenzialmente rivelativo dell'essere (ovvero "ontologico") resti tale anche quando si dà nella forma discorsiva, legata all'esercizio del linguaggio umano. In tal caso, un particolare ente finito e

¹⁰ Per "completezza semantica" intendiamo la capacità, di un certo linguaggio, di derivare a partire dalle proprie regole tutte le proposizioni che, nel suo ambito, sono fatte valere come vere.

¹¹ Cfr. *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, in *Studi sull'idealismo*, p. 258. Poche pagine dopo, Bontadini presenta la relazione essere-pensiero in termini obiettivamente rosminiani, e precisamente come quella tra manifestato e manifestazione, in cui i due termini, se irrelati, sarebbero nulla. Più precisamente, la seconda sarebbe manifestazione di niente, e il primo sarebbe qualcosa come una assoluta «natura». (Cfr. *ivi*, p. 260).

diveniente – l'uomo – si fa “parola dell'essere”, con le articolazioni (senso/pensiero espressivo/pensiero inferenziale) e la problematicità che questo comporta.

3. *La gradualità del sapere*

La necessità di procedere discorsivamente, e quindi dialetticamente, induce nel sapere umano una gradualità, che pone a sua volta il problema della solidità delle acquisizioni parziali. Secondo Bontadini, «è falso che io non sappia nulla sino a tanto che non so tutto; anche se è vero che, quando sapessi tutto, anche il mio sapere del particolare riceverebbe nuovo senso». E anche la situazione problematicistica, se consapevole di sé, deve riconoscere di potersi costituire solo sulla base di un qualche incipiente sapere, quale si esprime nella formula: «non so l'assoluto»¹². Ma qualcosa di analogo vale anche per la situazione antinomica (cioè di contraddizione tra i protocolli originari, se «antinomia significa contraddizione»)¹³: essa infatti, in quanto giunge a costituirsi, «non è un mero niente» di sapere¹⁴.

È certo, comunque, che il procedere secondo la dialettica dilemmatica, consentirebbe più agevolmente di tener fermo un sapere parziale, proteggendo con la garanzia apagogica ogni passaggio, e non solo l'intero percorso in solido¹⁵.

¹² «Il limitato sapere non è nulla, *simpliciter*, per la semplice ragione che il nulla non ha qualifiche, e neppure limiti» (cfr. *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, pp. 116-117).

¹³ «Antinomia significa esser presi tra la tesi e l'antitesi, tra il dire e il disdire» (cfr. *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, p. 124).

¹⁴ «La dialettica è la tenzone del sì e del no. Per l'idealista il *no* serve a dar risalto al *sì*, concorre 'col suo contrasto al trionfo del positivo'. Questo positivo, naturalmente, non è il sì che è contrapposto al no, ma è la stessa tenzone» – osserva Spirito. Ebbene, per Bontadini il positivo in cui siamo non cessa di esser tale, pur essendo afflittito dalla antinomicità: «un positivo fatto a suo modo, cioè carico di negativo, ma comunque vittorioso del negativo»; come pure positivo è «il processo di mediazione», cioè di superamento dell'antinomia in direzione della «stabilità». (Cfr. *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, pp. 117-118).

¹⁵ La scansione di un procedimento logico in diversi passaggi è legata al carattere progressivo (o dialettico) dell'inferenza, la quale, fondandosi sulla esclusione della contraddizione, deve fare riferimento alla analisi dei significati. Ora, l'analisi di un significato (x) – stante la infinita riferibilità di x – va potenzialmente all'infinito, e per questo può assestarsi a livelli sempre più profondi; ciò fa sì che una ipotesi (p) che coinvolga x , pur apparendo in contraddittoria rispetto ad un certo livello dell'approfondimento semantico di x , possa poi rivelarsi internamente contraddittoria, se riferita ad un livello ulteriore di analisi. Con questo, però, non si intende affermare

Un autore che ha lavorato con competenza sulle antinomie secondo cui si manifesta l'essere, e quindi sulla forma dialettica del sapere ontologico-metafisico, e anche sulla necessità di riconoscere la non-assolutezza di chi è collocato in quella manifestazione, è stato Rosmini – che pure ha sempre evitato di dichiarare contraddittorio il polo empirico delle antinomie ontologiche. Lo studio del pensiero di Rosmini è pertanto decisamente raccomandabile a chi volesse riprendere in modo non ingenuo la via che Bontadini, con tanta intelligenza e passione, ci ha indicato.

APPENDICE: *La dialettica antinomica applicata all'umano*

La dialettica antinomica non comporta inevitabilmente l'interna contraddittorietà di uno dei protocolli che la costituiscono. Lo stesso Bontadini ci fornisce – in campo antropologico – un esempio che non partecipa di quel carico problematico.

Nel saggio *Con Tommaso oltre Tommaso* egli propone una «antinomia di logo ed esperienza» che richiederebbe di essere conciliata da una invenzione sintetica. Da un lato sta la considerazione – sostenuta pertinentemente dall'averroismo latino del XIII secolo – secondo cui «l'intelletto umano, essendo immateriale, non può essere che unico»; dall'altra sta la constatazione – fatta valere da Tommaso d'Aquino – per cui «*hic homo cogitat*»¹⁶. La dialettica qui solo indicata, e lasciata aperta nei suoi esiti, è quella tra il pensiero in quanto tale e l'io singolare.

anche l'inverso: cioè, che una ipotesi risultata in un primo tempo contraddittoria possa, per un successivo approfondimento di x , risultare incontraddittoria. Infatti, nel primo caso, p non è posta come necessaria, anzi – in quanto ipotesi – non è neppure propriamente affermata (così come non è negata): appare semplicemente come non immediatamente contraddittoria. L'eventualità che, per una considerazione più approfondita dei significati coinvolti, essa risulti contraddittoria, non costituisce dunque a sua volta una contraddizione. Nel secondo caso, invece, p è già stata riconosciuta contraddittoria e, di conseguenza, $non-p$ è stata posta come verità necessaria; quindi, ipotizzare che p , per un ulteriore approfondimento dei significati, possa successivamente risultare incontraddittoria, significa contraddirsi. Tale contraddizione potrà essere evitata solo tenendo ferma una delle due alternative, e cioè riconoscendo che la revoca di una acquisizione logicamente necessaria non potrà mai essere l'esito di un approfondimento analitico, bensì solo dell'errore – che potrà riguardare o il momento della acquisizione o quello della revoca. Quindi, il sapere apagogico gode di passi incontrovertibili, pur se aperti ad un approfondimento potenzialmente illimitato (che non andrà, di diritto, a revocarli).

¹⁶ Cfr. *Con Tommaso oltre Tommaso*, in *Metafisica e deellenizzazione*, p. 62.

È concepibile dunque, secondo Bontadini, sia una dialettica dilemmatica sia una dialettica antinomica, che siano libere dal carico – aporetico – della intrinseca contraddittorietà di uno dei loro due poli. L'importante è che, attraverso di esse, si riesca a far valere il criterio di «non introdurre il negativo nell'originario»: criterio che anima, questo sì in continuità, il percorso di entrambe le vie metafisiche che abbiamo in precedenza considerato: quella dilemmatica e quella antinomica¹⁷.

¹⁷ Cfr. *Per una teoria del fondamento*, § 26.

SUL CARATTERE “PERSONALE” DEL PENSANTE NON ASSOLUTO

1. *Il concetto di “persona”*1.1. *Definizioni*

Sappiamo già che nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza* Bontadini identifica l'Io empirico con la “persona” umana. Della persona, poi, in quelle pagine egli dà anche una definizione: essa è una “circolarità di coscienza e potenza” – una circolarità incompiuta, nel caso della persona umana.

Ma in Bontadini è anche presente un'altra definizione di “persona”. La troviamo nell'*Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, dove essa è detta «legame originario tra azione, ragione e volontà»: un legame in cui la ragione è il principio unificatore¹. Essa è infatti la «facoltà dell'universale», ovvero l'organo «dell'intelligenza dell'essere»². Sinteticamente, la persona è una «individualità portatrice dell'universalità», ovvero è l'infinito che è insidente nel finito, così da rendere quest'ultimo capace di autotrascendimento³. In queste ultime battute si nota una volontà di rivisitare l'antica definizione boeziana (*rationalis naturae individua substantia*) secondo un vocabolario idealistico.

1.2. *La persona umana come domanda sull'essere*

Nel primo capitolo del *Saggio di una metafisica dell'esperienza* la persona umana è presentata come una strutturale interrogazione sull'essere. Lì leggiamo che «la filosofia nasce dalla vita», cioè nasce in

¹ Del resto, *logos* vuol dire originariamente “legame”. Per la definizione, cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 113.

² Cfr. *Fede (filosofica) e metafisica razionale*, in «Cultura e politica», 1967, 2, p. 73.

³ Cfr. *Persona e società* (1950), in *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 131.

quanto «l'uomo si domanda la ragione, il senso, lo scopo, il valore [...] non più dei singoli flutti della vita, ma di tutto il fluire»⁴. – dove quella del “fluire” è una immagine masnoviana. Si tratta di una domanda strutturale, ma “libera” nel suo esplicitarsi (può infatti essere vissuta anche rimanendo implicita); una domanda cui, però, la risposta adeguata non è determinabile arbitrariamente.

La domanda in questione è “strutturale”, in quanto espressione della natura razionale della persona. Osserva Bontadini: «La vita umana, in quanto vita ragionevole, è fin da principio teoria, conoscenza dell'essere; né, senza questa luce di ragione, sarebbe possibile lo stesso sorgere della domanda filosofica»⁵. Si colloca qui la questione del “postulato della razionalità del reale”. «In quanto vive da uomo, ossia si afferma razionalmente, l'uomo suppone col suo atto tutte le condizioni di razionalità dell'atto stesso, cioè mostra di credere – nel fondo del suo animo, nella sincerità della sua azione – alla razionalità del reale ed a ciò che essa comporta. Se non volesse credere, eppure continuasse a vivere, si porrebbe in contraddizione con se medesimo». Come il nostro autore annota: questo è «il fondo della filosofia dell'azione»⁶.

Qui, “razionalità” è altro dalla semplice “intelligibilità”. Quest'ultima coincide con la non-contraddittorietà; invece, la “razionalità” è un quadro interale che salva – ovvero non rinnega – l'intelligibilità del reale (in particolare, dell'UdE). Siamo di fronte alla differenza tra “principio di non contraddizione” e “principio di ragion sufficiente”. Quello che il nostro autore chiama “fideismo” (fideismo pratico) è un corollario del postulato, nel senso preciso che, sia che la filosofia riesca in quanto “metafisica” a individuare le condizioni della razionalità del reale (sappiamo già come), sia che non ci riesca, e lasci aperto il problema, la persona in azione afferma comunque, col suo agire, tale razionalità.

Siamo qui di fronte a un tema tipicamente aristotelico, sviluppato poi da Tommaso d'Aquino. L'azione ordinata implica un fine ultimo per cui valga la pena agire. In tal senso, ciò che è l'“ultimo” (nell'esecuzione) risulta in realtà il “primo” (nell'intenzione), ovvero ciò senza cui l'azione non partirebbe neppure. E Tommaso precisa che non si procede all'infinito nelle “catene ordinate” d'azione, cioè in quelle che hanno la forma $X \rightarrow Y$, cioè $\neg(X \wedge \neg Y)$ (“non farei X se non fosse in funzione di Y ”), e che si sviluppano in $\neg(Y \wedge \neg W)$; e così via. Quindi, in tali catene, corrispon-

⁴ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pp. 5-6.

⁵ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 8.

⁶ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. I, § III, 11.

denti all'agire consapevole, è implicito un ultimo fattore (Z) – Masnovo direbbe "un fine ultimo di fatto" –, individuabile attraverso la catena dei "perché". Tale fattore, a sua volta, andrà confrontato con il "fine ultimo di diritto". Ma, per compiere un tale confronto, occorrerà che la filosofia – nel suo momento metafisico – abbia individuato la realtà che può appunto coincidere con, o dar luogo al, fine ultimo di diritto.

Tommaso d'Aquino, a suo tempo, affermava che tutti gli uomini concordano nel riconoscere che un tale fine ultimo di diritto c'è, e nell'indicarlo come il "bene assoluto", la cui fruizione può essere detta "felicità"⁷; ma aggiungeva che gli uomini si dividono, poi, nel tentativo di individuare un tale fine (o bene) ultimo⁸.

Masnovo, da parte sua, osservava che la metafisica ha per scopo di individuare quale sia la realtà la cui fruizione rende felici: la realtà che, fin da principio, fa da matrice al nostro agire (per esempio, al nostro alzarci ogni mattina).

Il "postulato della razionalità del reale" è per Bontadini il luogo di esercizio della filosofia. Filosofare è, infatti, esplicitare questo postulato, cioè interrogarsi intorno al fine ultimo. La differenza – da Bontadini sempre sottolineata – tra "filosofia" e "metafisica", è a ben vedere la differenza tra la domanda sul fine ultimo e la risposta che intorno ad esso si è in grado di dare⁹.

2. Persona e libertà

2.1. Il concetto di "libertà"

«La persona, nella sua immediata rappresentazione, è libera». Per Bontadini – già lo sappiamo – la libertà della persona umana, cioè di chi è in grado di dire "io", è un referto indiscutibile. La libertà è infatti da lui intesa – giustamente – come un corollario della autocoscienza. Non a caso, il nostro autore la definisce così: «la conoscenza di sé conoscente e determinate il proprio atto secondo la norma della conoscenza, per cui l'Io si sa sottrarre alla posizione immediata di sé nel mondo e del mondo in lui»¹⁰.

⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 1, a. 6.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Una opportuna determinazione del rapporto tra "filosofia" e "metafisica" negli scritti di Bontadini è contenuto in: A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, cap. I.

¹⁰ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 283.

Nel cap. V del *Saggio*, Bontadini distingue tra una “libertà iniziale” e una “libertà finale”. La prima è un «processo di liberazione progressiva (o liberazione dalle condizioni naturali, meccaniche dell’esistenza)»; la seconda coincide già con un esito possibile del precedente progresso, e cioè con una «crescita dello spirito», con la capacità di determinarsi secondo il “valore”¹¹. La prima corrisponde alla classica libertà di scelta (quella che Guido Calogero chiamava “libertà presupposto”), la seconda corrisponde alla classica libertà di perfezione (quella che Calogero chiamava “libertà ideale”).

2.2. Libertà e metafisica

La libertà non patisce negazione, per Bontadini. Può però – teoricamente – entrare in contrasto con una metafisica che non sia coerente con essa, cioè che non sappia presentare l’intero in termini tali da renderla possibile. Si realizzerebbe in tal caso una situazione antinomica.

Una metafisica “materialistica”, ad esempio, pur non essendo potente a negare la libertà, finirebbe però per doverla interpretare come l’espressione di una evoluzione deterministica della materia vivente. La libertà, così interpretata, sarebbe privata del suo «valore metafisico»¹², cioè del suo referente adeguato¹³.

Invece una metafisica panteistica (à la Hegel), che ponesse la libertà come principio dell’essere, vedrebbe nella libertà dell’uomo solo un momento dell’unica libertà dell’assoluto: un semplice momento astratto di quel concreto.

In entrambi i casi, perderebbe di senso un fattore che fa da corollario alla libertà: la “responsabilità”. Se ben comprendiamo il pensiero di Bontadini: nel caso del materialismo, la mia libertà non risponde più a nessuno; nel caso del panteismo il responsabile e il termine della responsabilità finiscono per coincidere, togliendo al fenomeno la sua effettiva drammaticità¹⁴.

¹¹ Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, pp. 282-83.

¹² Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, p. 284.

¹³ Una posizione del genere è, ad esempio, riscontrabile in Sartre (cfr. *L’être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1980).

¹⁴ La medesimezza di responsabile e di referente della responsabilità potrebbe essere ravvisata anche nella interiorità oggettiva della coscienza morale, per come è descritta nella tradizione patristica e scolastica. Ma, in questo caso, l’interiorità oggettiva ha un carattere trascendente, rispetto alla mobilità e storicità dell’io che la interroga, che non può invece essere riconosciuto all’Assoluto panteisticamente connotato.

2.3. Libertà e creazione

Diverso è il caso in cui la metafisica proposta sia coerente con la libertà. La metafisica della creazione pone una libertà creante e una creatura contingente, i cui atti sono *a fortiori* contingenti. Se negassi la contingenza del creato, dovrei – a rigore – negare la libertà nel creato stesso (essendo la prima, condizione necessaria, ancorché non sufficiente, della seconda).

Nel saggio *Libertà e valore* (1960), Bontadini afferma che chi pone in un rapporto di esclusione reciproca metafisica della creazione e libertà umana, contrappone alla metafisica, non la libertà per quel che essa è (la libertà come dato), ma la libertà per come egli la prefigura in base a una intemperanza dell'immaginazione. Infatti, il ragionamento (più o meno tacito) di chi pone quell'esclusione è il seguente: "se il valore ultimo del vivere è eternamente posto, non può essere l'uomo a porlo, perciò – in tale prospettiva – l'uomo non è libero". Se non che, la libertà, in tale ragionamento, è surrettiziamente identificata con una potenza tale da creare il valore. Ma la libertà umana non è questo: essa è essenzialmente capacità di determinarsi rispetto al valore, comunque questo sia da intendersi (e anche qualora, paradossalmente, esso risultasse prodotto in qualche modo – ad esempio inconsapevolmente o collettivamente – dalla stessa persona umana)¹⁵.

3. Il valore

3.1. Il "valore" – o "valore della vita" –, di cui Bontadini parla, è il fine ultimo dell'agire umano: ciò che di permanente l'agire umano intende conseguire attraverso la varietà delle proprie mosse. Infatti, la parola "valore" deriva dal latino *valēre*, che significa "permanere", "durare". Ora, il valore (un valore per lo meno "di fatto") è sì implicato nella prassi, ma deve essere decifrato dall'intelletto; e dall'intelletto può essere paragonato con il valore "di diritto" per come la metafisica lo individua.

¹⁵ «La libertà è un dato irrecusabile (anche se è un dato *sui generis*, che si accosta in un modo diverso dai dati naturali); ma Dio – che non è un dato – contraddice la libertà: perciò Dio è da negare. Si osserva che in questa dimostrazione della non esistenza di Dio, la libertà è presa come si configura nella ipotesi della non esistenza di Dio. Il vizio sta nel prendere come dato – ossia nel porre nella zona del dato – ciò che invece consegue all'ipotesi; nell'integrare ciò che della comprensione del concetto di libertà rientra nella sfera del dato, con ciò che trascende tale sfera e va imputato a una certa rappresentazione dell'intero» (cfr. *Libertà e valore* [1960], in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 59).

3.2. L'immanentismo identifica l'Assoluto con l'UdE, e quindi consegna in modo definitivo la circolarità di coscienza e potenza alla irrisolutezza. La potenza non è mai dominabile (nel semplice divenire dell'UdE) da una coscienza che le sia adeguata: ecco che l'UdE non garantisce da sola che ciò che fluisce nel divenire abbia un senso, un compimento felicitante. Anzi, garantisce l'insensatezza, ovvero il costante superamento di ogni acquisizione, in favore di una ulteriorità continua, e continuamente disequata rispetto all'ideale.

L'uomo, circolarità incompiuta, cercherà di far valere qualcosa di stabile nell'UdE, ma senza garanzie circa la realizzazione e la permanenza dei valori via via posti. (Questa è la situazione teorizzata, come insuperabile, dall'esistenzialismo). In una tale situazione – osserva Bontadini negli anni Venti –, «lo spirito finisce per dipendere dalla natura»; infatti, «se la potenza, nella sua totalità, si svolge indipendentemente dalla circolarità con la coscienza, i valori di questa (valori logici, estetici, ed etici) si trovano in balia della cecità di quella, lo spirito in balia della natura»¹⁶. Risulta cioè aver ragione, ciò che di fatto, di volta in volta, riesce ad “aver ragione” delle circostanze, e così di fatto si afferma – fin che si afferma.

Un trentennio più tardi, il nostro autore scriverà che, nelle filosofie del Novecento, «la differenza essenziale è quella tra la tesi dell'esistenza – attualità eterna – del valore, e quella della sua semplice idealità. In relazione, la libertà si configura, da una parte, come potere di riconoscimento (e misconoscimento) del valore – e della norma obiettiva che ne consegue – e, dall'altro, come potere di posizione – di progettazione – dello stesso valore. Libertà di fronte al valore e libertà come istituzione del valore. Sempre in relazione a questa radicale – abissale – differenza, l'etica si istituisce in modo del tutto diverso: giacché la figura tipica del dovere o dell'obbligazione o dell'imperativo categorico si dà soltanto nella prima posizione; mentre nella seconda il dovere può al più essere inteso come una deliberazione generale dell'arbitrio in apporto alla fedeltà o coerenza dell'azione singola, quotidiana, a tale deliberazione. Ma è chiaro che in ogni istante io posso, in questa situazione di assoluta libertà (o situazione che nasce dal non darsi di un assoluto ontologico di fronte alla libertà) operare una rivoluzione, emettere una nuova costituzione»¹⁷.

¹⁶ Cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 120.

¹⁷ Cfr. *Libertà e valore*, p. 58.

3.3. Ma anche il problematicismo – inteso come problematicismo trascendentale – determina la situazione di un’“etica senza fondamento”. A ben vedere, l’etica adeguata al quadro teoretico del problematicismo trascendentale è il “prassismo”, cioè la teoria secondo cui il valore è un prodotto – non garantito – della prassi umana. Formalmente il problematicismo non può negare Dio trascendente, ma determina un quadro in cui è coerente vivere come se Dio non ci fosse, cioè non fosse ciò rispetto a cui occorre determinarsi. In tale prospettiva, il fine di diritto si traduce nei vari fini via via di fatto assunti dai soggetti.

4. *Deduzione dei valori*

4.1. Bontadini parla spesso della “filosofia seconda”, cioè della filosofia non più interrogante, ma della filosofia che, avendo già accolto un certo responso metafisico e quindi una certa determinazione del “valore”, si incarica di dedurre da esso i “valori”, cioè le conseguenze che logicamente da quella determinazione discendono. Naturalmente, nel caso in cui il responso circa il valore fosse essenzialmente problematico (cioè problematicistico), la filosofia seconda dovrebbe ammettere una «libera architettura dei valori, cioè una libera programmazione dell’uomo, come originario conferimento di un significato alla realtà»¹⁸.

4.2. Nel caso della metafisica dell’esperienza, ecco come il nostro autore delinea alcuni tratti conseguenti di “filosofia seconda”.

4.2.1. La strutturale razionalità della persona colloca quest’ultima in una prospettiva aperta all’universale, il cui risvolto pratico è la tendenza della persona a “risolvere” (cioè ricondurre) l’alterità nell’ambito del proprio orizzonte, non solo teorico ma anche pratico: cioè nell’orizzonte dell’Io. «L’Io, che sente l’opposizione del non-Io, tende ad annullarla, ad appropriarsi il non-Io, a farne corpo di sua potenza; tende, come si dice, a dominare il mondo»¹⁹.

Qui, Bontadini riecheggia parzialmente motivi della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana. Il non-Io – sentito col corpo – è occasione di resistenza, e quindi di avvertenza dell’altro, ma anche di sé. «L’Io sente mediante il corpo, vale a dire che il corpo è strumento non solo

¹⁸ Cfr. *Libertà e valore*, p. 58.

¹⁹ Cfr. *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cap. V, § I, 25.

di potenza, ma anche di coscienza»²⁰. La persona prende coscienza di sé, in relazione all'altro da sé; in quanto cioè si distingue fisicamente dall'altra potenza²¹: nell'urto e nella limitazione reciproca delle particolarità fisiche. Attraverso il corpo, l'uomo si trova consegnato alla esperienza del limite, del bisogno e dell'impotenza: scopre così di non adeguare ontologicamente quell'universale cui pure è proteso assimilativamente.

4.2.2. Ricondurre l'universale all'unità: questo è il fine dell'uomo all'interno dell'UdE (altra cosa dal suo fine ultimo). È però chiaro che l'Io cui può essere ricondotto il mondo nella sua globalità non è l'Io in quanto empirico, ma piuttosto l'Io in quanto Io: quello di cui vive ogni singolo Io. Perciò, contro la tradizione hobbesiana, Bontadini ritiene che il relazionarsi originario degli uomini sia nel segno, non della esclusione reciproca, bensì dell'amore: l'ideale regolativo della relazione è che le persone siano "uno" nell'unico Io trascendentale. E anche il contrasto fa parte di questa tensione, che ha come suo termine appropriato la "mondializzazione" o "totalizzazione" dell'umanità²².

4.2.3. Questa tendenza alla mondializzazione assume i tratti della "eticità", del "diritto" e del "dovere morale" (tre figure che qui vengono invertite rispetto all'ordine – *Recht, Moralität, Sittlichkeit* – che esse ricevono nel sistema hegeliano). In particolare, la sperimentazione del limite, dell'impotenza, e il dolore che ne consegue, sono una spinta per le persone a consociarsi senza sopprimersi vicendevolmente (contenuto fondamentale della "eticità"). Questa condizione – per essere mantenuta – richiede l'istituzione di regole coattive (cioè di un "diritto"). Infine, la consapevolezza che il dovere morale non è esaurito dal diritto nasce (dialetticamente) dalla evidenza che ci sono norme che non devono essere accettate, perché sono "ingiuste". Il diritto, anche se di fatto violato – purché sia riconosciuto come diritto, cioè come fonte di obbligazione –, è espressione del "valore", e diventa contenuto del "dovere". Il dovere è la forma con cui l'essere si presenta alla coscienza «come legge o come comando. Come comando essa ha carattere categorico, perché, essendo forma universale, forma dell'essere nella sua universalità, non può essere condizionato in alcun

²⁰ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. V, § I, 18.

²¹ Non c'è qui il gioco hegeliano della libertà, che è invece decisivo nella dialettica delle autocoscienze che troviamo descritta nella *Fenomenologia dello spirito*.

²² Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. V, § I, 25. Cfr. anche: *In margine al concetto di stato*, § 1, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II.

modo»²³. Se non che, il nostro autore non va oltre nel delineare questa prospettiva di remota ascendenza kantiana.

4.2.4. Il valore è una figura metafisica; quindi non si può attribuire valore al diritto, se si intende quest'ultimo come semplice figura fenomenologica (come semplice dato, per cui di fatto vigono le tali regole o hanno corso le tali tradizioni storiche).

Il dovere è appunto l'apparire del nesso che c'è tra il diritto e il valore. «Ciò» – spiega il nostro autore – «non è differente dal dire che il dovere riposa esclusivamente su un comando della ragione, e che – pertanto – l'essere ragionevole è, in quanto agisce moralmente, legislatore di se stesso, purché si intenda che la ragione è appunto la facoltà teoretica dell'essere, il pensiero dell'assoluto. Prescindere da questo riferimento all'essere, che è essenziale al pensiero [...] sarebbe, oltre che uno snaturamento della ragione [...], un limitarsi a porre la mera esigenza della morale, ma non una morale effettiva, [...] giacché se l'azione morale è quella che si accorda con l'ordine universale, essa suppone la conoscenza di tale ordine da parte dell'essere ragionevole»²⁴.

5. La questione del male ontologico

5.1. Il male ontologico (tradizionalmente il *malum defectus*) è spesso stato introdotto come obiezione all'esistenza di Dio²⁵. Se non che, il mistero radicale non è quello del male, ma semmai quello del bene. Si badi: non del "come è possibile che ci sia il bene", ma del "perché esso ci sia". Quest'ultima questione la filosofia può formularla, ma non risolverla.

5.2. A ben vedere, chi dichiara irrazionale (ovvero irrimediabilmente ingiusto) il male, ha già implicitamente scommesso sulla irrazionalità del bene. In altre parole, rinunciare ad ammettere un "perché" (un *propter quid*) del male ontologico, significa aver rinunciato ad ammettere un "perché" del bene (un perché del mondo): significa, insomma, aver identificato – ma su quali basi? – la radice del mondo con qualcosa di impersonale (ad esempio, con un generico *Wille*); ed avere con ciò escluso l'ipotesi di una libera intenzione creatrice. Far derivare dalla irrazionalità del male la non esistenza del Creatore, significa allora imboccare un tipico *hysteron-próteron*.

²³ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. V, § I, 33.

²⁴ Cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. V, § I, 34.

²⁵ In altra sede, invece, si parlava del male morale come via a Dio.

5.3. Al riguardo, osserva Bontadini: «Questo male sarebbe veramente inconciliabile con l'esistenza di Dio, solo se ... Dio non esistesse, cioè se la realtà, che da tale male è afflitta, fosse la realtà totale, e perciò il male stesso fosse originario e irredimibile. Questo spiega come tali obiezioni si impongano alla coscienza di coloro che, 'desiderando' che Dio non esista, già ragionano sui concetti quali si vengono calibrando di sulla concezione dell'Intero, che corrisponde a quel 'desiderio' o prefigurazione»²⁶.

5.4. Del resto, non è forse ad una simile prefigurazione – osserviamo noi – che finisce per obbedire tacitamente il noto dilemma, ispirato alla tradizione epicurea, cui Hume dà forma nei suoi *Dialogues*²⁷? Si tratta del sillogismo ipotetico disgiuntivo che, avendo come antecedente ipotetico la compatibilità tra l'esistenza di una divinità provvidente e l'esistenza del male, ne fa conseguire le due uscite, tra loro alternative, della impotenza o della malvagità divine: entrambe considerate per altro autocontraddittorie, e quindi tali da costringere ad un ripensamento dell'antecedente.

5.4.1. La logica della argomentazione in parola si trova – a nostro avviso – anche in Hans Jonas, che la ripropone secondo una formulazione più complessa. Occorre – ad avviso di Jonas – individuare, nell'ambito dei tre attributi di «bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità», che la tradizione ebraico-cristiana riconosce a Dio, una delle tre coppie che se ne possono ottenere; rinunciando invece alla tripla. La tripla degli attributi, infatti, sarebbe resa inconsistente dalla presenza del male nella storia degli uomini. Tra le coppie, poi, l'unica degna del nome di Dio, sarebbe quella che associa tra loro bontà assoluta e comprensibilità – rinunciando, così, all'onnipotenza²⁸. Se non che, anche l'argomenta-

²⁶ Cfr. *Libertà e valore*, p. 60.

²⁷ Cfr. D. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*; trad. it. a cura di M. Dal Pra, col titolo: *Dialoghi sulla religione naturale*, Laterza, Bari 1963, dialogo X.

²⁸ «La onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo al prezzo di una totale non-comprensibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto. Di fronte all'esistenza nel mondo del male morale o anche solo del male meramente fisico, dovremmo sacrificare la comprensibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto. Di fronte all'esistenza nel mondo del male morale o anche solo del male meramente fisico, dovremmo sacrificare la comprensibilità di Dio alla coesistenza in lui degli altri due attributi. Solo di un Dio totalmente incomprendibile si può affermare che è assolutamente buono e cooriginariamente assolutamente onnipotente e che, nonostante ciò, sopporta il mondo così com'è. Più in generale, i tre attributi in questione – bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità – sono fra loro in rapporto tale che ogni relazione tra due di loro esclude il terzo. Questo è allora il problema vero: quali sono i due concetti veramente irrinunciabili,

zione di Jonas poggia sul surrettizio presupposto della insensatezza del male. Infatti, è solo su questa base che scatta l'inconsistenza della tripla degli attributi divini. Più precisamente, è solo se l'esserci del male, nel mondo e nella storia²⁹, viene inteso come un che, non di misterioso, bensì di radicalmente irrazionale, che esso diventa inconciliabile con la compresenza della tripla di attributi nel Creatore. È per questo che un Dio il quale, pur essendo onnipotente e buono, lasciasse spazio al male, dovrebbe venire inteso come arbitrario, cioè come tale da rinnegare la bontà o provvidenzialità dei propri disegni: dovrebbe esserlo, appunto, se il male venisse già in partenza assunto come inconciliabile con ogni possibile disegno provvidenziale. Ed è per la stessa ragione, che un Dio che invece non potesse essere inteso come arbitrario, se fosse onnipotente non potrebbe essere considerato buono, e se fosse buono non potrebbe essere considerato onnipotente; ciò, insomma, accadrebbe sulla base del medesimo assunto surrettizio: ovvero, che la presenza del male sia un che di inconciliabile con un disegno provvidenziale di senso³⁰.

6. *Sul senso della storia*

6.1. *La non esclusione reciproca di eternità e storia*

Nel giovanile *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* Bontadini indica che la metafisica non è esclusione né della "circularità perfetta" (Dio) né di quella "imperfetta" (l'uomo). Non si tratta né di imma-

fondamentali per il nostro concetto di Dio e quale è il terzo che deve essere escluso? [...] Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile. Ma se Dio può essere compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male» (cfr. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* [1984]; trad. it. di C. Angelino, col titolo: *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 33-34).

²⁹ Dunque, del male difettivo, del tragico e della possibilità del male morale (con ciò che ad esso consegue).

³⁰ Appare chiaro, a questo punto, che, quando Jonas decide di tener ferma la "comprensibilità", ovvero la non-arbitrarietà del Creatore, non compie una scelta a sua volta arbitraria, ma piuttosto riconosce che in Lui non vi è spazio per l'autocontraddittorietà. Dopo di che, la partita viene giocata tra bontà e onnipotenza, optando per la prima a discapito della seconda. Se non che, la contraddizione tra bontà e onnipotenza viene suscitata precisamente dalla inoculazione, nel male, di una inconciliabilità sua con la bontà divina, cioè con il carattere provvidente dell'atto creatore.

mentizzare l'uno né di divinizzare l'altro. Non c'è *aut aut* tra Immutabile e diveniente; bensì conciliazione tra loro, come tra "valore" e "novità".

L'immanentismo fa di ciò che è novità per l'uomo, una novità per Dio stesso. Invece, nella metafisica della trascendenza i due piani ontologici rimangono radicalmente distinti; per cui, «l'infinito, Dio, pone il finito [...], lo pone liberamente, autonomamente, senza trovare in esso alcuna necessità [...], purché resti sempre però questo che io dico, cioè Uno che può porre e togliere per sé solo ciò che non è Lui [...]. Se il mondo è qualcosa distintamente da Dio, in questo senso è – se volete – una aggiunta alla pura realtà di Dio; ma quella infinità e assolutezza, ch'era velata dalla formalistica considerazione dei rapporti tra infinito e finito [...], è lampante invece nella reale, concreta onnipotenza, per cui Dio può, ad ogni momento, annientare il mondo»³¹.

6.2. *Sullo statuto ontologico del novum storico*

Se l'immanentismo erra introducendo la novità nella stessa realtà originaria, anche un esemplarismo estremo, che non ammettesse novità alcuna nel creato, sarebbe errato. Infatti la novità, specie quella che è frutto della libertà umana, si dà. Anzi, questo è il punto: solo una metafisica della creazione – confutando il "discorso invincibile" di Diodoro Crono – lascia "respiro" al mondo, cioè gli concede lo spazio della contingenza. Infatti, la contingenza è condizione di possibilità di uno sviluppo evenemenziale che possa dirsi davvero "storia", e non "eterno ritorno ciclico dell'uguale".

Occorre però – ecco la funzione di una metafisica della trascendenza – togliere al *novum* la *facies* dell'assurdo. Il *novum* storico, cui Bontadini pensa, ha un senso ascensionale, perfettivo, che è orientato, non meccanicamente ma liberamente, a un *telos* (com'è per l'Agostino del *De civitate Dei*); e non è qualcosa di puramente mimetico (come potrebbe essere per Platone). Il *novum* è dunque qualcosa da stimare e con cui impegnarsi, e non qualcosa di superfluo, cui sarebbe meglio sottrarsi.

6.3. *Creazione e storia*

In *Metafisica e rivoluzione* – un testo breve e illuminante, resoconto di un intervento tenuto nel 1973 a un convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate – il nostro autore mette a tema il rapporto tra

³¹ Cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, p. 140.

metafisica della creazione e storia umana. Afferma li Bontadini: «La metafisica viene generalmente considerata – e non soltanto dai suoi critici – fattore di conservazione, puntello delle istituzioni tradizionali. Non è, questo, il minor fraintendimento, la minor deformazione del suo spirito. [...] Pensare che la metafisica sia modello e incentivo di conservazione è un non pensare, ma stare alle immagini: il pensiero dice esattamente il contrario». Infatti, il teorema che pone metafisicamente l'«Immobile», «illumina di nuova luce il divenire stesso, la temporalità, la storia, la vita umana».

6.3.1. La concezione della storia che scaturisce dalla creazione si distanzia da quella dell'antica Grecia. «Per gli antichi la storia, il moto del mondo sensibile – il quale è lasciato a se stesso, senza origine e senza fine, coeterno al mondo intelligibile, ma non nel senso della pura attualità – la storia, diciamo, ritorna periodicamente ed eternamente su se stessa: questa concezione dell'eterno ritorno è suggerita, se non imposta, dalla difficoltà, sempre di natura metafisica, di ammettere una novità, un incremento, un sorgere di qualcosa dal nulla. È chiaro che l'aporia rappresentata dal divenire come tale non è tolta (l'aporia del non essere dell'essere), ma è pure chiaro che, con la concezione circolare, si tenta, o si è spinti, a ridurre al minimo l'incidenza di tale aporia, cioè a ridurre al minimo la variazione». L'«eterno ritorno» è una delle due maniere con cui la filosofia greca tentava di togliere l'incremento ontologico in prospettiva immanentistica, senza negare il divenire (l'altra maniera è quella epicurea, che introduce infiniti mondi paralleli³²).

6.3.2. D'altra parte, la concezione creazionistica della storia non è neppure assimilabile semplicemente a quella prevalente nella modernità occidentale. «La concezione moderna presenta [...] il divenire come sviluppo, incremento, evoluzione, progresso [...], comunque come variazione emergente, e la storia come la realizzazione del reale: come creazione senza il creatore. Questa concezione [...] è metafisicamente assurda, questa autonomia o originarietà del divenire, questo emergere – o reimmergersi – dell'essere dal nulla, e nel nulla. Ma come lo stesso divenire in generale o in quanto tale è tutelato – sottratto alla contraddittorietà – dalla concezione creazionistica, così in

³² Secondo cui, la rosa che non è più fiorita nel nostro mondo, lo è in un mondo parallelo a questo; e quando non lo sarà più in quello, lo sarà in un altro ancora (all'infinito). Così, il volume complessivo della realtà, dovrebbe risultare eternamente uguale a se stesso: sia pur distribuito in infiniti cerchi dell'apparire ontologico.

questa stessa concezione è pure razionalizzata la possibilità dello sviluppo, del progresso, cioè della storia nel senso moderno»³³.

6.4. *Immutabilità contro staticità*

Limitazione appropriata dell'immutabile da parte del mutevole non è la staticità: infatti, l'immobilità del fisico ha un senso difettivo, quindi opposto a quello della immutabilità metafisica³⁴. Limitazione appropriata dell'immutabilità metafisica è semmai la crescita, il progresso³⁵; e anche – quando è il caso, cioè quando occorre rimuovere l'ingiustizia – la “rivoluzione”³⁶. Questo comunque non significa – precisa Bontadini – una celebrazione del “nuovismo”; infatti, la novità, se posta dall'uomo, non può essere assoluta, né avere un significato salvifico.

6.5. *Sulla laicità*

La deteologizzazione della storia – dovuta alla introduzione di una metafisica della trascendenza – dà respiro alla storia stessa, e fa sì che, “deambulando”, gli esseri umani possano discutere (di volta in volta) di come salvaguardare la libertà altrui e l'affermazione del valore, che – se è valore – non può che essere unico per tutti. Il rispetto di questo incrocio (Bontadini lo chiama “antinomia”) è il contenuto del concetto di “laicità”. La verità può solo essere testimoniata, non imposta, se

³³ Così prosegue il testo: «Di ciò i deellenizzatori non tengono adeguato conto: della potenza, cioè, che alla concezione creazionistica appartiene di riconoscere la verità dell'essere e, insieme, l'effettualità dell'evento, salvando le due istanze dalla reciproca contestazione» (cfr. *Metafisica e rivoluzione*, p. 56).

³⁴ «L'*epistrofè* del creato si realizza come movimento ascensionale, e non come ripetizione mimetica. L'immobilità della creatura – l'inerzia, la mera conservazione – è lungi dall'immobilità divina – ha significato metafisico affatto diverso, quasi opposto – mentre alla perfezione del Creatore il creato tanto più si avvicina e comunque ne partecipa, quanto più realizza la celerità dello sviluppo, la crescita storica» (cfr. *Metafisica e rivoluzione*, p. 56).

³⁵ D'altra parte, «la giustificazione immanente del progresso, e quindi dell'anti-conservatorismo, è data, in generale, dalla natura stessa dell'uomo, come essere la cui natura spinge al di là di se stessa, come essere che è chiamato ad inventare se stesso» (cfr. *Metafisica e rivoluzione*, p. 57).

³⁶ Bontadini non era – nemmeno in politica – un conservatore chiuso alle possibili novità progressive. Quanto ai suoi allievi, si può dire che uno dei loro tratti distintivi sia stata una grande curiosità intellettuale. Ad alcuni di loro si deve un decisivo contributo all'introduzione in ambito italiano del pensiero di autori molto lontani dalle preoccupazioni di Bontadini, come Ricœur, Lacan, Derrida, e altri ancora.

non per quei lati per cui non è possibile non imporla senza con ciò negare la possibilità stessa della convivenza. Quali siano poi questi lati, occorre valutarlo nel merito, e di volta in volta, cioè "deambulando" – come dice appunto il nostro autore³⁷.

6.6. *Novità storica e novità biologica*

Bontadini ritiene che qualcosa di analogo a ciò che vale nel rapporto tra creazione e novità storica, possa valere nel rapporto tra creazione e novità biologica. Anche qui, la creazione non fa da impedimento, ma – semmai – da condizione di possibilità. E, anche qui, si è storicamente insediato, grazie alla mentalità positivista, il mito della contrarietà tra creazione ed evoluzione, quasi si trattasse di significati appartenenti allo stesso genere o livello di spiegazione delle cose. Mito, per altro, coltivato (con opposta preoccupazione) anche da non pochi sostenitori di una metafisica della trascendenza.

«La teoria dell'evoluzione [...] fu, al suo apparire, fieramente osteggiata dagli epigoni del pensiero classico, dai neoscolastici. Dal punto di vista speculativo, si doveva invece subito scorgere – subito, cioè prima ancora che, in sede di pensiero scientifico, la teoria venisse definitivamente suggellata – che essa, anziché una istanza antimetafisica, costituiva un motivo in più – anche se non necessariamente richiesto –, un motivo di maggiore evidenziazione della necessità dell'intervento del Creatore. La polemica era storicamente giustificata solo in quanto la filosofia positivista proponeva l'evoluzione come qualcosa che si sarebbe dovuta mettere al posto della creazione. Il che costituiva una manifesta aberrazione speculativa»³⁸.

6.7. Nel complesso, la trascendenza effettiva – quella creazionista – garantisce alla realtà diveniente una sorta di "decompressione", che la libera dal sigillo della necessità. Se la vicenda del divenire non è, di per sé, quella dell'Assoluto – e solo a questo patto –, parole come "evoluzione", "storicità" e "laicità" possono assumere realmente la statura e il profilo che ad esse compete, e che la modernità ha loro giustamente riservato.

Anche per questo, non secondario aspetto, la metafisica classica può dirsi – come Bontadini sosteneva – l'ideale "compimento" della filosofia moderna.

³⁷ Cfr. *Libertà e valore*, p. 62.

³⁸ Cfr. *Metafisica e rivoluzione*, p. 58.

NB: Una bibliografia completa – primaria e secondaria – del nostro autore è contenuta nel volume: C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

Opere di G. Bontadini citate

Volumi:

Saggio di una metafisica dell'esperienza (1938), Vita e Pensiero, Milano 1979. (Riedito con Introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995).

Studi sull'idealismo (1942), con Introduzione di E. Severino, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Dall'attualismo al problematicismo (1946), con Introduzione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Dal problematicismo alla metafisica (1952), con Introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Studi di filosofia moderna (1966), con Introduzione di E. Agazzi, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Conversazioni di metafisica, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971. (Riedito con Introduzione di A. Bausola, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1995).

Appunti di filosofia, pubblicati su «L'educatore italiano», Liceo Valcalice, Torino 1972. (Riedito con l'introduzione di F. Rivetti Barbò, Vita e Pensiero, Milano 1996).

Metafisica e deellenizzazione, Vita e Pensiero, Milano 1975. (Riedito con Introduzione di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996).

Altri scritti di Bontadini:

Fede (filosofica) e metafisica razionale, in «Cultura e politica», Abete, Roma, 2, 1967.

Postilla, in «Studia Patavina», 15, 1968.

Allocuzione introduttiva, in *Il problema del fondamento* (Atti del IV Convegno nazionale dell'A.D.I.F., 1972), in «Sapienza», 26, 1973, nn. 3-4.

Intervento, in *Il problema del fondamento* (Atti del IV Convegno nazionale dell'A.D.I.F., 1972), in «Sapienza», 26, 1973, nn. 3-4.

Dispense dei corsi di G. Bontadini:

Filosofia teoretica. Quaderno di appunti alle lezioni del Chiarissimo Prof. Bontadini, a.a. 1957-58, a cura del Consiglio studentesco interfacoltà U.C.S.C., Milano s.d.

Protologia. Appunti delle lezioni del corso di Filosofia Teoretica dell'a.a. 1963-64, a cura di M. Peretti, Milano s.d.

Appunti del corso di Filosofia Teoretica del Ch.mo Prof. G. Bontadini (a.a. 1966-67), a cura di R. Lanza e G. Lucini, Milano s.d.

M. Zanatta [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica* [tenuto da G. Bontadini], a.a. 1969-70, Milano s.d.

La filosofia verso la religione, appunti del Seminario di Apologetica per il corso di Istituzioni di Filosofia, a.a. 1976-77, a cura di A. Lonardi – L. Negri – A. Gnemmi, CUSL, Milano s.d.

Altre opere citate o consultate:

Alessandro di Afrodisia, *In Analyticorum Priorum librum I Commentarium*; testo greco a cura di M. Wallies, Berlin 1883.

Aristotele, *Analitici Primi*, testo greco a cura di Th. Waitz, Lipsia 1844-46; trad. it. di G. Colli, in: Aristotele, *Opere*, vol. 1. Laterza, Roma-Bari 1982.

Aristotele, *Analitici Secondi*, testo greco a cura di di Th. Waitz, Lipsia 1844-46; trad. it. di G. Colli, in: Aristotele, *Opere*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1982.

Aristotele, *De Anima*, testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1961; trad. it. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

Aristotele, *De generatione et corruptione*, testo greco a cura di H.H. Joachim, Oxford 1922.

- Aristotele, *Fisica*, testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1936.
- Aristotele, *Metafisica*, testo greco a cura di G. Reale, Milano 1993.
- Averroé, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*, ed. by F.S. Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1953.
- J. Bálmes, *Filosofia fundamental* [1846], voll. 16-19 di *Obras Completas*, a cura di I. Casanovas s.j., Biblioteca Bálmes, Barcelona 1925-27.
- E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos editrice, Palermo 1987.
- B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Erster Teil, in *Gesamtausgabe*, Band 11, F. Frommann – G. Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.
- Ch. Boyer, *Cursus philosophiae*, Desclée de Brouwer, Parisii 1935.
- R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», 2, 1931/32.
- G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.
- R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di P. Serini, Mondadori, Milano 1958.
- R. Descartes, *Objections et Réponses*, in *Œuvres*, éd. Ch. Adam – P. Tannery, Cerf, Paris 1897-1913, vol. VII.
- R. Descartes, *Principia Philosophiae*, trad. it. di P. Cristofolini, Boringhieri, Torino 1967.
- P. Faggiotto, *La prova "dialettica" dell'esistenza di Dio*, in «Studia Patavina», 15, 1968.
- J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95), in *Fichtes Werke*, Erster Band, Verlag von F. Meiner in Leipzig; trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Costa: *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903); trad. it. di C. Mangione: *Logica e Aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965.
- G. Galilei, *Il Saggiatore*, in *Opere*, Edizione Nazionale, Barbera, Firenze 1890-1909, vol. VI.
- G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], Le Lettere, Firenze 2003.
- G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* [1917-22], 2 voll., Le Lettere, Firenze 2003.
- É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935.
- V. Gioberti, *Protologia*, 2 voll., Botta-Chamerot, Torino-Paris 1857.
- V. Gioberti, *Nuova protologia*, ed. Gentile, Laterza, Bari 1912.

A. Gnemmi *La protologia nel pensiero di G. Bontadini*, Pubblicazioni di «Verifiche», Trento 1976.

G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Cafoscarina, Venezia 2003.

L. Grion: *La vita come problema metafisico*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

L. Grion, *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.

Guilielmi Alverni *De anima*, in *Opera Omnia*, A. Pralard, Parisiis 1674.

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen – R. Heede; trad. it. di V. Cicero: *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995.

G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, Band 20, unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, F. Meiner Verlag, Hamburg 1992, Vorrede zur ersten Ausgabe (1817)

Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die Objektive Logik (1812/1813), hrsg von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band 11, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Buch II; trad. it. di A. Moni riveduta da C. Cesa: *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I.

G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, hrsg von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band 21, F. Meiner Verlag, Hamburg 1984, Buch I: Die Lehre vom Sein (1832), Womit muß der Wissenschaft gemacht werden; trad. it. di A. Moni e C. Cesa: *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (1829), hrsg vom G. Lasson, Hamburg, Meiner 1966.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927; trad. it. di P. Chiodi: *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976.

M. Heidegger, *L'essenza del fondamento* (1929), in *Seignavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

Th. Hobbes, *De corpore*; trad. it. di A. Negri, UTET, Torino 1972.

Th. Hobbes, *Leviatano*; trad. it. di G. Micheli, Bompiani, Milano 2013.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*; trad. it. di A. Carlini, riveduta da E. Lecaldano e E. Mistretta, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1982.

D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*; trad. it. a cura di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1963.

E. Husserl, *Ricerche Logiche* (1900-1), trad. it. di G. Piana, 2 voll. (su testo tedesco della III edizione, Niemeyer, Halle 1922), Il Saggiatore, Milano 1988.

E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch I (1913), a cura di W. Biemel – M. Nijhoff, L'Aja 1950; trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch II, a cura di W. Biemel – M. Nijhoff, L'Aja 1952; trad. it. di E. Filippini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (1984), trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2002.

I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, Band I.

I. Kant, *Der einzig möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II; trad. it. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto – H. Hohenemser – A. Pupi: *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, Laterza, Roma-Bari 1982.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band III; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1987.

I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, trad. it. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto e H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 1996.

S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"* (1846), trad. it. di C. Fabro in S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.

G.W. Leibniz, *Monadologia*, trad. it. a cura di S. Cariatì, Rusconi, Milano 1997.

G.W. Leibniz, *Textes inédits*, a cura di G. Grua, PUF, Paris 1948.

A. Manzoni, *I promessi sposi*, a cura di C.C. Secchi, Massimo, Milano 1980.

J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

A. Masnovo, *L'ascesa a Dio*, dispensa dell'a.a. 1934-35 a cura di C. Verri, Ravezzani, Milano 1935.

A. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso. Concorde e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1950².

A. Masnovo, *La filosofia verso la religione* [1941], Vita e Pensiero, Milano 1986.

V. Melchiorre, *Essere e parola*, Vita e Pensiero, Milano 1982.

D. Mercier, *Criteriologia generale* (1900), tr. it. di A. Messina e P. Maccarione, F. Pustet Libreria Pontificia, Roma 1910².

P. Pagani, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990.

P. Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, in Atti del II corso dei "Simposi Rosminiani", in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», 96, 2002.

P. Pagani, *Fondamento e fondazione*, in Aa.Vv., *Fondamento e fondamentalismi*, a cura di A. Ales Bello – L. Messinese – A. Molinaro, Città Nuova, Roma 2004.

P. Pagani, *Essere e persona secondo Antonio Rosmini*, dispensa del corso di Antropologia Filosofica sp., *pro manuscripto*, Venezia, a.a. 2007-8.

Plotino, *Enneadi*, trad. it. di G. Faggin (su testo greco a cura di P. Henry – H.R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1951-1973), Rusconi, Milano 1992.

P. Poli, *La parabola della modernità e la metafisica nel pensiero di G. Bontadini*, tesi di laurea discussa alla Università Cattolica del Sacro Cuore con relatore F. Botturi, Milano 1993.

H. Putnam, *Analiticity and Apriority: beyond Wittgenstein and Quine*, in *Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge 1983.

P. Ricœur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1970.

A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998-2002.

J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1980.

F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, trad. it. a cura di A. Bausola, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972.

A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savy-Lopez – G. De Lorenzo, Laterza, Bari 1968.

M.F. Sciacca (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1947².

Scoto, *Ordinatio*, in Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balić, vol. III, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954.

- E. Severino, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981.
- E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.
- E. Severino, *Risposta ai critici*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 60, 1968.
- E. Severino, *Poscritto* (1965), in Id., *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972. Seconda edizione, Adelphi, Milano 1982.
- E. Severino, *Ritornare a Parmenide* (1964), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982.
- B. Spaventa, *Frammento inedito* [1913], in *Opere*, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972.
- Spinoza, *Ethica*, a cura di P. Cristofolini, Bompiani, Milano 2007.
- Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, Marietti, Torino 1954.
- Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Marietti, Torino 1954.
- Tommaso d'Aquino, *Qq.Dd. De Potentia*; in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, typis P. Fiaccadori, t. VIII, Parmae 1869.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*; testo latino dell'*Editio Leonina*.
- S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia* (1941-50), 3 voll., La Scuola, Brescia 1978.
- C. Vigna, *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- G. Zamboni, *Metafisica e gnoseologia*, La Tipografica veronese, Verona 1935.
- G. Zamboni, *Sette osservazioni critiche sulla fenomenologia husserliana*, in *Sei opuscoli zamboniani su Husserl, su Kant, sulla causalità*, a cura di T. Adamoli - A. La Russa - G. Perez, IPL, Milano 1990.

INDICE DEI NOMI

- Agazzi E., 11, 14
Agostino d'Ippona, 8, 12, 21, 87, 151, 211, 232
Alessandro di Afrodisia, 14, 120
Aliotta A., 11
Apollonio M., 10
Aristotele, 21, 25, 29, 31-32, 34, 43, 53-55, 67, 72, 76, 78, 118-120, 160, 177, 183, 185, 193-195, 202
Averroè, 20-21
- Bálmes J., 152
Bausola A., 11, 14, 67
Berkeley G., 99, 102
Berti E., 134
Blondel M., 204
Bo C., 10
Boezio S., 168
Bolzano B., 88-89
Bontadini F.(F.), 8
Botturi F., 8
Boyer Ch., 184
Bradley F.H., 56, 78
Brouwer L., 125
- Calogero G., 86, 114, 224
Campanella T., 20
Carlini A., 80
Carnap R., 56-58
Cartesio, 40, 51, 63, 95, 97-99, 101, 132
- Charron P., 89
Chiocchetti E., 9
Condillac (de) É.B., 99
Croce B., 9
- Dalmasso G., 12
d'Autrecourt N., 45
d'Auvergne G., 130
Derrida J., 234
Diodoro Crono, 232
Duns Scoto G., 182
- Euclide, 88
- Fabro C., 195
Faggiotto P., 14, 174-176, 188, 190
Ferrini C., 9
Fichte J.G., 80, 145-146, 162-163, 180
Frege G., 114-115
Freud S., 112-113
- Galeazzi U., 12
Galilei G., 100
Garin E., 73
Gemelli A., 8-9, 11-12, 39
Gentile G., 9, 11, 19, 37, 52, 59, 73, 79-82, 84-85, 90-91, 95, 114, 189, 202
Geymonat L., 88
Ghisalberti A., 14
Giacon C., 11
Gilson É., 23, 195
Gioberti V., 162, 169, 171, 182-183, 189
Gnemmi A., 7, 12, 189, 191, 223
Goggi G., 8
Golgi C., 8

- Gregory T., 73
 Grión L., 8
- Hegel G.W.F., 17-18, 24, 38,
 46, 50-51, 59-63, 69, 75-79, 93,
 106-109, 111, 130, 135, 149-
 150, 157, 179, 186-187, 195-
 200, 202, 210, 213, 224
 Heidegger M., 11, 47-49, 113-
 114, 157, 167, 188, 204
 Hintikka J., 116
 Hobbes T., 99
 Hume D., 45, 53, 65, 99, 101-
 102, 121, 123, 191, 207, 230
 Husserl E., 19-20, 39-41, 44,
 47, 106, 113-114, 144
- Isaye G., 89
- Jonas H., 230-231
- Kant I., 17, 37, 40, 46, 63, 69-71,
 76, 88-89, 96-97, 102-106, 121,
 127-129, 163, 166, 200, 213
 Kierkegaard S., 67, 111, 166
 Kripke S., 116
- Lacan J., 234
 Leibniz G.W., 45, 70, 77, 98,
 101-102, 120-121, 123, 151, 167
 Locke J., 95, 99
 Lombardo-Radice G., 37
- Malebranche N., 98
 Mancini I., 7, 11
 Manzoni A., 190
 Marchesi A., 12
 Maritain J., 51
 Martinetti P., 37
- Marx K., 12, 112
 Masново A., 9, 11, 13, 151-152,
 161, 195, 223
 Mazzotti A., 8
 Melchiorre V., 7, 11, 13-14, 143
 Mercier D., 40
 Messinese L., 8, 125
 Montaigne (de) M., 89
 Muraro L., 12
- Necchi L., 8-9
 Negri L., 12
 Nietzsche F., 112-113
- Olgiati F., 9
- Parmenide, 12, 22, 31, 63, 138,
 155-156, 164-166, 168-169,
 184, 187, 189, 191, 193, 205
 Philippe M.-D., 131
 Platone, 21, 27, 35, 81, 95, 101,
 164, 206-207, 232
 Plotino, 21, 24-35, 96, 208, 211
 Putnam H., 115-116
- Ricœur P., 22, 112, 234
 Rivetti Barbò F., 11, 14
 Rosmini A., 11, 18, 22, 38-39,
 109-111, 145, 151, 173, 214-
 215, 218
 Russell B., 88
- Saccheri G.G., 88
 Santucci L., 10
 Sartre J.-P., 20-21, 59, 145-147,
 224
 Sasso G., 73
 Schelling (von) F.W.J., 67, 166
 Schlick M., 57

- Schopenhauer A., 111, 153
Sciacca M.F., 11, 37, 77, 95
Scola A., 12
Severino E., 7, 11-12, 14, 53,
57, 91, 128, 133, 138-139, 162,
175-177, 182, 184, 186-187,
189, 191-193
Spaventa B., 76, 79
Spinoza B., 87, 96, 98, 146
Spirito U., 11, 84, 90, 114, 135,
217
Suarez F., 97, 99
- Talete, 83
Tommaso d'Aquino, 20-21, 40,
78, 97, 130-131, 138, 151, 159-
160, 166, 168, 170, 181-182,
185, 195, 202, 205, 209, 211,
218, 222-223
- Totaro F., 7, 12
Turollo D.M., 10
- Vanni Rovighi S., 12-13, 51,
137, 165
Vigna C., 7-8, 12, 14, 134
- Wittgenstein L., 125
Wolff Ch., 70, 98, 122-123
- Zamboni G., 9, 39-41, 136-137,
161-162, 195
Zanatta M., 117, 126, 150, 167,
175, 178, 187-189, 193
Zenone, 199

INDICE

7 Note introduttive

Premessa, 7 – Nota biografica, 8

15 Uno

Il pensiero in questione

1. Il pensiero come tema dell'idealismo, 15 – 2. L'idealismo come immanenza dell'essere al pensiero, 16 – 3. Il pensare in quanto tale, 16 – 4. Il pensiero non è alterazione, 17 – 5. Il pensare in quanto realtà soggettiva, 18 – 6. Il pensiero è l'essere in quanto manifestazione di sé, 18 – 7. Come intendere la inobiettività del pensiero, 19 – 8. Il pensiero non ha physis, 20 – 9. Oltre la retorica idealistica, 21 – 10. Idealismo e realismo, 23 – 11. La norma del pensiero è intrinseca ad esso, 24

Excursus: Essere e pensiero in Plotino, 24

1. L'anima umana e il pensiero, 24 – 2. Il pensiero come autentica manifestazione dell'essere, 28 – 3. Il carattere dialettico del pensiero, 30 – 4. La Sesta Enneade come sintesi della dottrina plotiniana sul pensiero, 32

37 Due

L'esperienza come punto di partenza del sapere

1. Quale "esperienza"?; 37 – *Intermezzo:* Il contributo di Giuseppe Zamboni sulla "presenza", 39 – 2. L'esperienza come "presenza a me", 41

43 Tre

Teoria dell'"unità dell'esperienza"

Premessa, 43 – 1. L'UdE come immediatezza mediata, 43 – *Excursus:* A proposito del "fenomeno" della fenomenologia, 46 – 2. Il significato della immediatezza dell'UdE, 49 – 3. Oltre idealismo e realismo, 51 – *Excursus:* La conoscenza come identità in Aristotele, 54 – 4. Il problema inferenziale, 56 – *Intermezzo:* A proposito di Carnap, 57 – *Excursus:* A proposito dell'essere hegeliano, 60

65 Quattro

La complessità del pensiero

1. Il “senso”, 65 – 2. Il “pensiero espressivo”, 67 – 3. Il “pensiero inferenziale”, 68 – *Excursus*: Sulla dimostrazione come determinazione in Kant, 69 – 4. La verità, 72

75 Cinque

L'inferenza dialettica

1. Il termine “dialettica”, 75 – 2. Interpretazione bontadiniana della dialettica di Hegel, 75 – 3. Osservazioni, 78 – 4. La dialettica dell'attualismo, 79 – *Excursus*: L'“astrattezza” del PDNC secondo Gentile, 80 – 5. La dialettica del problematicismo, 83 – 6. Dal problematicismo alla metafisica, 85 – 7. L'andare in sé della dialettica, 92

Appendice: Sul dualismo gnoseologico, 95

1. Che cos'è il “dualismo gnoseologico”, 95

1.1. L'essenza della posizione dualistica, 95 – 1.2. Discussione del “dualismo”, 96 – 1.3. Linee di svolgimento storico del dualismo gnoseologico, 97 – 1.4. Le ragioni del successo del dualismo gnoseologico, 99 – 1.5. Conati di soluzione del dualismo, nel pensiero moderno, 101

2. La filosofia moderna verso il superamento del dualismo gnoseologico, 102

2.1. La posizione di Kant, 102 – 2.2. L'instabilità della “cosa in sé”, 106 – 2.3. La posizione di Hegel, 106 – 2.4. Il contributo di Rosmini, 109 – 2.5. Il ritorno alla “cosa in sé” nelle filosofie post-hegeliane, 111

3. Il problema del dualismo gnoseologico nel pensiero contemporaneo, 113

3.1. La prima metà del Novecento, 113 – 3.2. La seconda metà del Novecento, 115

117 Sei

*La dimostrazione per assurdo**come ideale regolativo del pensiero dimostrativo*

1. La dimostrazione per assurdo in Aristotele, 118 – 2. La dimostrazione per assurdo presso i moderni, 120 – 3. Lapagogia come dialettica, 122 – 4. L'uso sintetico del principio di non contraddizione, 126 – 5. I problemi della *reductio*, 131 – 6. Breve nota sul principio di non contraddizione, 135 – *Appendice*: Un cenno alla discussione tra Bontadini e Severino quanto all'*élenchos*, 138

141 Sette

L'inferenza metempirica: i primi tentativi

Premessa, 141 – 1. Una considerazione del male in funzione metempirica, 142 – 2. La relazione tra “coscienza” e “potenza”, e le sue implicazioni metempiriche, 143 – *Intermezzo*: Un'analogia con Sartre, 145 – 3. La via del divenire: prima versione, 147
 3.1. L'intero, 147 – 3.2. Struttura dell'inferenza, 153 – 3.3. Il teorema della immutabilità dell'originario, 154 – 3.4. Il teorema della creazione libera, 155 – 3.5. Osservazioni critiche, 156
Excursus: Che cosa significa “immutabilità”, 159

161 Otto

La seconda via del divenire (o direttissima)

1. Una apagogia antinomica, 161 – 2. Verso una nuova impostazione della via del divenire, 163 – 3. La “via direttissima”, 164
 3.1. Il “Principio di Parmenide” propriamente inteso (PdP), 166 – 3.2. La “contraddittorietà” del divenire, 167 – 3.3. La conciliazione dell'antinomia nel “Teorema di creazione”, 169 – 3.4. Determinazione del rapporto di creazione, 171 – 3.5. Libertà del creatore, 174
 4. Peculiarità e problemi della via “direttissima”, 174
 4.1. Continuità o rottura?, 174 – 4.2. Semantizzazione e contraddizione, 177 – 4.3. Il carattere “inventivo” della sintesi inferenziale, 179 – 4.4. L'intero non è una totalità quantitativa, 181 – 4.5. La creazione come “annientamento”, 182 – 4.6. Problemi legati al rapporto di creazione, 184
 5. Contraddizione e divenire, 184
 5.1. Il carattere “reale” della contraddizione, 184 – 5.2. Quale realtà?, 186 – 5.3. Contraddizione e richiesta di fondamento, 188 – 5.4. Annotazioni critiche sul darsi della contraddizione, 190
 6. Il negativo che compare nel divenire, 191
 6.1. La questione del non-essere dell'apparire, 191 – 6.2. La soluzione di Severino, 192 – 6.3. Precisazioni, 193
Excursus: La difesa aristotelica dell'evidenza del divenire, 193 – 7. Essenza ed esistenza, 195 – *Appendice*: Su Hegel e la contraddizione, 196

201 Scolio

Una rivisitazione della prima via bontadiniana del divenire

1. Introduzione alla “via del divenire”, 201 – 2. Il punto di partenza di una “via del divenire”, 202 – 3. Primo passaggio argomentativo, 204 – 4. Secondo passaggio argomentativo, 205 – 5. Terzo passaggio argomentativo, 207 – 6. Quarto passaggio argomentativo, 208

213 Nove

Il pensiero in quanto umano

1. La dialetticità come condizione del pensiero umano, 213
 - 1.1. Un punto di vista astratto sull'essere, 213 – 1.2. Un confronto con Rosmini, 214
2. L'umanità del pensare, 215 – 2. La gradualità del sapere, 217 – *Appendice*: La dialettica antinomica applicata all'umano, 218

221 Dieci

Sul carattere "personale" del pensante non assoluto

1. Il concetto di "persona", 221
 - 1.1. Definizioni, 221 – 1.2. La persona umana come domanda sull'essere, 221
2. Persona e libertà, 223
 - 2.1. Il concetto di "libertà", 223 – 2.2. Libertà e metafisica, 224 – 2.3. Libertà e creazione, 225
3. Il valore, 225 – 4. Deduzione dei valori, 227 – 5. La questione del male ontologico, 229 – 6. Sul senso della storia, 231
 - 6.1. La non esclusione reciproca di eternità e storia, 231 – 6.2. Sullo statuto ontologico del *novum* storico, 232 – 6.3. Creazione e storia, 232 – 6.4. Immutabilità contro staticità, 234 – 6.5. Sulla laicità, 234 – 6.6. Novità storica e novità biologica, 235

237 Bibliografia

245 Indice dei nomi

l'alanguè

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it



Stampato per conto di Orthotes
da Officine Grafiche Francesco Giannini & Figli, Napoli
nel mese di maggio 2016