



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Scienze Filosofiche

Ordinamento (ex D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

Sulla creazione

La “*prima et manifestior via*” di S. Tommaso alla luce
della rigorizzazione di Gustavo Bontadini

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatori

Ch. Prof. Paolo Pagani

Ch. Dott. Mattia Cardenas

Laureando

Cristian Migliori

Matricola 883024

Anno Accademico

2020/2021

*«I fanciulli trovano il tutto nel nulla,
gli uomini il nulla nel tutto».*

G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*

«L'essere pieno di meraviglia è proprio del filosofo».

Platone, *Teeteto*

A coloro che ancora sono capaci di essere fanciulli
davanti alle meraviglie del mondo.

A mamma e papà,
a Davide, Mattia e Giuseppe,
che mi hanno sempre stimolato
ad un intelligente sguardo da fanciullo.

A Cecilia soprattutto,
che quotidianamente vive con me la fanciullezza.

Sommario.

1. Introduzione.....	4
2. La prova <i>ex motu</i> in S. Tommaso d'Aquino.....	7
2.1. La non evidenza dell'esistenza di Dio e la sua dimostrabilità.....	7
2.2. « <i>Prima autem et manifestior via</i> »: la via <i>ex motu</i>	30
2.2.1. Muovere significa trarre in atto ciò che è in potenza, ciò che si muove è mosso da altro.....	35
2.2.2. È impossibile che una medesima cosa sia in potenza ed in atto simultaneamente e sotto il medesimo rispetto.....	39
2.2.3. Non si può procedere all'infinito nella catena dei motori mossi.....	46
2.2.4. In questo mondo qualcosa si muove.....	50
3. <i>Creatio ex nihilo</i>	55
3.1. Da Dio come immutabile a Dio come <i>Ipsum esse per se subsistens</i>	55
3.2. La via della partecipazione.....	64
4. La rigorizzazione di Gustavo Bontadini.....	71
4.1. L'Unità dell'Esperienza.....	71
4.2. L'implesso originario.....	79
4.3. Il Principio della metafisica.....	86
4.4. Il teorema di creazione.....	94
4.4.1. La <i>facies</i> di contraddizione.....	98
4.4.2. Il Principio di creazione come risoluzione della contraddizione.....	105
5. Per concludere.....	110
5.1. Bontadini, con Tommaso oltre Tommaso.....	110
6. Bibliografia.....	116
6.1. Opere di Tommaso.....	116
6.2. Studi su Tommaso.....	116
6.3. Opere di Bontadini.....	119
6.4. Studi su Bontadini.....	120
6.5. Altre opere e studi.....	122

1. Introduzione.

La domanda metafisica intorno all'esperienza del mondo che è innanzitutto esperienza della morte e del dolore è una domanda che accompagna l'uomo fin dalle sue origini¹ e trova nella storia del pensiero innumerevoli tentativi di risposta. Se la domanda metafisica nasce dall'esperienza allora è da essa che bisogna partire per la ricerca di una risposta filosofica alla morte e al dolore, che è anche risposta intorno alla vita. L'esperienza è il punto di partenza di fatto e di diritto della metafisica ma essa è diveniente e fermandosi al divenire non si riesce a trovare alcuna risposta stabile al vitale interrogativo. Bisogna individuare qualcosa che trascenda il divenire e sia in grado di costituirsi epistemicamente come fondamento: l'essere Immutabile. Fin da Parmenide ciò che si tratta, allora, di indagare è proprio il rapporto tra questi due cespiti che costituiscono l'uno la base della ricerca umana e l'altro ciò che viene introdotto speculativamente per rendere significativa e reale il divenire dell'esperienza mondana. Se in Parmenide la necessità del *logos* porta alla negazione dell'esperienza in Platone e Aristotele inizia a prospettarsi un modo per tenere insieme il mutevole e l'Immutabile che trova l'espressione massima nella filosofia medievale, la quale introduce un concetto inaudito dalla filosofia greca: la nozione filosofica di creazione.

Tra tutti gli esponenti della filosofia medievale spicca il nome di Tommaso d'Aquino e il primo intento di questo scritto è quello di prendere in considerazione la prima via tommasiana per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Una volta guadagnata speculativamente l'esistenza dell'Immutabile si tratta di intendere quale sia il rapporto tra questo e il mondo ed è qui che risiede quella grande *inventio* della filosofia medievale che è la creazione. Anche noi, seguendo Tommaso, ci proponiamo di affrontare il tema della creazione subito dopo aver affrontato quello della dimostrazione dell'esistenza di Dio mettendo in luce i guadagni fondamentali della filosofia medievale.

¹ È celebre il passo della *Metafisica* di Aristotele dove il filosofo dice che la filosofia nasce da quel *thaumàzein* che è soprattutto terrore, stupore di fronte alle cose del mondo. Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, Libro I, 982b, 11-14, trad. it. a cura di GIOVANNI REALE, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2011, p. 11.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio nella prima via tommasiana e la nozione filosofica di creazione rappresentano il contenuto materiale del nostro scritto e resta da determinare il modo con cui vogliamo approcciare tale contenuto. Gli approcci per affrontare l'esposizione e il commento al testo tommasiano sono numerosi e noi ne abbiamo scelto uno che ci sembra ancora poco percorso seppur rientri in numerosi testi che sono, però, dedicati principalmente ad altro: cercheremo di leggere la prima via di Tommaso alla luce della rigorizzazione di Gustavo Bontadini. Il nostro intento principale sarà, dunque, quello di tracciare un filo rosso che possa mettere in relazione i due filosofi facendo emergere non solo i punti di continuità e quelli di discontinuità ma anche il grande carattere innovativo che entrambi gli autori hanno dato alla tradizione metafisica.

Abbiamo scelto di prendere in considerazione Bontadini come punto di confronto con Tommaso per due motivi principali: in primo luogo perché la sua opera di rigorizzazione ci è parsa come il più brillante tentativo di riprendere la dimostrazione tommasiana dell'esistenza di Dio mettendo in luce ciò che costituisce il nucleo fondante e saldo di tale dimostrazione e ciò che, invece, deve essere migliorato per dare vita a qualcosa di assolutamente inedito. In secondo luogo Bontadini ci pare uno dei più grandi sostenitori contemporanei del compito che la metafisica ha nei confronti della vita e della morte, compito che è sempre stato a fondamento di ogni ricerca che parta dall'esperienza e che abbia l'esperienza stessa come punto di arrivo, come scrive in un saggio intitolato *Il compito della metafisica*:

«L'importanza della metafisica, e conseguentemente del suo compito, è diversa nei confronti della morte e della vita (intendo di questa vita). Nei confronti della morte l'importanza è già assicurata. [...]. Qui invece parliamo di importanza nei confronti dell'attesa della morte, considerata come cosa che ha un lato di certezza – la faccia per cui guarda *al di qua* – ed uno di incertezza, per cui guarda *al di là*. L'incertezza sussiste dal punto di vista empirico. D'altronde la morte è un accadimento in cui ne va del soggetto: in cui, cioè, il soggetto, o si annulla, o passa in un "altro mondo", in un altro campo di esperienza. Per questo l'esperienza (*questo campo*) non decide nulla intorno all'essenza ontologica della morte. Se, ora, si vuole trasformare il semplice *fatto* (il fatto atteso) in un *esperimento*, seguendo le norme del sapere empirico, noi ci accosteremo al fatto armati dell'ipotesi. La metafisica è l'ipotesi con

cui si può affrontare la morte. [...]. La metafisica è – già nella fase di compito – una guisa di affrontare la morte. [...]; nei confronti della vita temporale il compito è proprio quello di determinare l'importanza – la presenza, l'incidenza, la funzione problematizzante – di questo grande *signum contraditionis*, di questo displuvio dell'umanità che continua ad essere la nostra disciplina»².

Tenendo presenti queste parole di Bontadini che assegnano alla metafisica, in quanto metafisica dell'esperienza, un compito fondamentale nei confronti della morte e della vita ci apprestiamo a sviluppare la nostra analisi nei modi di cui abbiamo precedentemente parlato.

² G. BONTADINI, *Il compito della metafisica*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 1., Vita e Pensiero, Milano, 1971, pp. 87-88.

2. La prova *ex motu* in S. Tommaso d'Aquino.

2.1. La non evidenza dell'esistenza di Dio e la sua dimostrabilità.

La *quaestio* 2 della *pars prima* della *Summa Theologiae* si apre con un articolo riguardante l'evidenza per sé dell'esistenza di Dio³. Il motivo che fonda questo primo interrogativo risiede nel fatto che l'evidenza costituisce il criterio di verità, se l'esistenza di Dio fosse immediatamente evidente allora sarebbe immediatamente e indubitabilmente vera la proposizione che ammette l'esistenza di Dio⁴. Se l'esistenza di Dio fosse immediatamente evidente non sarebbe necessario dimostrarla filosoficamente poiché la ricerca filosofica consiste nel rendere ragione di qualcosa e render ragione significa, in ultima analisi, far vedere. Se si vedesse in modo immediato qualcosa, dunque, non servirebbe far vedere, ma soltanto vedere⁵.

L'esistenza di Dio, dunque, è di per sé evidente? San Tommaso afferma che sembrerebbe di sì, per diversi motivi che ora andremo ad analizzare. Nel primo *videtur quod* si dice:

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, trad. it. a cura dei Frati Domenicani Italiani, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna, 2014, p. 42.

⁴ Potremmo dire persino che il criterio dell'evidenza come criterio di verità è talmente forte che anche chi lo nega è costretto ad affermarlo dal momento che il negatore si basa necessariamente su un'evidenza per fondare la negazione, affermando, così, la verità di ciò che intende negare. Possiamo, quindi, affermare che tale principio gode di una argomentazione elentica tale per cui il negatore cade in una contraddizione performativa. (Sul tema Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, Eupress, Lugano, 2004, p. 30.)

⁵ Sofia Vanni Rovighi scrive, a proposito di rendere ragione e far vedere così: «Devo, chiedendo ancora scusa ai biennialisti, spiegare cosa vuol dire “render ragione”. Vuol dire in ultima analisi far vedere. Potremmo anche partire da un esempio molto banale: cosa vuol dire render ragione di una spesa. Al fattore infedele della parabola evangelica il padrone dice: “rendi ragione della tua amministrazione”; il che vuol dire: fammi vedere come hai amministrato la mia roba, dove hai speso quello che hai ricavato. Se il padrone avesse visto coi suoi occhi che il ricavo, che so, del grano venduto era nel cassetto, o era stato speso per comprare altre cose necessarie, non avrebbe chiesto ragione: la chiede perché non sa ancora come siano andate a finire le entrate e vuol vedere dove e come sono state spese. Così è per qualunque render ragione o ragionare: si ragiona quando non si vede immediatamente come stanno le cose». *Ivi*, p. 21.

«Noi diciamo evidenti di per sé quelle cose di cui abbiamo naturalmente insita la conoscenza, come accade nel caso dei primi principi. Ora, come assicura il Damasceno, “la conoscenza dell’esistenza di Dio è insita in tutti naturalmente”. Quindi l’esistenza di Dio è di per sé evidente»⁶.

Si potrebbe ridurre tale dimostrazione al seguente sillogismo:

MA: le cose di cui abbiamo naturalmente insita la conoscenza le diciamo evidenti per sé.

mi: la conoscenza dell’esistenza di Dio è insita in noi per natura.

Co: l’esistenza di Dio è per sé evidente.

Questo sillogismo mostra una criticità nella premessa minore poiché, da una parte, è vero che ciascuno di noi ha un desiderio naturale di Dio in quanto felicità dell’uomo, come fine ultimo⁷, e quindi una conseguente conoscenza di esso seppur confusa e generale,

⁶ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, op. cit., p. 42: [Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui [De fide 1,3], omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum].

⁷Sull’esistenza di un fine ultimo della vita umana è significativo l’articolo 4 della *quaestio* 1, dove leggiamo: «È da escludersi sotto tutti gli aspetti un vero processo all’infinito tra i fini. Infatti in ogni serie di cose ordinate tra loro avviene necessariamente che, tolta la prima, vengono a cessare anche le altre connesse con quella. Il Filosofo infatti dimostra che è impossibile procedere all’infinito tra le cause del moto, poiché se non esistesse un primo motore gli altri non potrebbero muovere, derivando essi il loro moto da quel primo motore. Ora, tra i fini esistono due tipi di ordine, cioè l’ordine dell’intenzione e l’ordine dell’esecuzione: e in tutti e due deve esistere un termine primo. Ciò che infatti è primo nell’ordine dell’intenzione costituisce come il principio motore degli appetiti, per cui, eliminato il principio, l’appetito rimane inerte. Il principio invece nell’ordine dell’esecuzione è il primo passo che uno compie nell’operare, per cui, eliminando questo, nessuno comincerebbe mai un’operazione. Ora, il principio nell’ordine dell’intenzione è il fine ultimo, il principio invece nell’ordine dell’esecuzione è il primo dei mezzi ordinati al fine. Quindi da nessuna delle due parti è possibile procedere all’infinito poiché senza fine ultimo non ci sarebbe appetizione alcuna, nessuna azione avrebbe un termine e l’intenzione dell’agente non sarebbe mai soddisfatta; e d’altra parte senza un primo nell’ordine esecutivo nessuno comincerebbe mai a operare, e il consiglio o deliberazione nella scelta dei mezzi non avrebbe mai termine, ma procederebbe all’infinito».

[Respondeo dicendum quod, per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde philosophus probat, in 8 Phys. [5,2], quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo

poiché ciò che viene desiderato secondo natura è anche conosciuto naturalmente; d'altra parte, però, questo non è propriamente un conoscere che Dio esiste perché non tutti pongono in Dio il proprio fine ultimo, la propria felicità, ma possono porlo nelle ricchezze o nei piaceri, o in qualsiasi altra cosa. Si tratta, qui, di una distinzione tra la beatitudine oggettiva e la beatitudine soggettiva. Chiunque concorda con l'esistenza di un fine ultimo secondo la ragione astratta, di qualcosa a cui tendere in virtù del desiderio della propria perfezione, ma la differenza tra gli uomini sta nell'oggetto in cui si pone il fine ultimo, nella beatitudine soggettiva⁸. Potremmo dire che l'errore della precedente dimostrazione sta nel fatto che viene confusa l'esistenza di Dio in quanto felicità dell'uomo con l'esistenza di Dio in quanto Dio. Se possiamo ammettere che tutti tendono naturalmente alla propria felicità, al proprio fine ultimo, non possiamo concedere che tutti tendano a Dio in quanto tale, che per tutti gli uomini ci sia una coincidenza tra la beatitudine oggettiva e la beatitudine soggettiva e ciò è testimoniato dall'esperienza poiché è evidente che gli uomini hanno fini ultimi diversi.

Il secondo argomento esposto nel *videtur quod* è, a nostro parere, più interessante rispetto al primo e più articolata è la soluzione che ne offre Tommaso:

«Evidente di per sé è ciò che viene inteso subito, appena ne vengono percepiti i termini; e questo Aristotele lo attribuisce ai primi principi della dimostrazione:

executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet]. *Ivi*, I-II, q. 1, a. 4, op. cit., pp. 18-39.

Possiamo compiere un'identificazione della felicità dell'uomo con il fine ultimo della vita umana in virtù di quanto scritto da Tommaso in due parti della *Summa Theologiae*. In *Ivi*, I, q. 2, a. 1, op. cit., p. 43 si legge infatti: «molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, cioè la felicità». [multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo]. In *Ivi*, I-II, q. 1, a. 6, op. cit., p. 23 si legge, invece: «E questo bene, se non è desiderato come bene perfetto, cioè come ultimo fine». [Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis]. Per riassumere: dire felicità dell'uomo equivale a dire bene perfetto e dire bene perfetto equivale a dire fine ultimo, dunque, la felicità è il fine ultimo dell'uomo.

⁸ Cfr. *Ivi*, I-II, q. 1, a. 7, op. cit., pp. 24-25.

conoscendo infatti che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito si intende che il tutto è maggiore della sua parte. Ora, inteso che cosa significhi la parola Dio, all'istante si capisce che Dio esiste. Si indica infatti con questo nome ciò di cui non si può concepire nulla di più grande; ma ciò che esiste al tempo stesso nella mente e nella realtà è più grande di quanto esiste soltanto nella mente: siccome dunque, appena si è inteso questo nome Dio, subito esso viene a esistere nella mente, ne segue che esiste anche nella realtà. Quindi che Dio esiste è di per sé evidente»⁹.

Questa argomentazione trova due principali difficoltà, che Tommaso stesso si premura di individuare. Non è detto, innanzitutto, che con il concetto di Dio si intenda un qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande, tanto che alcuni hanno ritenuto anche che Dio fosse un corpo, un qualcosa tutt'altro che perfetto e sommamente grande. In secondo luogo, anche se ammettessimo che con il termine Dio si esprima ciò di cui non si può pensare nulla di più grande ciò non ne dimostrerebbe l'effettiva esistenza nella realtà ma soltanto l'esistenza nell'intelletto del nome Dio. Non è deducibile dal fatto che Dio sia ciò di cui non si può pensare nulla di più grande la persuasione che tale ente esista nella realtà e quindi non è evidente per noi che nella realtà esista ciò che chiamiamo Dio¹⁰. A riprova della non evidenza dell'esistenza di Dio vi è il fatto che alcuni affermano che Dio non esiste, cosa impossibile che avvenga per le verità di per sé evidenti, nessuno potrebbe dire che il tutto è minore della sua parte, avendo il concetto di tutto e di parte.

Convieni, a questo punto, compiere una distinzione che anche Tommaso compie: un conto è una proposizione evidente per sé e per noi e un altro conto è una proposizione evidente per sé ma non per noi. Una proposizione gode di perseità proposizionale nel momento in cui la nozione del predicato è inclusa nella nozione del soggetto¹¹:

⁹*Ivi*, I, q. 2, a. 1, op. cit., p. 42: [Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitio terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in 1 Post. [3,7], scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum].

¹⁰ Cfr. *Ivi*, I, q. 2, a. 1, op. cit., p. 43.

¹¹ Giuseppe Barzaghi o.p. scrive: «Perseità è sinonimo di necessità, perché si oppone perfettamente all'accidentalità. Si dice che una proposizione è per sé in quanto il rapporto tra soggetto e predicato rispecchia il legame necessario della causalità intrinseca: la preposizione per

«come per esempio: l'uomo è un animale, poiché animale fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, la proposizione risultante sarà per tutti evidente»¹².

In quanto appena riportato avviene lo stesso che nel caso dell'affermazione che dice che il tutto è maggiore della sua parte. I termini di queste proposizioni sono comunemente conosciuti e nessuno può ignorarli, tanto che la nozione “animale” è contenuta nella definizione di “uomo” (animale razionale) e la definizione di tutto implica la parte e viceversa; quindi, esse sono proposizioni evidenti per sé e per tutti. Nel caso dell'affermazione che dice «esiste Dio» il significato dei due termini, invece, è ignorato da noi quindi la proposizione è evidente per sé ma non per noi¹³ ed è per questo motivo che deve essere dimostrata:

indica proprio il legame di causalità; la riflessività del sè dice che tale legame è in forza degli stessi termini costituenti la proposizione. Si dice per se la proposizione nella quale il soggetto è causa del predicato. E ciò può essere verificato in una triplice prospettiva: secondo la caratteristica della causa formale abbiamo il primo modo dicendi per se [...]; secondo la caratteristica della causa materiale abbiamo il secondo modo dicendi per se [...]; secondo le caratteristiche della causa efficiente abbiamo il quarto modo dicendi per se [...]. G. BARZAGHI, *Dio e ragione*, ESD, Bologna, 1996, pp. 29,30.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, op. cit., p. 42: [ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota].

¹³ Il commentatore di Tommaso Giovanni Capreolo in una sua opera dedicata alla difesa della dottrina tomista indica tre luoghi oltre alla *Summa Theologiae* dove il tema dell'evidenza per sé ma non per noi della proposizione che ammette l'esistenza di Dio viene affrontata da Tommaso: nelle *Quaestiones Disputate de Veritate*, nella *Summa Contra Gentiles* e nel primo libro dello *Scriptum super Sententiarum*. [Hanc ponit ipse, ubi supra. Unde in *de Veritate*, [...]. Idem dicit prima parte, ubi supra; et primo *Contra Gentiles*, et primo *Sentent.*, dist. 3, q. 1, art. 2]. Cfr. J. CAPREOLI, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, I, dist. 2, q. 2, art. 1, a cura di C. PABAN-TH. PEGUES, 7 voll., Tours, 1900-1908, vol. 1, p. 145. Nella medesima *quaestio* il commentatore individua un'obiezione contro la *perseità* proposizionale della proposizione “Dio esiste” che è la seguente: «Le proposizioni di per sé note vengono spontaneamente alla mente dell'uomo come si è detto qui sopra. Però quella proposizione [“Dio esiste”] che dice l'uomo beato non è causata nella sua mente in maniera naturale, ma in maniera soprannaturale, e gratuitamente» [Tertio. Quia propositiones per se notae naturaliter veniunt in mentem hominis, ut supra dictum fuit. Illa autem propositio, quam habet beatus, non naturaliter, sed supernaturaliter, et gratuite causatur in mente ejus], la risposta a questa obiezione viene formulata nei seguenti termini: «al terzo argomento rispondo che non ogni proposizione di per sé nota viene naturalmente alla mente dell'uomo, ma soltanto quella che è di per sé nota a tutti e non soltanto di per sé nota in se stessa» [Ad tertium dico quod non omnis propositio per se nota venit naturaliter in mentem, sed solum illa quae est omnibus per se nota et non solum est per se nota in

«infatti, come si dimostrerà, Dio è il suo stesso essere, cioè il predicato proposizionale si identifica con il soggetto per essenza; ma noi non conosciamo l'essenza di Dio: quindi per noi tale proposizione abbisogna di una dimostrazione»¹⁴.

Una volta giunti alla conclusione che la proposizione «esiste Dio» è evidente per sé ma non per noi dobbiamo verificare se l'esistenza di Dio sia dimostrabile, se si possa far vedere che Dio esiste o se non se ne possa in alcun modo rendere ragione. Nel caso in cui l'esistenza di Dio sia dimostrabile sarà oggetto di ricerca filosofica altrimenti rimarrà soltanto un articolo di fede teologale. Proprio su questa alternativa, che sembra essere escludente, si fonda il primo *videtur quod* del secondo articolo della *quaestio* 2 della *Summa Theologiae*:

se]. J. CAPREOLI, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, I, dist. 2, q. 2, art. 1, op. cit., pp. 146-147. (la traduzione è nostra). Notiamo qua che viene ripresa e rimarcata la differenza tra ciò che è noto per sé e per noi e ciò che è soltanto noto per sé e viene suggerito anche il fatto che la proposizione dell'esistenza di Dio giunge alla mente dei beati come proposizione nota in virtù della grazia soprannaturale che, quindi, non sovverte la natura ma la perfeziona facendo giungere il beato a quella verità che si può raggiungere anche per mezzo della sola ragione grazie alla dimostrazione razionale.

Questa distinzione di ciò che è noto per sé soltanto e ciò che lo è per sé e per noi viene rilevata e analizzata anche da Giovanni Gentile che individua gli stessi punti di cui parla anche il Capreolo come luoghi tomistici in cui compare la disinzione. Gentile, infatti, scrive: «Nella *Summa contra Gentiles* e nella questione *De veritate* nonché nella *Summa theologica* [Tommaso] insiste su una distinzione, sfuggita ai sostenitori dell'argomento di Anselmo: tra il *notum per se simpliciter* e il *notum per se quoad nos*. Il *notum per se simpliciter* o *secudum se* è l'oggetto in sé, [...]. L'essere non può non essere ciò che è per essenza. E nell'essenza di Dio è compreso certamente che egli sia. Che egli sia è perciò un *per se notum*: in altri termini, se c'è Dio, non può egli non essere; come, definito l'uomo per animale ragionevole, e posto un uomo, non potrà egli non essere un animale. Ma c'è poi l'uomo? Come si rivela a noi, come si rende un *notum quoad nos* la quiddità di Dio, in cui si troverebbe l'essere? *Quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos*. Nella *Summa contra gentiles* Tommaso asserisce nettissimamente con la stessa coscienza che avrà Kant dell'impossibilità di conoscere per pure costruzioni intellettuali: *Non inconueniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura*. – *Quoad*, aggiunge nell'altra Somma, *non est datum a ponentibus Deum non esse*». G. GENTILE, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze, 1963, pp. 85-86.

¹⁴ G. BARZAGHI, *Dio e ragione*, op. cit., p. 31.

«Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le verità di fede non si possono dimostrare, poiché la dimostrazione genera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura *Eb.* Quindi non si può dimostrare che Dio esiste»¹⁵.

Il motivo per cui un medesimo oggetto non può essere creduto in virtù della fede teologale e contemporaneamente conosciuto razionalmente viene spiegato da Tommaso nel quarto articolo della *quaestio* 1 della *secunda secundae* della *Summa Theologiae*:

«La fede implica l'assenso dell'intelletto a ciò che si crede. Ora, l'intelletto dà l'assenso a qualcosa in due modi. Primo, perché è mosso dall'oggetto stesso, il quale può essere conosciuto o direttamente per se stesso, come avviene per i primi principi di cui si ha un abito naturale, oppure indirettamente, come avviene per le conclusioni di cui si ha la scienza. Secondo, non perché è mosso adeguatamente dal proprio oggetto, ma per una scelta volontaria, che inclina più verso una parte che verso l'altra. E se ciò viene fatto col dubbio e col timore che sia vero l'opposto, avremo l'opinione; se invece è fatto con la certezza e senza tale timore, avremo la fede. Ora, noi diciamo che sono viste quelle cose che muovono direttamente i sensi o il nostro intelletto alla loro conoscenza. È quindi chiaro che né la fede né l'opinione possono essere di cose evidenti per il senso o per l'intelletto»¹⁶.

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, op. cit., p. 44: [Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum, ad Hebr.11 [1]. Ergo Deum esse non est demonstrabile]. Un altro possibile argomento contrario alla dimostrabilità dell'esistenza di Dio viene rilevato da Tommaso da Vio detto il Gaetano. Egli sostiene, nel suo commento alla *Summa Theologiae*, che nessuna scienza nè *a priori* né *a posteriori* può determinare l'esistenza del proprio oggetto e quindi nemmeno la teologia può determinare l'esistenza o meno del proprio oggetto che è Dio. A questo argomento però si può rispondere, secondo il Gaetano, che da una parte non si può dimostrare l'esistenza di Dio in quanto oggetto della teologia *per sé* ma lo si può fare *per accidens*. T. DE VIO CAIETANI, *Commentaria in Summam Theologicam Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis*, Vol. I, Typographia Yoseph Van In, Roma, 1892, pp. 28-29.

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 4, op. cit., pp. 23-24: [Respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde

Riassumendo e schematizzando quanto detto da Tommaso vediamo che l'assenso è dato a un oggetto in quattro modi diversi:

1. Perché l'intelletto è mosso dall'oggetto stesso:
 - 1.1. In modo diretto (come nel caso della conoscenza dei primi principi)
 - 1.2. In modo indiretto (come per le conclusioni di cui si ha scienza)
2. Per una scelta volontaria:
 - 2.1. Che mantiene il dubbio che l'opposto sia vero (è il caso dell'opinione)
 - 2.2. Che viene fatta con certezza (è il caso della fede)

È chiaro, dunque, che di una medesima realtà lo stesso soggetto non può avere contemporaneamente fede e scienza, perché la scienza, come abbiamo visto in precedenza, necessita del vedere le cose, del rendere evidente, mentre la fede riguarda le cose non evidenti¹⁷.

Nella *prima soluzione delle difficoltà* Tommaso chiarisce, però, che l'esistenza di Dio non è un articolo di fede, bensì è preambolo alla fede; è, quindi, soggetta alle esigenze della ragione:

«Tuttavia può capitare che quanto è visto o saputo da uno sia creduto da un altro. [...]. E questa visione è già goduta dagli angeli. Perciò essi vedono ciò che noi crediamo. E così può capitare che una cosa veduta o saputa da un uomo, anche nella vita presente, sia invece creduta da un altro che non l'ha raggiunta con la dimostrazione»¹⁸.

manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum].

¹⁷ Cfr. *Ivi*, II-II, q. 1, a. 5, p. 25.

¹⁸ *Ivi*, II-II, q. 1, a. 5, op. cit., p. 25: [Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. [...]. Et similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem].

I preamboli alla fede sono, dunque, quelle verità che possono essere credute per fede da coloro che non riescono a darne una dimostrazione secondo ragione, ma sono dimostrabili dalla ragione filosofica¹⁹. Verità come l'esistenza di Dio rientrano nella Rivelazione stessa ma restano patrimonio di ordine sostanzialmente umano e filosofico. Nella Rivelazione, infatti, possiamo distinguere due livelli del rivelato: il *revelatum per se* e il *revelatum per accidens*²⁰. Il primo comprende quelle verità che possono essere conosciute solo per mezzo della Rivelazione divina e accettate in virtù della grazia della fede teologale perché sono sostanzialmente soprannaturali, ed è il caso, per esempio, della Trinità di Dio o dell'Incarnazione. Il secondo livello, invece, riguarda quei contenuti che sono rivelati e tuttavia naturali e quindi comprensibili dalla sola ragione tali da fungere come sostegno per l'accettazione ragionevole delle verità rivelate per se²¹.

¹⁹ Tommaso nella prima Soluzione delle difficoltà scrive: «Tuttavia nulla impedisce che una cosa che di per sé è oggetto di dimostrazione e di scienza sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione». [Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit]. *Ivi*, I, q. 2, a. 2, op. cit. p. 45.

Potremmo anche dire che è ciò che avviene quasi quotidianamente per molti uomini; ogni giorno crediamo al fatto che sia la Terra a girare intorno al Sole e non viceversa, pur non dimostrandolo in prima persona. Certamente i due oggetti di fede sono diversi e di conseguenza anche le due fedi sono differenti, ma quello riportato può essere un esempio per comprendere la peculiare entità dei preamboli alla fede; che sia la Terra a girare intorno al Sole è dimostrato e dimostrabile ma non tutti hanno gli strumenti per compiere tale dimostrazione e quindi vi credono.

²⁰ Ci pare opportuno specificare, tuttavia, che sia nel *revelatum per accidens* sia nel *revelatum per se* la ragione ha un ruolo fondamentale: nel primo caso il ruolo della ragione è evidente, poiché è essa stessa che procede secondo un metodo dimostrativo per comprovare alcune verità che sono accessibili razionalmente come, vedremo, l'esistenza di un Dio che sia immutabile ed eterno. Queste verità, seppure raggiungibili razionalmente, possono comunque essere credute anche per fede ed in modo ancora più certo e non soggetto al tempo e alla dimostrazione. Nel caso del *revelatum per se*, invece, la ragione ha un duplice ruolo, preambolare ed esplorativo. Il ruolo preambolare risiede nel fatto che per credere in qualcosa si debba poter dimostrare che ciò in cui si crede non sia contraddittorio, altrimenti si crederebbe nell'assurdo. Se prendiamo l'esempio dell'incarnazione e della duplice natura di Cristo si deve poter mostrare che non sia contraddittorio credere che Cristo sia vero Dio e vero uomo, altrimenti la fede sarebbe basata sul nulla, e quindi sarebbe nulla come fede. Nel suo ruolo esplorativo la ragione, invece, esplora la realtà alla luce della fede stessa orientandosi in virtù di questa luminosità verso le verità più profonde con gli occhi della fede che sono portati dalla volontà a guardare cose che non si vedrebbero se non in virtù di questa illuminazione.

²¹ Cfr. *Ivi*, II-II, q. 2, a. 4, op. cit., pp. 45-46.

Avendo chiarito che l'esistenza di Dio non è un articolo di fede, bensì un preambolo alla fede, Tommaso chiarisce che si tratta di dimostrazione *quia* quando si parla di dimostrare l'esistenza di Dio:

«vi è una duplice dimostrazione. L'una procede dalla causa, ed è chiamata *propter quid*: e questa muove da ciò che di per sé ha una priorità ontologica. L'altra invece parte dagli effetti, ed è chiamata dimostrazione *quia*: e questa muove da cose che hanno una priorità solo rispetto a noi; ogni volta infatti che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa»²².

La prima dimostrazione, quella *propter quid*, dice il *perché* una cosa è quella che è, essa parte dalla causa e arriva agli effetti; quella *quia*, invece, dice soltanto *che* una cosa è tale o che semplicemente è, essa parte dall'effetto o dalla causa remota per arrivare alla causa:

«Conoscere scientificamente il *che* differisce dal conoscere scientificamente il *perché* innanzitutto all'interno di una stessa scienza, e in questa in due modi: in un modo qualora il sillogismo si produca non grazie ad immediati (infatti non viene assunta la ragione prima e la conoscenza scientifica del perché è basata sulla ragione prima); in un altro modo qualora il sillogismo si produca sì grazie ad immediati, ma non grazie alla ragione bensì grazie al più noto dei termini convertibili. Infatti nulla impedisce che, talvolta, dei termini che si predicano l'uno dell'altro quello che non è la ragione sia più noto dell'altro; di conseguenza la dimostrazione può essere grazie ad esso, come per esempio se si prova che i pianeti sono vicini in virtù del loro non scintillare»²³.

²² *Ivi*, I, q. 2, a. 2, op. cit., p. 44: [Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae].

²³ ARISTOTELE, *Analytica Posteriora*, 78a 22-31, a cura di MARIO MIGNUCCI, *Analitici Secondi*, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 2007, p. 39. Per una lettura dettagliata della questione intorno alla dimostrazione *quia* in Aristotele e nel commento di Tommaso si legga G. BARZAGHI, *La dottrina dei secondi analitici di Aristotele secondo l'interpretazione di Tommaso d'Aquino*, in *Divus Thomas*, vol. 107, no. 2 (2004), ESD, Bologna, 2004, pp. 219-224.

La dimostrazione *quia* si sviluppa in tre possibili modi: a partire dall'effetto convertibile, o attraverso l'effetto non convertibile, o tramite un medio esterno agli estremi²⁴. Nel primo caso possiamo, per esempio, provare *che* i pianeti siano vicini in virtù del loro non scintillare o *che* la luna sia sferica tramite il suo accrescimento²⁵. La dimostrazione attraverso l'effetto non convertibile è, invece, quella che, per esempio, parte dall'esistenza dell'effetto per dire che c'è una causa:

«Nel caso in cui i medi non siano convertibili con gli estremi e si assuma come medio ciò che è più noto *quoad nos* (cioè l'effetto), si può dare una dimostrazione *quia*, ma non *propter quid*. E se il medio è convertibile con l'estremo maggiore, si dà sillogismo; se è più universale dell'estremo maggiore, non si dà sillogismo (eccetto il caso del sillogismo negativo); se è meno universale dello stesso, si dà sillogismo; se poi è più universale dell'estremo minore, si dà sillogismo; se invece è meno universale dello stesso, non si dà sillogismo. Es. di dimostrazione *quia* non convertibile: se c'è l'effetto c'è la causa, ma non vale il contrario. Se c'è il mondo c'è Dio, ma non vale il contrario»²⁶.

Questo secondo modo di dimostrazione *quia* è quello che, evidentemente, ci interesserà prevalentemente, poiché è proprio dagli effetti che si potrà dimostrare l'esistenza di una causa, dal mondo come effetto si proverà che esiste Dio. Questa dimostrazione parte da

²⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, 78a 22-31, op. cit., p. 39.

²⁵ Nel testo di Aristotele si legge: «Sia pianeti ciò che è indicato da C, non scintillare ciò che è indicato da B, e essere vicino ciò che è indicato da A. Allora è vero dire B di C; infatti i pianeti non scintillano. Ma è vero anche dire A di B; infatti ciò che non scintilla è vicino; questo lo si assuma per induzione o percettivamente. Quindi è necessario che A convenga a C; di conseguenza si è dimostrato che i pianeti sono vicini. Questo sillogismo non è del perché, ma del che: infatti i pianeti non sono vicini in virtù del loro non scintillare, ma non scintillano in virtù del loro essere vicini. È possibile provare questo in virtù dell'altro e allora la dimostrazione sarà del perché; per esempio, pianeti sia C, essere vicino ciò che è indicato da B e non scintillare A; allora B conviene a C ed A a B; di conseguenza A conviene anche a C e il sillogismo è del perché. Infatti viene assunta la ragione prima. Ancora, si consideri come alcuni provano che la luna è sferica grazie agli accrescimenti – infatti se ciò che si accresce in questo modo è sferico e la luna si accresce, è manifesto che è sferica. In questo modo il sillogismo è del che, mentre se il medio viene preso viceversa è del perché. Infatti la luna non è sferica in virtù degli accrescimenti, ma in virtù del suo essere sferica riceve siffatti accrescimenti. Sia luna ciò che è indicato da C, sferico ciò che è indicato da B, accrescimento ciò che è indicato da A». *Ibidem*.

²⁶ G. BARZAGHI, *La dottrina dei secondi analitici di Aristotele secondo l'interpretazione di Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 220-221.

un medio non convertibile; è vero che se esiste il mondo allora esiste Dio ma non possiamo affermare che l'esistenza di Dio sia necessariamente legata all'esistenza del mondo, può infatti esistere Dio senza che esista il mondo.

In terzo luogo, l'ultimo tipo di dimostrazione *quia* può essere rappresentato dall'argomento per il quale si afferma che il muro non respira perché non è un animale:

«Ancora, si considerino casi in cui il medio sia posto esternamente. Infatti anche in questi casi la dimostrazione è del che e non del perché. Infatti non viene detta la ragione. Per esempio perché il muro non respira? Perché non è un animale. Infatti se questa fosse la ragione del non respirare, bisognerebbe che l'animale fosse la ragione del respirare, nel senso che se la negazione è la ragione del non convenire, l'affermazione è la ragione del convenire (per esempio se lo squilibrio degli elementi caldi e freddi è la ragione del non stare bene, il loro equilibrio è la ragione dello star bene), così come se l'affermazione è la ragione del convenire, la negazione è la ragione del non convenire. Invece nel caso dei termini considerati non avviene quel che si è detto. Infatti non ogni animale respira. Il sillogismo che esprime una tale ragione si produce nella figura di mezzo. Per esempio animale sia A, respirare ciò che è indicato da B e muro ciò che è indicato da C. Allora A conviene ad ogni B (infatti ogni respirante è un animale), mentre non conviene ad alcun C; di conseguenza nemmeno B conviene ad alcun C; dunque il muro non respira. Siffatte ragioni assomigliano alle spiegazioni che vanno oltre il segno e consistono nell'esprimere come medio qualcosa di troppo lontano, come per esempio quella di Anacarsi secondo cui nella Scizia non ci sono flautiste perché non ci sono viti²⁷».

Vediamo, dunque, che l'esistenza di Dio che è a noi sconosciuta può essere mostrata mediante una dimostrazione *quia*, che parte dagli effetti a noi conosciuti, ma non convertibili, per giungere alla causa comune di questi effetti.

Rimane, però, una difficoltà individuata da Tommaso nel terzo *videtur quod*:

«Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito ed essi finiti, e

²⁷ ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, 78b 11-31, op. cit., pp. 39-41.

non essendoci d'altra parte proporzione tra il finito e l'infinito. Non potendosi dunque dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata»²⁸.

Amnesso che si possa dimostrare Dio mediante i suoi effetti, quindi mediante una dimostrazione *quia* che parta dagli effetti non convertibili, si presenta un'ulteriore difficoltà poiché tali effetti dovrebbero essere proporzionati alla causa; essendo Dio infinito gli effetti dovrebbero essere infiniti, ma gli effetti non possono che essere finiti quindi sono sproporzionati alla causa che non può essere dimostrata. Non può nemmeno essere raggiunta la dimostrazione di una causa infinita mediante la somma di innumerevoli effetti finiti perché tra l'infinito e il finito vi è una totale sproporzione, l'infinito non può mai essere raggiunto mediante la somma di finiti. Sembrerebbe impossibile, quindi, dimostrare l'esistenza di Dio. Tommaso, tuttavia, risponde a questa difficoltà dicendo che ciò sarebbe vero se si pretendesse di avere una conoscenza perfetta della causa infinita (di Dio), ma ciò che ricerchiamo mediante una dimostrazione non è l'essenza divina. Vogliamo, invece, dimostrare che Dio esiste, e ciò può essere fatto a partire da qualsiasi effetto, poiché data l'esistenza di un qualunque effetto, allora necessariamente si deve ammettere che esiste anche la causa²⁹. Le nozioni di causa ed effetto sono fondamentali nella trattazione aristotelico-tomista e non solo, ma bisogna osservare che la nozione di causa cambia nel quadro tomista rispetto a quello aristotelico.

Amato Masnovo, nel testo *Da Guglielmo D'Auvergne a San Tommaso D'Aquino*, sottolinea la portata innovativa della Scolastica Medievale ed in particolare di Tommaso per quanto riguarda la nozione di causa rispetto alla filosofia aristotelica e araba.

«Il principio aristotelico “*omne quod movetur ab alio movetur*», legato come ben dice il Baeumker, ai concetti di potenza e di atto, ha sufficiente soddisfazione, nel pensiero aristotelico, se [...] il motore disimpegni la sua funzione causale pur solo a

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, op. cit., p. 44: [Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari].

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 45.

mo' di fine o di oggetto. Ma nel pensiero scolastico e più precisamente scolastico-tomistico detto principio importa l'esigenza di una causa efficiente: in quanto se la cosa è in moto, ciò è riconosciuto avvenire con dipendenza da una funzione causale a mo' di azione: checchè sia della dipendenza da una funzione causale a mo' di fine o di oggetto»³⁰.

Potremmo dire quindi che la causa ricavata dall'effetto nel quadro tomista è non solo la causa come fine o oggetto, come nel moto aristotelicamente inteso è il motore immobile, ma anche e soprattutto la causa efficiente, come sarà esplicito nel momento in cui affronteremo la prima via della *Summa Theologiae*.

Quanto detto ci apre la possibilità di parlare, seppur per sommi capi, del principio di causalità³¹.

Sulla scorta di Masnovo esplicitiamo quale formulazione del principio di causalità (d'ora in poi p.d.c.) assumiamo in virtù della sua portata ontologica e della sua aderenza al dettato tomista che prendiamo in considerazione:

«Un dato effetto suppone una data causa; una data causa apporta un dato effetto»³².

È chiaro che tale principio parte dalla constatazione nell'esperienza di un determinato fatto, che chiamiamo effetto, di cui una determinata cosa è causa. Bisogna interrogarsi, però, su quale sia la ragione di effetto, che equivale a chiedersi quale sia la ragione per

³⁰ A. MASNOVO, *Da Guglielmo D'Auvergne a San Tommaso D'Aquino*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano, 1945, pp. 92-93.

³¹ La discussione intorno al principio di causalità non è affatto marginale rispetto al problema che stiamo affrontando in questo scritto ma costituisce, anzi, un punto fondamentale di tutta la metafisica. Dario Sacchi scrive a proposito: «il problema della causalità è uno dei più importanti e dei più ardui di tutta la filosofia, al punto che si può affermare che la sfiducia nella possibilità di costruire una metafisica come scienza – cui seguì come è noto, la graduale caduta di questa disciplina nell'oblio o nel discredito – sia storicamente sorta proprio quando si fece strada l'opinione che tale problema resistesse ad ogni tentativo di soluzione piena ed adeguata, e non meramente limitata o parziale». D. SACCHI, *Divenire, principio di causalità, affermazione teologica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, (1989), vol. 81, no. 4, Vita e Pensiero, Milano, 1989, p. 614.

³² A. MASNOVO, *Intorno al principio di causalità. Comunicazione al Congresso della Società per il progresso delle scienze. Milano, settembre 1931*, in ID, *La filosofia verso la religione*, Morcelliana, Brescia, 2021, p. 83.

cui una determinata cosa è effetto e se vi sia una formula che esibisca il segno che caratterizza una cosa nella ragione di effetto³³. Tale formula, in grado di avvertirci quando siamo di fronte a un determinato effetto, è già un momento del principio di causalità che precede il momento volto a farci determinare la causa³⁴.

«Ora il principio di causalità inteso nel suo primo momento, e proprio in quanto preoccupato di assegnare la ragione di effetto per ordine a una causa efficiente, san Tommaso lo formula così: “*Omne quod movetur ab alio movetur*” (*Somma teologica*, I, q. 2, a. 3); oppure, quasi meticolosamente, così: “*In quocumque enim est motus, illud movetur*” (*De anima*, lib. 3, 1.2, n. 9). Noi possiamo tradurre: “Ciò che diviene non ha in sé tutta la ragione sufficiente del suo divenire”»³⁵.

Questo principio ha il compito di rivelarci se siamo di fronte o meno a un effetto: se una cosa diviene, allora è effetto poiché non può avere in sé la ragione del suo divenire. Tale principio nasce dal concetto di divenire se si esercita su esso la pressione del principio di non contraddizione e questo basta per poter affermare la sua analiticità³⁶.

L’analiticità del p.d.c. rivela la sua necessità e incontrovertibilità che può esser tenuta ferma anche dopo le ben note critiche di Hume e il nostro intento a questo punto è proprio quello di far notare da un lato l’importanza della critica humiana ma dall’altro la sua inconsistenza per quanto riguarda alcuni punti.

Con l’auspicio di rendere più esplicito quanto sostenuto prendiamo ora in considerazione alcuni passi fondamentali del *Trattato sulla natura umana* dove Hume volge la sua critica al principio.

La domanda fondamentale di Hume che soggiace alla questione intorno al p.d.c. è l’interrogativo sulla sua origine, su quale impressione sia l’origine dalla quale nasce l’idea di causalità:

³³ Cfr. *Ivi*, p. 84.

³⁴ Cfr. *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 85.

³⁶ A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Morcelliana, Brescia, 2021, pp. 39-40.

«Per cominciare con ordine, dobbiamo considerare l'idea di causalità e vedere quale ne è l'origine. Non si può, infatti, ragionare bene, se non si intende pienamente l'idea di cui si ragiona, ed è impossibile intendere perfettamente un'idea se non se ne rintraccia l'origine, e non si esamina quella prima impressione dalla quale essa nasce»³⁷.

L'origine della relazione di causalità non può essere ricercata in nessuna delle particolari qualità degli oggetti perché non esiste nulla che appartenga universalmente alle cose e dia loro il diritto di essere chiamate causa o effetto³⁸ e quindi si deve prendere in considerazione una qualche relazione esistente tra gli oggetti. Hume nota che gli oggetti in relazione di causalità sono contigui e successivi l'uno all'altro ma ciò non basta per esaurire la trattazione intorno alla causalità perché un oggetto può essere anteriore e contiguo a un altro senza esserne la causa³⁹. Per determinare la causalità, dice Hume, oltre alla contiguità e alla successione serve prendere in considerazione la relazione di connessione necessaria⁴⁰. Sofia Vanni Rovighi in *Elementi di filosofia* scrive:

«Il nesso di causalità implica quello di contiguità nello spazio e nel tempo, “niente potrebbe agire su altro se tra essi ci fosse il minimo intervallo di spazio e di tempo”, ma è *più* della semplice contiguità e successione. Questo *più* della causalità rispetto alla contiguità e successione è dato precisamente dalla *connessione necessaria*»⁴¹.

L'esame della relazione di connessione necessaria fa sorgere a sua volta due questioni:

- «1. Per quale ragione diciamo *necessario* che tutto ciò che ha un cominciamento debba avere anche una causa?
2. Perché affermiamo che certe cause particolari debbono *necessariamente* avere certi particolari effetti?

³⁷ D. HUME, *A treatise of human nature*, Libro I, parte III, sezione III, trad. it. a cura di ARMANDO CARLINI, EUGENIO LECALDANO, ENRICO MISTRETTEA, *Trattato sulla natura umana*, in ID, *Opere*, vol. I, Editori Laterza, Bari, 1987, p. 87.

³⁸ Cfr. *Ivi*, p. 88.

³⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 88-90.

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, p. 90.

⁴¹ S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, Editrice La Scuola, Brescia, 1964, p. 74.

Qual è la natura di *quest'inferenza* per cui passiamo dalle une agli altri e della *credenza* che riponiamo in essa»⁴²?

Nel prendere in considerazione il primo interrogativo Hume comincia enunciando il p.d.c.:

«è massima generale in filosofia che *tutto ciò che comincia ad esistere deve avere una causa della sua esistenza*»⁴³.

Questo principio non è però né intuitivamente né dimostrativamente certo come si suole credere in filosofia⁴⁴. Da un lato la certezza intuitiva, infatti, nasce dal confronto di idee e dal rinvenire delle relazioni inalterabili finché le idee continuano a essere le stesse ma le uniche relazioni di questo tipo sono quelle di rassomiglianza, di proporzione quantitativa o numerica, di grado di una qualità e di contrarietà e nessuna di queste è implicita nel p.d.c. sopra formulato. Dall'altro lato esso non è neppure dimostrativamente certo:

«Infatti non si può affermare la necessità di una causa per ogni nuova esistenza, o nuova modificazione di esistenza, senza dimostrare nello stesso tempo l'impossibilità che una cosa cominci ad esistere senza un principio produttore. [...]. Orbene, che la seconda proposizione sia assolutamente incapace di una prova dimostrativa, ci è assicurato dalla considerazione che, siccome le idee distinte sono separabili, e le idee di causa e di effetto sono evidentemente distinte, è facile per noi concepire un oggetto non esistente in questo momento ed esistente il momento dopo senza unirvi l'idea, da esso distinta di una causa o di un principio produttore. La separazione, quindi, dell'idea di una causa da quella d'un cominciamento di esistenza evidentemente è possibile all'immaginazione; e per conseguenza l'attuale separazione dei loro oggetti è tanto possibile da non implicare contraddizione né assurdità, e però non può essere rigettata da un ragionamento che muova da pure

⁴² D. HUME, *A treatise of human nature*, Libro I, parte III, sezione III, op. cit., pp. 90-91.

⁴³ *Ivi*, p. 91.

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 92.

idee: del quale, pure, non si può far a meno per dimostrare la necessità di una causa»⁴⁵.

La necessità di una causa è vincolata al suo carattere intuitivo o alla sua dimostrabilità e né l'uno né l'altra sono possibili secondo Hume nel caso del p.d.c. quindi tutti coloro che avanzano una dimostrazione di tale principio cadono in errore, incorrono in una petizione di principio presupponendo vero ciò che vogliono dimostrare⁴⁶.

Da questa analisi Hume ricava l'impossibilità di provare la necessità d'una causa ad ogni nuova produzione sia per intuizione che per dimostrazione⁴⁷ e prosegue con la propria critica:

«Si presenterebbe, quindi, ora, naturalmente il problema: *Come un tal principio può venirci dall'esperienza?* Ma meglio è rimandar la questione a più innanzi e per ora ridurla in questi termini: *Perchè diciamo certe particolari cause dover avere di*

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Questa è l'esposizione degli argomenti di Clarke e Locke con le relative critiche di Hume che ci interessano in quanto il giovane Bontadini riprenderà alcuni aspetti della trattazione humiana, specialmente in *Saggio di una metafisica dell'esperienza* e in *Studi sull'idealismo*: «Ogni cosa, dicono alcuni, deve avere una causa: poiché, se una cosa mancasse di una causa, essa produrrebbe se stessa: ossia esisterebbe prima di esistere: ciò che è impossibile. Questo ragionamento, è evidente, non prova nulla: poiché suppone che, negando noi che ci sia una causa, si ammetta tuttavia proprio quel che neghiamo: che una causa debba esserci; la quale quindi si pone esser l'oggetto stesso: e questa, sì, che è una contraddizione evidente. Ma dire che una cosa è prodotta, o, per esprimermi meglio, viene all'esistenza senza una causa, non è affermare che essa sia la sua causa; al contrario, escludendo ogni causa esterna, si esclude *a fortiori* che la cosa stessa sia creata. [...]. Il caso è esattamente lo stesso per il terzo argomento che è stato addotto a dimostrare la necessità di una causa. Se una cosa, si è detto, è prodotta senza nessuna causa, è prodotta senza nessuna causa, è prodotta dal niente: in altre parole, ha il niente per causa. Ma il niente non può essere causa, più di quel che possa esser qualcosa, o essere uguale a due angoli retti. Con la stessa intuizione, dunque, con cui percepiamo che il niente non può esser uguali a due angoli retti, né esser qualcosa, noi percepiamo che non può esser una causa: e perciò dobbiamo riconoscere che ogni oggetto ha una causa reale della sua esistenza. Non sono necessarie molte parole, credo, per dimostrare la debolezza di quest'argomento, dopo quanto s'è detto dei precedenti. Essi poggiano sullo stesso sofisma e derivano da uno stesso giro di pensiero. Basta osservare che, quando escludiamo tutte le cause, le escludiamo realmente tutte, e non supponiamo già che il niente o l'oggetto stesso sia la causa dell'esistenza: nessun argomento, quindi, si può ricavare dall'assurdità di queste supposizioni per provare l'assurdità di quella esclusione». *Ivi*, pp. 93-94

⁴⁷ Cfr. *Ivi*, p. 95.

necessità certi particolari effetti, e perchè facciamo quest'inferenza da quelle a questi? Forse finiremo col trovare una stessa risposta a tutt'e due gli interrogativi»⁴⁸.

Non trovando un fondamento plausibile alla prima questione formulata che riguarda l'universalità della necessità di una causa Hume si dedica alla seconda in cui si interroga intorno ai particolari effetti e le corrispettive cause. Nota, però, che l'inferenza dalla causa all'effetto non può essere tratta puramente da oggetti particolari considerati in se stessi e nella loro essenza⁴⁹:

«Non vi è oggetto che implichi l'esistenza di un altro, se consideriamo questi oggetti in se stessi e non guardiamo al di là delle idee che di essi ci formiamo. [...]. Con la sola *esperienza*, dunque, possiamo inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro»⁵⁰.

Resta, dunque, l'esperienza. La necessità, però, non può essere ricavata dall'esperienza perché quest'ultima ci può far vedere due oggetti sempre in contiguità spaziale e successione temporale ma da ciò non è ricavabile la connessione necessaria, neanche se contiguità e successione sono ripetute infinitamente nell'esperienza:

«Dalla semplice ripetizione di impressioni ricevute, anche all'infinito, non sorgerà mai un'idea nuova, originale, come quella della connessione necessaria, e in questo caso il numero delle impressioni non conta più di una sola»⁵¹.

La necessità, dunque, che è fondamento della causalità non è dimostrabile o intuibile ma neppure deducibile dall'esperienza e di conseguenza essa, conclude Hume, è qualcosa che esiste nello spirito ma non negli oggetti⁵².

Dopo aver esposto, seppur brevemente, la critica al p.d.c. di Hume passiamo ad analizzare alcuni punti salienti con l'intento di far notare che la critica humiana non

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, p. 100.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 101.

⁵² Cfr. *Ivi*, p. 104.

intacca minimamente il principio nella formulazione tomista che può ritenersi saldo e incontrovertibile anche dopo la moderna messa in discussione.

Procederemo con ordine analizzando i due interrogativi iniziali da cui Hume stesso parte con la propria trattazione ma ci occuperemo prima del secondo quesito:

«Perchè affermiamo che certe cause particolari debbono *necessariamente* avere certi particolari effetti?

Qual è la natura di *quest'inferenza* per cui passiamo dalle une agli altri e della *credenza* che riponiamo in essa?»⁵³.

Questo problema non è in nessun modo un problema metafisico ma riguarda soltanto l'induzione scientifica che permette di raggiungere una probabilità altissima ma non un'evidenza incontrovertibile per cui il negarla implichi contraddizione e di conseguenza le critiche di Hume, seppur ragguardevoli, non intaccano minimamente il principio metafisico di causalità⁵⁴. Sofia Vanni Rovighi in *Elementi di filosofia* osserva:

«La determinazione infatti delle cause prossime di certi particolari effetti può esser fatta solo mediante procedimenti induttivi: è compito delle scienze particolari, non della filosofia. [...].

Nè la determinazione delle cause particolari è, nella maggior parte dei casi, affare di esperienza immediata. Noi diciamo tante volte di *vedere* (ossia intuire, sperimentare immediatamente) che il sole scalda la pietra, il calore dilata i corpi, fa bollire l'acqua, ecc.; ma in realtà queste affermazioni non sono immediatamente evidenti, sono frutto di un ragionamento, benché il ragionamento ci sia diventato tanto familiare che non ci accorgiamo più di farlo. Immediatamente evidenti sono soltanto delle successioni di fatti: il sole splende *e* la pietra si scalda, il fuoco si avvicina al legno *e* il legno brucia; Tizio cade nell'acqua *e* muore, ma nessuna esperienza sensibile mi fa cogliere l'azione del sole sulla pietra, del fuoco sul legno, dell'acqua sull'organismo di Tizio. Questo è tanto vero che non posso dire con assoluta certezza se Tizio sia morto proprio affogato o sia morto perchè quando è caduto nell'acqua gli è venuto

⁵³ *Ivi*, pp. 90-91.

⁵⁴ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, op. cit., p. 78.

un malanno che gli sarebbe venuto anche se egli fosse rimasto fuori (come osserva Hume). L'azione causale dei corpi uno sull'altro non è immediatamente evidente, tanto è vero che certi filosofi (gli Ashariti, Malebranche, Leibniz) l'hanno negata»⁵⁵.

Stando all'esperienza immediata si presenta soltanto una *successione* di fatti che sono in una relazione di *contiguità* ma non quella *connessione necessaria* che è il punto fondamentale del p.d.c.. Dai fenomeni, anche se ripetuti infinitamente, non si può dedurre la relazione di causalità e l'antecedenza causale di un fatto particolare rispetto ad un altro può essere solo ricavata *a posteriori* e non *a priori*. Da queste osservazioni possiamo concludere che le scienze particolari giungono a conclusioni che sono verificate per la maggior parte dei casi passati ma non per questo incontraddittorie perché, come insegna Hume, la ripetizione anche infinita di particolari effetti da particolari cause non può portare alla necessità di questa relazione ma per il principio *metafisico* di causalità la faccenda cambia completamente.

La critica, invece, al principio metafisico di causalità⁵⁶, viene sviluppata da Hume a partire dal fatto che il negarlo non implica contraddizione in quanto esso non è una proposizione analitica e quindi non appartiene a quel tipo di proposizioni che egli chiama *relations of ideas*⁵⁷. È chiaro così anche il motivo per cui il filosofo passa dalla prima questione posta alla seconda:

«Si capisce quindi che, se la proposizione “ciò che incomincia è causato” non è una verità necessaria, [...], l'unica via per giustificarla sia il cercare se essa non sia una generalizzazione di fatti attestati dall'esperienza»⁵⁸.

Veniamo così a considerare il p.d.c. per vedere se davvero esso possa essere negato senza contraddizione. Notiamo innanzitutto che la formulazione che Hume riporta del p.d.c. non tiene conto, secondo quanto afferma anche Bontadini, della formulazione classica.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ D. HUME, *A treatise of human nature*, Libro I, parte III, sezione III, op. cit., p. 91.

⁵⁷ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, op. cit., p. 80.

⁵⁸ *Ibidem*.

«Noi facciamo a Hume quella imputazione di trascuranza in quanto non scorgiamo ch'egli abbia tenuto conto della fondazione *classica* del principio di causa, quella fondazione che caratterizza la stessa essenza della filosofia classica»⁵⁹.

Il filosofo di Edimburgo formula il p.d.c., in quello che abbiamo definito primo momento, ossia quello dedicato alla diagnostica di una cosa nella sua ragione di effetto, in modo differente da Tommaso e dalla tradizione classica che si riferiva non al cominciare ma al divenire⁶⁰. Ciò che Tommaso tiene fisso nel formulare il primo momento del p.d.c. è il divenire dell'ente e non il suo principiare, il suo cominciare. L'esperienza, come afferma la Vanni Rovighi sulla scorta di Mansovo prendendo in considerazione proprio la critica humiana, non offre mai un inizio assoluto, un principiare, che sarebbe passaggio dal non essere all'essere, ma sempre un divenire che è passaggio dall'esser tale all'esser tal altro⁶¹. Ed è proprio dall'esperienza del divenire che può avvenire per Tommaso e per la metafisica classica lo slancio inferenziale negato da Hume e che porterebbe, in virtù del p.d.c. stesso, all'inferenza metempirica⁶².

Tentiamo ora di far vedere l'incontrovertibilità del p.d.c. nella sua formulazione classica che, come detto, non viene presa in considerazione da Hume ma è fondamentale. Il p.d.c. è incontrovertibile perché il negarlo implica contraddizione e tale contraddizione viene portata in luce se si esercita la pressione del principio di non contraddizione che ci permette, con un procedimento di dimostrazione per assurdo, di ridurre il p.d.c. al primo principio. Il procedimento di riduzione all'assurdo prevede la temporanea ipotesi che l'antitesi di ciò che si vuole dimostrare sia vera per poi far vedere che essa è assurda e quindi falsa, se, poi, l'antitesi è falsa la tesi sarà vera. In questo caso l'antitesi suona così: ciò che diviene non è causato (=ha in sé la ragione sufficiente del divenire). Possiamo dividere la proposizione in due parti:

⁵⁹ G. BONTADINI, *Empirismo e gnoseologismo in Hume*, in ID, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, p. 271.

⁶⁰ A. MASNOVO, *Intorno al principio di causalità. Comunicazione al Congresso della Società per il progresso delle scienze. Milano, settembre 1931*, op. cit., p. 86.

⁶¹ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, op. cit., p. 77.

⁶² Cfr. G. BONTADINI, *Empirismo e gnoseologismo in Hume*, in ID, *Studi di filosofia moderna*, op. cit., p. 272.

1. ciò che diviene
2. non è causato

Prendiamo in esame la prima parte:

1. ciò che diviene =
 - 1.1. ciò che passa dalla potenza all'atto =
 - 1.2. ciò che è dalla potenza =
 - 1.3. ciò che è da

Ed ora la seconda parte:

2. non è causato =
 - 2.1. è originario =
 - 2.2. è assoluto =
 - 2.3. è non da

Se mettiamo ora insieme le due parti della proposizione che abbiamo scomposto per l'analisi vediamo che l'affermazione che dice che il divenire non è causato si riduce alla frase che dice che ciò che è da è non da e quindi che da = non da. Tale equivalenza è contraddittoria e quindi assurda, se è assurda la proposizione che afferma che il divenire è originario allora bisogna ammettere, pena contraddizione, la verità del primo momento del p.d.c. che afferma che ciò che diviene non ha in sé tutta la ragione sufficiente del suo divenire. Tale principio non può essere dimostrato ma solo mostrato perché è un principio ma non è primo in quanto non ha tutte le caratteristiche che il primo principio deve avere per essere tale, come vedremo più avanti.

La critica di Hume che compare nel *Trattato sulla natura umana*⁶³, dunque, non interessa la formulazione di Tommaso del principio che fa vedere la necessità dell'ente in quanto diveniente di avere fuori di sé la ragione sufficiente del suo divenire che equivale alla necessità di porre l'Indivenibile⁶⁴ ed è questo il punto fondamentale delle vie di Tommaso.

⁶³ S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, op. cit., p. 75.

⁶⁴ A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, op. cit., p. 43.

2.2. «*Prima autem et manifestior via*»: la via ex motu.

Dopo esserci dedicati nelle precedenti pagine alla non evidenza e alla dimostrabilità dell'esistenza di Dio, ci dedichiamo ora all'analisi della *Summa Theologiae* I, Q. 2, Art. 3, dove vengono esposte le famose cinque prove dell'esistenza di Dio. L'Aquinate non affronta l'esistenza di Dio soltanto in questa opera, ma anche in numerosi altri scritti; tuttavia, partiremo dall'analisi della *Summa Theologiae* perché ci pare l'opera in cui tale argomento viene messo meglio a tema. In questo paragrafo centrale per la dimostrazione dell'esistenza di Dio affiancheremo all'analisi del testo tomista quella di alcuni passaggi fondamentali del processo di rigorizzazione⁶⁵ e di essenzializzazione⁶⁶ di Gustavo Bontadini, per far sì che l'analisi dei due filosofi non risulti una semplice giustapposizione ma emergano i principali punti in comune e di differenza fin dalle origini del discorso.

Tommaso inizia la propria risposta dell'articolo 3 in questo modo:

«che Dio esiste può essere provato attraverso cinque vie»⁶⁷.

Notiamo, innanzitutto, che l'Aquinate in questa frase non usa il termine *dimostrare*, come ci si aspetterebbe avendo parlato negli articoli precedenti di dimostrazione dell'esistenza di Dio, bensì il verbo *provare*. Sappiamo che Tommaso è molto attento a ogni singolo termine che utilizza, dunque, dobbiamo interrogarci sulle motivazioni dell'utilizzo delle parole “*probari potest*” (può essere provato). Compiendo questa operazione non intendiamo dimostrare nulla, ma soltanto ipotizzare un motivo possibile del perché l'Aquinate abbia utilizzato tale espressione, siamo all'interno di una congettura e non di una dimostrazione.

⁶⁵ «Per “rigorizzazione” della metafisica classica Bontadini intende la riconduzione (= *reductio*) dei suoi asserti al primo principio (=principio di non contraddizione)». L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica, Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006, p. 14.

⁶⁶ Nella medesima nota si continua: «Per “essenzializzazione” della metafisica classica Bontadini intende che questa debba porsi innanzitutto come “discorso razionale su Dio”». *Ibidem*.

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, op. cit., p. 46: [Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest].

«La dimostrazione è un argomento inferenziale. La prova è un argomento come riconoscimento di una intuizione originaria o una mediazione di una intuizione originaria»⁶⁸.

Sia la dimostrazione che la prova sono, dunque, due modi di argomentare, due argomentazioni, ma sono due modi diversi; la prima è un'argomentazione oggettiva e la seconda un'argomentazione soggettiva, la dimostrazione ha a che fare con la realtà argomentata che viene messa in scena con precisione, la prova, invece, ci porta dove sta la realtà con la sua esigenza, ci porta nel retroscena della dimostrazione⁶⁹.

«La prova di Dio non è *comprendere* Dio ma *intendere* Dio. E intendere significa *tendere-dentro* la realtà che ci tiene [...]. Dio precede sempre. Dio è principio e il principio precede. Ma non precede cronologicamente, non viene prima nel tempo. Dio precede come principio cioè come fondamento: ciò che sostiene e dà struttura. E il fondamento, come le fondamenta di un edificio, è nascosto. Il fondamento va scoperto»⁷⁰.

Tommaso ci porta, con le prove dell'esistenza di Dio, nel retroscena metafisico della dimostrazione, ci porta a intendere Dio come realtà che permea originariamente il creato, realtà a cui tendere, da *in-tendere* perché non si può *com-prendere*. Possiamo intravedere due aspetti del fondamento, due aspetti dell'originario: la causalità e l'intimità. Dio è Causa da cui tutto dipende e Intimità più intima di noi stessi. Dalla causalità si passa, in un percorso risolutivo, alla determinazione di Dio come *Ipsum Esse per se subsistens*⁷¹. Le vie per provare l'esistenza di Dio segnano, allora, questo passaggio dall'argomentazione dimostrativa alla prova come retroscena metafisico. Partendo dall'argomentare intorno alla causalità di Dio, Tommaso ci porta ad accorgerci della sua Intimità a noi stessi.

⁶⁸ G. BARZAGHI, *La prova dell'esistenza di Dio, il retroscena metafisico della dimostrazione*, in *Aquinas*, Anno LXII, 2019/I-II, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2019, p. 11.

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, p. 12.

⁷¹ Cfr. *Ibidem*.

Passiamo, ora, all'analisi, che sarà il più possibile rigorosa, della prima via dell'esistenza di Dio, che viene sviluppata da Tommaso nel seguente modo:

«La prima e la più evidente è quella che è desunta dal moto. È certo infatti, ed è constatabile sensibilmente, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da altro. Nulla infatti si trasmuta che non sia in potenza rispetto al termine del movimento, mentre ciò che muove, muove in quanto è in atto. Muovere infatti non significa altro che trarre qualcosa dalla potenza all'atto, e nulla può essere ridotto dalla potenza all'atto se non da parte di un ente che è già in atto. Come il fuoco, che è caldo attualmente, rende caldo in atto il legno, che era caldo solo potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ora, non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto e in potenza, ma lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: come ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. È quindi necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da altro. Se dunque l'ente che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ma non si può in questo caso procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, dato che i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Quindi è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio»⁷².

⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, op. cit., p. 46: [Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo

Questa prima prova, che Tommaso stesso definisce la più evidente, è volta, come le altre, a far notare come il mondo abbia i connotati di un effetto e dipenda, quindi, da una causa. Il primo segno di effettualità del mondo che il filosofo individua è il moto e ce ne possiamo accorgere in modo ancora più chiaro se proviamo a mettere a schema i diversi passaggi che costituiscono questa via.

1. In questo mondo qualcosa si muove
 - 1.1. Si muove ciò che è in potenza rispetto al termine del movimento
 - 1.2. Ciò che muove, muove in quanto è in atto perché nulla può passare dalla potenza all'atto se non per mezzo di ciò che è già in atto
2. Muovere significa trarre in atto ciò che è in potenza
 - 2.1. È impossibile che una medesima cosa sia in potenza ed in atto simultaneamente e sotto il medesimo rispetto
 - 2.2. È impossibile che una cosa sia mossa e movente contemporaneamente e sotto il medesimo aspetto
 - 2.3. Ciò che si muove è mosso da altro
3. L'ente è movente e mosso simultaneamente sotto due aspetti diversi
 - 3.1. L'ente è motore mosso
4. Non si può procedere all'infinito nella catena dei motori mossi
 - 4.1. Bisogna porre un motore che muove senza essere mosso
5. Bisogna porre un motore immobile
 - 5.1. Il motore immobile è comunemente chiamato Dio
6. Bisogna affermare che Dio esiste

Con questo schema possiamo intercettare in modo più chiaro quali punti della via di Tommaso hanno bisogno di maggiori chiarificazioni e delucidazioni. Procederemo, quindi, affrontando quei punti critici, non in ordine di esposizione ma secondo una

movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum].

successione che ci possa aiutare a comprendere meglio la portata filosofica di questo intenso passo.

2.2.1. Muovere significa trarre in atto ciò che è in potenza, ciò che si muove è mosso da altro.

Ci soffermiamo, innanzitutto, su un passaggio riguardante una dottrina che Tommaso eredita da Aristotele; quella dell'atto e della potenza come termini del movimento. Nel passo in questione leggiamo:

«Muovere infatti non significa altro che trarre qualcosa dalla potenza all'atto, e nulla può essere ridotto dalla potenza all'atto se non da parte di un ente che è già in atto. Come il fuoco, che è caldo attualmente, rende caldo in atto il legno, che era caldo solo potenzialmente, e così lo muove e lo altera»⁷³.

Si presentano, dunque, le due nozioni fondamentali di potenza e atto, che Aristotele affronta nel libro IX della *Metafisica*:

«L'atto è l'esistere della cosa, non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: e diciamo in potenza, per esempio, un Ermete nel legno, la semiretta nell'intera retta, perché lì si potrebbe ricavare, e diciamo pensatore anche colui che non sta speculando, se ha capacità di speculare; invece diciamo in atto l'altro modo della cosa. Ciò che vogliamo dire diventa chiaro per induzione nei casi particolari: infatti non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia»⁷⁴.

L'atto, insomma, non è definibile, non è possibile ricavarne una definizione, ma possiamo averne soltanto una descrizione, una comprensione intuitiva, che parta da esempi di quotidianità pratica, ed è proprio ciò a cui Aristotele ricorre per spiegare cosa l'atto sia⁷⁵:

⁷³ *Ivi*, I, q. 2, a. 3, op. cit., p. 46: [Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum].

⁷⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro IX, 1048 a, 31-38, op. cit., pp. 409-411.

⁷⁵ Tommaso D'Aquino precisa che l'impossibilità accennata da Aristotele di definire cosa sia l'atto, e poi la potenza, è una impossibilità non derivata dall'incapacità aristotelica, ma una caratteristica delle nozioni semplici:

«E l'atto sta alla potenza come ad esempio chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, e ciò che è ricavato dalla materia alla materia e ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato. Al primo membro di queste relazioni si attribuisca la qualifica di atto e al secondo quella di potenza»⁷⁶.

Notiamo che i concetti di potenza e atto sono strettamente connessi, per parlare dell'uno è necessario parlare dell'altro. Negli esempi Aristotele stesso afferma che il primo termine delle relazioni è da qualificarsi come atto e il secondo come potenza. Quest'ultima, come l'atto, può soltanto essere descritta e non gode di una definizione precisa:

«[in senso primario la potenza è] principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto altra»⁷⁷.

La potenza, dunque, è principio di mutamento e può essere potenza passiva o potenza attiva:

«Infatti (1) c'è una potenza di patire, la quale è, nel paziente medesimo, il principio di mutamento passivo ad opera di altro o di sé in quanto altro; e (2) c'è, invece, una potenza che è capacità di non subire mutamenti in peggio né distruzione ad opera di altro o di sé in quanto altro ad opera di un principio di mutamento»⁷⁸.

Vediamo, in più parti, che Aristotele specifica che la potenza riguarda il mutamento in altro o in sé in quanto altro. Per definire meglio cosa sia il mutamento in altro e cosa il

«infatti, le prime nozioni semplici non si possono definire, dato che nelle definizioni non si può andare avanti all'infinito. Ora, l'atto verte sulle prime nozioni semplici; perciò non lo si può definire». [Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest]. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia super Metaphysicam*, vol. 3, libro IX, lez. 5, 1827, trad. it. a cura di LORENZO PEROTTO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, ESD, Bologna, 2005, pp. 64-65.

⁷⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro IX, 1048 b, 1-9, op. cit., p. 411.

⁷⁷ *Ivi*, Libro IX, 1046 a, 11-12, p. 395.

⁷⁸ *Ivi*, Libro IX, 1046 a, 12-14, pp. 395-397.

mutamento in sé in quanto altro ci può venire utile un passo di Tommaso contenuto in *Sententia super Metaphysicam*:

«Però accade che qualcosa patisca da se stesso per accidente: per esempio, il medico guarisce se stesso non in quanto medico, ma in quanto ammalato. Ora il motivo per il quale qualcosa non patisce da se stesso è che, parlando di per sé, in un'unica e medesima cosa si trova uno solo dei due principi elencati, e non l'altro, dato che nell'essere in cui c'è il principio di agire non c'è il principio di patire se non per accidente, come si è detto»⁷⁹.

Il movimento, dunque, come possiamo affermare sia da quest'ultimo passo che dagli altri citati precedentemente dalla *Metafisica* di Aristotele, è un passaggio dalla potenza all'atto ad opera di ciò che è in atto⁸⁰. Bontadini, in uno scritto giovanile, a proposito del divenire scrive così:

«Dinanzi al fatto del divenire si deve dire che la perfezione che si produce attualmente era bensì attuale anche prima, ma in una sostanza diversa da quella in cui si produce attualmente. In quest'ultima sostanza la perfezione c'era solo in potenza. [...]. Quella sostanza in cui la perfezione è già in atto, mentre nell'altra, quella che diviene, è solo in potenza, è il motore o la causa efficiente del movimento, per cui nella sostanza che si muove quella perfezione passa dalla potenza all'atto»⁸¹.

Ciò che manca alla potenza, come detto, gli viene dato dall'atto, che per questo motivo ha il primato nel mutamento, l'atto è anteriore alla potenza secondo la nozione e secondo la sostanza⁸², tutto il positivo che sopraggiunge nella realtà potenziale deve preesistere

⁷⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia super Metaphysicam* Libro IX, lez. 1, 1783, op. cit., pp. 20-21: [Per accidens autem aliquid pati contingit a seipso; sicut medicus sanat seipsum, non ut medicum, sed sicut infirmum. Ideo autem non patitur aliquid a seipso quia per se loquendo, alicui uni et eidem inest unum dictorum principiorum et non aliud. Cui enim inest principium patiendi, nisi secundum accidens, ut dictum est].

⁸⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, op. cit., p. 46.

⁸¹ G. BONTADINI, *Deduzione storica del problema della metafisica dell'esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano, 1979, p. 54.

⁸² Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, Libro IX, 1049 b, 10-35, op. cit., pp. 417-419.

già in atto⁸³. Siamo in presenza del cosiddetto primato dell'atto⁸⁴, che è il corrispettivo metafisico del principio cosmologico che afferma che tutto ciò che si muove è mosso da altro⁸⁵. Nella *Summa Theologiae* il primato dell'atto viene preso sotto il versante ontologico perché si argomenta intorno al mutamento dell'ente in quanto ente, di ogni ente, mentre nella *Summa contra Gentiles* il versante privilegiato è quello cosmologico, dato che si parte dai moti di enti naturali e celesti per dimostrare l'esistenza di Dio⁸⁶. Avremo modo più avanti di approfondire questo tema che ci porterà a un confronto sulla prima via tommasiana nelle due opere.

⁸³ Cfr. E. SEVERINO, *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 195.

⁸⁴ Sofia Vanni Rovighi scrive: «Questo che abbiamo esposto è il principio fondamentale del primato dell'atto, del primato dell'essere sul divenire. Il divenire preso assolutamente sarebbe contraddittorio, ma siccome il contraddittorio non può essere, il divenire non può essere l'assoluto, ma deve avere oltre di sé dell'altro; deve essere spiegato da qualcos'altro che sia già in atto». S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II, op. cit., p. 64.

⁸⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, op. cit., p. 46.

⁸⁶ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, op. cit., p. 55.

2.2.2. È impossibile che una medesima cosa sia in potenza ed in atto simultaneamente e sotto il medesimo rispetto.

Nel paragrafo precedente abbiamo parlato del principio del primato dell'atto collegando direttamente tale principio a quello di carattere cosmologico che afferma che tutto ciò che si muove è mosso da altro⁸⁷. Dobbiamo, però, esplicitare meglio un passaggio intermedio, che Tommaso stesso non manca di inserire nella sua prova:

«non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto e in potenza, ma lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: come ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza»⁸⁸.

È necessario ammettere che un ente non possa essere contemporaneamente e sotto il medesimo rispetto in atto e in potenza per poter affermare che tutto ciò che si muove è mosso da altro, altrimenti potrebbe darsi il caso di un ente che sia movente e mosso allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, il che è assurdo. L'assurdità di tale eventualità viene diagnosticata in virtù del principio di non contraddizione che mostra la sua validità tramite una mossa elenctica, che costringe il negatore del principio ad affermarlo. Intendiamo soffermarci ora, seppur brevemente, su alcuni aspetti del principio di non contraddizione, senza volerne fare una trattazione esauriente. Limitiamo la nostra analisi, dunque, al principio di non contraddizione (da ora p.d.n.c.) come viene formulato prima da Platone e poi da Aristotele in *Metafisica*, libro IV, e dalla successiva Scolastica a cui Tommaso stesso appartiene.

Procediamo, ora, nell'esposizione del p.d.n.c. secondo la formulazione prima parmenidea⁸⁹ e, in seguito, aristotelica.

⁸⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, op. cit., p. 46.

⁸⁸ *Ibidem*: [Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia].

⁸⁹ Parliamo di p.d.n.c. in Parmenide anche se dovremmo parlare più precisamente di principio di opposizione, il nulla è l'assolutamente altro dall'essere e l'essere è l'assolutamente altro dal nulla. Abbiamo voluto chiamare tale principio p.d.n.c., tuttavia, perché ci pare più conveniente e più

«È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare»⁹⁰.

«È impossibile che una stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica)»⁹¹.

Aristotele, poi, individua delle caratteristiche che tale principio ha e deve avere:

«E il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto (infatti tutti cadono in errore intorno alle cose che non sono note) e deve essere un principio non ipotetico. Infatti quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa non può essere una pura ipotesi, e ciò che necessariamente deve conoscere chi voglia conoscere qualsivoglia cosa deve essere già posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa. È evidente, dunque, che questo principio è il più sicuro di tutti»⁹².

Tale principio ha delle caratteristiche fondamentali che appartengono soltanto a esso: è il principio dell'essere in quanto essere, di ogni essere, e come tale è primo, non può essere dimostrato, ma soltanto difeso. Non può essere dimostrato poiché la dimostrazione comporterebbe il rifarsi a un principio antecedente e il p.d.n.c. non sarebbe più il primo⁹³. È un principio dell'essere in quanto tale, dunque, non è un principio logico, esclusivamente della logica, ma è un principio del reale, non è un assioma logico che

chiaro nell'economia del nostro discorso, rifacendoci alla trattazione che Severino fa del principio stesso.

⁹⁰ DK 28 B 6, (PARMENIDE, *Perì Fuseos*), trad. it. a cura di GIOVANNI REALE, *Parmenide*, in ID. *I presocratici*, Bompiani, Milano, 2015, 485.

⁹¹ ARISTOTELE, *Metaphysica*, Libro IV, 1005 b, 19-22, op. cit., pp.143-145.

⁹² *Ivi*, Libro IV, 1005 b, 11-19, p. 143.

⁹³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia super Metaphysicam*, vol. 1, libro IV, lez. 6, 597-607, op. cit. pp. 634-641.

trova la sua applicazione nella realtà, è il principio della realtà e del pensiero. Non solo caduto in errore logicamente se affermo A e non-A contemporaneamente di una cosa, ma è anche impossibile che una cosa sia A e non-A contemporaneamente. Il p.d.n.c. è il principio più saldo di tutti (*bebaiotate archè*), non è ipotetico e intorno a esso non si può cadere in errore perché giunge per via naturale⁹⁴. È, di conseguenza, un principio del *logos*, un principio a cui aderire per essere liberi, perché esso è un principio che ci è intimo secondo natura.

Il p.d.n.c., inoltre, essendo il principio dell'essere in quanto essere, viene inevitabilmente modificato nella sua formulazione in conseguenza alla semantizzazione dell'essere, in base a come viene semantizzato l'essere la formulazione del p.d.n.c. varia. Ciò non gioca a discapito della solidità del principio più saldo di tutti, essendo il più noto esso può essere formulato in più modi restando sempre tale, poiché non è ipotetico e non ci si può trovare in errore intorno ad esso.

Per comprendere meglio il rapporto tra il modo di intendere l'essere e il p.d.n.c. ci viene utile fare un breve *excursus* intorno all'analogia dell'essere che ci servirà per comprendere meglio quale significato Aristotele attribuisca all'essere e quale invece gli

⁹⁴ Abbiamo riassunto nel corpo del testo quanto Tommaso, commentando la *Metafisica* di Aristotele, afferma ai punti 597, 598 e 599: le prime condizioni del principio più sicuro di tutti sono tre:

«(597) La *prima* è che su di esso nessuno possa mentire o cadere in errore. Il che è chiaro perché, dal momento che gli uomini se non sulle cose che ignorano, ne conseguono che ciò in merito a cui nessuno può sbagliarsi dev'essere la cosa più nota. (598) La *seconda* condizione è che non sia «sotto condizione», cioè non abbia la formulazione di un'ipotesi, come è per quelle cose che si pongono per una supposizione. [...]. Il motivo è che, essendo esso necessario alla conoscenza di qualsiasi cosa, bisogna che lo conosca chiunque conosca le altre cose. (599) La *terza* condizione è che non venga acquisito tramite una dimostrazione o in qualche altro modo simile; ma arrivi in un modo naturale a chi lo possiede: come se sia conosciuto naturalmente, e non per acquisizione. [...]. È dunque evidente che il principio più certo o più sicuro dev'essere tale da non potersi commettere un errore su di esso: che non sia una ipotesi e che giunga per via naturale». [Prima est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiuntur nisi circa ea quae ignorant: ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum. (598) Secunda conditio est ut sit «non conditionale», idest non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam conducto ponuntur. [...]. Et hoc ideo, quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat. (599) Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. [...]. Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter]. *Ibidem*.

attribuiva Parmenide. Capiremo, in questo modo, meglio anche le differenze fondamentali tra il principio parmenideo e quello platonico-aristotelico.

Un nome può essere:

1. Univoco: si dice univoco quel nome che dice un contenuto assolutamente identico per tutti i soggetti del quale si predica (uomo detto di Tizio, Caio e Sempronio);

«Nel predicato univoco abbiamo:

- SOGGETTI *molti* e in se stessi *diversi* (cioè *distinti* individualmente l'uno dall'altro)
- PREDICATO *unico* uguale per tutti (un *nome comune*)
- SIGNIFICATO del nome *identico*, sempre e *totalmente* uguale per tutti i soggetti»⁹⁵.

2. Equivoco: si dice equivoco il nome che esprime contenuti assolutamente diversi per i soggetti dei quali si predica (cane detto della costellazione, dell'animale e della parte del fucile);

«Nel predicato univoco abbiamo:

- SOGGETTI *molti* e in se stessi *diversi* (non solo individualmente, ma per la loro natura)
- PREDICATO *unico* (un *nome comune*)
- SIGNIFICATO del nome *completamente diverso* per ciascuno di essi»⁹⁶.

3. Analogico: analogico è quel nome che, se attribuito a più soggetti, dice qualcosa che è in parte uguale e in parte diverso in ciascuno dei soggetti a cui è attribuito, l'analogia è un'equivocità a ragion veduta, i nomi di cui si predica un nome analogico sono diversi per tanti aspetti, eppur uguali sotto qualche aspetto (sano detto dell'organismo, del colorito e del nutrimento);

⁹⁵ M. RIGHETTI- A. STRUMIA, *L'arte del pensare, appunti di logica*, ESD, Bologna, 1998, p. 41.

⁹⁶ *Ivi*, p. 42.

«Nel predicato analogo abbiamo:

- SOGGETTI *molti e diversi* tra loro
- PREDICATO *unico* (un *nome comune*)
- SIGNIFICATO del nome *che per qualche aspetto è uguale e per tutti gli altri diverso*»⁹⁷.

Si può, dunque, intendere l'essere in modo univoco o in modo analogo e in base al senso che si dà cambia, conseguentemente, la formulazione del p.d.n.c.:

«Se Aristotele, come già Platone, tiene ferma la validità assoluta del principio di non contraddizione, ne modifica d'altra parte la formulazione in conseguenza della necessità di intendere l'«essere», che compare nella formulazione parmenidea del principio, in modo diverso dal come lo intendeva Parmenide»⁹⁸.

Parmenide concepisce l'essere in modo univoco, soltanto l'essere è e ogni determinazione, in quanto diversa dall'essere, in virtù del p.d.n.c., non è. Intendendo l'essere in tale modo Parmenide non rende conto dell'esperienza; il p.d.n.c. nega la molteplicità e il divenire in quanto essere del non essere e non essere dell'essere. In questo modo, l'esperienza che i sensi ci consegnano è un abbaglio evitabile se ci si incammina per la via della ragione. I pensatori successivi a Parmenide, invece, intendono salvare sia l'esperienza⁹⁹ (che manifesta il divenire delle cose e la loro molteplicità) sia la ragione

⁹⁷ *Ivi*, p. 43.

⁹⁸ E. SEVERINO, *Introduzione a ARISTOTELE, Il principio di non contraddizione*, a cura di EMANUELE SEVERINO, Editrice Morcelliana, Brescia, 2021, p. 11.

⁹⁹ L'esperienza è qui intesa, e da ora in poi in tutto lo scritto, non come fenomeno o come parvenza, bensì come realtà nota immediatamente. Bontadini scrive: «Esperienza è conoscenza immediata; e insieme e identicamente la realtà immediatamente conosciuta». G. BONTADINI, *L'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 123. La pura esperienza, l'oggetto immediato, è il punto da cui muove l'indagine filosofica come Metafisica dell'Esperienza. Se l'esperienza è realtà immediatamente conosciuta e conoscenza immediata non può essere contrastata senza cadere in errore, per questo motivo ciò che contrasta con la pura esperienza deve essere tolto, come deve essere tolto ciò che contraddice la ragione. Così intesa l'esperienza è davvero punto di partenza del sapere in quanto è l'essere nella sua manifestazione attuale, originario da cui si deve inferire ogni ulteriorità. Paolo Pagani scrive: «L'accezione di esperienza che soddisfa i caratteri del punto di partenza è quella di esperienza come "presenza"»

(che afferma l'impossibilità che l'essere non sia)¹⁰⁰, vedendo in entrambi i principi del conoscere. Lungo questa strada i primi che vediamo cimentarsi con tale tentativo sono, appunto, Platone e Aristotele.

Aristotele, preceduto da Platone¹⁰¹, formula il p.d.n.c. approdando a una concezione analogica¹⁰² dell'essere:

«stando in questa nuova prospettiva ci si avvede che Parmenide ragiona *come se predicasse* l'essere soltanto di un individuo (corporeo) o, in generale come se predicasse l'essere *in un sol modo*. A questo concetto, che in Parmenide era del tutto implicito, con Platone e accentuatamente con Aristotele, si contrappone che l'essere si predica in più modi: tanto questo albero, come questo bianco, come l'anima umana, come Dio, *sono*; e ciascuna di queste realtà è a suo modo: l'essere si predica in molti modi»¹⁰³.

[...]. Questa è l'esperienza intesa come immediato attuarsi del pensiero». P. PAGANI, *L'essere è persona, riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Nocera Inferiore, 2016, p. 39.

¹⁰⁰ Non si tratta di un determinato aspetto dell'esperienza, di un singolo fatto d'esperienza o di un certo contenuto della ragione, ma dell'esperienza e della ragione prese nella loro totalità: «Proprio questo si deve sottolineare con cura: che non si tratta di un'opposizione fra un determinato aspetto della razionalità e un determinato aspetto dell'empiria (come avviene di norma all'interno delle scienze sperimentali, ove si tratta di dirimere alcuni limitati conflitti mediante l'introduzione di ipotesi appropriate, a loro volta passibili di verifica empirica) ma dell'opposizione fra esperienza e ragione prese entrambe nella loro essenzialità più pura». D. SACCHI, *Divenire, principio di causalità, affermazione teologica*, in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, (1989), vol. 81, no. 4, Vita e Pensiero, Milano, 1989, p. 620.

¹⁰¹ Per quanto riguarda il p.d.n.c. in Platone possiamo fare riferimento ad un passo del *Sofista* nel quale il filosofo esprime, quasi testualmente, il p.d.n.c. in quella formulazione che sarà poi aristotelica. Lo straniero di Elea nel dialogo, descrivendo l'attività dei sofisti afferma che essi: «interrogano su ciò su cui uno crede di dire qualcosa senza in realtà dire nulla, poi passano facilmente al vaglio le opinioni erranti di costoro e, appunto riconducendole all'unità attraverso il discorso, le pongono a confronto fra loro e, così facendo, dimostrano che esse sono in contraddizione nello stesso tempo, sugli stessi argomenti, sotto lo stesso rispetto e dallo stesso punto di vista». PLATONE, *Sophistès*, 230 b, 4-9, trad. it. a cura di FRANCESCO FRONTEROTTA, *Sofista*, BUR, Milano, 2007, p. 269. Notiamo nel passo riportato che le caratteristiche di chi cade in contraddizione, dicendo di conseguenza il nulla o non dicendo nulla, sono le stesse di quelle che compaiono nel p.d.n.c. nella formulazione aristotelica; ossia il riferimento al tempo e al rispetto tramite cui si afferma qualcosa di qualcosa.

¹⁰² Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, Libro VI, 1026 a, 33-34, op. cit., p. 273.

¹⁰³ E. SEVERINO, nota al testo in ARISTOTELE, *I principi del divenire*, a cura di EMANUELE SEVERINO, Editrice Morcelliana, Brescia, 2022, p. 42.

Si dà, infatti, la possibilità di una molteplicità di determinazioni che sono, pur non essendo la totalità dell'essere; queste determinazioni da un lato non sono il nulla, sono assolutamente altro dal nulla, d'altro lato non sono le altre determinazioni; ogni determinazione quindi è altro dall'assolutamente nulla e da ogni altra determinazione.

«Si può dunque dire, in generale, che il principio di non contraddizione, basato sul concetto analogico dell'essere, afferma che ognuno dei possibili modi o sensi dell'essere non è nessuno dei possibili modi o sensi della negazione di tale modo o senso»¹⁰⁴.

Lasciando, ora, la trattazione riguardante il p.d.n.c. così come viene formulato da Platone e da Aristotele torniamo al principio citato da Tommaso nel passo preso in questione inizialmente. Possiamo dire che esso è una formulazione del p.d.n.c. che fa leva su una dicotomia originata, quella di potenza e atto, riformulando il p.d.n.c. che vede coinvolti l'essere e il non essere in un'opposizione originaria. La dicotomia presa in questione da Tommaso, il quale afferma l'impossibilità che una medesima cosa sia sotto il medesimo rispetto in atto e in potenza contemporaneamente, si può definire originata in virtù del fatto che essa prende in questione non l'essere e il non essere, bensì due tipi di essere, l'*essere* in potenza e l'*essere* in atto, affermandone la loro non compossibilità in un medesimo ente. Proprio su questo punto si concentra parte dell'analisi bontadiniana che consiste, come vedremo, nel rigorizzare la prima prova, riportandola all'opposizione originaria.

¹⁰⁴ E. SEVERINO, nota al testo in ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione*, op. cit., p. 23.

2.2.3. Non si può procedere all'infinito nella catena dei motori mossi.

Dopo aver mostrato, con Tommaso, che ciò che nel mondo si muove è mosso da altro passiamo ora all'analisi di un ulteriore punto che manifesta alcuni aspetti su cui poter riflettere: l'improcedibilità all'infinito nella catena dei motori mossi. Questo argomento è anche un'occasione importante per poter confrontare la prima via come viene esposta nella *Summa Theologiae* e la stessa via nella *Summa contra Gentiles*.

A differenza che nella *Summa Theologiae* la prova nella *Summa contra Gentiles* procede in questo modo:

«La prima via è la seguente. Tutto ciò che è in moto è mosso da altri. Ora, che qualche cosa sia in moto mettiamo il sole, è evidente. Dunque vien mosso da altri. Ma il motore suddetto, o è esso stesso in moto, oppure è immobile. Se non è in moto abbiamo raggiunto ciò che si cercava, e cioè che è necessario ammettere un motore immobile, che noi chiamiamo Dio. Se invece esso stesso è in moto, viene mosso da un altro motore. Perciò, o si procede così all'infinito, oppure si deve arrivare a un primo motore immobile. Ma non si può procedere così all'infinito. Dunque è necessario ammettere un primo motore immobile»¹⁰⁵.

Il *regressus ad infinitum* che viene posto come opzione e poi scartato nella prima via della *Summa Theologiae* può essere considerato, a mio avviso e non solo¹⁰⁶, un residuo della

¹⁰⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, libro I, cap. XIII, a cura di TITO CENTI, *La somma contro i Gentili*, UTET, Torino, 1975, pp. 81-82: [Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid movens immobile. Et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquid movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquid primum movens immobile].

¹⁰⁶ Nel paragrafo dedicato all'improcedibilità all'infinito di *Il problema teologico come filosofia* si legge: «e opino che l'indugiare di san Tommaso sulla non procedibilità all'infinito dipenda dal residuo di una interpretazione cosmologica della dimostrazione: si pensa a un corpo che è mosso da un altro corpo, ai corpi sublunari che sono mossi dai corpi celesti, e si esclude che questi tipi di moventi possano render ragione del divenire». S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, op. cit., p. 64. Tale residuo cosmologico nel trattare la prima via resta vivo anche in uno

prova cosmologica esposta nella *Summa contra Gentiles*, dove si parla principalmente del moto locale degli enti naturali e celesti, secondo il quadro della cosmologia aristotelica. Questo procedimento all'infinito, che è citato in entrambe le *Summae*, però, è impossibile, non ci può essere una catena infinita di motori mossi. Non ci può essere una serie infinita di cause causate (o di motori mossi) perché non si potrebbe in alcun modo togliere la contraddizione del divenire che l'esperienza attesta¹⁰⁷. Finché non si pone un motore immobile, una causa non causata, non si dirime la contraddizione del divenire, e basterebbe ciò a dimostrare la necessità di un motore immobile, senza parlare della possibilità di un *regressus ad infinitum*. Si può dirimere la contraddizione, in questo specifico caso - per questo motivo Tommaso utilizza l'avverbio *hic* - soltanto con la posizione di un motore immobile perché si sta procedendo alla ricerca di una causa che sia ragion sufficiente del mutamento. Potremmo dire che la causa che si sta cercando non è *causa fiendi*, bensì *causa essendi*¹⁰⁸, e ciò è intuibile anche da due argomenti che Tommaso riporta nella *Summa contra Gentiles*:

«In una serie ordinata di motori che sono a loro volta mossi si riscontra necessariamente che eliminato il primo nessuno dei motori successivi può muovere, oppure esser mosso: poiché il primo è causa di tutti gli altri. Ora, se la serie ordinata dei motori mossi fosse infinita, non ci sarebbe un primo motore, ma tutti sarebbero

dei più grandi commentatori Scolastici della *Summa contra Gentiles*: Francisci de Sylvestris, detto il Ferrariensis. Egli, nella sua opera di commento quando si dedica alla improcedibilità all'infinito nella catena dei motori mossi, infatti, si rifà subito al moto aristotelicamente inteso e parla dei moti terrestri, celesti e circolari riprendendo proprio la prova di Tommaso nella *Summa contra Gentiles* e la dottrina del moto nella *Fisica* di Aristotele. Cfr. F. DE SYLVESTRI, *Commentaria in libros quatuor contra Gentiles S. Thomae de Aquino*, Vol. I, Sumptibus et Typis Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliani, 1897, pp. 72-73.

¹⁰⁷ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Perenne validità delle "cinque vie" di S. Tommaso*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, Vita e Pensiero, Milano, 1978, vol. 2, p. 95.

¹⁰⁸ Per quanto riguarda la differenza tra *causa essendi* e *causa fiendi* in *Dio e ragione* si legge: «Infatti, secondo l'ordine delle cause dell'essere (*essendi*), l'effetto dipende attualmente dall'azione della causa; nell'ordine delle cause della generazione (*fiendi*), invece, l'effetto, una volta prodotto, non dipende più attualmente dall'azione della causa. Così il mio scrivere attuale, dipende attualmente dalla mia attuale causalità di scrivente; appena sospendo questa attività, lo *scrivere*, l'azione attuale dello scrivere, scompare. Invece il mio scritto, cioè il risultato prodotto dal mio scrivere, dipende da me perché sia prodotto (generato), ma non perché continui a sussistere nel suo essere: quando io smetto di scrivere il mio scritto rimane». G. BARZAGHI, *Dio e ragione*, op. cit., p. 69.

motori intermedi. Perciò nessuno dei motori suddetti potrebbe essere in moto. E quindi nel mondo niente dovrebbe essere in movimento.

Il terzo argomento coincide col precedente, ma è svolto in ordine inverso, cominciando dall'alto. Ed è il seguente. Ciò che muove come strumento non può muovere che in forza di un agente principale, che muove direttamente. Ma se nella serie dei motori mossi si procedesse all'infinito, tutti questi motori non sarebbero mossi che come strumenti: poiché non sarebbero che motori mossi da altri, senza un agente principale. E quindi nulla si muoverebbe»¹⁰⁹.

Se il motore che si sta cercando fosse soltanto *causa fiendi*, causa di generazione, non si potrebbe affermare che tolto il motore verrebbero meno anche gli altri mossi e moventi, in quanto il motore come causa di generazione può venire meno senza che vengano meno i generati, come, per esempio, alla morte di un padre, che è causa di generazione, non viene meno il figlio, che è generato. Se così fosse sarebbe altrettanto possibile affermare una catena infinita di cause senza cadere in contraddizione. La questione cambia, invece, se la causa che si cerca è una *causa essendi*, ossia causa di generazione e del permanere in essere di una determinata cosa. Se venisse meno la causa prima allora verrebbero meno anche le cause seconde e gli effetti, dunque, nel mondo non ci sarebbe movimento perché non ci sarebbero più motori intermedi mossi attualmente dal motore primo e ciò contrasterebbe con l'esperienza:

«questo caso è appunto il caso della lettura metafisica di ciò che è in moto secondo l'angolazione metafisica dell'essere dell'ente e non secondo quella cosmologica del

¹⁰⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, libro I, cap. XIII, op. cit. pp. 84-85: [In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo. Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur].

generato, in questo caso si potrebbe incontraddittoriamente procedere all'infinito»¹¹⁰.

¹¹⁰ G. BARZAGHI, *Dio e ragione*, op. cit., p. 65.

2.2.4. In questo mondo qualcosa si muove.

La prima via di Tommaso, come abbiamo visto, parte dalla constatazione che qualcosa nel mondo si muove¹¹¹. Affermare che nel mondo qualcosa si muove e che questo movimento sia evidente equivale ad affermare, nel quadro aristotelico-tomista¹¹², l'evidenza del divenire. Questa attestazione però, come abbiamo visto in precedenza, fa problema¹¹³ e Bontadini intorno a questo tema scrive:

«Il divenire sembra impensabile, non soltanto in quanto include l'esistenza del non essere, ma anche in quanto, se si ammette la permanenza dell'essere (che l'essere non può diminuire, e insieme anche che non può aumentare, ossia che dal nulla non viene nulla), noi dobbiamo anche ammettere, di fronte al fenomeno di una realtà che muta, e cioè passa – supponiamo – dal non avere all'avere una data proprietà, che quella proprietà ci fosse anche *prima*, e però ci fosse e non ci fosse: il che, enunciato così, sembra contraddittorio»¹¹⁴.

L'apparente contraddittorietà del divenire spinge, dunque, Aristotele all'affermazione dell'esistenza di un motore Immobile e Tommaso a quella di Dio, secondo il processo dimostrativo di cui si è trattato in precedenza. La constatazione del divenire nella sua problematicità è la molla su cui la tradizione scolastica costruisce l'inferenza metafisica¹¹⁵ poiché l'immutabile è introdotto per sanare l'apparente contraddittorietà del

¹¹¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, op. cit., p. 46.

¹¹² Specifichiamo che tale equivalenza vale soltanto nel quadro aristotelico-tomista perché esso parte da una constatazione fisica del mutamento. Il movimento è passaggio di un ente dalla potenza all'atto e ciò presuppone il fatto che l'ente sia disponibile all'essere e al non essere e se così non fosse l'ente non potrebbe passare da un certo tipo di *essere* ad un certo altro tipo di *essere* che *non* è il primo, sarebbe sempre in atto e quindi sarebbe l'essere o non lo sarebbe mai e quindi si identificerebbe col nulla assoluto. È questa disponibilità dell'ente all'essere e al non essere che rappresenta il divenire stesso come intreccio.

¹¹³ Problema è qui inteso in senso "classico", utilizziamo il termine problema per esprimere quella situazione di stupore, di angoscia che lo spettacolo diveniente del mondo provoca agli occhi del filosofo. Utilizziamo, insomma, il termine problema volendo indicare quel *thaumazein* che Aristotele individua come inizio stesso del filosofare.

¹¹⁴ G. BONTADINI, *Deduzione storica del problema della metafisica dell'esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., pp. 51-52.

¹¹⁵ Cfr. L. GRION, *La vita come problema metafisico, Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, p. 157.

divenire. La metafisica tradizionale ha, insomma, spiegato il divenire facendo capo ad un principio estrinseco poiché esso non pareva spiegabile in sé¹¹⁶, è l'impossibilità di assolutizzare il divenire che funge da base per lo slancio inferenziale metafisico che attesta l'esistenza di Dio. Le prove dell'esistenza di Dio, dunque, sono inferite sfruttando il potenziale dialettico dell'eteronomia del divenire.

Ci si può, però, domandare, a questo punto, se il divenire davvero non sia spiegabile senza il ricorso ad un immutabile, che è lo stesso che interrogarsi intorno all'intelligibilità del divenire, se esso sia o non sia contraddittorio. Da questo interrogativo parte anche l'indagine di Gustavo Bontadini che, nella sua prima fase del pensiero¹¹⁷, muove alcune critiche alla dottrina aristotelico-tomista. Tali critiche vengono rivolte alla metafisica tradizionale dal giovane Bontadini poiché egli riteneva, come scrive Emanuele Severino nell'introduzione alla riedizione di *Studi sull'idealismo*, che un'autentica metafisica fosse un compito ancora da eseguire¹¹⁸.

La prima critica è quella di astrattismo e si sviluppa nel seguente modo:

«Quando la metafisica classica assevera, per esempio, che il divenire non può dispiegarsi per se medesimo, non può avere in sé la ragion sufficiente di se medesimo, e vuol provarlo da ciò che nessuna cosa può muovere se stessa o, che è lo stesso, che dal nulla non viene nulla, essa è già caduta nel vizio dell'astrattismo, in quanto ha separato nell'apprendimento del divenire, che dovrebbe essere integrale, concreto – come sempre per le cose dell'esperienza – il momento della realtà *su cui* la novità ha da crescere, e quello della novità, della realtà nuova stessa

¹¹⁶ «La metafisica *tradizionale*, facente capo alla lezione aristotelica, spiega il divenire rinviando ad un principio esterno: afferma che nessuna cosa può muovere se stessa e si appoggia al principio *ex nihilo nihil*». G. GOGGI, *Dal diveniente all'immutabile, Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2003, p. 153.

¹¹⁷ Ci riferiamo in particolare alla fase del pensiero in cui Bontadini pubblica *Saggio di una metafisica dell'esperienza* e *Studi sull'idealismo*. Per un'analisi ragionata delle diverse "fasi" del pensiero bontadiniano in relazione con le sue principali opere si rinvia al capitolo *Le opere* in L. GRION, *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2012, pp. 41-78.

¹¹⁸ Severino nell'*Introduzione* scrive: «in quegli anni, dal 1923 al 1927, Bontadini non crede cioè che la metafisica classica abbia la capacità di reggere alla critica. Pensa che la metafisica sia un *compito* ancora da eseguire, e che ancora non sia stato eseguito; pensa che le grandi costruzioni metafisiche di Aristotele e di Tommaso siano incapaci di resistere alla critica attualistica». E. SEVERINO, *Introduzione* a G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1995, p. XI.

che cresce: separati in modo che quest'ultima, per venire intesa nel sistema della realtà, deve essere né più né meno che *raddoppiata* nella realtà del motore estrinseco il quale, sovrapponendosi ai due momenti suddetti, ristabilisce quell'unità che, viceversa, di restaurazione ha punto bisogno se si intende che è stata artificialmente lacerata, quando i medesimi due momenti si tolsero dalla loro immanente correlazione o sistematicità, in cui vanno espressi; se si intende, cioè, che la realtà che anzitutto occorre esprimere, è il *divenire*, la *crescita* – in cui quei momenti, come tali, si allogano – e questa poi, se del caso, dimostrare priva, in sé, di ragion sufficiente»¹¹⁹.

Per Bontadini, dunque, non è necessario ricorrere ad un motore immobile per spiegare il divenire se esso viene ben considerato, non serve uscire dall'esperienza affermando un fondamento trascendente per rendere ragione di quel *novum* che l'esperienza stessa attesta. L'errore dell'aristotelico è quello di guardare alla cosa e applicare il divenire ad essa e ciò equivale ad astrarre il divenire dall'ente come se fosse il suo atto senza accorgersi che il divenire, se ben considerato, non diviene¹²⁰.

«Il divenire, analiticamente considerato, consta di un *prima* e di un *poi*. Vedere, cioè sperimentare il divenire implica dunque sperimentare un *prima* e un *poi*. Ed implica, questo è notevole, di sperimentarli in un atto *unico* di esperienza; giacchè se gli atti sono due, uno per il *prima* e l'altro per il *poi*, io non apprendo né il *prima* come *prima* – del suo *poi* – né il *poi* come *poi* – del suo *prima*: apprendo, semplicemente, un punto, uno stato, e un altro punto, un altro stato. [...]. Così se gli atti percettivi sono due al modo detto, occorre poi, perché ci sia percezione del divenire, che essi siano unificati in un atto superiore di coscienza. Quest'ultimo è l'essenziale. [...]. Ora, questa unità della coscienza del passato e del presente, questa coscienza del divenire, essa non diviene, [...]. La coscienza è il motore immobile ricercato dall'aristotelico, è la ragion sufficiente del moto: non, si intende, la coscienza astratta dal suo

¹¹⁹ G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, in ID, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1995, pp. 147-148.

¹²⁰ Cfr. G. BONTADINI, *Deduzione storica del problema della metafisica dell'esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 91.

contenuto ma, come solo si può intendere, fuso con quel contenuto di cui è l'unità, la forma»¹²¹.

Il problema del divenire viene sanato ricorrendo all'unità della coscienza che è Unità dell'Esperienza¹²² (da ora in poi U.d.E.) e, in quanto tale, indiveniente, coscienza indiveniente del divenire. Con l'affermazione dell'U.d.E. Bontadini risolve il problema del divenire senza fare ricorso al motore immobile in quanto è l'U.d.E. il fondamento che la tradizione metafisica ricercava, l'orizzonte immutabile nel quale il *novum* trova soluzione alla sua aporeticità che è soltanto apparente¹²³.

«In altre parole se la metafisica classica vedeva una contraddizione nel divenire delle cose, e da questa poteva derivare la necessità di un motore Immobile, era solo perché non era riuscita ad elevarsi ad un apprendimento integrale e concreto dell'esperienza, a quel concetto di U.d.E., che in quanto suprema coscienza del divenire, è già esso intrascendibile»¹²⁴.

Bontadini riesce, quindi, a risolvere il problema dell'intelligibilità del reale mostrando la sua non contraddittorietà se si approda al concetto di U.d.E.¹²⁵. Attraverso questo guadagno speculativo la soluzione bontadiniana sembra chiudere le porte alla metafisica tradizionale manifestando l'impossibilità di una qualsiasi ripresa della prova cosmologica dell'esistenza di Dio anche come eventuale punto di partenza per una rigorizzazione in

¹²¹ *Ivi.* pp. 95-97.

¹²² «Esperienza è conoscenza immediata; e insieme e identicamente la realtà immediatamente conosciuta. [...] L'Unità dell'Esperienza è l'unità che compete alla realtà sperimentata in quanto è sperimentata. Si intenda tutta la realtà sperimentata, quindi si intenda che l'unità è totalità. [...] l'U.d.E. si può anche definire "l'unità nella sua attualità e obiettività". Ciò vale quanto dire che l'U.d.E. non è che l'esperienza stessa». G. BONTADINI, *L'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 123.

¹²³ Cfr. L. GRION, *La vita come problema metafisico, Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, op. cit., p. 129.

¹²⁴ E. SISTI, *La funzione della contraddizione nella metafisica di G. Bontadini*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, p. 298.

¹²⁵ D. SACCHI, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, op. cit., pp. 178-179.

quanto si manifesta infondato e infondabile il presupposto da cui essa parte, ossia la contraddittorietà *in sé* del divenire e la sua fondazione *in alio*.

Tale posizione, però, viene ripresa criticamente nei primi anni Quaranta, anni in cui Bontadini lavora alla riedizione dell'*Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* che verrà pubblicato nel 1942. Ciò che in gioventù il filosofo non vedeva, come lui stesso ammette in una nota al testo¹²⁶, era la portata ontologica della tradizione classica che rintracciava nell'assolutizzazione del divenire una contraddizione¹²⁷. La contraddizione che Bontadini in gioventù non vedeva nell'assolutizzazione del divenire è proprio quella molla dialettica che, come abbiamo già detto, consente l'affermazione del motore Immobile ad Aristotele e di Dio a Tommaso e che consentirà al filosofo milanese di prendere le mosse per la rigorizzazione della metafisica classica.

Giunti a questa consapevolezza possiamo riprendere la prima prova tommasiana e, più in generale, tutto l'impianto per la dimostrazione dell'esistenza di Dio e di Dio creatore per poi tornare più avanti sul pensiero di Bontadini.

¹²⁶ Nella nota 23 all'*Abbozzo* Bontadini scrive: «Avrei dovuto dire: “non lo scorgo”. Ma tant'è, son peccati di gioventù di cui tutti, io credo, abbiamo un pochino da pentirci» e nella nota 26 si legge: L'errore, tipico errore, di questo saggio e di tutta questa posizione di pensiero consisteva nel tradurre il “non vedo”, nel “non c'è”». G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, in ID, *Studi sull'idealismo*, op cit., pp. 148-151.

¹²⁷ Cfr. L. GRION, *La vita come problema metafisico, Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, op. cit., p. 129.

3. *Creatio ex nihilo.*

3.1. Da Dio come immutabile a Dio come *Ipsum esse per se subsistens*.

L'esito della "prima autem et manifestior via" di Tommaso è, come abbiamo visto in precedenza, la dimostrazione di un primo motore immobile che tutti chiamano Dio:

«Quindi è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio»¹²⁸.

Bisogna, però, notare che dimostrare l'esistenza di Dio come immutabile non equivale a dimostrarne altri attributi come l'assolutezza o la semplicità e non è certo la dimostrazione che si dia un immutabile a contraddistinguere l'approccio tommasiano da quello di Aristotele. Tra gli attributi divini quello che interessa principalmente la nostra analisi è l'assolutezza e nelle prossime pagine cercheremo di mostrare come si giunge dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio alla sua affermazione come *Ipsum esse per se subsistens*. Per fare ciò suddivideremo l'itinerario in due passaggi intermedi: il primo ci porta dall'immutabile all'eterno e il secondo consisterà nel ricavare dall'immutabilità e dall'eternità di Dio il suo essere puro atto.

In questo percorso non dovremo dimenticarci che il nostro discorso intorno agli attributi di Dio non può essere orientato a determinare che cosa sia ma soltanto che cosa egli non sia, non conosciamo direttamente l'essenza divina ma ne abbiamo qualche nozione conoscendo che cosa non è¹²⁹. Questa necessità di procedere per via negativa si

¹²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, op. cit., p. 46: [Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum].

¹²⁹ Nella *Summa Theologiae* Tommaso scrive: «Conosciuta l'esistenza di una cosa resta da ricercare il suo modo di essere, per giungere a conoscerne la natura. Ma siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è, di conseguenza non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia. È quindi necessario considerare per prima cosa i suoi modi di non essere; secondo, come noi lo conosciamo; terzo, come lo denominiamo. Ora, si può mostrare come Dio non è scartando le cose che a lui non convengono, come sarebbero la composizione, il movimento e simili. Studieremo dunque: primo, la sua semplicità, per la quale

comprende anche dal fatto che siamo partiti nella dimostrazione dell'esistenza di Dio dal notare che l'esperienza che manifesta il divenire non può essere l'assoluto, è necessaria la posizione di un altro dall'esperienza che è indivenibile, immutabile e quindi la nostra conoscenza intorno ad esso si costituisce già in prima battuta come negativa¹³⁰.

La prima tappa del percorso è affrontata principalmente nel capitolo 15 della *Summa contra Gentiles* dove Tommaso parte dal concetto di indivenibile ed immutabile per giungere al concetto di eterno:

«1. Quando una cosa comincia o cessa di esistere, deve questi trapassi al moto, o mutazione. Ora, noi abbiamo dimostrato [cfr. c. 13] che Dio è del tutto immutabile. Dunque egli è eterno, senza principio e senza fine.

2. Inoltre il tempo misura soltanto le cose che si muovono: poiché, come Aristotele dimostra [Physic., IV, c. 11], “il tempo è misura del moto”. Dio è invece del tutto privo di moto, come sopra [c. 13] abbiamo dimostrato. Perciò egli non è misurato dal tempo. E quindi in lui non c'è un prima e un dopo. Dunque non ha un modo di essere che prima non aveva, né un modo di non essere che aveva prima, né si può riscontrare successione alcuna nell'essere di lui: poiché queste cose non sono concepibili senza il tempo. Perciò egli è senza principio e senza fine, ma possiede

viene esclusa da lui ogni composizione». [Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur [q. 12]; tertio, quomodo nominetur [q.13]. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio]. *Ivi*, I, q. 3, op. cit., pp. 48-49. Nella *Summa Contra Gentiles* invece scrive: «Ora, nel considerare la realtà divina si deve ricorrere soprattutto alla via della negazione. La realtà divina infatti sorpassa con la sua immensità qualsiasi idea che l'intelletto nostro sia capace di raggiungere: e quindi non siamo in grado di apprenderla così da conoscerne la natura. Ma ne abbiamo una certa nozione, conoscendo “quello che non è”. E tanto più noi ci avviciniamo alla sua nozione, quanto più numerose sono le cose che possiamo escludere da Dio col nostro intelletto». [Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove]. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, libro I, cap. XIV, op. cit., pp. 91-92.

¹³⁰ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, op. cit., p. 102.

simultaneamente tutto il proprio essere. Ed è appunto questo il concetto di eternità»¹³¹.

Si potrebbe esprimere quanto scritto da Tommaso in un sillogismo:

MA: Ciò che è senza tempo è eterno.

mi: Dio è senza tempo.

Co: Dio è eterno.

Il problema, evidentemente, sta nella proposizione che costituisce la premessa minore (*mi*) in quanto non è evidente che Dio sia senza tempo ma tale giudizio può essere visto come conclusione di un altro sillogismo:

MA: il tempo è misura del moto.

mi: Dio è senza moto.

Co: Dio è senza tempo.

Le proposizioni che costituiscono le due premesse sono derivanti l'una da ciò che è stato guadagnato tramite la dimostrazione dell'esistenza di Dio come motore immobile ed indivenibile e l'altra dalla descrizione aristotelica del tempo, che Tommaso condivide pienamente ed esplicitamente¹³². In questo modo abbiamo guadagnato dall'immutabilità

¹³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, libro I, cap. XV, op. cit., p. 93: [Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine. Item. Illa sola tempore mesurantur quae moventur: eo quod tempus est numerus motus, ut patet in IV physicorum. Deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est. Tempore igitur non mesuratur. Igitur in ipso non est prius et posterius accipere. Non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit].

¹³² Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, libro IV, 11, 220a, 25, trad. it. a cura di MARCELLO ZANATTA, UTET, *Fisica*, Torino, 1999, p. 245.

di Dio la sua eternità, il suo essere senza tempo¹³³. In quanto eterno possiede simultaneamente tutto il proprio essere¹³⁴, è istante eternamente presente¹³⁵.

Veniamo ora al secondo passaggio che Tommaso affronta sempre nella *Summa contra Gentiles* e che porterà alla determinazione di Dio come puro atto:

«Ma se Dio è eterno si deve escludere in lui la potenza passiva. Infatti:

¹³³ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, op. cit., p. 103.

¹³⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, libro I, cap. XV, op. cit., p. 93.

¹³⁵ Per chiarire meglio questo passaggio che spesso viene frainteso portando ad enormi equivoci intorno alla scienza di Dio prendiamo in considerazione le parole di Severino Boezio nel *De consolatione philosophiae*: «è comune opinione degli uomini che usano la ragione che Dio è eterno. Consideriamo che cosa sia l'eternità: comprenderemo sia la natura sia la scienza divina. L'eternità è il totale e insieme perfetto possesso di una vita interminabile. Ciò risulta più chiaro dal confronto con la realtà temporale. Infatti, qualunque cosa vive, in quanto presente, va dal passato verso il futuro e non c'è niente nel tempo che possa abbracciare insieme tutto lo spazio della sua vita: e chi non ha ancora abbracciato il domani, ha già perso il giorno di ieri. Ed anche nel presente voi non vivete che in un attimo, instabile ed effimero. Ciò dunque che è soggetto alla condizione temporale, anche lo stesso mondo, di cui Aristotele ha detto che mai ha cominciato ad essere né finirà, la sua vita si estende con l'infinità del tempo, non è tuttavia ancora tale da essere considerato a buon diritto eterno. Infatti non comprende né abbraccia simultaneamente tutto lo spazio di una vita infinita; non possiede ancora il futuro e d'altra parte non ha più il passato. Dunque solo chi comprende e possiede la pienezza totale di una vita interminabile, che non sia priva del futuro né del passato, è l'essere che si può ritenere eterno. Ed è necessario che, padrone sempre della sua vita, sia sempre presente a sé stesso e possieda sempre presente l'infinità del tempo che diletta. Da ciò si ricava che non pensa giustamente chi, venuto a conoscenza dell'opinione di Platone che questo mondo non ha avuto inizio nel tempo né avrà fine, crede che questo mondo creato sia coeterno al suo creatore. Una cosa è infatti essere portati lungo il percorso di una vita interminabile – il che Platone attribuisce al mondo – altra cosa è la presenza di una vita interminabile, integralmente e simultaneamente – il che è proprio della mente divina. Né Dio deve sembrare più antico delle cose create per quantità di tempo, ma per la semplicità della sua natura. Il moto infinito delle realtà temporali imita questa condizione sempre presente di una vita immobile e – non riuscendo mai a raffigurarlo degnamente e ad eguagliarlo – cade dall'immobilità nel moto, degenera dalla semplicità dell'eterno presente nell'infinita quantità del futuro e del passato. E poiché non può avere in un solo attimo tutta la pienezza della sua vita, per la sola ragione che non smette mai di essere in qualche modo, sembra in un certo senso emulare quel che non può del tutto realizzare ed esprimere, legandosi ad una forma, a una qualche presenza di questo mondo, di questo brevissimo, passeggero momento. Una presenza che, recando in sé una certa immagine dell'eterno presente, rende le cose a cui tocca simili a quella. Ma non può restare immobile e inizia l'infinito andare del tempo. E continua con l'andare la vita, la cui pienezza eterna e immobile non può possedere». S. BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, trad. it. a cura di FABIO TRONCARELLI, *La consolazione della filosofia*, Bompiani, Milano, 2019, pp. 483-485. Boezio pone una netta distinzione tra ciò che è eterno e ciò che è nel tempo, il primo comprende e possiede la pienezza totale di una vita interminabile, è ciò che possiede simultaneamente tutto il proprio essere. Potremmo dire anche che il tempo è la dilatazione successiva dell'eterno che ne è origine e l'eterno è la concentrazione intensiva di ogni momento temporale in un istante sempre presente simultaneamente.

1. Quanto nella propria natura ammette qualche cosa di potenziale, per quello che ha di potenzialità può non essere; poiché quanto ha potenzialità ad essere, può certo anche non essere. Ma Dio per se stesso non può non essere, essendo una realtà sempiterna. Dunque in Dio non si può ammettere una potenzialità ad essere»¹³⁶.

In Dio si deve escludere la potenza passiva perché se vi fosse qualcosa di potenziale nella sua natura allora potrebbe non essere e poi essere ma l'eterno non può non essere nemmeno per un istante, dunque, bisogna escludere da lui la potenzialità. Se si esclude la potenza ciò che resta è l'atto e Dio è atto puro, pura attualità non limitata dalla potenzialità.

Questo attributo che, seguendo Tommaso, abbiamo guadagnato dall'eternità può essere ricavato anche a partire dall'immutabilità:

«5. Qualsiasi ente come è fatto per agire in quanto è in atto, così è fatto per patire o subire l'azione in quanto è in potenza: cosicché il moto non è che "l'atto di ciò che è in potenza" [Physic., III, c. I, n. 6]. Ora, Dio, come risulta dalle cose già dette, è del tutto impassibile e immutabile. Quindi esclude del tutto la potenza passiva»¹³⁷.

Il risultato raggiunto tramite entrambe le vie è il medesimo: l'essere atto puro di Dio ossia l'esclusione di ogni potenzialità dall'essenza divina.

Avendo escluso ogni potenzialità da Dio possiamo compiere l'ultimo passaggio verso la dimostrazione della sua absolutezza. Se Dio è atto puro escludente ogni potenzialità dobbiamo escludere che si dia in lui anche la composizione in quanto ogni composto è costituito da parti che non possono diventare una realtà unica in senso assoluto se non perché una è in atto e l'altra in potenza¹³⁸ o quanto meno perché le parti sono in potenza al tutto che è atto delle parti¹³⁹. Nella realtà si danno diversi tipi di

¹³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, libro I, cap. XVI, op. cit., pp. 94-95: [Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia. Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse].

¹³⁷ *Ibidem*, libro I, cap. XVI, op. cit., p. 95.

¹³⁸ Cfr. *Ibidem*, libro I, cap. XVIII, op. cit., pp. 97-99.

¹³⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7, op. cit., p. 60.

composizione e se in Dio escludiamo la composizione per via dell'esclusione della potenzialità allora possiamo comprendere come si elimini ogni possibile composizione togliendo ciò che sta dalla parte della potenza nel composto.

Nella realtà troviamo queste composizioni:

1. Composizioni essenziali:
 - 1.1. Composizione di materia e forma (sintesi ileomorfica)
2. Composizioni meta-essenziali:
 - 2.1. Composizione di essenza e soggetto
 - 2.2. Composizione di essenza ed esistenza¹⁴⁰
 - 2.3. Composizione di soggetto e accidenti

Procediamo ora affrontando ogni composizione per vedere come, seguendo Tommaso, vengono eliminate in Dio.

Per quanto riguarda la sintesi ileomorfica è chiaro che se Dio è atto puro bisogna escludere la materia in quanto essa è potenzialità:

¹⁴⁰ Sulla composizione e distinzione di esistenza ed essenza si sono spesi numerosi Scolastici e tra questi vi è anche Giovanni di S. Tommaso che sostiene che tale distinzione è reale. Piero Di Vona, in *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, prendendo in considerazione i testi di Giovanni di S. Tommaso scrive: «Anche Giovanni di S. Tommaso ricorda che tre sono le dottrine fondamentali. S. Tommaso sostiene la distinzione reale dell'esistenza dall'essenza. Durando di S. Porciano e alcuni "recentiores" sostengono la distinzione di ragione. Duns Scoto la distinzione formale. S. Tommaso è generalmente seguito dai suoi discepoli su questo punto. Tra i seguaci della dottrina tomistica Giovanni di S. Tommaso cita Gaetano, Capreolo, Ferrariensis, Giovanni Paolo Nazarius, Nàvarrete, Banez e Molina, Cristoforo Gillius. [...]. Giovanni di S. Tommaso si è preoccupato di stabilire che tanto i testi di S. Tommaso, quanto le condizioni metafisiche che egli assegna all'esistenza ed all'essenza, sono tali da far concludere che il suo pensiero fosse stato che queste due dovessero distinguersi realmente». P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968, p. 198. Nei principali commentatori Scolastici che abbiamo preso in considerazione, come nota Giovanni di S. Tommaso, la distinzione tra essenza ed esistenza è reale e così è anche per S. Tommaso.

«È impossibile che in Dio ci sia la materia. Primo, perché la materia è potenzialità, mentre Dio, come si è provato, è atto puro, non avente in sé potenzialità alcuna. Quindi è impossibile che Dio sia composto di materia e di forma»¹⁴¹.

Dio è privo di materia in quanto privo di potenzialità e se è pura attualità è anche assoluta immaterialità.

Per quanto riguarda la seconda composizione, quella di essenza e soggetto, nella *Summa Theologiae* si legge:

«Dio si identifica con la sua essenza o natura. Per capire bene questa verità bisogna sapere che nelle realtà composte di materia e di forma l'essenza o natura e il supposito differiscono necessariamente tra loro. Infatti l'essenza o natura comprende in sé soltanto ciò che è contenuto nella definizione della specie [...] Ora, la materia individuale con tutti gli accidenti che la individuano non entra nella definizione della specie [...]. Perciò in quegli esseri che non sono composti di materia e di forma, e in cui l'individuazione non deriva dalla materia individuale, cioè da questa determinata materia, ma le forme si individuano da sé, bisogna che le forme stesse siano suppositi sussistenti. Quindi in essi il supposito e la natura non differiscono. E così, non essendo Dio composto di materia e di forma, come si è dimostrato, è necessario che egli sia la sua divinità, la sua vita e ogni altra cosa che a lui viene in tale modo attribuita»¹⁴².

¹⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7, op. cit., p. 52: [Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem [a. 1] quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma].

¹⁴² *Ivi*, I, q. 3, a. 3, op. cit., pp. 53-54: [Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quod homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuans ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde haec carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definiunt se formaliter, respectu materiae individuantis. In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam

In questo caso di composizione non si tratta di eliminare o un cespite o l'altro, come in precedenza è stato fatto per la sintesi ilemorfica, ma di identificarli. In Dio non vi è la materia determinata che è principio di individuazione e di conseguenza la forma si individua da sé come supposito sussistente, soggetto ed essenza sono lo stesso, egli è la sua stessa divinità.

Per il terzo modo di composizione vale lo stesso che per il precedente, non si può escludere in Dio l'essenza o l'esistenza ma egli è il suo stesso atto d'essere e ciò si può provare seguendo molteplici vie:

«Dio non è soltanto la sua essenza, come è già stato provato, ma anche il suo essere. Il che può essere dimostrato in molti modi. Primo, perché tutto ciò che si riscontra in qualcosa oltre alla sua essenza bisogna che vi sia causato o dai principi dell'essenza stessa, quale proprietà della specie, come l'avere la facoltà di ridere proviene dalla natura stessa dell'uomo ed è causato dai principi essenziali della specie, oppure da cause estrinseche, come il calore nell'acqua è causato dal fuoco. Se dunque l'essere di una cosa è distinto dalla sua essenza, è necessario che l'essere di tale cosa sia causato o da un agente esteriore, o dai principi essenziali della cosa stessa. Ora, è impossibile che l'esistere sia causato unicamente dai principi essenziali della cosa, poiché nessuna cosa può essere a se stessa causa dell'esistere, se ha un'esistenza causata. È dunque necessario che ciò che ha un'essenza distinta dal suo essere abbia l'essere causato da altro. Ma ciò non può dirsi di Dio, essendo Dio la prima causa efficiente. È dunque impossibile che in Dio l'esistere sia qualcosa di distinto dalla sua essenza»¹⁴³.

individualem, idest per hanc materia, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est [a. 2], oportet quod Deus sit suadeitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur].

¹⁴³ *Ivi*, I, q. 3, a. 4, op. cit., p. 55: [Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est [a. 3], sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem

Dio è il suo stesso essere e la sua stessa essenza, non riceve, contrariamente agli enti divenienti, l'essenza e l'esistere da una causa preesistente ma è l'essenza ed è l'esistere. È *Ipsum esse per se subsistens*¹⁴⁴ perciò è sciolto da ogni legame con l'altro da sé e quindi è *ab-solutus*, assoluto. Ma se Dio è l'assoluto si apre una questione rilevante sulla dignità dell'esperienza diveniente in quanto ciò che è altro da Dio che è l'assoluto è niente perché fuori dall'assoluto non c'è nulla, fuori dall'assoluto c'è il nulla. Siamo partiti, però, dall'esperienza diveniente per affermare l'esistenza necessaria dell'assoluto ma questo sembra negare l'esperienza e bisogna trovare un modo per sanare questa apparente contraddizione senza eliminare né l'uno né l'altra perché si implicano a vicenda. Per dirimere tale questione Tommaso inferisce metafisicamente la nozione di creazione sulla base della dottrina della partecipazione.

quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia].

¹⁴⁴ Tale espressione si riscontra nell'articolo 1 della *Quaestio* 44 della prima parte della *Summa Theologiae* ma in questo luogo Tommaso dice di avere dimostrato ciò nella *Quaestio* 3, articolo 4. Cfr. *Ivi*, I, q. 44, a. 1, op. cit., p. 516.

3.2. La via della partecipazione.

Nel paragrafo precedente abbiamo detto che Tommaso inferisce metafisicamente la nozione di creazione a partire dalla partecipazione e ciò sottintende il fatto che essa non sia un articolo di fede ma un *preambulum fidei* come l'esistenza di Dio. Pur essendosi data storicamente con la Rivelazione la ragione riesce ad inquadrarla e a fondarla con le proprie capacità¹⁴⁵. Appurato ciò, vediamo come nella *Summa Theologiae* si articola l'impianto generale dell'argomentazione tommasiana. Giuseppe Barzaghi o.p. fa notare che si possono distinguere due fasi fondamentali nella via della partecipazione: una di risoluzione ed una di composizione:

«Secondo la via di risoluzione, da alcuni segni di relatività riscontrati nel mondo (moto, concatenazioni causali, contingenza, imperfezione, finalità) si passa all'affermazione di Dio come primo motore immobile, causa prima incausata, essere necessario per sé, essere perfettissimo, intelligenza finalizzatrice, il quale, per queste sue prerogative si perfezione, si configura come la pura attualità, lo stesso Essere per se sussistente. Attraverso la via di composizione o di invenzione, da Dio si passa nuovamente al mondo, scoprendolo come creato, perché non è possibile a priori pensare un ente diverso da Dio, se questi è già tutto l'essere nella sua perfezione. Se però si constata a posteriori l'esistenza di un tale ente diverso da Dio, esso non può che avere l'essere per partecipazione da Dio, cioè essere da lui creato»¹⁴⁶.

La prima fase della via l'abbiamo affrontata ampiamente nel primo capitolo quindi ora ci dedicheremo alla seconda che porterà all'invenzione speculativa della creazione.

Tommaso nell'articolo in cui affronta la semplicità di Dio come *Ipsum esse per se subsistens* scrive:

¹⁴⁵ Cfr. G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in *Divus Thomas*, 118, 2 (2015), ESD, Bologna, 2015, p. 103.

¹⁴⁶ G. BARZAGHI, *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, in *Divus Thomas*, 95, 3, (1992), ESD, Bologna, 2015, pp. 63-64.

«come ciò che è infuocato e non è fuoco è infuocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere è ente per partecipazione. Ma Dio, come si è provato, è la sua essenza. Se dunque non fosse il suo [atto di] essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza. Non sarebbe più dunque il Primo Ente, il che è assurdo affermare. Quindi Dio si identifica con il suo essere, e non soltanto con la sua essenza»¹⁴⁷.

Dio è la sua essenza e in quanto tale non ha l'essere ma è il suo stesso atto d'essere, altrimenti riceverebbe l'atto d'essere da un ulteriore ente e non sarebbe più il Primo Ente, mentre l'ente ha l'essere per partecipazione e prova ne è il fatto che non sempre il singolo ente esiste ma nasce e muore poiché riceve l'esistere da altro da sé. Inoltre ciò che ha l'essere per partecipazione è causato da ciò che è l'essere per essenza come ciò che è infuocato lo è a causa del fuoco e se l'ente ha l'essere per partecipazione allora è causato da Dio che è l'essere:

«è necessario affermare che ogni cosa, in qualsiasi modo esista, viene da Dio. Se infatti in un essere troviamo una data realtà soltanto come partecipata, necessariamente essa deve dipendere causalmente da ciò a cui conviene per essenza: come il ferro nell'essere infuocato dipende dal fuoco. Ora, abbiamo già dimostrato, trattando della semplicità divina, che Dio è l'essere stesso per sé sussistente. E si è anche dimostrato che l'essere per sé sussistente non può essere che uno solo: così come, se ci fosse la bianchezza sussistente, non potrebbe essere che unica, poiché il fatto che ci siano molte bianchezze è dovuto soltanto alla pluralità dei soggetti che le ricevono. Rimane dunque che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro essere, ma partecipano l'essere. È quindi necessario che tutte le cose che si diversificano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo

¹⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, op. cit., p. 56: [quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est [a. 3]. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia].

più o meno perfetto, siano causate dall'unico primo ente, il quale perfettissimamente è»¹⁴⁸.

Siamo giunti in questo modo a determinare la dipendenza causale dell'ente da Dio seguendo la via della partecipazione che ci porta a connotare l'effetto come partecipante e la causa come partecipato ma non abbiamo ancora affrontato le modalità di questa dipendenza del mondo da Dio.

Per determinare le modalità della partecipazione bisogna tenere a mente che non si sta parlando della derivazione di un singolo ente da un altro ma di tutto l'essere da Dio in quanto è causa universale, causa prima di tutte le cose:

«Gli uni e gli altri dunque considerarono l'ente sotto un aspetto particolare, o in quanto specificamente è questo ente, o in quanto è tale ente determinato dai suoi accidenti. Quindi essi assegnarono alle cose soltanto delle cause efficienti particolari. Altri infine si sollevarono fino a considerare l'ente in quanto è ente; e ricercarono la causa delle cose non solo in quanto esse sono queste o sono tali, ma in quanto sono enti. Ora, la causa delle cose in quanto sono enti deve causarle non solo rendendole tali con i loro accidenti, o queste con le loro forme sostanziali, ma causarle in tutto ciò che in qualsiasi maniera appartiene alla loro concreta esistenza. Quindi è necessario ammettere che anche la materia prima è stata creata dalla causa universale dell'essere»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *Ivi*, I, q. 44, a. 1, op. cit., p. 516: [Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra [q. 3 a. 4], cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est [q. 7 a. 1 ad 3; a. 2] quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est].

¹⁴⁹ *Ivi*, I, q. 44, a. 2, op. cit., pp. 518-519: [Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse

Se si considera la derivazione da Dio come causa universale, dice Tommaso, la modalità di questa emanazione è la creazione e la totalità dell'ente è creata da Dio:

«come si è detto sopra, non si deve considerare soltanto l'emanazione di un essere particolare da una causa determinata, ma anche l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale che è Dio: e questa emanazione la designiamo col nome di creazione. Ora, quanto procede secondo un'emanazione particolare non preesiste all'emanazione stessa: se p. es. un uomo viene generato, è segno che quell'uomo prima non esisteva, ma che è stato prodotto [a partire] da ciò che prima non era un uomo, come una cosa diventa bianca a partire da un soggetto che prima non era bianco. Se quindi consideriamo l'emanazione di tutto l'essere universale dalla prima causa, è impossibile pensare che vi sia un ente presupposto a questa causalità. Ora, il nulla è la stessa cosa che nessun ente. Come dunque la generazione di un uomo inizia da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione, che è l'emanazione di tutto l'essere, inizia da quel non-ente che è il nulla»¹⁵⁰.

Ciò che procede da un'emanazione particolare non esiste prima dell'emanazione stessa come un ente che diventa bianco lo diventa partendo da un ente non bianco e se la creazione riguarda non un ente particolare ma l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale allora la creazione non ha nulla come presupposto ed è quindi un fare dal

causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium].

¹⁵⁰ *Ivi*, I, q. 45, a. 1, op. cit., pp. 523-524: [Respondeo dicendum quod, sicut supra [q. 44 a. 2] dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil].

nulla¹⁵¹ (*aliquid ex nihilo facere*). Bisogna, però, comprendere adeguatamente che cosa significhi fare dal nulla onde evitare fraintendimenti che Tommaso stesso risolve.

In primo luogo conviene esplicitare quale sia il senso del fare nel caso della creazione e già in Agostino troviamo una calibrazione dei modi del produrre (*facere*) divenuta poi classica¹⁵². Ogni cosa che qualcuno fa (1) o è fatta a partire da sé come nel caso della generazione, (2) o è prodotta a partire da un qualcosa di preesistente e si ha così la produzione artigianale, (3) o è prodotta dal niente (*ex nihilo*) ed è il caso della creazione¹⁵³. Il generante genera da sé (*de se*) il generato, l'artefice produce l'oggetto dal nulla dell'oggetto stesso ma a partire da qualcosa di preesistente (*ex aliquo*) mentre Dio produce dal nulla (*ex nihilo*) e soltanto il fare divino è creazione.

Il fare di Dio dal nulla tutte le cose può sembrare in contraddizione con l'asserto classico che afferma l'impossibilità che dal nulla derivi qualcosa (*ex nihilo nihil*) ma Tommaso stesso si sofferma ad esplicitare che cosa si intenda con questa espressione:

«Quando si dice che una cosa è fatta dal nulla, la preposizione *ex* [di o da] sta a indicare non la causa materiale, ma il solo ordine: come quando si dice che dalla mattina si va facendo mezzogiorno, cioè dopo la mattina viene il mezzogiorno. Tuttavia si osservi che la preposizione da o include la negazione espressa nel termine nulla [p. es.: dal non essere], oppure viene a sua volta inclusa dalla negazione stessa [p. es.: non da un essere]. Nel primo caso dunque resta affermato l'ordine, e si esprime il rapporto al non essere precedente. Se invece la negazione include la preposizione, allora l'ordine viene trascurato, e l'espressione: è fatto dal nulla ha questo senso: non è fatto di [o da] qualcosa; come se uno dicesse: costui parla di nulla, perché non parla di qualcosa. Ora, in tutti e due i modi è vero che creare è fare qualcosa dal nulla. Ma nel primo caso la preposizione da indica ordine, come si è detto; nel secondo invece indica la causa materiale, che viene negata»¹⁵⁴.

¹⁵¹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵² Cfr. P. PAGANI, *Ex nihilo*, in *Divus Thomas*, 118, 2 (2015), ESD, Bologna, 2015, p. 174.

¹⁵³ AGOSTINO D'IPPONA, *Contra Felicem Manicheum*, Libro II, par. 18. Risorsa digitale al link: https://www.augustinus.it/italiano/controllo_felice/index2.htm.

¹⁵⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1, op. cit., p. 524: [Ad tertium dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod

Il nulla che entra nella formulazione della creazione come fare dal nulla è un non essere relativo che sta ad indicare la dipendenza tutta e totale della creatura rispetto al creatore senza il quale essa sarebbe appunto nulla. Ciò che viene fatto esistere dall'Assoluto viene fatto esistere senza presupposti, non da qualcosa. Andando oltre Tommaso ma in una direzione che lo rende autentico possiamo dire, seguendo quanto dice Giuseppe Barzagli o.p., così:

«Siccome Dio è lo stesso essere per se sussistente [...] non può essere che uno solo e quindi tutto ciò che è diverso da Dio è per partecipazione. Dunque la condizione della creatura è *essere per partecipazione*. Se tolgo la partecipazione ciò che resta è nulla. Questo è il senso della *creatio ex nihilo*. Ma vorrei esplicitare ulteriormente (oltre Tommaso) il fatto che se *l'esser nulla* è contraddittorio (cioè l'essere nulla di ciò che è, e non il nulla *simpliciter*), l'idea di creazione, come partecipazione radicale, cioè secondo lo stesso essere, toglie la contraddizione. Perciò quel nulla, metafisicamente parlando, non è l'antecedente dell'atto creatore, ma l'esito contraddittorio derivante dal concepire il mondo che è per partecipazione come se non lo fosse: sarebbe nulla e invece è. Il mondo senza l'atto creatore sarebbe contraddittorio»¹⁵⁵.

L'essere dell'ente creato è dall'Assoluto ed afferma se stesso come relazione ad esso poiché questa relazione è ciò che definisce l'ente in quanto tale che sarebbe nulla se slegato, sciolto dall'Indivenibile¹⁵⁶.

dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur].

¹⁵⁵ G. BARZAGHI, *Dialettica, dire Dio attraverso il mondo e dire il mondo attraverso Dio*, in *Divus Thomas*, 121, 1 (2018), ESD, Bologna, 2018, p. 26.

¹⁵⁶ Cfr. A. MOLINARO, *La creazione e il nulla*, in ARNALDO PETTERLINI, GIORGIO BRIANESE, GIULIO GOGGI (a cura di), *Le parole dell'essere, per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano, 2005, pp. 444-445.

In sintesi, Possiamo dire che *l'ex nihilo* sta ad indicare il fatto che l'ente in quanto creato sarebbe contraddittorio senza il creatore e quindi che il divenire dell'ente dell'esperienza sarebbe contraddittorio senza l'Indivenibile che è l'atto creatore. Proprio in questa direzione si svolgono le ricerche della maturità di Gustavo Bontadini che andremo a prendere in considerazione nel prossimo capitolo.

4. La rigorizzazione di Gustavo Bontadini.

Nei capitoli precedenti abbiamo preso in considerazione la prima via tommasiana per la dimostrazione dell'esistenza di Dio facendo notare come essa costituisca un punto fondamentale per la metafisica e per l'invenzione speculativa della nozione di creazione. Il proponimento di questa terza parte è quello di mettere in luce come la rigorizzazione di Gustavo Bontadini rappresenti un punto di svolta intorno alla nozione filosofica di creazione pur prendendo le mosse dalla prima via di Tommaso. Nel corso del capitolo non ci soffermeremo su tutti i punti della riflessione bontadiniana, nonostante siano sicuramente importanti per comprendere il pensiero di Bontadini nella sua interezza, ma soltanto su quegli aspetti che riteniamo fondamentali ai fini del nostro intento: quello di presentare il filosofo milanese come rigorizzatore della metafisica classica ed in particolare della teologia razionale che trova nella prima via tommasiana il suo apice.

4.1. L'Unità dell'Esperienza.

Nel paragrafo finale del primo capitolo abbiamo affrontato due importanti opere del giovane Bontadini: *Saggio di una metafisica dell'esperienza* e *Studi sull'idealismo*. Già da questi scritti si evincono alcuni dei guadagni più significativi del pensiero bontadiniano che rimarranno fondamentali lungo tutto il suo sviluppo e tra questi vi è sicuramente quello dell'U.d.E. come punto di partenza del filosofare. Cercheremo, quindi, di delineare in prima battuta cosa sia l'U.d.E. per poi vedere come essa assuma una funzione metodologica in quanto inizio del sapere.

Bontadini scrive a riguardo dell'U.d.E. così:

«Esperienza è conoscenza immediata; e insieme e identicamente la realtà immediatamente conosciuta. [...]. L'Unità dell'Esperienza è l'unità che compete alla realtà sperimentata in quanto è sperimentata. Si intenda *tutta* la realtà sperimentata, quindi si intenda che l'unità è totalità. [...]. L'U.d.E. si può anche definire

“l’esperienza nella sua attualità ed obbiettività”. Ciò vale quanto dire che l’U.d.E. non è che l’esperienza stessa; intesa però in un senso precisato»¹⁵⁷.

Vediamo subito quali sono i caratteri fondamentali dell’U.d.E.: essa è conoscenza immediata e realtà immediatamente conosciuta nella sua unità, totalità, attualità ed obbiettività¹⁵⁸. Di seguito intendiamo snocciolare questi aspetti dell’U.d.E..

Innanzitutto prendiamo in esame l’immediatezza:

«[...] soltanto ponendo mente che se qualcosa – quale si sia – è mai noto, qualcosa deve essere noto immediatamente – ossia per se stesso e non per altro: ora questo che è noto immediatamente, tutto questo, solo questo, e in quanto è siffattamente noto costituisce l’U.d.E.»¹⁵⁹.

Se il punto di partenza del filosofare e di ogni sapere è qualcosa di noto questo punto di partenza deve essere noto per se stesso e non per altro, deve essere imprescindibile e l’U.d.E. viene così a costituirsi come l’unità e la totalità di ciò che è noto nella misura in cui è noto¹⁶⁰. Il concetto di immediatezza è l’unico che è presupposto o immediatamente posto poiché solo l’immediato può essere posto senza mediazione e si può dare mediazione soltanto qualora sia tutta interna alla immediatezza. La mediazione che è possibile all’interno dell’immediatezza resta tale senza scomparire nell’immediato e l’U.d.E. in quanto è unità dell’immediato è anche mediazione come riflessione che la riconosce come unità-totalità del dato¹⁶¹. In altre parole possiamo dire che l’U.d.E. è l’assoluto dato immediatamente che rende possibile una mediazione soltanto in quanto interna all’immediatezza e tale mediazione o riflessione riconosce l’Esperienza come unità e totalità; l’U.d.E. è immediatezza di ciò che è per sé noto e mediazione in quanto si riconosce unità dell’immediato:

¹⁵⁷ G. BONTADINI, *L’Unità dell’Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, op. cit., p. 123.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 130.

¹⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 124.

¹⁶¹ Cfr. *Ivi*, p. 128.

«Da questo punto di vista si nota che l'immediato, riconosciuto come immediato, è, in questo senso, mediato; ma appunto in questo senso: che esso è riconosciuto come immediato! Similmente l'U.d.E. non può essere riconosciuta come *unità* se non in seguito ad una riflessione, ossia mediazione, ma appunto tale che la riconosce come unità-totalità del dato»¹⁶².

La riflessione che è mediazione interna all'immediatezza fa emergere l'U.d.E. come unità-totalità e anche in uno scritto più maturo Bontadini parla di U.d.E. come presenza totale e assoluta:

«Assoluta: in quanto appunto non subordinata ad un particolare processo empirico di costituzione.

Totale: perché le molteplici insorgenti presenze sono compresa in essa. [...]. Perciò nel momento metodologico, che le è competente, l'esperienza si pone come unità dell'esperienza; come identità di universale e individuale – un individuo non moltiplicabile»¹⁶³.

Paolo Pagani a proposito dell'unità e della totalità dell'U.d.E. scrive:

«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 istanziazione della presenza. Dunque, l'unità qui in questione non è una unità quantitativa, bensì è quella radicale unità che coincide con la presenza. [...]. In secondo luogo, la “totalità”; infatti l'UdE è “tutto” ciò che si dà, nei limiti in cui si dà; 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 “esclusione della esclusione” – 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 esclusione dell'esclusione: e lo

¹⁶² *Ivi*, p. 130.

¹⁶³ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 1. Op. cit., p. 41.

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»¹⁶⁴.

L'U.d.E. è anche Attualità e Obiettività perché essendo esperienza pura essa esclude la sua considerazione come sperimentare contrapposto allo sperimentato e come esperienza in genere o esperienza possibile, ma è esperienza attuale o esperienza in atto¹⁶⁵:

«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. [...]. 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'UdE»¹⁶⁶.

Bontadini chiarisce cosa si intenda per U.d.E. affrontando anche che cosa essa non sia e la prima esclusione è quella dell'U.d.E. come fenomeno o parvenza:

«Se l'esperienza è la realtà nota immediatamente o, come si può anche dire, la realtà presente, essa non si può intendere come sinonimo di *fenomeno* o *parvenza*. Per fenomeno o parvenza si intende una realtà il cui essere consiste tutto nell'essere

¹⁶⁴ P. PAGANI, *L'essere è persona, riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, op. cit., pp. 43-44.

¹⁶⁵ Cfr. G. BONTADINI, *L'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 123.

¹⁶⁶ P. PAGANI, *L'essere è persona, riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, op. cit., pp. 44-45.

rappresentata. [...]. La presenza di cui si parla è presenza pura: presenza che – per esprimerci paradossalmente – scompare nella realtà di cui è presenza, appunto per essere pura. Tenuto conto di ciò, e per ciò appunto, si può dire che l’U.d.E. è l’identità della presenza e della realtà, dell’essere e dell’apparire: ma, per l’avvertenza fatta, non in senso fenomenistico o idealistico; ossia non in quanto ciò suoni *riduzione* dell’essere all’apparire; ma in quanto significhi: presentazione assoluta (e sarà di qualcosa, di una realtà)>>¹⁶⁷.

La presenza di cui si parla è presenza pura e quindi identità di presenza e realtà, dell’essere e dell’apparire: è l’essere che appare, e non l’apparire dell’essere¹⁶⁸.

L’U.d.E. non è nemmeno esperienza come recezione o esperienza come costruzione ma superamento di entrambe come presenza pura a me:

«Ciò significa – è bene ripetere – che io *non vedo* o *non esperimento* l’esperienza né come recezione, né come costruzione. [...]. E se anche di questo io *constatassi* l’originarsi o il costituirsi, ciò avverrebbe entro un più ampio cerchio di constatazione; e così via sino all’orizzonte di quella, che chiameremo la presenza totale o assoluta (la presenza del sorgere delle molteplici presenze): *la quale non può esser vista sorgere* (perché, in tal caso, sarebbe questo veder sorgere la vera e propria presenza totale assoluta). [...]. La presenza assoluta e totale di cui parliamo è presenza a me. Questo dico, perché questo constato, ovvero questo è presente. Il che include che il *me* o l’*io*, di cui qui parlo, è esso stesso presente, è, cioè, un termine della presenza, un suo contenuto, possiamo dire, ancorché si tratti di un contenuto privilegiato, perché appartenente alla struttura della stessa presenza. Ma in quanto l’*io*, *al* quale la realtà presente è presente, è esso stesso incluso nella presenza (e così vi è incluso il rapporto espresso con la proposizione *a*), noi ribadiamo, anche da questo lato, il carattere di *assolutezza* della presenza. [...]. Così parliamo di esperienza pura. Che non vuol dire, perciò astratta; anzi concretissima, ed

¹⁶⁷ G. BONTADINI, *L’Unità dell’Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, op. cit., p. 124.

¹⁶⁸ Cfr. *Ivi*, p. 126.

attualissima. Concrezione di realtà presente e soggetto la cui realtà è presente, nell'ambito appunto della pura presenza»¹⁶⁹.

Tale argomento viene ripreso anche in un altro saggio dove si nota che l'Esperienza intesa come pura presenza è superamento delle forme storiche di gnoseologismo¹⁷⁰:

«L'immediato è pertanto la realtà che viene affermata in virtù della sua presenza: la realtà di cui si ha esperienza. Questa concezione dell'esperienza come presenza succede alla concezione dell'esperienza come recettività (propria del gnoseologismo naturalistico) ed a quella dell'esperienza come costruttività o, addirittura, creatività (propria del gnoseologismo idealistico)»¹⁷¹.

L'U.d.E. non è, dunque, né posizione di realismo né posizione di idealismo o è piuttosto entrambe qualora l'una e l'altra vengano liberate dal presupposto gnoseologico¹⁷²,

¹⁶⁹ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, op. cit., pp. 41-42.

¹⁷⁰ Davide Spanio in *Attualismo e metafisica* scrive: «Bontadini si affrettava allora a evidenziare come dei tre concetti di esperienza: recettività, presenza e costruzione, solo il secondo risultasse attendibile e in grado di diventare il punto di partenza del discorso filosofico. Il primo e il terzo dei concetti richiedevano infatti una introduzione speculativa che doveva necessariamente poggiare sul secondo. Naturalmente, escludere la recettività dell'esperienza non equivaleva a negare il sopraggiungere delle cose (che in questo senso erano ricevute dall'esperienza), ma escludere, in via preliminare la loro preesistenza. Si sarebbe cioè trattato intanto di tener ferma l'assolutezza e la totalità dell'esperienza (unità dell'esperienza) come presenza individuale e immoltiplicabile della realtà presente. Allo stesso modo, negare la costruttività dell'esperienza non escludeva che essa potesse apparire testimoniata dall'esperienza (anche se in questo modo il primo non sarebbe stata la costruzione, ma il suo apparire e rendersi visibile, presente) o inferita in forza di ragioni che avrebbero dovuto (come nel caso della recettività) sovrapporsi e quelle fondate sulla presenza stessa». D. SPANIO, *Attualismo e metafisica*, in ID, *Il mondo come teogonia*, Aracne Editrice, Roma, 2012, pp. 125-126.

¹⁷¹ G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 277.

¹⁷² Per gnoseologismo Bontadini intende quella prefigurazione secondo cui il pensiero è altro dall'essere e ne è non manifestazione ma "idea". La sua denuncia è nata in ambiente neoidealistico e trova la massima espressione oltre che in Bontadini in Michele Federico Sciacca. Il dualismo gnoseologico affiora, secondo il filosofo milanese, già in alcuni esponenti della filosofia classica e medievale ma trova nella filosofia moderna, ed in particolare in Kant, l'espressione più compiuta. Cfr. P. PAGANI, *L'essere è persona, riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, op. cit., p. 95. Pagani nel capitolo in cui affronta la denuncia bontadiniana al dualismo gnoseologico insiste anche su un aspetto secondo noi importante e affascinante anche se non percorribile in questa sede, ossia sul fatto che Bontadini avrebbe dovuto prendere in maggiore considerazione il pensiero di Antonio Rosmini che viene invece omissso dagli studi del filosofo milanese probabilmente poiché non conosceva le opere rosminiane della maturità. In

ossia ideal-realismo perché non è né la pura idea né il puro essere ma l'identità dell'una e dell'altra cosa¹⁷³ e questo carattere dell'U.d.E. è già individuato da Bontadini nel *Saggio di una metafisica dell'Esperienza*.

Convieni ora notare, per evitare equivoci, che nonostante la presenza sia realtà presente *a me* essa non è, in quanto assoluta, presenza soggettiva e non va intesa come mera soggettività¹⁷⁴ ma è piuttosto pura obiettività poiché la distinzione di soggetto e oggetto è una distinzione che si dà solo *nel* contenuto dell'esperienza. L'U.d.E. rende possibili le distinzioni interne in quanto è presenza pura che non appiattisce le differenze che verrebbero meno, invece, se si pensassero come sopraordinate all'esperienza stessa¹⁷⁵ e Bontadini torna su questo punto anche nei *Frammenti di una fenomenologia della coscienza*:

«[...] il puro soggetto (senziente) è il puro oggetto sentito (cioè il sentito come tale): la pura soggettività è pura obiettività.

La soggettività pura si chiama soggettività trascendentale, in quanto, mentre è la forma di tutta l'esperienza, non può considerarsi come un termine, un particolare contenuto dell'esperienza, e trascende quindi ogni particolarità empirica. La soggettività trascendentale è l'esperienza stessa come tale, l'esperienza pura: concretamente (giacché essa è forma di un contenuto) l'U.d.E.

relazione alla denuncia del presupposto gnoseologico Pagani fa notare come già in Rosmini si vede un superamento, non adeguatamente valorizzato, del dualismo: «Agli inizi della sua opera più importante – la *Teosofia* – Rosmini pone il problema della conoscenza nei suoi termini appropriati. [...]. Il punto di partenza è piuttosto la luminosità dell'essere stesso che non ha bisogno di altro da sé per mostrarsi. È all'interno di questa luce, infatti che si danno anche l'io e le sue facoltà. Questa luminosità dell'essere è anche detta da Rosmini "pensare puro". [...]. 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" e "impossibile". Infatti, ciò che sta nel pensiero sta nell'essere, e viceversa; e ciò che non sta nel pensiero, neppure sta nell'essere». *Ivi*, pp. 109-111.

¹⁷³ Cfr. G. BONTADINI, *L'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 132.

¹⁷⁴ Cfr. *Ivi*, p. 126.

¹⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 128.

Se soggettività e oggettività, se soggetto puro e oggetto puro si identificano, non si identificano per certo il soggetto e l'oggetto non puri, cioè *l'ente che sente* e *l'ente che è sentito*»¹⁷⁶.

Se si dà distinzione di soggetto e oggetto essa si dà solo tra soggetti e oggetti empirici poiché la pura soggettività coincide con la pura oggettività dal momento che nel puro sentire il senziente e il sentito sono lo stesso.

¹⁷⁶ G. BONTADINI, *Frammenti di una fenomenologia della coscienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 157.

4.2. L'implesso originario.

L'U.d.E. nei caratteri che abbiamo delineato è, per Bontadini, il protologico; il punto di partenza della metafisica e di tutto il sapere, come sapere è il primo sapere e come essere è il primo essere saputo¹⁷⁷:

«L'U.d.E. è il punto di partenza della metafisica e di tutto il sapere. Un punto di partenza che sia tale necessariamente – e non solo liberamente, così che non possa essere scambiato con altri – deve essere implicato nel concetto stesso di “punto di partenza”, epperò deducibile da questo. Ora, il concetto di punto di partenza del sapere implica che il sapere da cui si parte sia tale che non ne presupponga alcun altro, da cui si tragga o in cui si dimostri, sia un immediato sapere, che si dimostri per la sua stessa immediatezza. L'U.d.E. è appunto l'immediato sapere. E si attenda inoltre che, in quanto nel puro concetto di punto di partenza si contiene l'immediatezza senza nessuna altra specificazione (se non sia la generica possibilità che dall'immediato *si possa procedere* ad altro), così *tutto* il sapere immediato, tutto ciò che immediatamente si sa, è di diritto punto di partenza del sapere in generale. Ma l'U.d.E. è la *totalità* dell'immediato noto, la totalità del dato. Quindi l'U.d.E. è non solo punto di partenza, ma l'unico punto di partenza del sapere in generale»¹⁷⁸.

L'U.d.E. è il punto di partenza non arbitrario del sapere, è il punto di partenza necessario ed in quanto tale è non un semplice cominciamento bensì il fondamento e in questo senso non lo si incontra all'inizio della ricerca ma alla fine¹⁷⁹:

¹⁷⁷ Cfr. G. BONTADINI, *L'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 132.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 129.

¹⁷⁹ «Il punto di partenza è per lo più un punto di arrivo, il termine *dell'analysis consequentis* ovvero quel ragionamento capace di *fondare* le proprie affermazioni, rendendole stabili». G. BONTADINI, *Il punto di partenza della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1952, p. 108.

«non è ciò da cui si muove, di fatto, ma ciò che di diritto rappresenta la ragione fondante del filosofare stesso»¹⁸⁰.

In quanto punto di partenza del sapere l'U.d.E. ha una funzione metodologica dove per metodo si intende non uno strumento o una regola ma il processo effettivo¹⁸¹ che parte da una realtà constatata sperimentalmente *A* e dimostra che essa non è concepibile senza *b* o, in caso contrario, che si possa dare *A* senza necessariamente porre *b*¹⁸². Partendo dall'U.d.E. e mettendola in relazione con la categoria metafisica¹⁸³ per eccellenza di Assoluto si può, quindi, procedere in due direzioni, una negativa ed una positiva: l'inferenza positiva passa dall'esperienza all'affermazione di una realtà distinta che la trascende mentre quella negativa nega la possibilità di una qualsiasi realtà altra rispetto all'U.d.E.¹⁸⁴:

«Se l'unità dell'esperienza sia finita o infinita, cioè esaurisca o no la totalità dell'essere, è ciò che costituisce il problema: la sua finitezza, perciò, per quanto suffragata da ogni evidenza psicologica, deve essere provata»¹⁸⁵.

Non è dubbia l'esistenza dell'Assoluto poiché se c'è qualcosa vi è l'Assoluto¹⁸⁶ ma il problema della metafisica dell'esperienza è quello di accertare la coincidenza o meno tra l'U.d.E. e la totalità dell'essere ed è questa la funzione metodologica dell'U.d.E. che gli

¹⁸⁰ L. GRION, *La vita come problema metafisico, Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, op. cit., p. 160.

¹⁸¹ Cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, op. cit., p. 39.

¹⁸² Cfr. G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, in ID, *Studi sull'idealismo*, op. cit., p. 156.

¹⁸³ Si noti che l'intento di Bontadini che permane in tutta l'evoluzione del suo pensiero è quello di fondare una metafisica come metafisica dell'esperienza ed in quest'ottica si rende necessario mettere in circolo l'U.d.E. con la categoria di Assoluto che è la categoria metafisica per eccellenza.

¹⁸⁴ Cfr. G. BONTADINI, *L'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 142.

¹⁸⁵ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, op. cit., pp. 49-50.

¹⁸⁶ Possiamo fare tale affermazione perché nel momento in cui constatiamo che qualcosa c'è o questo qualcosa è la totalità di ciò che è, l'Assoluto, oppure non lo è ma se non lo è allora vi sarà qualcosa di altro che è l'Assoluto che trascende quel qualcosa che consta.

antichi ignoravano e che il pensiero moderno ha rilevato¹⁸⁷. Accertare significa qui dimostrare e quindi pensare rigorosamente dando motivazione di ciò che viene pensato¹⁸⁸. Nel caso di un giudizio espressivo, come per esempio: “questo è rosso”, la dimostrazione sta nel fatto che la negazione di ciò che consta è in contraddizione con l’esperienza, la negazione di “questo è rosso” contraddice l’evidenza di ciò che appare¹⁸⁹. Nel caso, invece, in cui si tratti di un giudizio che non attesta ciò che appare ma qualcosa che trascende l’esperienza la sua dimostrazione consiste nel mostrare che il contraddittorio di ciò che si pensa è contraddittorio:

«Quando il giudizio non è espressivo, la sua dimostrazione deve consistere nella eliminazione del contraddittorio, ossia nel mostrare (notasi: il dimostrare si riduce ad un mostrare) che il contraddittorio di ciò che si pensa è contraddittorio in sé»¹⁹⁰.

Nel caso dell’affermazione di un fondamento trascendente dell’esperienza l’evidenza non può essere un criterio dimostrativo e quindi il criterio di verità è il principio di non contraddizione:

«Per il pensiero dimostrativo l’evidenza non è più un criterio sufficiente, almeno così alla prima. Infatti per definizione esso è pensiero di ciò che non consta, di qualcosa, pertanto, la cui affermazione non si possa più giustificare col “perché consta”. [...]. Dimostrare, si è visto, equivale ad eliminare il contraddittorio, precisamente *mostrandolo contraddittorio*. In un certo senso, quindi, il criterio è qui il principio di non contraddizione. Insieme con esso è già chiamata in causa anche quell’*evidenza* che ci si aspettava di vedere comparire al fondo della dimostratività: giacché si dice “mostrandolo contraddittorio”. Dunque deve trattarsi di una evidente contraddizione»¹⁹¹.

¹⁸⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Deduzione storica del problema della metafisica dell’esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, op. cit., pp. 100-101.

¹⁸⁸ Cfr. G. GOGGI, *Bontadini e la metafisica dell’esperienza*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, op. cit., pp. 257-258.

¹⁸⁹ Cfr. G. BONTADINI, *Frammenti di una fenomenologia della coscienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, op. cit., p. 194.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 204.

Vediamo, dunque, emergere i caratteri fondamentali della metafisica dell'esperienza: l'esperienza come punto di partenza del sapere e la sua circolarità con il p.d.n.c. come espressione massima della logica. Il fondamento è l'esperienza perché ciò che è fondante deve essere immediato, noto per sé e non per altro ma l'immediatezza non si esaurisce con l'esperienza perché anche la logica gode dell'immediatezza fondando la sua verità sull'evidenza incontrovertibile dei suoi principi. L'evidenza, dunque, non è soltanto fenomenologica ma è anche evidenza data dal p.d.n.c. e nessuna delle due può essere ridotta all'altra:

«L'immediatezza è criterio di verità – della verità del pensiero che attesta la realtà immediatamente presente. Non è essa sola criterio di verità: complessivamente il criterio di verità è l'evidenza: ma poi si vedrà (cap. 4, IV) che di evidenza ve ne sono di due sorte ben diverse: una che si investe nel principio di non contraddizione, e che perciò appunto si può tradurre nella impensabilità del contraddittorio; e un'altra, che è questa dell'immediatezza. È evidente che esiste questa carta, che esisto io – a motivo che questa carta consta, e che io consto»¹⁹².

Ecco due cespiti dell'implesso originario: l'esperienza e il p.d.n.c.. Essi non sono il fondamento l'uno dell'altro ma sono rispettivamente il momento materiale e quello formale dell'intero¹⁹³. Essi rappresentano l'equivalente protologico¹⁹⁴ della causa

¹⁹² G. BONTADINI, *L'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, op. cit., p. 134.

¹⁹³ «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». G. BONTADINI, *Il punto di partenza della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 109.

¹⁹⁴ Protologico è ciò che ha a che fare con la protologia, tale espressione compare per la prima volta, da quanto ci risulta, negli scritti di Vincenzo Gioberti. La protologia è «la scienza che porge il primo principio e il metodo di tutto lo scibile». V. GIOBERTI, *Protologia*, a cura di GIULIO BONAFEDE, CEDAM, Padova, 1983, vol. 32, p. 119. La protologia è la scienza di Dio considerato come Ente creante. Cfr. *Ivi*. Diciamo che i due cespiti dell'originario, l'esperienza e il p.d.n.c. rappresentano l'equivalente protologico della causa materiale e della causa formale poiché equivalgono a tali cause prese sotto l'aspetto dell'originario, del primo principio dello scibile.

materiale e di quella formale e Bontadini parla di circolarità tra i due versanti ma possiamo anche parlare, seguendo quanto dice Paolo Pagani, di relazione ilemorfica che riprende la sintesi aristotelica¹⁹⁵. Sono la struttura originaria del sapere, i suoi due aspetti costitutivi¹⁹⁶.

Bisogna chiedersi, però, se le due immediatezze esauriscono tutto il quadro dell'originario o se vi siano altri aspetti del fondamento:

«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, anche da questo punto di vista, 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»¹⁹⁷.

Ecco la svolta di Bontadini: l'U.d.E. *appartiene* al fondamento ma *non* è il fondamento. Su questo punto cruciale torneremo nel prossimo paragrafo per dedicarci il giusto spazio. A questo punto del discorso ciò che importa alla nostra argomentazione è considerare il fatto che l'U.d.E. è certamente il punto di partenza del sapere ma in quanto tale deve essere punto da cui si muove in direzione di un essere ulteriore e si riconosce così un terzo elemento che è l'idea di ulteriorità:

«Riconosciamo dunque 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. [...]. L'ulteriorità è il quadro entro cui deve funzionare il fondamento (cfr. la dottrina di Heidegger sull'essenza del *Grund*)»¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Cfr. P. PAGANI, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, op. cit., p. 142.

¹⁹⁶ Cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 6.

¹⁹⁷ G. BONTADINI, *Il punto di partenza della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 109.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 109-110.

L'idea di ulteriorità nasce dalla possibilità che vi sia una dimensione dell'essere che sia altra rispetto l'U.d.E. e quindi che l'esperienza presa come Assoluto sia contraddittoria in quanto non possa esaurire la totalità dell'essere:

«L'esperienza, per sé, in quanto mera positività, non può essere contraddittoria. [...]. Resta pertanto inteso che ciò che si tratta di trascendere è propriamente l'unità dell'esperienza. Occorre quindi un quarto fattore il quale *susciti* una contraddizione, che spinga oltre l'unità dell'esperienza. Nei confronti della metafisica questo quarto fattore è propriamente il suo segreto, il suo *punctus stantis aut cadentis*. Esso però deve anche incontrarsi in ogni altro sapere che non sia meramente empirico o fenomenologico o constatativo. Kant lo chiamava una *x*»¹⁹⁹.

Vediamo ora emergere un quarto principio che è la *x* di kantiana memoria, ciò che fa sì che l'U.d.E. sia la molla per l'inferenza metaempirica perché la interroga intorno alla sua absolutezza o meno. Tale *x* è anche un elemento particolarmente affine al secondo principio al punto che qualche volta è stato confuso con esso ma bisogna distinguere il momento logico da quello propriamente ontologico²⁰⁰:

«È costituito dal concetto dell'essere e dalla distinzione di questo dal *non essere*. È lo stesso principio di contraddizione in quanto si dice *fundatur super ratione mentis et non-entis*. Distinguiamo allora due momenti o aspetti del grande principio: quello genericamente logico o discorsivo e questo propriamente ontologico»²⁰¹.

Se ripercorriamo questo ultimo tratto del percorso riconosciamo che nel fondamento vi sono quattro momenti che rispondono alle altrettante cause nella terminologia aristotelica poiché all'immediatezza fenomenologica e a quella logica si sono aggiunti un momento

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 110.

²⁰⁰ Cfr. G. BONTADINI, *La struttura della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 114.

²⁰¹ *Ibidem*.

che rispecchia la causa finale, l'idea di ulteriorità, ed uno che costituisce la causa efficiente, la x ²⁰².

²⁰² Cfr. G. BONTADINI, *Il punto di partenza della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 110.

4.3. Il Principio della metafisica.

Abbiamo così chiarito la struttura formale della fondazione metafisica e ora bisogna mettere al lavoro tale struttura portando alla luce i due teoremi principali della metafisica classica secondo Bontadini, l'immobilità dell'essere e la creazione libera²⁰³. Prima di tutto conviene tornare sul punto che ci siamo prefissati di approfondire meglio: la non originarietà del divenire.

Il passo che porta ad ammettere la non originarietà del divenire è il passo fondamentale della filosofia, una volta riconosciuto ciò si è già varcato il Rubicone della costruttività speculativa:

«La mente umana è folgorata dalla luce metafisica, quando riconosce che l'insidenza del nulla, che affligge la realtà dell'esperienza tutta quanta non può essere originaria: perché ammetterne l'originarietà varrebbe quanto attribuire al non-essere una positività, la potenza, appunto, di limitare l'essere»²⁰⁴.

Il divenire non può essere originario perché se lo fosse si dovrebbe riconoscere positività al non-essere e ciò è impossibile per la ragione che il non essere, per sé, non può affettare l'essere:

«Il divenire – quel divenire che è dato dall'esperienza – dice, per sé, potenza ed atto (essere che anche non è): la potenza poi è un non essere che affetta l'essere (questo affettare l'essere distingue la potenza dal puro non essere); ora il non essere non può per sé affettare o limitare o condizionare l'essere: è necessario, pertanto, che tale limitazione si faccia risalire ad un essere trascendente»²⁰⁵.

²⁰³ Questi due teoremi sono il culmine della filosofia, come notava correttamente anche Vincenzo Gioberti: «Aristotile con l'atto puro si accostò all'atto creativo. L'atto puro è la cima della filosofia antica; come l'atto creativo della nuova». V. GIOBERTI, *Protologia*, a cura di GIULIO BONAFEDE, CEDAM, Padova, 1984, vol. 33, p. 61.

²⁰⁴ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 1, op. cit., p. 98.

²⁰⁵ G. BONTADINI, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, (1934), vol. 26, no. 5/6, Vita e Pensiero, Milano, 1934, p. 551.

Non viene esclusa la funzione plastica del negativo *simpliciter* come avevano fatto gli Eleati ma solo che il negativo possa avere una funzione *originariamente* determinante nei confronti del puro positivo. In tale riconoscimento si afferma quello che è il Principio della metafisica:

«Il principio della metafisica afferma la impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere. [...]. Non esclude la positività o plasticità del negativo *simpliciter*: quest'ultima esclusione è propria dell'eleatismo; il quale perciò nega la stessa possibilità del divenire. Nonostante questa esorbitanza – alla quale si ovvia con la distinzione, appunto, dell'*originario* dal *partecipato* – siccome il Principio si trova *contenuto* (anche se non esattamente formulato) per la prima volta nella storia della filosofia occidentale, nello stesso eleatismo, così esso può, *ad honorem*, esser chiamato Principio di Parmenide»²⁰⁶.

Il Principio della metafisica è il Principio di Parmenide *ad honorem* che si poggia direttamente su quello di contraddizione²⁰⁷.

Tale principio fonda i due teoremi metafisici dell'esistenza di Dio e della creazione libera:

«Varie sono le caratteristiche del principio metafisico. Esso fonda il teorema dell'immobilità dell'essere, il che vuol dire: è il fondamento della radicale dimostrazione dell'esistenza di Dio. Si analizza questo teorema (il quale fa poi da principio o motore dell'ulteriore discorso metafisico): esso risulta fondato sul I elemento del punto di partenza (l'esperienza) in quanto è dato il divenire, anzi è dato il divenire di ogni dato; 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

²⁰⁶ G. BONTADINI, *Principio della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 211.

²⁰⁷ G. BONTADINI, *Il primo principio*, in ID, *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 73.

traduzione del non-essere in un positivo (appunto come capace per sé di limitare l'essere))»²⁰⁸.

Il primo teorema metafisico che Bontadini riprende fornendone una sistemazione all'interno del quadro delle quattro cause è quello che Tommaso aveva espresso nella prima via per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Conviene soffermare l'attenzione su alcuni dei passaggi fondamentali per comprendere già a questo punto del discorso quali siano alcune possibili convergenze tra i due autori in questione e quali le divergenze.

Innanzitutto vediamo il comune punto di partenza tra la via tommasiana e quella bontadiniana: la molla per l'inferenza metaempirica è proprio quell'eteronomia del divenire che il filosofo milanese negli anni giovanili non scorgeva pur rilevando la necessità dell'U.d.E. come base categorica di una possibile teologia:

«Per dare maggiore concretezza a ciò che si è detto prendiamo un esempio dalla storia: l'argomento ontologico. Esso, supposto che dimostri, dimostra l'esistenza dell'essere *quo majus cogitari nequit*. Ma ecco che quando si potrebbe credere di avere così senz'altro conchiuso la fondamentale ricerca teologico, ci si trova al contrario a non averne posto che il primo presupposto formale, ossia che Dio deve essere, appunto, *l'ens quo majus cogitari nequit*; senza però che ancora si sappia quali condizioni debbano in concreto fornire la certezza che questo essere o quest'altro è cosiffatto, è tale, cioè, che, rigorosamente non se ne possa uno maggiore; senza che si sappia se, metti caso, quell'essere è il *mondo* – cioè dev'essere pensato con gli attributi del mondo – oppure no». [...]. Chi pertanto muovesse dalla prova ontologica, si troverebbe spinto dalla stessa insufficienza di questa verso le prove a posteriori o cosmologiche perché si troverebbe spinto appunto verso quell'analisi – che dicevamo – dell'essere che è oggetto dell'esperienza, come a quella che deve contraddistinguerlo da Dio o identificarlo con Dio. Ora tale analisi – che è la premessa e il fondamento di ogni sintesi teologica per diversa che sia – trova invariabilmente la sua prima ricomposizione nella unità immediata degli stessi elementi analizzati, intendendo per tale unità immediata

²⁰⁸ G. BONTADINI, *La struttura della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 114.

quella donde l'analisi stessa è partita, ed entro cui si muove: cioè l'unità dell'esperienza»²⁰⁹.

Anche se non scorge l'eteronomia del divenire risolvendo il *novum* nell'unità formale della coscienza, Bontadini ha già chiaro in gioventù che ogni possibile teologia naturale debba partire dall'esperienza per affermare l'esistenza di Dio come principio trascendente e che l'argomento ontologico, inteso come argomento che parte dal puro concetto di Dio in un inquadramento gnoseologico, non possa soddisfare le esigenze necessarie per una tale operazione. Bontadini rileva qui l'assoluta importanza e necessità di partire dall'esperienza come base categorica del problema teologico²¹⁰ e Tommaso nella *quaestio 2* della *Summa Theologiae* afferma l'impossibilità dell'argomento *a priori* perché la necessità di un concetto non si può tradurre in una necessaria esistenza ontologica.

Dato il comune punto di partenza della prova dell'esistenza di Dio la via breve di Bontadini si discosta da quella dell'Aquinate poiché fa riferimento alla dicotomia di essere e non-essere che rende impossibile l'assolutizzazione del divenire mentre la via tomista fa perno sulla dicotomia originata di atto e potenza. Dalla dicotomia originaria di essere e non-essere prende le mosse la via breve della metafisica bontadiniana che porta ad affermare l'Immutabile come trascendente l'U.d.E. mentre la via tommasiana, facendo della dicotomia originata di atto e potenza il punto nevralgico della prova, deve necessariamente fondarsi sul principio di causa che necessita a giudizio di Bontadini di essere preventivamente fondato²¹¹:

²⁰⁹ G. BONTADINI, *La posizione del problema teologico*, in ID, *Studi sull'idealismo*, op. cit., pp. 185-186.

²¹⁰ «Questa esperienza affermiamo punto di partenza dell'indagine teologica, base categorica del problema teologico: perché da essa, *materialiter spectata*, si trae ogni dato, e da essa, *formaliter spectata*, si inizia quella controversia intorno alle determinazioni delle sintesi ontologiche che fino ad essa, benchè abbia cento ragioni di essere, non ha però, per il detto, un riferimento formale e diretto al problema teologico». *Ivi*, p. 188.

²¹¹ Padre Leonardo Messinese scrive: «L'originarietà del divenire non è tolta a partire dal presupposto che debba esserci una "causa" del divenire, identificata successivamente con il Dio creatore. Piuttosto, la causa del divenire è *introdotta* a motivo della necessità di togliere la contraddizione del divenire rilevata dal logo parmenideo, togliimento operato dal principio creatore, nel quale è contenuta tutta la positività dell'esperienza, così finalmente salvata dalla contraddizione. È del Dio creatore che si deve dire che è "causa"». L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica, filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, op. cit., p. 90. Emanuele

«Certo, noi siamo convinti che *ex nihilo nihil fit*, ma – ecco il gran punto – qual è la base logica (cioè la riduzione o l’ancoraggio al principio di non contraddizione!) di questa convinzione? *Ex nihilo nihil fit* vuol dire che, se una realtà sorge, inizia, viene ad essere, c’è una *causa* che la fa essere, e che tale causa non può essere il nulla. *Ex nihilo nihil fit* è, pertanto, un asserto che suppone il concetto di causa, e che equivale al concetto di causa. Noi, invece, vogliamo *fondare*, istituire questo principio»²¹².

Possiamo dire, quindi, che l’argomento di Bontadini pur partendo dall’U.d.E. non è propriamente cosmologico perché non si fonda sulla dinamica del moto. Esso è, bensì, l’argomento ontologico, liberato dall’inquadramento dualistico²¹³.

Quanto detto fin qui si può notare ancora più chiaramente dalla formulazione dell’argomento data nello scritto *Principio della metafisica* contenuto in *Dal problematicismo alla metafisica* e in *Il principio della metafisica* inserito in *Appunti di filosofia*. Secondo l’articolazione proposta da Leonardo Messinese:

«L’argomento può essere articolato nel modo seguente:

Severino, in *Ritornare a Parmenide*, nota, secondo noi giustamente, che il principio *ex nihilo nihil* è il principio della metafisica classica secondo la neoscolastica. Scrive, infatti: «La neoscolastica contemporanea vede in questo principio il fondamento della metafisica classica: *ex nihilo nihil*». E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964), in ID, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, p. 34.

²¹² G. BONTADINI, *Discussione sul principio della metafisica*, in ID, *Appunti di filosofia*, op. cit., pp. 43-44.

²¹³ Bontadini scrive: «Codesta dimostrazione dell’Immobile non è, se ben si bada, che lo stesso *argomento ontologico* della tradizione, soltanto liberato dall’inquadramento “gnoseologico”, in cui, anche prima dell’età moderna, si trovava preso. Qui, infatti, non si tratta di passare dall’ordine logico all’ordine ontologico– il passaggio contro cui protestarono tanto S. Tommaso quanto Kant – ma di mediare l’esperienza alla luce della ragion d’essere e di non essere. Per questo, diciamo, l’argomento è *ontologico*. E per questo si incontra con quello della tradizione (depostane l’astratta *apriorità*): perché non fa uso del principio di causa (giacché la causa è introdotta per salvare l’equazione dell’essere) ma non passa attraverso di esso per arrivare a Dio. Come fonda, logicamente, l’esistenza di Dio (conseguenza principe) così fonda il principio di causa (conseguenza secondaria, cosmologica). Le due conseguenze si *diramano* dal P.d.P., non si incolonnano». G. BONTADINI, *Principio della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 213.

- a) *Il principio della metafisica* consiste nella tesi: “l’essere non può essere originariamente limitato dal non essere”.
- a1) La dimostrazione della tesi è fondata sul “primo principio”, *il principio di non contraddizione*, il quale vieta innegabilmente che l’essere si identifichi con il non essere. ora ammettere la limitazione dell’essere da parte del non essere come originaria, cioè *ammettere il “divenire” come realtà originaria*, “varrebbe appunto quanto attribuire al non essere la positività, come incidenza sull’essere, o forza limitatrice dell’essere”.
- b) Il principio della metafisica conduce immediatamente alla “affermazione dell’immobilità dell’essere”.
- c) L’affermazione dell’essere immutabile “porta oltre l’Unità dell’Esperienza” in quanto “questa è data come conveniente” cosicché *l’Assoluto è affermato come trascendente*»²¹⁴.

Una volta pervenuta all’invenzione speculativa dell’esistenza dell’Immutabile la riflessione di Bontadini si porta avanti sul piano della speculazione metafisica perché si considera il fatto che se tale Immutabile fosse semplicemente giustapposto al divenire, il non-essere continuerebbe a limitare originariamente l’essere e quindi sarebbe persistente ancora la contraddizione che si vuole evitare:

«[...] la realtà che ci è manifesta immediatamente o per se stessa – non può essere la totalità del reale. Perché? Perché in tal caso *sorgerebbe* la contraddizione predetta. Cioè la contraddizione verrebbe *inoculata* nell’esperienza, quando noi non ci limitassimo a riconoscere la semplice sua realtà, ma la proclamassimo realtà assoluta, ovvero ammettessimo che una eventuale realtà trascendente l’esperienza fosse omogenea all’esperienza stessa: che la totalità del reale avesse, cioè, quel carattere di divenienza, che presenta la realtà empirica. La contraddizione rilevata ci spinge, pertanto, ad affermare che la totalità del reale non può essere data da un complesso di enti in divenire, e che perciò è necessario far luogo ad un Immobile che sia *separato* dai divenienti, e nello stesso tempo *creatore* dei divenienti. Giacché se questi non dipendessero, secondo tutta la loro realtà, dall’Immobile, se fossero

²¹⁴ L. MESSINESE, *Gustavo Bontadini*, in ID, *Le stanze della metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2013, p. 130.

posti semplicemente *accanto* all'Immobile, allora sì, la contraddizione continuerebbe ad esistere. Sotto il peso della contraddizione restava ancora, pertanto, la concezione aristotelica, secondo cui Dio (il Motore Immobile) era semplicemente la causa finale dell'universo in sviluppo, e questo universo era coeterno a Dio»²¹⁵.

Questa considerazione di Bontadini viene sintetizzata in *Principio della Metafisica* dove il filosofo dà una formulazione sintetica del Principio di creazione:

«Il *divenire* deve *venire* dall'Immobile. Perché, se non venisse, sarebbe esso stesso originario, e perciò il non essere, in lui limiterebbe originariamente l'essere. Deve venire senza far divenire l'immobile. Noi ci rappresentiamo questa necessità col *principio di creazione*»²¹⁶.

Si viene così ad affermare la necessità della creazione passando dall'esistenza dell'Immutabile come aveva fatto anche Tommaso. Anche in questo caso ciò che differenzia i due filosofi è il procedimento poiché, in Bontadini, ciò su cui ci si fonda è sempre la ragion d'essere e non essere, mentre nel quadro tomista, si deve passare tramite la determinazione di Dio come *Ipsum esse per se subsistens* a cui si giunge tramite l'esclusione della potenza nell'Immutabile. Vale pure qui quanto detto precedentemente sul fondamento del p.d.c.; la causa del divenire è introdotta per evitare la contraddittorietà del divenire e non viceversa, è del Dio creatore che si deve dire che è causa in quanto evita la contraddizione di un non-essere che originariamente limita l'essere.

Leonardo Messinese fa notare che nell'argomentazione di Bontadini così formulata si rilevano due diverse dimostrazioni, ed è anche ciò che il filosofo stesso, secondo noi, ammette quando afferma che i teoremi della metafisica sono due²¹⁷:

«Se si guarda da vicino l'argomentazione di Bontadini, si vede subito che siamo di fronte a due distinte "dimostrazioni". La prima afferma la trascendenza

²¹⁵ G. BONTADINI, *Intorno al principio di creazione*, in ID, *Appunti di filosofia*, op. cit., p. 47.

²¹⁶ G. BONTADINI, *Principio della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 212.

²¹⁷ Cfr. G. BONTADINI, *La struttura della metafisica*, in ID, *Dal problematicismo alla metafisica*, op. cit., p. 114.

dell'Assoluto, dal momento che la necessaria affermazione dell'immutabilità dell'essere non può avere come referente reale la totalità dell'esperienza. La seconda afferma il rapporto di creazione tra il mondo e Dio, in quanto se il mondo non fosse "creato" – cioè se il suo essere non fosse riferito all'essere immutabile – esso resterebbe avvolto nella contraddizione a motivo della identificazione del positivo con il non essere, che si avrebbe ove il limitante dell'ente diveniente fosse originariamente il non essere»²¹⁸.

L'ulteriore punto di svolta sarà quello costituito dall'unificazione dei due momenti precedenti che avrà come risultato l'identificazione della dimostrazione dell'esistenza di Dio e la dimostrazione della causa creatrice²¹⁹:

«La scansione storica, nei due momenti anzidetti – 1) affermazione dell'Immobile, 2) affermazione della Creazione – può essere accolta nella struttura teoretica, ma può anche essere contratta o raccolta in un'unica affermazione. La tesi è, integralmente, che l'Immobile crea il mobile, ovvero che il mobile è reso intelligibile, cioè incontraddittorio, solo se pensato come creato dall'Immobile»²²⁰.

²¹⁸ L. MESSINESE, *Gustavo Bontadini*, in ID, *Le stanze della metafisica*, op. cit., p. 131.

²¹⁹ Cfr. L. MESSINESE, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, in PAOLO PAGANI, SIMONE D'AGOSTINO, PAOLO BETTINESCHI (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 2012, p. 130.

²²⁰ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID, *Metafisica e deellenizzazione*, op. cit., p. 13.

4.4. Il teorema di creazione.

Ci apprestiamo ora ad affrontare la seconda modulazione dell'argomentazione di Gustavo Bontadini che muove i primi passi dopo l'uscita nel 1964 di *Ritornare a Parmenide*²²¹ dell'allievo Emanuele Severino. Non ci pare la sede opportuna, visto il nostro intento, per affrontare il tema della continuità o discontinuità del pensiero bontadiniano prima e dopo il confronto con Severino²²² dunque ci limitiamo a notare alcune questioni. Ci sono stati sicuramente dei cambiamenti nel pensiero bontadiniano e alcuni di questi sono evidenti ma allo stesso tempo pensiamo che non fossero considerati

²²¹ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964), in ID, *Essenza del nichilismo*, op. cit.

²²² Tra i sostenitori di una fondamentale continuità del discorso bontadiniano segnaliamo Padre Leonardo Messinese che in più scritti si è prodigato per sostenere quanto detto, in *Il cielo della metafisica* scrive: «Preferiamo parlare di “modulazioni” perché la seconda posizione, come stiamo per mostrare nel testo, è una esplicitazione e un perfezionamento, ma non un sovvertimento della prima». L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica, filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, op. cit., p. 89. Ricordiamo anche le parole di Fabrizio Turolto: «Personalmente sono incline ad un sostanziale riconoscimento della continuità ideale dell'itinerario di pensiero bontadiniano, così spesso misconosciuta dai suoi critici». F. TUROLDO, *Omaggio a Bontadini, osservazioni sulla coerenza interna e sullo sviluppo del pensiero bontadiniano*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, (1995), vol. 87, no. 1, Vita e Pensiero, Milano, 1995, p. 144. Tra coloro che, invece, sostengono un radicale ripensamento del discorso protologico segnaliamo Giulio Goggi, in particolare lo scritto G. GOGGI, *Dal diveniente all'immutabile, Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, op. cit. e Luca Grion in L. GRION, *La vita come problema metafisico, Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, op. cit.

Una posizione peculiare nel dibattito intorno alle vie di Bontadini la detengono, secondo noi, Paolo Pagani e Giuseppe Barzagli o.p. in virtù di un medesimo aspetto che trova però due applicazioni diverse. Entrambi gli autori sostengono che le vie proposte dal filosofo milanese siano punti fondamentali ma di un discorso metafisico che deve continuare e non può fermarsi a quelle formulazioni. Il primo individua nella seconda via, detta “direttissima”, la volontà di Bontadini di comprendere, quasi socraticamente, la provocazione severiniana e ritiene che questo tentativo porti con sé non poche aporie che possono essere, invece, evitate se si sviluppa il discorso metafisico a partire dalla prima formulazione della via breve per proseguire nella dimostrazione dell'esistenza dell'Assoluto Indivisibile, Trascendente e Libero Creatore del mondo. Cfr. P. PAGANI, *L'essere è persona, riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, op. cit., pp. 201-211.

Il secondo, invece, vede nella via direttissima l'apice del pensiero bontadiniano che costituisce la tesi di una sintesi dialettica ottenuta facendo lavorare tale tesi bontadiniana con l'antitesi rappresentata dalla posizione severiniana. Tale sintesi dialettica darebbe, secondo Barzagli, vita ad una sintesi che è rappresentata dalla creazione come relazione nel Fondamento o relazione fondativa. Cfr. G. BARZAGHI, *Lezioni di dialettica*, ESD, Bologna, 2019.

tali nelle intenzioni di Bontadini. Questi cambiamenti, poi, possono essere letti come frutto di un dialogo intenso con Severino ma probabilmente erano già impliciti nel pensiero bontadiniano prima del confronto con l'allievo. Per questi motivi possiamo dire che il discorso protologico ha subito un'evidente rimodulazione che ha portato il filosofo milanese ad una nuova modulazione della via breve che era presente nella precedente ma in modo implicito o comunque poco manifesto.

In questa seconda modulazione della via metafisica che porta al principio di creazione si vede l'emergere della più completa rigorizzazione della teologia razionale e ciò permetterà di notare in modo più evidente quali siano le convergenze e quali le divergenze con la prima via tommasiana che costituisce, come nota Giuseppe Barzaghi o.p., il contenuto da rigorizzare:

«Tra queste due scuole non c'è un evidente contrapposizione, quanto piuttosto una situazione di rigorizzazione, ed è il vocabolo che Bontadini usava per indicare la tipicità della filosofia neoclassica. È abbastanza intuitivo capire che quando si parla di rigorizzazione, essa presuppone qualche cosa. Stringere le stringhe delle scarpe non vuol dire fare a meno delle stringhe, vuol dire stringerle. E per stringere le stringhe delle scarpe ci devono essere le scarpe e le stringhe, poiché stringere niente è niente come stringere. Quindi se per rigorizzazione si intende stringere, ciò che va stretto – rigorizzato – è il pensiero rappresentato dalla classicità nel suo vertice che è la filosofia aristotelico-tomista. Perciò, la rigorizzazione rappresentata dalla neoclassica non significa il rifiuto della posizione aristotelico-tomista, ma esprime la sua rigorizzazione. [...]. In realtà è un approfondimento per abbreviazione di discorso»²²³.

Il procedimento bontadiniano che porta, in questa seconda modulazione del suo pensiero, all'*inventio* speculativa della creazione è eviscerato in modo limpido dallo stesso filosofo in un passo del saggio *Per una teoria del fondamento*:

²²³ G. BARZAGHI, *Teoresi e struttura, riflessioni e approfondimenti sulla rigorizzazione bontadiniana*, in *Divus Thomas*, 117, 2 (2014), SFD, Bologna, 2014, pp. 35-36.

«Ciò che ci resta da considerare è, ora, questo supremo teorema. Il teorema – o Principio di creazione – ha sotto di sé i due protocolli che sappiamo: la constatazione del divenire, da un lato, e la denuncia della sua contraddittorietà, dall'altro. Due protocolli che fanno capo, rispettivamente, ai due piloni del fondamento: l'esperienza e il principio di non contraddizione (primo principio). I due protocolli sono tra loro in contraddizione, e tuttavia godono entrambi del titolo di verità (ossia del valore o positività teoretica) appunto perché imposti dai rispettivi piloni del fondamento. Sono verità, però, che, in quanto prese nell'antinomia (antinomia dell'esperienza e del logo) si trovano a dover lottare contro un'imputazione di falsità. Giacché l'esperienza oppugna la verità del logo e il logo quella dell'esperienza. Abbiamo già notato che l'antinomia scatta se l'esperienza è anzitutto letta dal logo: il quale leggendola la denuncia. La situazione è caratterizzata dal trovarsi con questi due cespiti, i quali, mentre sono unificati in quanto costituiscono una struttura – la Struttura originaria – sono poi divaricati ad opera della loro, essa stessa strutturale, contraddizione. Possiamo allora dire, anticipando, che lo statuto teoretico dei due protocolli si differenzia da quello del teorema, o Principio di creazione, che ci accingiamo ad introdurre. I due protocolli godono, come risulta, di un'originaria incontrovertibilità, ma insieme soffrono di una strutturale contestazione. Il Principio di creazione rivendicherà la potenza di salvare i protocolli dalla detta – reciproca – contestazione, ma dovrà presentarsi come un'*invenzione* – un'*introduzione* – che non gode dell'immediato appoggiarsi ai piloni del fondamento, di cui godono invece i protocolli»²²⁴.

Seguendo e riprendendo i vari passaggi bontadiniani possiamo elaborare uno schema che possa aiutarci nell'esplorazione del discorso protologico nella sua elaborazione più matura:

1. L'implesso originario è costituito da due cespiti:
 - 1.1. Il protocollo fenomenologico (l'esperienza).
 - 1.2. Il protocollo logico (il p.d.n.c.).

²²⁴ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID, *Metafisica e deellenizzazione*, op. cit., p. 13.

2. I due protocolli sono entrambi ineliminabili ma in contraddizione perché:
 - 2.1. Il protocollo fenomenologico attesta che l'essere *non è*.
 - 2.2. Il protocollo logico afferma che l'essere *è*.
3. Il compito di dirimere la contraddizione spetta al protocollo logico perché è in virtù della logica che ci si rende conto della contraddizione e soltanto in virtù di essa si può dirimere.
 - 3.1. Bisogna partire dall'esperienza mettendo in moto la macchina metafisica per un'inferenza metaempirica che sani l'apparente contraddizione.
4. Ciò che si guadagna al termine dell'inferenza è un teorema che viene introdotto speculativamente e perciò non è immediato, ma frutto di una mediazione.

4.4.1. La *facies* di contraddizione.

L'U.d.E. che Bontadini aveva messo a tema già a partire dal *Saggio di una Metafisica dell'Esperienza* e che era stata riconosciuta punto di partenza di diritto in quanto non semplice cominciamento ma autentico fondamento di ogni conoscenza permane come base categorica di ogni autentico sapere anche in questa seconda formulazione del discorso protologico. Ciò che muta nel pensiero bontadiniano è il punto di vista da cui si guarda il divenire e per cui se ne vede la contraddittorietà. Questo secondo modo di guardare era già stato intravisto e annunciato nel saggio *L'attualità della metafisica classica* (1953):

«Il concetto di originario, che entra nella formulazione del teorema – l'esperienza non può essere la realtà originaria – 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 dell'incidenza del non-essere nell'essere»²²⁵.

Se nella precedente modulazione del pensiero bontadiniano veniva ravvisata la contraddittorietà del divenire qualora fosse preso come originario ora il divenire si manifesta in prima battuta *apparentemente* contraddittorio poiché esso implica il non essere dell'essere²²⁶:

«Ora nel divenire, in qualsiasi divenire, anche nel più tenue, che è il moto locale, ad ogni secondo battito l'«essere non è». (L'«essere qui», che testè era, non è più. L'«essere qui» è un positivo in rapporto al suo negativo – il suo non esser più). Ad ogni secondo battito il positivo – mostrato dal primo battito – è negativo, si identifica col negativo. Il divenire si presenta, perciò, contraddittorio; anzi come la stessa

²²⁵ G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 1, op. cit., p. 98.

²²⁶ Cfr. G. BONTADINI, Σῶζειν τὰ φαινόμενα, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, Vita e Pensiero, Milano, 1971, p. 157.

incarnazione della contraddittorietà (l'identificarsi del positivo e del negativo), come la smentita alla suprema e immediata identità: *l'essere è*»²²⁷.

Il divenire non solo si manifesta come contraddittorio ma è per eccellenza la contraddizione²²⁸; è il luogo dell'identità di positivo e negativo:

«Ad evidenziare l'aspetto, la *facies* contraddittoria del divenire, occorre considerare che il non essere, che vi compare, è appunto il non essere dell'essere (di un certo essere), e non il *mero* non essere. Il mero non essere non è contraddittorio. Del mero non essere noi però non abbiamo esperienza. È una figura che suscitiamo in connessione con l'intelligenza della struttura del divenire, del quale, invece, abbiamo esperienza. Ora questa struttura comporta che il non essere, che vi compare, sia il non essere di un essere, cioè l'*identità* del positivo e del negativo»²²⁹.

Una volta ravvisata la *facies* di contraddizione si possono percorrere due strade; una è quella percorsa da Parmenide che nega l'esperienza tacciandola di illusorietà e l'altra invece è quella che percorre Bontadini stesso, per il quale l'esperienza va necessariamente mantenuta e tale necessità non è individuata solo dall'uomo comune in virtù dell'attaccamento alle cose del mondo, ma anche da colui che vuole fare autentica metafisica in vista di salvare i fenomeni per evitare di cadere in un'ulteriore contraddizione²³⁰:

«Possiamo cominciare col rilevare che l'incriminato discorso aristotelico è tale, che non solo può essere fatto, in quanto corrisponde al referto del φαίνεσθαι, ma deve essere fatto, sempre perché l'esperienza non può essere messa da parte; e inoltre, è

²²⁷ G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit. pp. 189-190.

²²⁸ Bontadini in *Per una teoria del fondamento* scrive: «La contraddizione del divenire non è una contraddizione, tra tante, ma la contraddizione, la vera contraddizione. [...]. Diciamo che la contraddizione del divenire è, non una, ma la contraddizione (pura), perché ogni altra che le si affiancasse non sarebbe che una specificazione o individuazione». G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID, *Metafisica e deellenizzazione*, op. cit., pp. 10-11.

²²⁹ *Ivi*, p. 9.

²³⁰ Cfr. G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 1, op. cit., pp. 98-99.

discorso “già stato fatto”. È stato fatto, diciamo, nel momento stesso in cui abbiamo semantizzato l’essere nella sua originaria opposizione al nulla. Questo nulla semantizzante è, precisamente, quel non-essere dell’essere, quel non-essere di cui è dato saggio nel divenire»²³¹.

L’esperienza non può essere eliminata senza cadere in contraddizione perché è proprio da lì che si è partiti per il viaggio metafisico ed è il divenire stesso che ci permette di cogliere il negativo fondamentale per la semantizzazione dell’essere²³². Se il nulla ha una funzione semantizzante²³³ in quanto il significato essere può essere tenuto fermo soltanto in opposizione al nulla, venendo meno l’esperienza cadrebbe anche il positivo. Non si potrebbe più tenere salda la nozione di essere poiché è dall’esperienza che si ricava il nulla nella sua opposizione all’essere. L’esperienza, dunque, non può essere in nessun caso eliminata senza cadere in contraddizione.

Prima di proseguire il discorso conviene soffermarci un poco su questo aspetto di contraddittorietà del divenire che è al contempo da togliere in quanto contraddittorio ed ineliminabile in quanto in esso si scorge quel non-essere dell’essere indispensabile per la

²³¹ G. BONTADINI, Σῶζειν τὰ φαινόμενα, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit., p. 143.

²³² Bontadini in *Per una teoria del fondamento* scrive: «l’esperienza del negativo, che si dà nel divenire, quella è che 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. Questo rapporto mostra la circolarità – pertinente alla struttura originaria – tra il logico e l’ontologico». G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID, *Metafisica e deellenizzazione*, op. cit., p. 9.

²³³ Non vogliamo fermarci eccessivamente in questa sede sulla semantizzazione dell’essere che Bontadini e poi Severino compiono in virtù dell’originaria opposizione dell’essere al nulla ma ci limitiamo a far notare, sulla scorta di Enrico Berti, che questa funzione semantizzante del nulla è qualcosa di completamente estraneo alla metafisica classica: «Qualcuno ha sostenuto la necessità di semantizzare l’essere, cioè di determinare il significato della nozione di essere, o di ente, mediante la sua opposizione a quella di non-essere, o di non-ente, o di nulla. L’essere, secondo questa tesi, sarebbe l’opposto del non-essere, e l’ente, ossia ciò che è, sarebbe l’opposto del niente, cioè il non-niente; ente insomma sarebbe tutto ciò che è un non niente. Ebbene, questa tesi è del tutto estranea alla metafisica classica, per la quale non l’essere si semantizza in relazione al non-essere, ma il non-essere in relazione all’essere. l’unica semantizzazione possibile dell’essere (che non può mai essere una definizione, perché l’essere, comprendendo tutto, non può essere definito, cioè circoscritto, dal nulla) è la lista di tutti i molti possibili significati, cioè tutte le accezioni in cui esso viene utilizzato nel linguaggio comune». E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino, 1993, pp. 54-55. La metafisica classica non individuava nel non-essere una funzione semantizzante ma semantizzava l’essere tramite una lista di tutti i suoi possibili significati. A tal proposito ricordiamo infatti che Aristotele stesso affermava che l’essere aveva una molteplicità di significati. Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, Libro VI, 1026 a, 33-34, op. cit., p. 273.

semantizzazione dell'essere in opposizione al nulla. Tale procedimento ha riscontrato non poche critiche e tra coloro che ravvisano gli aspetti critici della "nuova" via metafisica spicca il nome di Italo Valent, oltre a quello di Severino. Secondo Valent Bontadini, avendo ravvisato nel divenire la contraddizione, avrebbe dovuto affermare l'impossibilità della sua realtà per evitare di conferire al nulla un valore ontologico e non scambiare il divenire come una effettiva presenza del nulla. Scrive Valent:

«Ma professare la contraddittorietà del divenire non può significare che affermare l'impossibilità della sua realtà. Bontadini invece crede che la contraddizione (la contraddizione in cui il divenire consiste) sia realizzata e costatabile, ossia che il nulla possa avere valore ontologico e fenomenologico. La necessità dialettica che fa pensare il nulla incatenato all'essere viene scambiata per il segno di una fattiva presenza del nulla»²³⁴.

Desta, inoltre, qualche perplessità il fatto che il divenire pur essendo la contraddizione per eccellenza abbia anche una funzione semantizzante in quanto in esso si manifesta l'unico non-essere di cui si ha esperienza, a proposito Pagani scrive:

«quella che si prospetta (tra semantizzazione dell'essere 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 apparterebbe al piano semantico, mentre l'identificazione sarebbe sul piano apofantico. [...]. 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».

²³⁴ I. VALENT, *Il meraviglioso della ragione*, in SALVATORE NATOLI (a cura di), *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, Marietti, Genova, 1998, p. 104.

Ci pare che l'intento bontadiniano in questa fase fosse quello di farsi carico delle provocazioni severiniane per mostrare una via che porti all'Immutabile senza escludere il divenire e in questa ottica ciò che il filosofo milanese ha dovuto compiere è stata una rigorizzazione ancora più radicale di quella precedente perdendo, forse, di vista alcuni aspetti critici di questa via "direttissima".

Notiamo, tuttavia, nei passaggi di Bontadini alcune somiglianze con Tommaso. Secondo Bontadini la positività dell'esperienza non può essere negata pena contraddizione e anche Tommaso era giunto a tale necessità seppur per altra via. L'esperienza del divenire è per l'Aquinate, come per il filosofo milanese, il punto di partenza da cui bisogna muovere in direzione dell'affermazione dell'esistenza dell'Immutabile. Una volta guadagnata specularmente l'esistenza dell'Immutabile e averlo descritto nei suoi caratteri fondamentali ci si rende conto, però, che l'esperienza sembra contraddittoria e quindi da negare. Tale negazione, però, non è ammissibile poiché è proprio dall'esperienza che si è partiti per dimostrare l'esistenza di Dio e se venisse meno il punto di partenza cadrebbe tutta la dimostrazione. Per Tommaso si tratta, dunque, di inventare la figura speculativa della *creatio ex nihilo* come partecipazione delle creature al Creatore per salvare l'esperienza e l'Immutabile. Anche per Bontadini non si può eliminare il divenire ma bisogna leggerlo in un modo che permetta di salvare i fenomeni ricorrendo a una chiave di lettura che il filosofo milanese definisce tipicamente democritea²³⁵. Se l'esperienza si manifesta contraddittoria ma allo stesso tempo non può essere eliminata si tratta, allora, di eliminare non il divenire ma la contraddittorietà che si ravvisa in esso:

«Di fronte all'esperienza, Parmenide, constatata la contraddittorietà, ne proclamava l'illusorietà. Questa scappatoia è chiusa. Fuori di gnoseologismo la figura dell'illusorietà non ha senso. Ciò che di fronte alla "contraddittorietà dell'esperienza", deve essere eliminato è, allora, non l'esperienza – come tentò di fare Parmenide –, ma la contraddizione. *Giacchè, se l'esperienza è ineliminabile, la contraddizione, al contrario, è ciò che deve essere eliminato. In forza dello stesso*

²³⁵ Cfr. G. BONTADINI, Σῶζειν τὰ φαινόμενα, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit., p. 149.

primo principio. (Dove si scorge che, così procedendo, non si attribuisce punto un primato all'esperienza sopra la ragione, come potrebbe sembrare a prima vista – quasi una difesa dell'*empirismo* aristotelico contro il *razionalismo* eleatico – giacchè è la ragione stessa che impone di rimuovere quella contraddizione che per opera sua è stata ravvisata). Dato che l'esperienza è reale, essa *deve essere incotraddittoria*. E poiché appare contraddittoria, si deve cercare di introdurre ciò che sani la contraddizione; si dovrà, cioè, concepire, al limite, l'Intero in guisa tale che l'esperienza risulti non-contraddittoria. Con questo è messa in moto la macchina della metafisica, è dato lo strappo al motore»²³⁶.

Si arriva, così, a notare il modo con cui può essere risolta la *facies* di contraddizione mettendo in moto la “macchina della metafisica”. Dei due cespiti dell'originario, il protocollo fenomenologico e quello logico, spetta al logico il compito di dirimere la contraddizione poiché è esso stesso che permette di vederla per come si manifesta nel divenire.

È stata sollevata da alcuni autori, tra cui Valent ²³⁷, la domanda intorno al motivo per cui sia il *logos* a dover dirimere la contraddizione e quindi perché il principio debba prevalere sul fatto e a queste sollecitazioni pensiamo di poter rispondere proprio a partire dal fatto che è il *logos* a rendersi conto della *facies* di contraddizione e non l'empiria. Se è il *logos* ad avvistare l'apparente contraddittorietà non può essere che esso a dirimerla e può farlo soltanto partendo dal principio stesso del *logos* che è il p.d.n.c.. Non si tratta di far valere la logica dell'essere sull'esperienza del divenire per proclamare la falsità di quest'ultima in virtù della verità della prima ma di far lavorare “la macchina della metafisica” per rendere conciliabili le due istanze che sono entrambe vere ma contraddittorie nella reciproca implicazione e tale correzione dialettica delle due contraddittorie non può che avvenire da parte del *logos* in quanto l'esperienza per sé presa non manifesta e non ravvede nessuna contraddizione. La critica di Valent sembrerebbe volta, secondo noi, a prospettare un'alternativa che Bontadini non potrebbe a rigore escludere; quella di un “principio di annichilazione” che deriverebbe dal primato non del *logos* ma del divenire o del nulla. Nella prospettiva bontadiniana però, ci pare, il primato

²³⁶ *Ivi.* pp. 143-144.

²³⁷ Cfr. I. VALENT, *Il meraviglioso della ragione*, op. cit., p. 106.

non sta né dalla parte del *logos* né da quella dell'esperienza in quanto al *logos* spetta sì l'onere di dirimere la contraddizione essendo esso ad individuarla ma non gli viene assegnata una verità superante la verità dell'esperienza, del divenire. Il principio di creazione, inoltre, è l'atto creatore che è, insieme, atto annullatore e la sua positività sta nel fatto di essere un atto e quindi un "principio di annichilazione" sarebbe, ad ogni modo, un positivo.

Prima di procedere con il discorso bontadiniano che porterà al Principio di creazione ci pare il caso di riprendere quanto abbiamo appena enunciato per poter vedere meglio i passi che sono stati compiuti e in tale senso è utile riportare una schematizzazione di questi passaggi compiuta da Alberto Boccanegra o.p.:

«1) L'esperienza ci offre due aspetti: l'essere (*actus essendi* incontraddittorio e immutabile) e il divenire. La negatività inclusa in quest'ultimo (nel divenire infatti ciò che in un primo momento era, in un secondo momento non è) produce una contraddizione in quanto, nel secondo momento del divenire, l'esistenza, constatata nel primo momento e permanente in forza dell'istanza dell'essere, viene tolta dalla non esistenza ossia viene a identificarsi con essa.

2) Ma la contraddizione non è radicale al punto di rendere assurdo un ulteriore processo del pensiero perchè l'essere incontraddittorio è strutturale all'esperienza (ne è l'aspetto formale o intellettuale); si tratta dunque di contraddizione *apparente*. Apparente non nel senso di presupponente una dimensione incognita e non contraddittoria del divenire (che, come si vedrà, esiste ma che per ora non consta), ma nel senso di risolvibile: il divenire si presenta come contraddittorio ma, dall'istanza dell'essere, sappiamo che non lo è»²³⁸.

²³⁸ A. BOCCANEGRA, *Salvare il divenire*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, (1966) vol. 58, no. 1, Vita e Pensiero, Milano, 1966, p. 91.

4.4.2. Il Principio di creazione come risoluzione della contraddizione.

Ciò che viene introdotto per mediare i protocolli di cui abbiamo dato un accenno nel precedente paragrafo, il logico e il fenomenologico, è la figura della creazione. La nozione di creazione viene introdotta seguendo una struttura dialettica fondata sull'antinomia²³⁹ non tanto per evitare la contraddizione di un divenire assolutizzato quanto per dirimere la contraddizione ravvisata nel divenire *simpliciter*²⁴⁰.

Il divenire in questa prospettiva assume un'importanza capitale per l'affermazione dell'essere in quanto negazione del nulla e dà vita ad un procedimento dialettico che vede nel teorema di creazione l'autentica sintesi²⁴¹. Per dirimere la contraddizione tra la

²³⁹ Paolo Pagani fa notare: «Il nostro autore sembra dunque prevedere la dimostrazione dialettica, non solo nella forma dilemmatica (che egli trovava praticata dal suo maestro Amato Masnovo), ma anche nella forma antinomica (di cui aveva esempio da un altro suo maestro: Giuseppe Zamboni). Fino ad ora abbiamo considerato la forma dilemmatica; dovremo adesso occuparci di quella antinomica, precisando che per 'antinomia' non si intende qui, come invece nel linguaggio della logica-matematica la reciproca deduzione di due proposizioni reciprocamente contraddittorie, ma semplicemente il fronteggiarsi di due contraddittorie dedotte autonomamente l'una rispetto all'altra». P. PAGANI, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, op. cit., p. 152.

²⁴⁰ Cfr. G. BONTADINI, Σῶζειν τὰ φαivόμενα, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit., p. 153. Leonardo Messinese, in un recentissimo libro, scrive: «Avevamo visto che Bontadini, nella fase precedente del suo pensiero, perveniva in prima battuta all'Immutabile trascendente non facendo riferimento alla necessità di introdurre una 'causa' del divenire, ma attraverso un argomento che, provvedendo pur sempre ad una mediazione dell'esperienza, si richiamava, trasformandola, alla tradizione della prova ontologica. [...]. Nel corso della disputa con Severino, Bontadini insiste piuttosto sulla rigorizzazione dell'argomento cosmologico della tradizione, evidenziando l'aspetto 'dialettico' della classica dimostrazione dell'esistenza di Dio in riferimento alla contraddittorietà del divenire – e, perciò, del non essere attestato dall'esperienza – e al togliimento della suddetta contraddittorietà» L. MESSINESE, *Il filosofo e la fede, il cristianesimo 'moderno' di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 2022, p. 101.

²⁴¹ Italo Valent ne *Il meraviglioso della ragione* scrive: «Anzitutto, il divenire, dicendo assenza, scomparsa, annullamento dell'essere, dice parole essenziali per la stessa affermazione inconcussa dell'essere scaturita dalla mente di Parmenide. L'ontologia e l'epistemologia classiche, che dichiarano l'immutabilità e l'eternità dell'essere in quanto tale, non sarebbero possibili se non fosse vero che l'essere è la negazione e l'esclusione del nulla, che l'apparire è la negazione e l'esclusione dello sparire. Nel divenire s'impone la testimonianza, razionale e sensibile, che c'è effettivamente qualcosa da negare, che la negazione del nulla e dello sparire ha effettivamente significato, *ab origine e de jure*. La fermezza dell'essere e della verità è il rovescio dell'*infirmetas* del mondo e della *doxa*. [...]. Da infondato a fondamento. Dall'evidenza del divenire come disvalore all'evidenza del suo intrinseco valore fenomenologico e logico-ontologico». I. VALENT, *Il meraviglioso della ragione*, op. cit., pp. 99-100.

contraddizione del divenire e la sua realtà²⁴² si dà vita a un procedimento dialettico che costituisce la metafisica stessa come conciliazione delle istanze immediatamente contraddittorie per evitare che cadano nell'assurdo:

«La metafisica è la conciliazione di tale suprema ed originaria contraddizione; ed in tale conciliazione sta la “dimostrazione” dell'esistenza di Dio. Conciliazione di un'antifasi equivale appunto a “dialettica”: in quanto per dialettica intendiamo il movimento del pensiero generato dal principio di contraddizione. Questo principio – di cui qui si suppone l'istituzione o la *difesa* – ci dice che il reale è incontraddittorio. In quanto l'esperienza – la quale non può essere contraddetta, perché è un *positivo* – presenta una contraddizione, si dà origine ad un movimento del pensiero – ad una mediazione, o inferenza – che equivale, dicevamo testè, 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»²⁴³.

L'ordine dell'apparenza manifesta una suprema contraddizione che può essere sanata soltanto ricorrendo alla formula della creazione:

«L'Immobile crea il mobile, “l'Ente crea l'esistente”!»²⁴⁴.

²⁴² Cfr. G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit., p. 191.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID, *Metafisica e deellenizzazione*, op. cit., p. 14.

Tale formula, di giobertiana memoria²⁴⁵, rappresenta la verità dialettica²⁴⁶ cioè la sintesi tra le due istanze contraddittorie e Dio viene introdotto dialetticamente come Creatore²⁴⁷ nel medesimo atto con cui viene istituita l'esistenza dell'Immobile:

«In tale dialettica l'idea di Dio emerge col carattere di *Creatore*: cioè nella UNITÀ dei due attributi di Immobile e di Motore (causante *ex nihilo*)»²⁴⁸.

La novità di questa seconda modulazione bontadiniana sta nel costituire secondo un unico atto dialettico l'esistenza dell'Immobile e la Creazione; tale invenzione speculativa è la *Prima Veritas*.

Tale Principio non è altro che il Principio di Parmenide *ad honorem* preso dal punto di vista del Creatore: *sub speciae aeternitatis*. Se si considera il mondo dal punto di vista delle creature si nota che l'esperienza è esperienza della suprema contraddizione del divenire che ponendosi come reale allo stesso tempo si manifesta contraddittorio in quanto annientamento e quindi incremento e decremento dell'essere. L'annullamento è ciò che si tratta di togliere per dirimere la contraddizione e si perviene così alla tesi che

²⁴⁵ Vincenzo Gioberti nella *Protologia*, parlando della “formola ideale”, scrive: «L'oracolo ideale è giudicatorio e imperativo, vero e precetto; fondamento della speculazione e della pratica. Come giudicatorio è: *l'Ente crea l'esistente*. Come precetto: *l'esistente dee ritornare all'Ente*». V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. 32, op. cit., p. 258. Davide Spanio riguardo Gioberti scrive: «L'“esistenza di Dio” era insomma quella “creante” e “creante” essa non poteva essere in sé – quasi avesse potuto, percorrendo il circolo della creazione, sovrastare il creato, presumendone la sostanza – ma appunto nell'umanità dell'uomo, la cui concretezza, riflessa dalle cose, stava nell'attualità della loro vicenda diveniente». D. SPANIO, *Vincenzo Gioberti (e Nietzsche), vedere Dio, creare il mondo*, in ID, *Il mondo come teogonia*, op. cit., p. 35.

²⁴⁶ Bontadini scrive: «Riflettendo, infatti, 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 solo nel Principio di Creazione. Questo è il primo principio metafisico, che si incardina nel principio di non contraddizione attraverso la predetta *dialepsi*. 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: *paradosso* che è chiarito, appunto, dalla considerazione della natura dialettica della metafisica stessa. 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*». G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit., pp. 192-193.

²⁴⁷ Cfr. *Ivi*, p. 192.

²⁴⁸ *Ibidem*.

testimonia la sua non originarietà²⁴⁹. Se l'annientamento non è originario deve essere frutto di un atto annullatore che in quanto atto è positivo e tale atto è Dio Creatore:

«Si consideri ancora la differenza tra il divenire assoluto – o originario – e il divenire partecipato. Nel divenire autonomo si ha la figura del non essere dell'essere, che può essere rappresentato come segue: $-a + a - a = -a$. Cioè: il momento del non essere precedente l'emersione dell'essere – l'ente a – e quello seguente alla reimmersione nel nulla dello stesso essere, abbracciano o circondano il momento della positività. Il risultato “-a” esprime l'assurdo, cioè il non essere dell'essere. Questo il quadro del divenire autonomo. Il quadro del divenire partecipato contiene un elemento in più, cioè l'atto creatore in quanto proporzionato al creato a , cioè l'energia creatrice in quanto contiene in sé la quantità a . Allora: $+a - a + a - a = 0$. Dove lo zero, *paragonato al “-a” della prima somma*, esprime l'equilibrio razionale dell'ente empirico, cioè la sua razionalizzazione, o l'eliminazione dell'assurdo, l'eliminazione del “-a”»²⁵⁰.

Per far capire meglio tale passo fondamentale per la metafisica Giuseppe Barzaghi o.p. ricorre a un esempio illuminante: se stiamo camminando per strada e vediamo arrivare un'autoambulanza e leggiamo ciò che c'è scritto nel suo cofano leggeremo A Z N A L U B M A. Possiamo leggere e rileggere innumerevoli volte quella scritta sul cofano ma ci sembrerà sempre di scorgere un errore, finché non saliamo in macchina e vediamo arrivare la stessa autoambulanza dietro di noi e ci accorgiamo, guardando dallo specchietto retrovisore, che la scritta sul cofano è A M B U L A N Z A. Fuori dall'esempio: il divenire letto nella sua immediatezza è contraddittorio ma ineliminabile, vedremo sempre l'annientamento nell'immediato ma se lo vediamo mediato nell'atto

²⁴⁹ Francesco Saccardi in *Metafisica e parmenidismo* commentando questi passaggi bontadiniani scrive: «In base a questa reintroduzione del Principio di Parmenide *ad honorem*, è possibile interrogarsi sulla differenza tra il divenire considerato come originario e il divenire in quanto termine dell'atto creatore. Se il divenire fosse *indipendente* l'essere emergerebbe dal nulla di se stesso (*ex nihilo sui*), e l'assurdo di tale emersione sarebbe sempre che, prima e dopo tale momento, l'essere sarebbe identico al non essere. Il divenire *partecipato* – che considera l'*ex nihilo* come un *ab immobili* – invece, introduce il “*per*” del fondamento e cessa di avverare in sé la contraddizione data da quell'incremento dell'essere che suppone l'identità di essere e nulla».

F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo*, Orthotes, Napoli, 2018, p. 229.

²⁵⁰ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID, *Metafisica e deellenizzazione*, op. cit., p. 14.

creatore/ annullatore è il positivo. La contraddizione del divenire è *posta come tolta nell'atto creatore*:

«Dire che l'ente *a* è creato vale affermare che esso è *posto e tolto* (propriamente – e la precisazione ha il suo peso – è *posto come tolto*) dalla potenza dell'Immobile»²⁵¹.

Il risultato della formula algebrica $+a -a +a -a = 0$ è l'essere non scalfito che risulta mediatamente con l'invenzione del teorema di creazione. Esso è ciò che determina l'immutabilità dell'Intero²⁵². Il divenire è posto come tolto: è un *novum* che ha la sua novità tutta interna all'atto creatore²⁵³. L'ente visto *sub speciae creaturae* è diveniente ma lo stesso ente visto *sub speciae aeternitatis* è eterno.

Dio è l'unica realtà concreta che conferisce realtà ai momenti che considerati astrattamente sono contraddittori in quanto momenti dialettici della Verità²⁵⁴:

«L'unica realtà è Dio. Ma Dio è creatore (e non la semplice unità sostanziale del molteplice, che importerebbe sempre una originaria limitazione dell'essere da parte del non essere), e pertanto con la sua realtà è posta anche quella del *mondo*, come realtà da Lui realmente distinta (in forza dello stesso reale, peculiare rapporto di creazione) e liberamente, o contingentemente posta. Dio + mondo = Dio; falso che Dio + mondo sia maggiore di Dio. Altro aspetto del *paradosso* metafisico»²⁵⁵.

²⁵¹ *Ivi*, p. 17.

²⁵² Cfr. F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo*, op. cit., p. 232.

²⁵³ Cfr. P. PAGANI, *L'essere è persona, riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, op. cit., p. 172.

²⁵⁴ Cfr. G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit., p. 193.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 194.

5. Per concludere.

L'intento di questa conclusione è quello di riprendere i punti salienti di confronto tra Bontadini e Tommaso per cogliere quale sia l'anima della rigorizzazione bontadiniana nei confronti della *prima et manifestior via*. Ciò che Bontadini realizza è qualcosa di assolutamente innovativo e inaudito, come abbiamo cercato di mettere in risalto durante questo scritto in particolare nelle note dedicate ai commentatori Scolastici di Tommaso, e avremo occasione in questa breve conclusione di intravedere quali grandi novità vengono apportate al discorso metafisico dal filosofo milanese. Cercheremo anche di far notare quali siano alcuni aspetti da prendere in considerazione della protologia bontadiniana per poter proseguire nella ricerca di quel discorso breve della metafisica che possa conciliare il mondo creato e Dio Creatore.

5.1. Bontadini, con Tommaso oltre Tommaso.

Nel capitolo dedicato alla rigorizzazione di Gustavo Bontadini abbiamo suddiviso per sommi capi l'opera del filosofo milanese in base all'uscita nel 1964 di *Ritornare a Parmenide* che ha provocato nel discorso protologico una rimodulazione. In questo capitolo finale vogliamo, invece, vedere quali siano i punti in comune tra i due discorsi bontadiniani in confronto alla via tommasiana per poi, in un secondo momento, notare quali siano le divergenze tra la prima e la seconda modulazione di Bontadini, tenendo sempre presente la prova di Tommaso. Vi è un punto fondamentale che rimane invariato nel discorso bontadiniano che lo differenzia dalla via classica del divenire e un altro aspetto che invece differenzia la seconda modulazione tanto dalla prima quanto dalla via tommasiana e che viene portato alla luce dalla provocazione severiniana nei confronti del maestro.

Il primo punto è il poggiarsi sulla *ratio entis et non entis* per giungere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio e poi di Dio creatore, rifiutando così la dicotomia originata di atto e potenza per l'invenzione speculativa della creazione. Il fatto che

Bontadini non veda nella dinamica di atto e potenza la via per dimostrare l'esistenza di Dio non significa che tale principio venga rifiutato totalmente ma soltanto che non è utile per un discorso che sia breve. Questo perché tale dicotomia è originata e non originaria in quanto si fonda su due aspetti dell'essere e non sull'opposizione di essere e non essere come fa, invece la *ratio entis et non entis*. Questo rifiuto della dicotomia originata è connesso all'affermazione di Bontadini che il principio del primato dell'atto o principio di causa è sì valevole ma ha bisogno di una fondazione e quindi di un ancoraggio al p.d.n.c., come il filosofo fa notare in *Discussione sul principio della metafisica*:

«Certo, noi siamo convinti che *ex nihilo nihil fit*, ma – ecco il gran punto – qual è la base logica (cioè la riduzione o l'ancoraggio al principio di non contraddizione!) di questa convinzione? *Ex nihilo nihil fit* vuol dire che, se una realtà sorge, inizia, viene ad essere, c'è una *causa* che la fa essere, e che tale causa non può essere il nulla. *Ex nihilo nihil fit* è, pertanto, un asserto che suppone il concetto di causa, e che equivale al concetto di causa. Noi, invece, vogliamo *fondare*, istituire questo principio»²⁵⁶.

Possiamo dire, seguendo quanto fa notare Messinese, che la causa del divenire non viene introdotta per passare dal divenire all'Immutabile, ma viceversa, per passare dall'Immutabile, che si riconosce essere *causa*, al divenire e quindi l'*ex nihilo nihil fit* è sì fondamentale ma per procedere, nella prima modulazione del discorso breve, dall'esistenza dell'Immutabile al suo essere creatore²⁵⁷.

Tale critica alla via tommasiana resta invariata anche nell'ultima fase del pensiero bontadiniano diventando una critica anche nei confronti dei moderni e contemporanei rigorizzatori della metafisica classica che, secondo Bontadini, non riescono a compiere una vera e propria *reductio* ma si limitano a schematizzare le vie di Tommaso facendo emergere quali siano i punti nevralgici²⁵⁸. Questo emerge particolarmente in uno scritto

²⁵⁶ G. BONTADINI, *Discussione sul principio della metafisica*, in ID, *Appunti di filosofia*, op. cit., pp. 43-44.

²⁵⁷ Cfr. L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica, filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, op. cit., p. 90.

²⁵⁸ Cfr. G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit., pp. 267-271.

dedicato alle relazioni tenute al VI convegno internazionale di studi tomistici, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, dove si legge:

«Resta la *causa*. L'introduzione di questo termine può equivalere allo stesso assunto che si tratta di dimostrare. La *potenza* non può essere causa dell'atto, del passaggio all'atto, cioè del divenire. Ma si tratta di sapere *perché (quia) il divenire debba avere una causa (un propter quid), perché non possa essere originario o autonomo*. Non, si capisce, in quanto sia causa di sé; ma in quanto non abbia causa, *simpliciter*. Contro la critica humiana, poi sempre ripetuta negli ambienti empiristi, senso comune (Hume diceva: natura umana) e metafisica sono concordi nel protestare. Ma la protesta aspetta ancora di essere radicalizzata. [...]. Certo, se il divenire si pensa come originario, cioè se non viene subordinato ad una causa, si è di fronte ad un incremento dell'essere – il *progressus* dell'Autore -. Ma che l'*incremento* dell'essere sia un assurdo – come lo stesso senso comune può subodorare – è ciò che si tratta di dimostrare in tutto rigore»²⁵⁹.

Il principio di causa non è, per Bontadini, erroneo ma resta ancora da fondare perché né la metafisica classica né quella moderna o contemporanea sono riusciti a farlo. Se, da una parte, si tratta di protestare contro la critica humiana al principio di causa si deve, d'altra parte, radicalizzare, e quindi rigorizzare, tale protesta. Per fare ciò bisogna ricondurre al primo principio la dimostrazione dell'impossibilità di un incremento e decremento dell'essere; bisogna riportare l'aristotelismo alla sua radice che risiede nel parmenidismo:

«In altri termini: posta la contraddittorietà dell'incremento dell'essere, segue *l'omne quod movetur ab alio movetur*, e quindi la perfetta fondazione della prima via: ma la contraddittorietà dell'incremento dell'essere è ancora da fondare. L'analisi mostra, dunque, che questa contraddittorietà è il presupposto necessario e sufficiente della prima – e unica? – via. In tale luce è dato scorgere che l'aristotelismo suppone il parmenidismo»²⁶⁰.

²⁵⁹ *Ivi*, pp. 271-272.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 273.

Da un lato il creazionismo giudaico-cristiano, dunque, deve mantenere il principio di Parmenide, la concezione greca dell'essere come ciò che è eterno, ma dall'altro deve conciliare questa istanza con l'esperienza del divenire che deve anche essa essere salvata in quanto reale:

«Qui si vorrebbe rilevare che, in questa prospettiva, a fondamento della metafisica classica si profila la logica parmenidea, o, che è lo stesso, la concezione greca dell'essere, come quello cui compete l'eternità. La filosofia ellenica non riuscì, peraltro, a conciliare questa irrinunciabile istanza con l'esperienza del divenire. E perciò si trovò costretta ad ammettere, in generale, un principio originario antagonista, un fattore di irrazionalità; ossia, paradossalmente, ad introdurre un principio irrazionale per *dar ragione*, spiegare il divenire del mondo sensibile. [...]. La grande aporia, dicevamo, aspetta d'essere risolta soltanto con la concezione creazionistica, proposta dalla filosofia dell'epoca cristiana. L'essenziale rilievo di struttura che qui s'ha da fare è il seguente. Che il teorema di creazione trova la sua base razionale nella concezione parmenidea dell'essere; ma, d'altra parte, mette radicalmente in crisi la concezione greca del reale, quella che non era riuscita a giustificare la – apparente – smentita che tale concezione riceveva dall'esperienza»²⁶¹.

Ciò che è fondamentale in Bontadini quanto in Tommaso e che li accomuna a tutta la tradizione filosofica di stampo giudaico-cristiano è la volontà di conciliare il divenire con l'Indivenibile, la realtà dell'esperienza con la realtà dell'essere. Il punto di partenza resta la necessità di salvaguardare l'esperienza che attesta il divenire ma ciò che cambia è il modo di leggere quanto attestato: l'Aquinate ascrive il mutamento in una dinamica di potenza e atto mentre il filosofo milanese riconduce la lettura del divenire all'opposizione originaria di essere e non essere e da qui vede, in prima battuta, il problema di un divenire assolutizzato e, in seconda battuta, l'apparente contraddizione del divenire in sé.

Ecco, allora, che emerge il secondo punto che ci siamo proposti di prendere in considerazione: l'elemento che differenzia l'ultima modulazione di Bontadini tanto dalla

²⁶¹ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID, *Metafisica e deellenizzazione*, op. cit., pp. 41-42.

prima quanto dalla via tommasiana. Il filosofo milanese si rende conto che per una rigorizzazione della teologia razionale che porti al discorso più breve della metafisica ciò che si deve prendere come punto di partenza è l'apparente contraddizione che il divenire presenta immediatamente e che necessita di una mediazione. Si passa, come nota Giuseppe Barzagli o.p., dal problema del divenire al riconoscimento della sua *facies* contraddittoria:

«Se si limitasse alla pura problematicità, darebbe per scontato qualche cosa, sarebbe meno critica. È vero che il problema è già espressione di criticità, ma è chiaro che il problema, per essere sensato, postula una soluzione. [...]. La problematicità sta nel quadro della via lunga, mentre la contraddittorietà sta nel quadro della via breve»²⁶².

In questo inquadramento del divenire come apparente contraddittorietà prende vita l'invenzione speculativa della creazione nel suo aspetto dialettico. L'esistenza di Dio è così guadagnata in un solo atto con il suo essere Creatore. La creazione è l'unica verità concreta che rende possibili il momento logico e il momento fenomenologico che sarebbero, se presi astrattamente, contraddittori. Emerge così la conseguenza di questa nuova modulazione del discorso bontadiniano che porta alla nozione di creazione; Dio è attestato come esistente e creatore in un medesimo atto senza che si debba passare, come avveniva in Tommaso e nella precedente via bontadiniana, dalla determinazione dell'esistenza di un Immutabile riconosciuto poi come creatore del mondo. Per questo motivo si può parlare di una via brevissima che porta all'invenzione speculativa della creazione ma tale via non esclude le altre. Se l'invenzione della nozione di creazione è la vetta di un monte che il viaggio metafisico vuole conquistare le vie per arrivarci sono molteplici e non si escludono a vicenda, la via lunga della metafisica classica non è falsa ma può essere abbreviata ed è ciò che si propone di fare Bontadini in un'ottica di rigorizzazione della teologia razionale che possa renderla accettabile anche da un contemporaneo.

Ciò che accomuna le vie di Bontadini tra di loro e alla via tommasiana, come scrive Valent in *Il meraviglioso della ragione*, è l'esperienza come punto di partenza di fatto e di diritto

²⁶² G. BARZAGHI, *Lezioni di dialettica*, op. cit, pp. 199-201.

della metafisica autenticamente intesa. Non esiste altro modo per affermare l'esistenza del fondamento trascendente che quella che parte dall'esperienza e ritorna all'esperienza:

«L'incrollabile adesione al tema e al valore dell'esperienza, della *cosa*, ci appare come il tratto costante della filosofia di Bontadini»²⁶³.

Tommaso, come Bontadini, parte dall'esperienza che è innanzitutto esperienza del divenire per dimostrare l'esistenza di Dio creatore e si spiega così perché il filosofo milanese prediliga tra le diverse vie per dimostrare l'esistenza di Dio la prima prova tommasiana. La prima via è, a detta di Tommaso stesso, la più evidente ed ogni altra via si può ricondurre a questa che è, perciò, la più rigorosa nel quadro tomistico in quanto il divenire letto specularmente è l'alternanza di positivo e negativo²⁶⁴. Questa consapevolezza di una pluralità di vie che non si escludono vicendevolmente ma che si rendono soggette a rigorizzazioni e rimodulazioni con il fluire dei secoli è ciò che rende la metafisica una continua opera che va costruendosi sulla base di quei principi fondativi che rimangono inconcussi.

²⁶³ I. VALENT, *Il meraviglioso della ragione*, op. cit., p. 108.

²⁶⁴ Cfr. G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, in ID, *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, op. cit., p. 273.

6. Bibliografia.

6.1. Opere di Tommaso.

TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, trad. it. a cura di PASQUALE PORRO, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano, 2002.

TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputate*, trad. it. a cura dei Frati Domenicani, *Le questioni disputate*, ESD, Bologna, 1992.

TOMMASO D'AQUINO, *Sententia super Metaphysicam*, trad. it. a cura di LORENZO PEROTTO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, ESD, Bologna, 2005.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, trad. it. a cura di TITO CENTI, *La somma contro i Gentili*, UTET, Torino, 1975.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, trad. it. a cura dei Frati Domenicani Italiani, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna, 2014.

6.2. Studi su Tommaso.

AA. VV., *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia (Atti del VI Congresso tomistico internazionale)*, Officium Libri Catholici, Roma, 1966.

A. MASNOVO, *Da Guglielmo D'Auvergne a San Tommaso D'Aquino*, vol. I, *Vita e Pensiero*, Milano, 1945.

A. MASNOVO, *Intorno al principio di causalità. Comunicazione al Congresso della Società per il progresso delle scienze. Milano, settembre 1931*, in ID, *La filosofia verso la religione*, Morcelliana, Brescia, 2021.

- A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Morcelliana, Brescia, 2021.
- B. MONDIN, *Storia della metafisica*, voll. 2-3, ESD, Bologna, 2021.
- D. SPANIO, *La contraddizione del divenire. Luoghi teorici e nodi problematici*, in *Divus Thomas*, 121, 1 (2018), ESD, Bologna, 2018.
- D. SPANIO, *Nihil ex nihilo. Un percorso filosofico*, in *Divus Thomas*, 118, 2 (2015), ESD, Bologna, 2015.
- F. DE SYLVESTRI, *Commentaria in libros quatuor contra Gentiles S. Thomae de Aquino*, Vol. I, Sumptibus et Typis Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliani, 1897.
- G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in *Divus Thomas*, 118, 2 (2015), ESD, Bologna, 2015.
- G. BARZAGHI, *Dio e ragione*, ESD, Bologna, 1996.
- G. BARZAGHI, *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, ESD, Bologna, 2016.
- G. BARZAGHI, *La dottrina dei secondi analitici di Aristotele secondo l'interpretazione di Tommaso d'Aquino*, in *Divus Thomas*, 107, 2 (2004), ESD, Bologna, 2004.
- G. BARZAGHI, *La prova dell'esistenza di Dio, il retroscena metafisico della dimostrazione*, in *Aquinas*, Anno LXII, 2019/I-II, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2019.

G. BARZAGHI, *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, in *Divus Thomas*, 95, 3 (1992), ESD, Bologna, 1992.

G. GENTILE, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze, 1963.

J. CAPREOLI, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, a cura di C. PABAN-TH. PEGUES, 7 voll., Tours, 1900-1908.

M. RIGHETTI- A. STRUMIA, *L'arte del pensare, appunti di logica*, ESD, Bologna, 1998.

P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968.

P. PAGANI, *Ex nihilo*, in *Divus Thomas*, 118, 2 (2015), ESD, Bologna, 2015.

S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, Editrice La Scuola, Brescia, 1964.

S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, Eupress, Lugano, 2004.

S. VANNI ROVIGHI, *Perenne validità delle "cinque vie" di S. Tommaso*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, Vita e Pensiero, Milano, 1978.

T. DE VIO CAIETANI, *Commentaria in Summam Theologicam Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis*, Vol. I, Typographia Yoseph Van In, Roma, 1892.

6.3. Opere di Bontadini.

G. BONTADINI, *Appunti di filosofia*, (prima edizione del 1989), introduzione di FRANCESCA RIVETTI BARBÒ, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., (prima edizione del 1971), introduzione di ADRIANO BAUSOLA, Vita e Pensiero, Milano, 1971.

G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, (prima edizione del 1952), introduzione di PIETRO FAGGIOTTO, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, (prima edizione del 1975), introduzione di ALESSANDRO GHISALBERTI, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, (prima edizione del 1938), introduzione di VIRGILIO MELCHIORRE, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, (prima edizione del 1966), introduzione di EVANDRO AGAZZI, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, (prima edizione del 1942), introduzione di EMANUELE SEVERINO, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

G. BONTADINI, E. SEVERINO, *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana, Brescia, 2017.

6.4. Studi su Bontadini.

A. BOCCANEGRA, *Salvare il divenire*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, (1966), vol. 58, no. 1, Vita e Pensiero, Milano, 1966.

A. GNEMMI, *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Verifiche Edizioni, Trento, 1976.

A. MOLINARO, *La creazione e il nulla*, in ARNALDO PETTERLINI, GIORGIO BRIANESE, GIULIO GOGGI (a cura di), *Le parole dell'essere, per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano, 2005.

D. SACCHI, *Divenire, principio di causalità, affermazione teologica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, (1989), vol. 81, no. 4, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

D. SACCHI, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 2008.

E. SISTI, *La funzione della contraddizione nella metafisica di G. Bontadini*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 2008.

F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo*, Orthotes, Napoli, 2018.

F. TUROLDO, *Omaggio a Bontadini, osservazioni sulla coerenza interna e sullo sviluppo del pensiero bontadiniano*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, (1995), vol. 87, no. 1, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

G. BARZAGHI, *Dialettica, dire Dio attraverso il mondo e dire il mondo attraverso Dio*, in *Divus Thomas*, 121, 1 (2018), ESD, Bologna, 2018.

G. BARZAGHI, *L'alterità tra mondo e Dio: la verità dell'essere e il divenire (conferenza-dibattito con Emanuele Severino)*, in *Divus Thomas*, 101, 3 (1998), ESD, Bologna, 1998.

G. BARZAGHI, *Lezioni di dialettica*, ESD, Bologna, 2019.

G. BARZAGHI, *Teoresi e struttura, riflessioni e approfondimenti sulla rigorizzazione bontadiniana*, in *Divus Thomas*, 117, 2 (2014), ESD, Bologna, 2014.

G. GOGGI, *Bontadini e la metafisica dell'esperienza*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 2008.

G. GOGGI, *Dal diveniente all'immutabile, Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2003.

I. VALENT, *Il meraviglioso della ragione*, in SALVATORE NATOLI (a cura di), *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, Marietti, Genova, 1998.

L. GRION, *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2012.

L. GRION, *La vita come problema metafisico, Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 2008.

L. MESSINESE, *Gustavo Bontadini*, in ID, *Le stanze della metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2013.

L. MESSINESE, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, in PAOLO PAGANI, SIMONE D'AGOSTINO, PAOLO BETTINESCHI (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 2012.

L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica, Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

L. MESSINESE, *Il filosofo e la fede, il cristianesimo 'moderno' di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 2022.

L. MESSINESE, *La via della metafisica*, Edizioni ETS, Pisa, 2019.

P. PAGANI, *L'essere è persona, riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Nocera Inferiore, 2016.

P. PAGANI, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in CARMELO VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 2008.

S. PIETROFORTE, *La scuola di Milano: le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Il Mulino, Bologna, 2006.

V. MELCHIORRE, *Gustavo Bontadini*, in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, (1990), vol. 82, no. 2-3, Vita e Pensiero, Milano, 1990.

6.5. Altre opere e studi.

ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, a cura di MARIO MIGNUCCI, *Analitici secondi*, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 2007.

ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione*, a cura di EMANUELE SEVERINO, Editrice Morcelliana, Brescia, 2021.

ARISTOTELE, *I principi del divenire*, a cura di EMANUELE SEVERINO, Editrice Morcelliana, Brescia, 2022.

ARISTOTELE, *Physica*, trad. it. a cura di MARCELLO ZANATTA, *Fisica*, UTET, Torino, 1999.

ARISTOTELE, *Metaphysica*, trad. it. a cura di GIOVANNI REALE, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2011.

D. HUME, *A treatise of human nature*, trad. it. a cura di ARMANDO CARLINI, EUGENIO LECALDANO, ENRICO MISTRETTA, *Trattato sulla natura umana*, in ID *Opere*, vol. I, Editori Laterza, Bari, 1987.

D. SPANIO, *Attualismo e metafisica*, in ID, *Il mondo come teogonia*, Aracne Editrice, Roma, 2012.

D. SPANIO, *Vincenzo Gioberti (e Nietzsche), vedere Dio, creare il mondo*, in ID, *Il mondo come teogonia*, Aracne Editrice, Roma, 2012.

E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino, 1993.

E. SEVERINO, *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia, 2010.

E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964), in ID, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982.

PARMENIDE, *Perì Fuseos*, trad. it. a cura di GIOVANNI REALE, *Parmenide*, in ID, *I presocratici*, Bompiani, Milano, 2015.

PLATONE, *Sophistès*, trad. it. a cura di FRANCESCO FRONTEROTTA, *Sofista*, BUR, Milano, 2007.

S. BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, trad. it. a cura di FABIO TRONCARELLI, *La consolazione della filosofia*, Bompiani, Milano, 2019.

V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. 32, a cura di GIULIO BONAFEDE, CEDAM, Padova, 1983.

V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. 33, a cura di GIULIO BONAFEDE, CEDAM, Padova, 1984.