



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in  
Scienze  
Filosofiche

Tesi di Laurea  
Magistrale

**La Metafisica della Creazione in  
Gustavo Bontadini e Jacques Maritain**

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Pagani

**Correlatore**

Ch. Prof. Gian Pietro Soliani

**Laureando**

Alessio Bussi  
848145

**Anno Accademico**

2021 / 2022

*Alla mia famiglia,*

*Agli amici fedeli,*

*Paolo P., Gian Pietro S., Valentino P., Sofia B., Sofia S., Geraldo G.,*

*All'affetto più profondo e recondito,*

*G. M. T.*

## Introduzione

In questo lavoro ho voluto trattare un tema di rilevanza perenne: la creazione. In particolar modo, ho analizzato in proposito, il pensiero di due filosofi del Novecento: Gustavo Bontadini e Jacques Maritain.

Bontadini, pone la creazione come il culmine della riflessione metafisica, e più in generale filosofica. D'altra parte, la filosofia - secondo questo autore - parte dalla vita per tornare alla vita, e il vivere è, a sua volta, l'attuazione di una metafisica.

Il filosofo milanese, riprende alcune tesi di Amato Masnovo, in particolare sulla definizioni di ciò che intendiamo per "fine ultimo". Come vedremo, ci sono due tipi di fini ultimi: quello di fatto, e quello di diritto. Il primo coincide con il raggiungimento di uno scopo prefissato. Mentre il secondo è il motivo adeguato dell'agire umano.

Per Bontadini la vita è innanzitutto "esperienza", quindi occorre ricercare l'origine di essa. Ciò che possiamo notare, in prima istanza, è che l'esperienza è «fenomeno puro», ovvero immediatezza del dato. Ma l'esperienza in sé non può essere un *primum*. Essa è, piuttosto, un *prius* da cui il pensiero parte in direzione di un'ulteriorità.

Tale ulteriorità si delinea - per la necessità di evitare contraddizione - come una trascendenza creatrice, quindi come un essere dotato di intelletto e volontà.

Nella seconda parte di questo scritto, sono tornato sul tema della creazione, in modo più libero, concentrandomi sulle Sacre Scritture, e sul contributo di Tommaso d'Aquino.

Secondo l'Aquinate, la creazione è l'unione di intelletto e volontà: ciò che è viene creato, conserva l'impronta dell'amore del suo Creatore. In questo alveo si colloca, anche, l'agire umano, con la sua finalità e la sua libertà.

Nella terza parte, ho analizzato il pensiero del filosofo francese Jacques Maritain il quale, sulla scorta di pensatori classici come Aristotele e Tommaso d'Aquino, analizza la metafisica della creazione. Fondamentale nel pensiero di Maritain è l'unione tra filosofia e teologia. I due saperi procedono sulla stessa strada, alimentandosi a vicenda. Il loro procedere è dialettico, consiste in un perenne dialogo.

Il punto in cui la filosofia e la teologia si incontrano più direttamente è la filosofia morale: essa è, infatti, il luogo dove si tratta del bene in quanto tale.

Tale bene è il frutto della creazione. In altre parole, il bene che l'uomo sperimenta coincide con la creazione stessa.

Il motivo che mi ha spinto a questa indagine è il desiderio di comprendere meglio il fondamento dell'esistenza umana. L'analisi

da me compiuta non è di carattere storiografico, piuttosto essa vuole essere un modesto contributo alla considerazione di un tema misterioso ma inevitabile.

Questo lavoro è molto sintetico, perché in esso ho cercato di presentare le tesi degli autori trattati con un linguaggio semplice, mirando al cuore della questione senza troppi “abbellimenti” o “ornamenti”.

## **PARTE PRIMA**

### **Unità dell'Esperienza e Creazione in Gustavo Bontadini**

## Capitolo 1

### Filosofia, vita e metafisica

La filosofia nasce dalla vita non solo perché essa è un atto di vita, ma perché è *vita di vita*. Quindi, nascendo dalla vita, la filosofia non può che ritornare alla vita: «La luce che la vita le chiede, non la chiede per altri che per sé<sup>1</sup>».

Quindi vivere significa attuare una metafisica, ossia riconoscere un fine ultimo all'esistenza. Alla possibile domanda sul significato della vita, la risposta non può che essere: il significato della vita è duplice. Anzitutto, essa richiede di essere vissuta per come si presenta. Il fine ultimo di ogni uomo è la via che lo stesso uomo percorre per giungere a «destinazione»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), ed. Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 5.

<sup>2</sup> L'essere umano tende alla conservazione della sua specie, ed è per questo motivo che il suo operato «nella vita» ha come scopo quello di essere non solo utile per chi verrà, ma edificante per i posteri. Un esempio pratico di questa intenzione è la costruzione delle piramidi di Giza: i faraoni non vollero semplicemente un luogo dove venire sepolti; piuttosto la loro intenzione era quella di essere “ricordati” perennemente e che le stesse piramidi rappresentassero non solo il loro operato, ma anche la grandezza del loro tempo. Così facendo, attraverso la costruzione di questa opera simbolica ma anche monumentale, la vita del singolo faraone diventava pietra d'angolo per l'esistenza del suo popolo. In tale piramide risiede lui e il popolo con lui: la

In seconda istanza la vita richiede di essere interpretata fino alle sue ultime implicazioni. La vita va vissuta come «unica», quindi l'uomo deve essere certo di tale unicità. Il valore più prezioso che l'uomo ha nella sua unica vita è il tempo, perché a differenza di altri valori esso non è revocabile: mentre l'oro o il denaro possono essere acquisiti o perduti, il tempo perso non ritorna. Ed ecco il motivo per cui occorre interpretare fino alle sue ultime implicazioni la vita. Per fare in modo che il tempo che si dedica ad essa non sia sprecato; e, se consideriamo la fuggevolezza dei beni mondani, ecco che rimane in noi la consapevolezza che il valore della vita non risiede negli oggetti che maneggiamo, ma nel senso che sappiamo ad essi conferire. Il problema che la filosofia si pone è un problema esistenziale e vitale allo stesso tempo, che ruota intorno al fine ultimo della vita, ossia alla ragione più recondita e strutturale di essa<sup>3</sup>.

Occorre, a questo punto, riprendere le tesi di Mons. Amato Masnovo sulla differenza tra il «fine ultimo di fatto» e il «il fine ultimo di diritto». Il caso riportato in nota nella pagina precedente

---

tomba non è altro che la sintesi della sua vita con la vita del suo popolo, in quel preciso momento storico.

<sup>3</sup> «L'impostazione del problema della filosofia come problema della vita, quella è, pertanto, che fa vedere che nella filosofia non ci s'imbatta, ma ci si vive, se si vive da uomini. Vivendo - è stato detto - si attua una metafisica; cioè si pone un fine ultimo» (Cfr. G. BONTADINI, *Saggio della metafisica dell'esperienza*, p. 11).



è un esempio del «fine ultimo di fatto». Ma sia Bontadini che Masnovo svilupparono la loro argomentazione concentrandosi sul «fine ultimo di diritto». In pochissime parole si potrebbe dire che i «i fini ultimi di fatto» indicano gli elementi di “contorno” della vita: i fini tipici della vita mondana come, ad esempio, riuscire in una data impresa.

Ma c'è qualcosa di ancora più fondamentale e importante, ossia il fine della vita stessa, quindi il «fine ultimo di diritto». Masnovo, come Bontadini, si chiese che cosa fosse la vita e in che modo la filosofia parlasse ad essa:

La filosofia è una concezione riflessa della vita, cioè del fine supremo o ultimo di diritto (*Lebensanschauung*): adunque originariamente è un'etica. Perché concezione riflessa della vita, è anche una concezione del mondo ossia dell'universo (*Weltanschauung*): conseguentemente una ontologia o metafisica vuoi generale vuoi speciale: ma tutto ciò nei limiti richiesti dalla concezione della vita. Poichè una concezione riflessa della vita e del mondo non è possibile senza il controllo della propria attività conoscitiva, la filosofia è insieme analisi della conoscenza, cioè una logica nel senso pieno della parola (*Wissenschaftslehre*). Appare di qui che la filosofia è veramente un *quid unum*: e la sua unità è intrinseca cioè nascente da uno dei suoi problemi: il problema della vita<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. A. MASNOVO, *La filosofia scolastica e la sua storia*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XIV, 1922, pp. 289-290.

L'uomo è costretto continuamente a scegliere, e ogni sua scelta è una scelta del «fine ultimo di fatto»<sup>5</sup>. Ad ogni azione corrisponde un certo modo di progettarsi in relazione all'assoluto, quindi essa comporta una configurazione dello stesso assoluto. Infatti, a tale proposito, Masnovo riprende Tommaso d'Aquino:

Necessariamente l'uomo desidera tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo. E ciò appare evidente per due ragioni. Primo, perché l'uomo tutto desidera sotto l'aspetto di bene. E questo bene, se non è desiderato come bene perfetto, cioè come ultimo fine, sarà necessariamente desiderato come tendente al bene perfetto: infatti l'inizio di una cosa è sempre ordinato al suo completamento; e ciò è evidente, sia nelle opere della natura, che in quelle dell'arte. Perciò ogni inizio di perfezione (o di bene) è ordinato alla perfezione completa, che si raggiunge con l'ultimo fine. Secondo, il fine ultimo sta al moto dell'appetito, come il primo motore sta agli altri (motori e ai loro) movimenti. Ora è evidente che i motori subordinati non possono muovere, se non sono mossi dal primo motore. Perciò anche gli appetibili secondari non possono muovere l'appetito se non in vista del primo appetibile, che è l'ultimo fine<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> «Ciò che non posso scegliere *hic et nunc*, cioè in questo momento, senza che pure *hic et nunc*, cioè in questo momento, io abbia davanti agli occhi alcuna cosa come voluta per se stessa. Quando non vi fosse una cosa voluta per se stessa, ma ogni cosa fosse voluta per ragione di qualche altra, si avrebbe un processo (all'infinito), dato il quale sarebbe resa impossibile la emissione stessa dell'atto elettivo [...]. In conseguenza è da dire che noi ad ogni minuto non solo operiamo una qualsiasi scelta, ma operiamo la scelta stessa di un fine ultimo di fatto» (cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano, 1997 (I ed. 1936), p. 24).

<sup>6</sup>Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, P. I-II, q. 1, a. 6, *Respondeo*.

Quindi il problema della vita può essere formulato come segue: qual è il fine ultimo del mio agire? E di conseguenza: il mio agire è autenticamente umano? Quello che individuo come «fine ultimo di fatto» è il mio «fine ultimo di diritto»? Paolo Pagani, commentando Masnovo, afferma che porsi una tale domanda equivale a porre una domanda metafisica:

Il problema metafisico - per Masnovo - non si pone originariamente come il problema dell'esistenza di Dio, bensì come il problema della coincidenza o no di quella realtà su cui si esercitano «materialmente» le scelte umane (realtà che Masnovo chiama convenzionalmente «universo»), con l'«assoluto» ontologico (un assoluto che, se viene considerato come oggetto di «elezione», è poi lo stesso «*bonum perfectum*»)<sup>7</sup>.

Il sapere autentico è quello legato alla coerenza dell'evidenza: essa è l'oggetto formale della logica, mentre il soggetto formale è l'autenticità stessa. Il pensiero masnoviano può essere così sintetizzato: la logica considera l'evidenza in quanto evidenza, così come la metafisica generale (o ontologia) considera l'ente in quanto ente. A questo proposito, come si definisce il rapporto tra logica e metafisica? Secondo Masnovo l'identità che risiede nel loro oggetto formale (l'evidenza oggettiva) fa sì che non sia possibile che una diventi subalterna dell'altra. Sono entrambe sullo stesso piano: «la

---

<sup>7</sup> Cfr. P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990, p. 7.

metafisica apre la via alle indagini di merito e contenuto; la gnoseologia, alle indagini di procedura»<sup>8</sup>.

Se le due discipline risultano differenti, e non è possibile la loro identificazione, tuttavia esse hanno in comune «l'oggetto materiale» iniziale: il principio di non contraddizione. I soggetti formali delle due discipline sono la *ratio cognoscendi* (gnoseologia) e la *ratio essendi* (metafisica). A differenza delle altre scienze, la gnoseologia ha un potere di controllo sugli elementi forniti dalla metafisica. Tutte le scienze «si debbono rimettere (consapevolmente o no poco importa) alla metafisica stessa»<sup>9</sup>, assumendo come necessario il PDNC. Ed ecco che il compito del filosofo (quindi anche del metafisico) è di ricondurre le situazioni teoretiche che incontra lungo il cammino della sua ricerca a ciò che non può essere negato: il dato e la sua coerenza. La metafisica che si costituisce attraverso la dialettica ha come scopo la rivelazione del dato in se e per sé.

Su questo fronte Bontadini definisce il rapporto tra la vita e l'assoluto come la metafisica della vita: la vita è esperienza, quindi la filosofia della vita - condotta fino in fondo - si prospetta come una metafisica dell'esperienza. La vita diventa oggetto della

---

<sup>8</sup> Cfr. A. MASNOVO, *Gnoseologia e metafisica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXV, 1933, pp. 136-137.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi.*, p. 139.

considerazione del pensante: è l'oggetto immediato da cui muove l'indagine filosofica<sup>10</sup>.

Per Gustavo Bontadini la storia degli esseri umani è la storia delle varie forme di individuazione dell'assoluto: la storia della civiltà è la storia della decifrazione del volto autentico di esso<sup>11</sup>.

A tal proposito il pensiero bontadiniano è concorde con quello masnoviano sul fatto che il fine ultimo di diritto coincida con l'esistenza di Dio: «C'è dunque e qual è questo ultimo fine di diritto? Porci questa domanda vale quanto porci la domanda: esiste

---

<sup>10</sup> «Si tratta, dunque, di concepire i rapporti tra la Vita e l'Assoluto, o, che è il medesimo, di giudicare la vita sotto la categoria dell'assoluto, che è la categoria metafisica per eccellenza, e, anzitutto, se la vita sia lo stesso assoluto o no; la filosofia è dunque determinata come Metafisica della Vita. Ma intanto la vita è, così, fatta *oggetto* della considerazione pensante, e precisamente diventa l'*oggetto immediato* da cui muove l'indagine filosofica, che mira ad intendere i rapporti della Vita con l'Assoluto: la Vita è presa come esperienza, e la filosofia è determinata come *Metafisica dell'Esperienza*» (Cfr. G. BONTADINI, *Saggio della metafisica dell'esperienza*, p. 34).

<sup>11</sup> «Il punto di partenza è *dato* alla filosofia; ma essere dato non significa essere lì di fronte come corpo morto. L'irrequietezza o vitalità del dato va ben tenuta in conto per giudicare delle stesse vicende storiche della filosofia. La storia della civiltà e la stessa storia della natura, la storia, insomma, di ciò che è sulla faccia del mondo - quindi, di Dio stesso *se e in quanto* si manifesti nel mondo - deve - o almeno può - ripercuotersi nella filosofia, in quanto importa o può importare una modificazione non puramente inessenziale di quella realtà che la filosofia filosofa: la Vita, o l'Esperienza» (Cfr. *ivi*, p. 36).

Dio? Perché, se un ultimo fine di diritto esiste, esso, veramente Signore della volontà, è Dio»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, p. 26.

## Capitolo 2.

### L'Unità dell'Esperienza

#### § 1. Nota introduttiva.

La parola “esperienza” viene dal latino *experior*, e a sua volta dal greco *peirao* («metto alla prova»); quindi, *esperienza* significa «ciò che è messo alla prova». L'esperienza è il punto di partenza di qualcosa: un qualcosa che da lì prende avvio. Anche il pensiero rientra nell'orizzonte dell'esperienza, esso si attua anzitutto come esperienza «indiscutibile»: l'esperienza è quel momento del sapere che è imprescindibile.

Bontadini, nel saggio *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, distingue tre accezioni del termine esperienza:

a) L'esperienza come «costruzione» o «organizzazione» del sapere. Questa esperienza costruibile è la stessa esperienza che potrà poi presentarsi anche come «decostruibile», cioè smontabile nelle sue dinamiche costitutive e nelle sue pretese veritative.

b) L'esperienza come «ricezione», cioè l'esperienza intesa come modificazione di un soggetto da parte di un oggetto. Il modificato e il modificante hanno, in questo caso, titolo entrambi a proporsi come protagonisti dell'esperienza lungo l'orizzonte della presenza.

c) L'esperienza come «presenza». Di essa è impossibile vedere l'origine. Inoltre, essa non può essere originariamente intesa come una presenza accanto ad altre presenze. La sua istanza è assolutamente unica. Se fosse presentabile accanto ad altre presenze, ciò comporterebbe che essa abbia un contenuto particolare, inscrivibile in un'altra presenza. Quindi si potranno dare più declinazioni dell'Unità dell'Esperienza (da qui in avanti U.d.E.), ma non più presenze. Questo sta a significare che si potrebbero dare più luoghi in cui l'esperienza si può offrire come presenza; ma non più «esperienze pure» che si offrono.

Ora, l'esperienza (che è un determinato momento della presenza) si potrebbe presentare a me in quanto dato oggettivo e non soggettivo. In altre parole, l'esperienza che si presenta a me è qualcosa di inconfondibile con l'impressione che io ricavo da essa. In sintesi, l'esperienza che si presenta a me, semplicemente, è. Quindi è «presenza pura».

## **§ 2. Unità dell'Esperienza e dialettica.**

Nel capitolo precedente la vita si rivela essere la vera protagonista di ogni dissertazione che si voglia definire filosofica. Per Bontadini la vita è l'esperienza stessa. Non solo, il mondo «esteriore» è il contenuto dell'esperienza. In qualche modo si potrebbe affermare che qualcosa è conoscibile soltanto se si può fare



esperienza di esso. Infatti, l'esperienza è, per il filosofo milanese, una conoscenza immediata:

Esperienza è conoscenza immediata; e insieme è 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<sup>13</sup>.

Quindi l'U.d.E. è il punto di partenza di tutto il sapere, proprio per la sua natura immediata. Per Gustavo Bontadini l'esperienza rientra a pieno titolo nel pensiero; anzi, il pensiero *aleggia* sull'esperienza e la vince.

Il pensiero vince il reale - almeno quel reale che è l'esperienza. Il pensiero è astratto non in quanto riesca a pensare solo parte del concreto, ma perché - adeguandosi alla sua integrità - sta in qualche maniera, al di sopra di esso, come aleggiando. L'astrazione non è una operazione psicologicamente, introspektivamente constatabile: tuttavia essa deve essere supposta per spiegare ciò che è constatabile. [...] L'esistenza dell'*astrazione* come stato arguisce quella dell'*astrarre* come operazione<sup>14</sup>.

Ed ecco che la natura del pensiero si esprime in primo luogo nel giudizio, e in secondo luogo nella dimostrazione. Il pensiero dimostrativo è anche un pensiero dialettico: infatti la dialettica è lo scorrere del pensiero attraverso giudizi contraddittori. La dialettica

---

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 123.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 171.

è essenziale poiché coincide con la dimostratività escludendo, appunto, il contraddittorio. La dialettica importa la considerazione di quest'ultimo, fino a «produrre» una sintesi che ingloba sia la tesi che la sua antitesi. Una volta che si ha la sintesi si procede con un'altra antitesi e così via<sup>15</sup>.

La dialetticità è definita dal pensiero: esso, nella sua dialetticità, sorpassa ogni limitata posizione di sé medesimo. Quindi si presenta come un che di continuo, e non si ferma mai a una determinata conclusione.

---

<sup>15</sup> «Quel che si dice della critica si ripete della dialettica. La dialetticità, ossia lo scorrere del pensiero attraverso i giudizi contraddittori, per sollevarsi alla sintesi superiore, è una caratteristica certamente *essenziale* del pensiero, e non semplicemente accidentale o contingente o esteriore. Ed è essenziale perché inerente o addirittura coincidente con la dimostratività, la quale, importando l'esclusione del "contraddittorio", importa quindi, anzitutto, la *considerazione* di quest'ultimo. Pertanto, è proprio del pensiero dimostrativo il domandarsi, di fronte ad una qualsiasi tesi, quali siano le ragioni che militano a sostegno dell'antitesi, ed il non acquietarsi finché o tali ragioni siano state elise, ovvero si introduca una sintesi che accumuli a proprio vantaggio le ragioni della tesi e dell'antitesi. E di fronte a tale sintesi si procederà parimenti alla contrapposizione di una nuova antitesi e così via: fino alla posizione di quella tesi-sintesi la cui antitesi si mostrasse destituita di fondamento (cioè contraddittoria in sé). Salvo l'osservazione, fatta già al 4, IV, 14, che per ciò che riguarda la realtà dell'esperienza, che è di natura processuale, incrementale, anche il pensiero di essa, in quanto si riferisce a tale natura, sarà di una dialetticità tale che non debba riposare in una sintesi definitiva: ma questo stesso non può ripetersi del pensiero teologico, come pure si è avvertito» (Cfr. *ivi*, pp. 209-210).

### § 3. Una teoria dell'Unità dell'Esperienza e il concetto di immediatezza.

Oltre a quanto detto sopra, è chiaro che per Bontadini l'U.d.E è una esperienza pura e i suoi caratteri principali sono l'unità e la totalità.

L'U.d.E è unità d'orizzonte, ossia è presenza in quanto tale, cioè immediata istanziazione.

In secondo luogo, l'U.d.E. è totalità: tutto ciò che si dà è presente all'interno di essa. Bontadini, a tal proposito, parla di «esclusione di esclusenza»: l'U.d.E. è una datità aperta. È come la luce, cioè capace di raccogliere tutto ciò che si presenta in essa.

Altre due caratteristiche dell'U.d.E. sono l'attualità e l'obiettività: «Se qualcosa è noto, qualcosa è immediatamente noto»<sup>16</sup>. L'obiettività è qui intesa come datità: nel dato come tale non c'è luogo alla differenza tra «essere» e «apparire». Datità significa indifferenza totale tra l'essere e l'apparire. Infatti, è impossibile una riduzione dell'essere alla mera apparizione.

L'espressione bontadiniana «l'apparire di nulla sarebbe un nulla di apparire» significa che la natura dell'apparire è di lasciar apparire ciò che appare. E ciò che appare è. L'U.d.E. è l'essere che appare immediatamente, cioè come «fenomeno puro».

---

<sup>16</sup> Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cap. III, § I, 3.

Inoltre, l'U.d.E. bontadiniana può essere intesa come fenomenologia<sup>17</sup>. Infatti, l'U.d.E. non ha nulla di soggettivo in quanto è puramente oggettiva. In questo Bontadini riprende il punto di partenza del sistema hegeliano dove l'essere puro e il sapere puro si presentano indistintamente.

L'U.d.E. è fenomenologia solo se è intesa come l'essere nella sua attuale presentazione. Infatti, essa può essere collocata in un ambiente «ideal-realista»: «il protologico [...] è l'identità dell'essere e dell'idea»<sup>18</sup>. Questa identità non deve essere intesa come un luogo neutro; piuttosto come un ambito dove il pensiero si mostra espressivo. Il pensiero, essendo il luogo della sintesi tra sé e l'essere, è l'apparire dei propri contenuti.

Tale identità di pensiero ed essere è l'identità di cui sopra. Quindi non costituisce un «problema». Problematica è, invece, la determinazione del contenuto di questa identità. Distinguere un contenuto immediato e uno assoluto significa riconoscere la possibilità che il secondo non si riduca al primo: il pensiero ha un luogo manifestativo che eccede l'U.d.E. Il contenuto di tale ambito manifestativo è chiamato da Bontadini «l'Assoluto» o anche «totalità dell'essere».

---

<sup>17</sup> «Fenomenologia» non va qui intesa nell'accezione che ne dà Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* dove essa, la fenomenologia, è intesa come «scienza del sapere apparente», inscritta in una dialettica della coscienza soggettiva.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, cap. III, § II, 7.

L'U.d.E., essendo il «primo certo» (o «primo per noi») è l'immediato vero. Infatti, il primo certo non è il *cogito*, ma l'U.d.E. Come potrebbe la nostra mente pensare qualcosa che non sia attinguta dall'esperienza? Ora, l'immediatezza è anche criterio di verità: pensare il contraddittorio di ciò che è autocontraddittorio è necessario.

Tuttavia, il pensiero (all'interno dell'U.d.E.) sperimenta sé stesso: C'è un'esperienza che il pensiero fa di sé nel pensare il dato immediato. Ed è all'interno di questo processo che il pensiero in quanto tale si scinde dal pensiero dell'Io individuale. Quindi da una parte abbiamo il pensiero puro e dall'altra il pensiero dell'Io fenomenico. Se ne ricava che il vero "apriori" è proprio il pensiero, perché esso non è riducibile all'immediato. Ed è tramite il pensiero che l'esperienza si può cogliere in un'unità, perché il pensiero è la trama che collega tutte le esperienze. Essendo trascendentale, il pensiero raccoglie dentro di sé tutte le possibilità e le contingenze dell'esperienza (poco importa se esse siano visibili o meno).

Quindi, l'Unità dell'Esperienze è possibile solo se si considera come "primo" il pensiero. L'esperienza è, piuttosto, il "primo certo". Dimostrare l'esistenza di qualsiasi cosa escludendo l'apriori del pensiero è semplicemente impossibile: infatti, non potrà esserci un pensiero espressivo che non abbia come contenuto il senso e come forma il giudizio. Non a caso, l'U.d.E. è il primo giudizio del pensiero espressivo.

Come già detto, l'U.d.E. è «momento di indistinzione tra idealismo e realismo». Dall'U.d.E. si può partire per compiere deduzioni sia in senso positivo (ossia che ci sia altro all'U.d.E.) che in senso negativo (stabilendo che oltre all'U.d.E. non ci sia niente). Sia nel primo che nel secondo caso è necessario notare che ci si muove dentro o fuori l'U.d.E. attraverso il movimento del pensiero. In altre parole, la domanda è: «l'U.d.E. è il “tutto”, ossia l'Assoluto?»

Se si risponde affermativamente, avremo una definizione dell'U.d.E. di tipo immanentista. Una risposta negativa equivale a una posizione di trascendenza.

## Capitolo 3

### La «via del divenire» e la dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio

#### § 1. La via del divenire.

Per affrontare in maniera sistematica la via del divenire, Bonfadini si avvale di una «lunga preparazione» sulla figura “dell'intero”. L'intero non è altro che una considerazione dell'U.d.E. che ne coglie le virtualità metafisiche (ossia quelle implicazioni capaci di andare oltre all'U.d.E. stessa).

Più semplicemente, immediatamente l'intero è il positivo “immediato” dell'U.d.E.: è la sua base materiale, la cui forma di esso è il PDNC. L'U.d.E. ha una sua capacità autofondativa: chi nega l'Unità dell'Esperienza rinnega quel positivo che si dà. Anche il PDNC ha una sua capacità autofondativa, che è l'*elenchos*.

In questo modo si crea una circolarità tra l'U.d.E. e il PDNC: essi, infatti, “condividono” lo stesso positivo in due sensi diversi. Tuttavia, tra questi due elementi vige anche una dissimmetria: l'U.d.E. si fonda su di sé (il positivo si fonda sulla propria positività) mentre il PDNC si fonda “*elencticamente*” (cioè indirettamente - quindi in rapporto al positivo stesso).

Si osserverà [...] che, allora, anche dell'esperienza e precisamente del suo essere fondamento, il fondamento è sempre il principio di contraddizione; il che dà luogo ad una contraddizione in atto, un fondamento fondato - ricordare la definizione di fondamento. La sottigliezza merita di essere sfruttata, al modo in cui si sfruttano le contraddizioni, che sono le molle del sapere, arrivando a considerare che il principio e l'esperienza non sono fondamenti sullo stesso piano né della stessa natura, quantunque esprimano entrambi la *positività*. Giacché la positività dell'esperienza è la positività che è tale per sé, mentre quella del principio si stabilisce [...] indirettamente (*elenctice*). C'è, tra i due fondamenti, o tra i due aspetti del fondamento, una circolarità: giacché il principio sovrasta l'esperienza al modo che s'è visto, ma l'esperienza è anche esperienza della contraddizione - la cui nullità si impone perché è evidente. Per questo, nel pensiero tradizionale, il *criterio di verità* - ossia il fondamento - veniva presentato come duplice: evidenza e principio di non contraddizione. Essi sono, per tanto, circolarmente ordinati<sup>19</sup>.

Il primo dei due elementi - l'U.d.E. - è il luogo risolutivo dell'altro: è il luogo dove il positivo si istanzia immediatamente.

Ritornando all'intero, occorre dire che è un'espressione di origine hegeliana, ma Bontadini la usa in un senso differente da quello usato da Hegel. Infatti, per il filosofo tedesco, l'intero è l'esito (il risultato) della vicenda dialettica dell'Assoluto; quindi, non è il disporsi "metodologicamente organizzato" dal punto di vista filosofico.

---

<sup>19</sup> Cfr. G. BONTADINI, *Il punto di partenza della metafisica*, p. 109.



Per il nostro autore, l'intero è il Principio di ragion sufficiente (PDRS). Già A. Masново considerava il PDNC come Principio di ragion sufficiente<sup>20</sup>. Masново, a sua volta, ricavava la sua accezione del PDRS dal Leibniz della *Catena miralibum*: «*nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*». L'ente è non-contraddittorio, sia in senso assoluto che in senso relativo. Di conseguenza, per Masново: (1) il positivo è incontraddittorio; (2) non può avere fuori di sé (quindi nel negativo) il fondamento di tale incontraddittorietà; (3) pertanto è *ab-solutum* (ma “assoluto” in senso aggettivale)<sup>21</sup>.

## § 2. Il divenire, il non-essere dell'essere e la teoria della creazione libera.

Bontadini così scrive a proposito del divenire: «Il divenire deve venire dall'Immobile sennò sarebbe originario e limiterebbe originariamente il non-essere»<sup>22</sup>. Così facendo si esclude

---

<sup>20</sup> Cfr. A. MASNOVO, *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1950, p. 151.

<sup>21</sup> «Ci sarebbe modo di evitare l'affermazione, secondo cui il complesso degli enti ha in sé la ragion sufficiente, assegnando per esempio il nulla come ragion sufficiente. Ma c'è poi chi voglia attribuire efficacia al nulla? costui, che fa agire il nulla, lo fa certo essere, e pone la bella contraddizione “niente = ente”. C'è nel fin qui detto, quanto basta per ritenere che il complesso dell'ente, avendo in sé la ragion sufficiente di sé, è o contiene l'ente a sé, l'assoluto: comunque sia da determinare ulteriormente l'indole e la figura di questo assoluto» (cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, p. 47).

<sup>22</sup> Cfr. G. BONTADINI, *Principio della metafisica*, p. 212.

l'entificazione del negativo, evitando di collocare la contraddizione nell'originario.

L'U.d.E. dovrà essere pensata come “altro” dall'originario: in questo modo, l'originario potrà essere detto “libero” (libero di porre o non porre l'Unità dell'Esperienza). E se l'originario è libero di predisporre (o no) il mondo, esso è dotato di intelletto e volontà, quindi è persona.

Ma che cosa intende il nostro autore quando, parlando del divenire e della sua non assolutizzabilità, lo definisce come il «non-essere dell'essere»? Bontadini ha impostato la sua inferenza metaempirica basandosi sul divenire: il divenire dell'U.d.E. è qui inteso come «non-essere dell'essere».

Il filosofo milanese non tratta fenomenologicamente il non-essere. Piuttosto, l'introduzione del Creatore Immutabile consente di pensare “lo scomparire” delle cose come atto inscrivibile nel processo di creazione. In altre parole, il non-essere è inteso come “scomparire”, e questo venir meno dei fenomeni e dei dati è reso possibile attraverso il libero atto del Creatore.

Infatti, la “scomparsa” non deve essere intesa come un cessar d'essere. Tra “scomparire” e “cessar d'essere” vi è una distinzione fondamentale, basata sul fatto che l'essere precede il suo essere pensato da un essere umano, cioè da colui che rileva lo scomparire. Diverso è il caso dell'essere Immutabile: infatti esso precede ontologicamente l'U.d.E., e precede anche le modalità divenienti

(umane) del pensiero. Per Bontadini “l’immutabilità” è intesa come assenza della “potenza passiva”, quindi impossibilità di subire alcunché da parte di altro da sé.

La metafisica neoclassica si presenta secondo questa formula: «trascendere l’esperienza nell’orbita del pensiero»<sup>23</sup>. Più precisamente «la metafisica è un modo di lasciar la parola alla realtà, escludendo affrettate ed arbitrarie identificazioni dell’assetto interale»<sup>24</sup>.

### § 3. Una rivisitazione della prima via bontadiniana del divenire.

Paolo Pagani in *Essere è persona* riflette, a partire dall’analisi degli scritti bontadiniani, sulla «domanda metafisica», ossia sul rapporto tra esperienza e Assoluto, argomentando quattro passaggi.

Il più tradizionale tentativo di dare risposta alla domanda metafisica è quello che passa attraverso la riflessione sul divenire. L’accezione che diamo a questo termine, nel nostro discorso, è

---

<sup>23</sup> «È sempre in gioco la differenza tra pensiero ed esperienza. La metafisica neoclassica conserva la verità dell’idealismo (l’intrascendibilità del pensiero come organo dell’intero, come orizzonte assoluto [...]) e la perfeziona inserendovi l’impianto problematico, la struttura della mediazione dell’esperienza [...] per cui si parlerà di trascendere [...] l’esperienza nell’orbita del pensiero; e per cui si parlerà di una inevitabile immediatezza rispetto al pensiero, la quale tuttavia non esclude la posizione o la situazione della problematicità (il problema come contenuto dell’Atto, e non come la negazione dell’Atto!» (Cfr. G. BONTADINI, *Immanenza e trascendenza*, Milano [1956], in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 229).

<sup>24</sup> Cfr. P. PAGANI, *L’Essere è Persona*, p. 158.

la più generica; ed è tale da ricomprendere in sé qualunque forma di mutamento, materiale o psicologico o spirituale che sia. È importante, infatti, che non si vada ad associare il divenire ad una particolare concezione del mondo fisico o ad una particolare metafisica: non c'è, in altre parole, un divenire aristotelico, uno tommasiano e uno idealistico<sup>25</sup>.

Nel primo passaggio argomentativo occorre affermare che il divenire ospita il non-essere relativo (non, quindi, il non-essere assoluto): «esso è il venire all'essere e il congedarsi dall'essere, da parte di un certo ente (di un certo stato di cose)»<sup>26</sup>.

Quindi, la prima delle domande metafisiche è se l'Assoluto coincida con l'esperienza e, di conseguenza, se il divenire sia un nome dell'essere.

La risposta è no: «il non-essere relativo dovrebbe esser interpretato come non-essere assoluto; il che realizzerebbe l'autocontraddizione nichilistica: quella del non-essere assoluto che viene posto come elemento costitutivo del divenire, ovvero dell'«esperienza»»<sup>27</sup>.

Quindi l'esperienza non è l'Assoluto, perché esso, al contrario dell'esperienza non è diveniente. Questo primo passaggio è riscontrabile sia in Parmenide (che per primo ha vietato l'interpretazione nichilistica del divenire) che nella «terza via» di

---

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, pp. 201-202.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 203.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 204.

Tommaso d'Aquino, quando questi afferma che se tutte le cose fossero defettibili, ad un certo punto dovrebbe comparire il non-essere nella realtà<sup>28</sup>.

Nel secondo passaggio argomentativo occorre delineare la relazione tra l'Assoluto indivenibile e l'“esperienza” diveniente. Può il diveniente essere pensato come un'alterità dialettica dell'Indivenibile? La risposta è no:

Accettare come vera l'ipotesi in questione, vorrebbe dire rinnegare quanto si era già acquisito secondo necessità nel passaggio precedente, a partire dal quale - e non a prescindere dal quale - possiamo ora far progredire l'argomentazione. Infatti, se l'Indivenibile venisse pensato in relazione dialettica con il diveniente, sarebbe a sua volta in divenire (in funzione di quello) - contro l'ipotesi. E, prima ancora, non potrebbe dirsi Assoluto - anche qui, contro l'ipotesi -, in quanto verrebbe posto come l'astratto di una struttura, questa sì realmente assoluta<sup>29</sup>.

Questo secondo passaggio può essere riferito (idealmente) a Platone: fu il primo a riconoscere l'esistenza di un genere dell'essere diverso da quello fisico, riconoscendolo come assolutamente immutabile e trascendente.

Nel terzo passaggio argomentativo occorre riprendere la domanda esposta sopra riformulata e riformularla come segue: il diveniente può essere pensato, a sua volta, come *ab-solutum*

---

<sup>28</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

<sup>29</sup> Cfr. P. PAGANI, *L'Essere è Persona*, pp. 205-206.

(indipendente e autonomo nell'esistere) rispetto all'Assoluto? La risposta è nuovamente negativa:

Infatti, questa ipotesi riproporrebbe - sia pure ad un nuovo livello - la stessa situazione che ci ha spinto a riconoscere l'esistenza dell'Indivenibile. Più precisamente, se il diveniente è insufficiente, vuol dire che non può star da sé; e non può star da sé, nemmeno se, pur stando a fianco dell'Assoluto, risulta irrelato ad esso, e dunque ontologicamente autonomo. A ben vedere, quella qui prospettata è l'aporia che affligge il pensiero di Platone. Essa consiste nel riconoscere, da un lato, l'esistenza dell'Indivenibile, ma nel non saper dire, dall'altro, come questa risolva l'insufficienza del divenire.<sup>30</sup>

Quindi il diveniente non è «assoluto» rispetto all'Assoluto: se ne deduce che il diveniente non può stare senza l'Assoluto. Questo terzo passaggio può essere riferito a Plotino, ossia a colui che ha riconosciuto nel modo più evidente il carattere pro-dotto del non-Assoluto, quindi il carattere produttivo dell'Assoluto. L'esperienza, non solo non esiste senza l'Assoluto, ma non può neanche stare di diritto senza l'Assoluto.

Il quarto e ultimo argomento riprende il terzo, rovesciandone la questione: l'Assoluto può stare senza l'esperienza? Quindi, l'Assoluto è “obbligato” a creare il diveniente? La risposta è negativa:

Infatti, nella ipotesi ora formulata, si riprodurrebbe - sia pure ad un nuovo livello - quanto già ipotizzato nel secondo

---

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 207.

passaggio argomentativo. Più precisamente, se l'Assoluto un indivenibile implicasse a sua volta necessariamente il diveniente, avremmo la duplice contraddizione, e di Indivenibile che, posto in relazione necessaria col diveniente, diverrebbe in funzione di questo, e di un Assoluto che non sarebbe più tale, perché - nell'ipotesi in questione - il vero Assoluto sarebbe la struttura comprensiva e dell'Indivenibile e del diveniente<sup>31</sup>.

Questa considerazione sul rapporto tra Assoluto e diveniente è diversa da quella proposta da Hegel, il quale riteneva che il mondo non potesse stare senza Dio, ma anche Dio non può stare senza il mondo. Tuttavia, occorre affermare che l'U.d.E. è astratta rispetto all'Assoluto (quindi autocontraddittoria se considerata fuori dalla relazione con l'Assoluto), mentre l'Assoluto è concreto anche al di fuori della sua relazione con l'esperienza.

Quindi, l'Assoluto è il creatore del diveniente. Questo quarto passaggio si può riferire ai metafisici cristiani che vennero dopo Plotino.

#### **§ 4. La seconda via del divenire (via “direttissima”).**

Nel 1972, Emanuele Severino (ex allievo di Gustavo Bontadini) pubblica *l'Essenza del Nichilismo*, dove tenta una nuova interpretazione del frammento 6 di Parmenide (1-2): «l'essere è, il non-essere non è». Secondo Severino, l'essere è ciò che si oppone al nulla; quindi, se l'essere è ciò che si oppone al nulla, questo significa

---

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, pp. 208-209.

che esiste solo ciò che è essere, oppure ciò che non è essere. Ma è impossibile trattare ciò che non è; quindi, se le cose sono (ovvero sono “essere”), sono “per sempre”.

Infatti, l'ipotesi di un loro venir meno, implicherebbe l'impossibile realizzazione del non-essere. Per Severino, dunque, «ogni cosa è eterna», perché l'essere è immutabile. Questa lettura del divenire non è quella di Bontadini, ma lo stesso filosofo neoclassico l'“accetta” per dimostrare che, anche considerando l'essere come immutabile (tesi) il divenire continuerebbe ad esistere (antitesi). Solamente la metafisica permetterebbe l'uscita da questa contraddizione (tra l'immutabilità dell'essere e il non-essere implicato nel divenire) Infatti, per Gustavo Bontadini la metafisica è la conciliazione dell'eterna contraddizione di essere e non essere. Mediante questa conciliazione si può dimostrare l'esistenza di Dio. L'operazione che permette tale conciliazione è la dialettica:

La metafisica è la conciliazione di tale suprema ed originaria contraddizione; ed in tale conciliazione sta la “dimostrazione” dell'esistenza di Dio. Conciliazione di una antifasi equivale appunto a “dialettica”: in quanto per dialettica intendiamo il movimento del pensiero generato dal principio di [non] contraddizione.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Cfr. G. BONTADINI, *La dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio*, in *Conversazione di metafisica*, Vol. II, p. 191.



Il principio di non contraddizione (PDNC) afferma che «il reale è», e quindi non contraddittorio. L'esperienza si inserisce in esso a pieno titolo, dando origine al movimento dialettico<sup>33</sup>. Il pensiero «agita» l'esperienza e il reale, stimolandolo e ricavandone l'implicazione di una ulteriorità. In altre parole: (a) il reale è incontraddittorio; (b) nel reale si trova l'esperienza «motrice» della macchina dialettica; (c) dalla riflessione sull'esperienza si genera la necessità di evitare la contraddizione, che «una cosa sia e non sia», e da qui il movimento del pensiero verso il metempirico; (d) per «vincere» la contraddizione il pensiero deve appunto dimostrare una realtà superiore all'esperienza (Dio).

Dio è il Creatore. La creazione è un atto che genera una realtà corruttibile; ma allo stesso tempo questo atto è «immobile» e «fuori dal tempo». «Infatti, quello che nell'esperienza appare come il semplice non essere dell'essere, visto nell'assoluto è l'atto intemporale che pone l'annullamento. Con ciò è conseguente la razionalizzazione del reale empirico»<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> «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 testé, ad un "uso sintetico" del principio di non contraddizione. "Uso sintetico" significa che il pensiero deve affermare una realtà superiore all'esperienza, allo scopo di dirimere la contraddizione che questa presenta in se stessa» (cfr. *ibidem*).

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 192.

Tuttavia, in questo frangente filosofico non si può ancora parlare di Dio. Piuttosto si è autorizzati a usare questo termine per indicare l'unità dei due attributi: "immobile" e "motore"<sup>35</sup>.

Il Creatore risulta essere il primo principio metafisico: la verità, che toglie la contraddizione che altrimenti affliggerebbe l'esperienza, si ha solo nel *Principio di Creazione*. Infatti, se affermassimo - fuori dalla dialettica, - che l'essere è immobile, tale affermazione risulterebbe falsa. Ma se noi guardiamo l'immobilità dell'essere alla luce del *Principio di Creazione* (quindi in prospettiva dialettica), l'affermazione risulta vera: la verità risiede sulla sintesi (che è appunto il *Principio di Creazione*), mentre non appartiene in proprio né alla tesi né all'antitesi<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> «Quando si parla, filosoficamente, di dimostrazione dell'esistenza di Dio, non si presuppone appunto la rappresentazione di Dio stesso. Questa rappresentazione - che è peraltro già presente, in diversa misura, nella coscienza umana - è prodotta dalla stessa dialettica speculativa. In tale dialettica l'idea di Dio emerge col carattere di *Creatore*: cioè nella UNITA' dei due attributi di Immobile e di Motore (*causante ex nihilo*)» (cfr. *ibidem*).

<sup>36</sup> «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 soltanto nel Principio di Creazione. Questo è il primo principio metafisico, che si incardina nel principio di non contraddizione attraverso la predetta *dialessi*. Alla luce della sua verità risulta che la semplice affermazione della immobilità dell'essere, presa nella sua astrattezza - e cioè fuori della dialettica - è *falsa* (è falsificata dall'esperienza). Si tratta, però, di una *falsità* che è un momento necessario della *verità*. Questo è il *paradosso* della metafisica: paradosso che è chiarito, appunto, dalla considerazione della natura dialettica della metafisica stessa. La verità, cioè, sta nella sintesi - espressa dal Principio

Per Bontadini l'immutabilità dell'essere e il divenire dell'esperienza sono momenti distinti della dialettica della verità, che si compie nel *Principio della Creazione*:

L'epifania della verità si ha col Principio di Creazione e soltanto con esso: Prima Veritas. Anteriormente a questo Principio non si dà che la verità puramente formale del principio di non contraddizione. Il quale, più che verità, è il criterio di verità. La norma secondo cui determiniamo la verità, come accertamento dell'essenza dell'essere. Quanto all'affermazione dell'immutabilità dell'essere e all'esperienza, elementi che pure antecedendo, strutturalmente, il Principio di Creazione, essi non sono verità, ma solo momenti dialettici della Verità: giacché come documenti dell'essere (dell'Intero) essi si smentiscono a vicenda, come s'è considerato<sup>37</sup>.

In altri termini, si potrebbe dire che il *Principio di Creazione* dichiara che l'immobile crea il mobile; quindi, il divenire non può essere l'originario. Dio creando il mondo (ossia la realtà mutevole di cui abbiamo esperienza) non crea l'assurdo: la realtà concreta è questo atto di creazione che, nel divenire, si presenta come il non essere dell'essere o l'essere del non-essere (ossia come atto produttore e annullatore)<sup>38</sup>.

---

di Creazione - mentre è assente dalla tesi e dall'antitesi prese nella loro astrattezza.» (Cfr. *ivi*, pp. 192-193).

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>38</sup> «Il Principio di Creazione - l'Immobilmente crea il mobile - può anche essere formulato mettendogli come soggetto il mobile; ed allora suona in questi termini: il divenire non può essere originario (= l'essere non può

In conclusione, per Bontadini il *Principio di Creazione* non è altro che il *Principio di Parmenide* svolto adeguatamente<sup>39</sup>.

---

essere originariamente limitato dal non essere, non può essere originariamente annullato; il corruttibile è partecipato). Questa formula: a) dà rilievo al processo di *mediazione dell'esperienza* in cui consiste la metafisica: mediazione operata in forza del principio di contraddizione e della conseguente istanza della immobilità dell'essere (metafisica dell'esperienza come metafisica dell'essere); b) dà rilievo all'introduzione o invenzione razionale del concetto di *originario*, e quindi all'emergenza, essa stessa originaria, della figura dell'Intero. Le caratteristiche del concetto di creazione (le sue differenze dall'emanazione neoplatonica, ecc.) non possono essere illustrate in questa sede. Qui pare conveniente accennare solo a due punti. A) Che Dio, creando il mondo - la realtà mutevole di cui abbiamo esperienza - non crea già l'assurdo - quell'assurdo che s'è avvertito nella rappresentazione del divenire -, in quanto l'assurdo stesso è tolto nel momento in cui il divenire è visto insidare nell'atto creatore, il quale è insuccessivo. La *vera realtà* è questo atto: ciò che nel divenire si presenta come il non essere dell'essere è, nell'integrale, l'atto annullatore (identico insuccessivamente all'atto ponente), il quale è un puro positivo. Con ciò è *dedotto* anche il *risultare* della contraddizione nell'elemento dell'immediatezza. (L'esperienza è appunto quella conoscenza immediata, che si dice tale in rapporto alla mediazione razionale: questo rapporto costituisce la *Struttura originaria* o l'Intero). B) Che *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» (cfr. *ivi*, pp. 193-194).

<sup>39</sup> « Con più esattezza: quello che possiamo chiamare, *ad honorem*, Principio di Parmenide - l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere, o come altrimenti lo si voglia formulare - equivalente al Principio di Creazione, è *l'inveramento* di quello che si deve considerare come il Principio di Parmenide in senso proprio, storico - l'essere è immutevole, l'essere non

## § 5. Conseguenze della seconda via del divenire (o “di-rettissima”).

Il divenire era, per gli eleati, una contraddizione. Infatti, il PDNC «vieta» l'identificazione del positivo con il negativo. Per Bontadini il divenire è la forma dell'esperienza, che risulta, di primo acchito, contraddittoria per la ragione, che vi legge l'identificazione del positivo con il negativo.

Per il filosofo milanese, come scritto nel precedente paragrafo, il Principio di non contraddizione si inverte nel Principio di Parmenide.

Per Bontadini essere e non-essere sono significati dialettici che vivono perennemente in coppia, in quanto acquistano rilievo l'uno in relazione oppositiva all'altro. Per Bontadini è tipicamente moderna (lui stesso la chiama “la deviazione moderna”) la concezione che vede la perdita della consapevolezza della *necessitas essendi*.

---

può non essere - in quanto fa guadagnare quella prospettiva, ci fa accedere a quel punto, in cui si scorge che quest'ultimo principio non è più falsificato dall'esperienza (in cui si vede che l'unica realtà è Dio: in cui, cioè, non solo si “dimostra l'esistenza di Dio”, ma addirittura che l'esistenza di - l'*actus essendi* - si raccoglie tutta in Dio, che “Dio è l'Esistente”). Finché il pensiero occidentale non possedette il Principio di Creazione, non fu in grado di salvare dalla falsificazione la grande - decisiva - istanza parmenidea. Reciprocamente, finché non si riconosce la portata di questa istanza non si fonda - a quanto sembra (o si ritiene che si diano altri fondamenti?) - la metafisica, cioè la “dimostrazione dell'esistenza di Dio”» (Cfr. *ibidem*).

Nel saggio *Per una teoria del fondamento*, egli indica le seguenti caratteristiche del divenire: a) È una *contradictio in adjecto* (ossia una contraddizione nell'attributo, come sarebbe «il ferro è di legno»). b) Il divenire è l'unica contraddizione *in adjecto* riguardante l'esistenza. c) Il divenire è l'unica contraddizione che si può «toccare con mano». d) È la contraddizione per eccellenza.

L'immutabilità dell'essere, da una parte, e la realtà del divenire, dall'altra, sono dette da Bontadini «le due posizioni protocol-lare», in chiaro riferimento alla terminologia neopositivistica. Esse sono, nella loro astrattezza - cioè fuori dalla dialettica -, tra loro contraddittorie. La loro conciliazione avviene nel Teorema di Creazione. Per Bontadini esse sono entrambe vere, anche fuori dalla dialettica, pur rimanendo incompatibili. L'unica conciliazione di queste due posizioni protocolari è una sintesi, coincidente con l'atto di creazione: «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 soltanto nel Principio di creazione. Questo è il primo principio metafisico, che si incardina nel principio di non contraddizione attraverso la predetta *dialessi*»<sup>40</sup>.

Per spiegare la creazione abbiamo bisogno di due passaggi «l'essere normale», che quindi rispetta il Principio di Parmenide,

---

<sup>40</sup> Cfr. G. BONTADINI, *La dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio*, in *Conversazione di metafisica*, p. 192.

non è il divenire. Questa realtà non diveniente è Dio (ossia la realtà Immobile). L'Immobile, essendo privo di divenire, è anche privo di potenza passiva, tanto che nulla può essergli aggiunto. Esso è ontologicamente compiuto, ma anche unico. È tale da escludere ogni altra absolutezza, perché due realtà assolute non sarebbero compostibili, in quanto l'una dovrebbe contenere qualcosa che nell'altra non ci si sia<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> «Che Dio sia uno si dimostra in tre modi. Primo, dalla sua semplicità. È evidente che ciò, per cui un essere singolo viene costituito soggetto individuale, in nessuna maniera è comunicabile a più d'uno. P. es., ciò per cui Socrate è uomo, è comunicabile a molti; ma ciò per cui Socrate è quest'uomo qui, non può convenire che a uno solo. Se dunque Socrate fosse costituito uomo da ciò per cui è quest'uomo, come non vi possono essere più Socrati, così non vi potrebbero essere più uomini. Ora, questo avviene di Dio: perché Dio è la sua stessa natura, come si è già dimostrato. Per l'identico motivo, dunque, egli è Dio e questo Dio. Impossibile, quindi, che vi siano più dei. Secondo, dall'infinità della sua perfezione. Si è dimostrato sopra che Dio comprende in se stesso tutta la perfezione dell'essere. Se dunque ci fossero più dei, bisognerebbe che in qualche cosa differissero: quindi qualche cosa converrebbe all'uno che non converrebbe all'altro. E se questo qualche cosa fosse una privazione, l'uno non sarebbe pienamente perfetto; se poi fosse una perfezione, l'altro ne sarebbe mancante. È dunque impossibile che vi siano più dei. Ond'è che gli stessi filosofi dell'antichità, come costretti dalla verità stessa, riconoscendo l'esistenza di un principio infinito, riconobbero che questo principio è uno soltanto. Terzo, dall'unità del mondo. Le cose tutte che esistono si mostrano vicendevolmente ordinate dal momento che le une servono alle altre. Ora, cose diverse non concorderebbero in un medesimo ordinamento, se non vi fossero indirizzate da un agente unico. Infatti, più cose sono riunite meglio in un ordine da un solo agente che da molti; perché l'uno è causa per se dell'unità, mentre i molti non sono causa dell'unità se non accidentalmente, in quanto cioè anch'essi in

Se l'Immutabile esistesse «parallelamente» all'Unità dell'Esperienza, questa sarebbe lasciata giacere nella contraddizione: «L'Immobile crea il mobile» ovvero, «il mobile è reso intelligibile, cioè incontraddittorio, solo se è pensato come creato dall'immobile»<sup>42</sup>.

Quanto qui affermato da Bontadini ha radice nella *Protologia* di Gioberti, quando questi afferma che «L'Ente crea l'esistente<sup>43</sup>». Creare significa «suscitare dal nulla», dove il nulla è il non-essere. Tale nulla non è altro che il negativo che si dà nel divenire: «Ciò che non è eterno [...] è eternamente nulla (e solo temporalmente qualcosa)»<sup>44</sup>.

---

qualche modo formano un'unità. Siccome, dunque, quello che è primo è perfettissimo e per se (cioè in forza di se stesso), e non per accidens (in forza di altro), è necessario che il primo agente che riunisce tutte le cose in un solo ordine, sia uno solamente. E questi è Dio» (Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 11, art. 3).

<sup>42</sup> Cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, § 21.

<sup>43</sup> Cfr. V. GIOBERTI, *Della Protologia*, vol. I, Saggio II.

<sup>44</sup> Cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, § 23.



## **PARTE SECONDA**

**La fiducia del Creatore come mezzo ontologico per l'esistenza del creato.**

# Capitolo 1

## Creazione, Provvidenza e Fede.

### § 1. La Provvidenza.

Secondo Tommaso d'Aquino la Provvidenza è l'unione di intelletto e volontà divine<sup>45</sup>. Infatti, la provvidenza può essere considerata come antecedente alla creazione e questo è anche il primato del pensiero sull'esperienza: il primo ontologico è il pensiero di qualcosa. Il secondo è l'effettiva esistenza di questo qualcosa nel reale. Inoltre, se qualcosa esisterà e non esiste ancora nella realtà, vi è comunque l'intento Divino di crearlo: esso è in qualche modo "pensato" ancor prima di apparire sulla scena del divenire. La volontà creatrice mette in opera del pensiero.

Inoltre, la volontà creatrice tende ad un fine, e questo fine è il bene. In nessun caso e in nessun luogo, il creatore di qualcosa crea pensando al male. La creazione è sempre qualcosa che tende al bene. Così Tommaso d'Aquino:

---

<sup>45</sup> «Dopo aver considerato ciò che appartiene alla volontà in modo assoluto, bisogna procedere allo studio di quel che riguarda insieme intelletto e volontà. Tale è la provvidenza rispetto a tutte le creature; e in modo speciale, relativamente agli uomini, la predestinazione, la riprovazione, e quanto ad esse è connesso in ordine alla salvezza eterna» (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 22, Proemio).

È necessario porre in Dio la provvidenza. Infatti, tutto il bene che si trova nelle cose, è creato da Dio, come abbiamo dimostrato altrove. Ora, nelle cose si trova il bene non solo quanto alla loro sostanza, ma anche quanto al loro ordinamento verso il fine, particolarmente verso il fine ultimo, che è, come si è visto sopra, la divina bontà<sup>46</sup>.

Nella Provvidenza, sempre secondo il nostro autore, vi è «la memoria del passato», ossia la conservazione di ciò che viene prima (che Tommaso, riprendendo da Cicerone, chiama «prudenza»), e «l'intelligenza del presente». Nel caso della creazione del cosmo, la memoria del passato coincide con il pensiero che Dio ha di sé stesso; mentre l'intelligenza del presente è lo stesso atto creatore.

Appare chiaro che la Provvidenza può coincidere con la prudenza. Infatti, la prudenza è il predisporre, è l'ordinare le cose secondo una determinata regola. Quindi, se la provvidenza è prudenza, ne consegue che ciò che avviene nell'atto presente (ad esempio, la creazione) ha come fine quello di perdurare, di continuare.

Questa antecedenza (come provvidenza, ovvero prudenza) è riscontrabile anche nell'operato dell'uomo. Prendiamo, come esempio, il primo movimento di una composizione del periodo classico (sia essa una sonata per pianoforte, un quartetto d'archi, o anche una sinfonia) esso è sempre in forma-sonata: tripartitica e bitematica. Tripartitica perché è divisa in tre parti (esposizione, sviluppo e ripresa); bitematica perché presenta due temi musicali.

---

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, q. 22, a. 1, respondeo.

Ebbene, questa costruzione stilistica non è nata a caso, ma attraverso perpetui rinnovamenti di forme musicali già esistenti. Quindi, in un primo movimento di una sonata si ha a) sia la memoria storica del passato, sia b) l'estro del presente. In qualsiasi opera d'arte si può riscontrare questo doppio fattore: la prudenza di conservare le cose del passato, e l'invenzione del presente.

L'essenza di ogni opera d'arte ne è la testimonianza: il passato *vive* nel presente, che poi diventare esso stesso passato. Il futuro non è altro che la conservazione di questa ciclicità: presente che diventa passato fino alla fine dei tempi. Tuttavia, la provvidenza “non scompare” con la messa in opera della creazione. Piuttosto essa ne è sia il fine che la trama. A tal proposito, Tommaso scrive:

La provvidenza comprende due cose: cioè il piano, l'ordinamento degli esseri verso il loro fine, e l'esecuzione di questo piano, la quale si chiama governo. Per quanto riguarda la prima cosa, Dio provvede immediatamente a tutto. Perché nella sua mente ha l'idea di tutti gli esseri, anche dei più piccoli: e a tutte le cause che ha prestabilito per produrre degli effetti, ha dato capacità di produrre quei dati effetti. Perciò è necessario che abbia avuto in precedenza nella sua mente (tutto) l'ordine di tali effetti. - Per quanto riguarda la seconda cosa, (cioè il governo) vi sono alcuni intermediari della divina provvidenza. Perché essa governa gli esseri inferiori mediante gli esseri superiori, non già per difetto di potenza, ma per sovrabbondanza di bontà, perché vuole comunicare anche alle creature la dignità di cause<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, q. 22, a. 3, respondeo.

Sia la provvidenza che il disegno del creato sono presenti in Dio prima che la creazione appaia. Infatti, in Dio non è possibile una scansione temporale. La sua essenza è l'eternità; la temporalità, invece, presuppone un inizio e una fine: è impossibile determinare un inizio e una fine in una realtà eterna e infinita. Dio è pura attualità.

Ma al primo agente, cioè a Dio, che è pura attualità, non si può attribuire l'operazione fatta per giungere al possesso di un fine; egli invece mira soltanto a comunicare la propria perfezione, che è la sua stessa bontà. E ogni creatura tende a raggiungere la propria perfezione, che è una somiglianza della perfezione e della bontà divina. In tal modo, dunque la divina bontà è causa finale di tutte le cose<sup>48</sup>.

## § 2. La Creazione.

Come è noto, Aristotele nel libro XII della *Metafisica* tratta del motore immobile. In questo luogo la metafisica diventa teologia. Il filosofo greco ritiene eterni sia il moto che il tempo:

Anche il movimento è continuo come il tempo: infatti, il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una caratteristica del medesimo. E non c'è altro movimento continuo se non quello locale, anzi, di questo, continuo è solo quello circolare<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, q. 44, a. 4, respondeo.

<sup>49</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro XII, 1071b 3 - 1072° 18; trad. it. di G. REALE su testo greco di W. D. Ross, rivisto da G. REALE cap. VI.

Il movimento è tale perché ci deve essere qualcosa (o qualcuno) che compie l'atto di muovere. Quindi il movimento è generato da un motore. Ma il motore primo non può che essere immobile perché, se fosse mobile, sarebbe a sua volta mosso. Così facendo non si troverebbe la causa prima del movimento. Quindi, il primo motore ha la caratteristica dell'immobilità:

E poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muova senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto<sup>50</sup>.

Questo motore è necessario: altrimenti il moto non potrà mai essere messo in atto. Quindi è un principio. Ma come è possibile il movimento da un principio che è immobile? Aristotele attribuisce a questo motore (o principio) la caratteristica di essere pensiero:

Questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene, e in questo modo è Principio [...]. Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile [...] Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, 1072a 19 - 1073a 13.

<sup>51</sup> Cfr. *ibidem*.

Tommaso riprende queste riflessioni aristoteliche nella questione 45 della parte prima della *Summa*<sup>52</sup>. Al dettato tomassiano va aggiunta una considerazione: la fiducia di Dio nel suo creato. La creazione implica una fiducia piena di Dio nel suo operato. La vita stessa delle cose non è altro che il mantenimento della promessa divina. Una promessa che ha avuto origine con un unico scopo: quello di dare bellezza a tutto ciò che da Dio viene creato. La meraviglia del cosmo altro non è che il premio più prezioso di una promessa divina: quella del compimento della perfezione del cosmo in tutta la sua armonia. E questa promessa, che nell'uomo è tenuta in vita dalla speranza, e il contenuto stesso dalla provvidenza.

---

<sup>52</sup> «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 designamo col nome di creazione. Ora, quanto viene prodotto mediante una causa non universale, non preesiste alla causalità stessa: p. es, se 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. Perciò, se consideriamo l'emanazione di tutto l'essere completo 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 parte da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione, che è l'emanazione di tutto l'essere, parte da quel non-ente che è il nulla» (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-I, q. 45, a. 1, respondeo).

### § 3. La creazione nelle Sacre Scritture.

«In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu»<sup>53</sup>.

Per molti studiosi dell'Antico Testamento, ma anche per molti profeti (e anche evangelisti), la creazione del cosmo da parte di Dio avvenne attraverso il *Logos*. Va considerato che questo termine, nel linguaggio di *Genesi*, non indica semplicemente la parola di Dio ma, più compiutamente, Dio stesso - come è nel corrispondente ebraico *Dabar*.

Quindi, secondo l'Antico Testamento, la creazione è avvenuta attraverso la «parola» (Giovanni Evangelista, infatti, parla di «Verbo»), sottolineando l'aspetto che l'esistenza di un qualcosa proviene, prima di tutto, dalla sua «nominazione»<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr. Gen., 1, 1-3.

<sup>54</sup> L'importanza del linguaggio, come fonte di creazione e nomina-  
zione, è riscontrabile anche nella filosofia classica tedesca, in particolar modo  
in Hegel. Il filosofo di Jena, nel capitolo VI della sua *Fenomenologia*, nello  
descrivere la nascita (e l'elevazione) del monarca, scrive: «Monarca: il lin-  
guaggio, infatti, eleva anche al *singularità* fino al suo vertice. [...] Conferendo  
al monarca il *nome* proprio, il linguaggio dell'adulazione *eleva* la *singularità* -  
fino alla purezza esistente. Solo nel nome, infatti, la differenza del singolo da  
tutti gli altri non è opinata, ma viene resa reale da tutti; nel nome, il singolo  
*vale* come puramente singolare non più soltanto nella sua coscienza, ma nella  
coscienza di tutti. [...] In virtù del nome, il potere universale è il *monarca*. Per  
converso: egli, *questo singolo*, sa sé, *questo singolo*, come il potere universale, per-  
ché i nobili si stringono attorno al trono non soltanto per servire il potere  
dello Stato, ma anche per fungere da *ornamento* del trono stesso e per *direi*



Nel libro di *Genesi*, tuttavia, non si fa riferimento alla creazione come ad una *creatio ex nihilo*. Comunque, è facilmente deducibile che la creazione dal testo biblico sia avvenuta dal nulla. Infatti, nel *Secondo Libro dei Maccabei*, per la prima volta viene scritto che tale creazione è una *creatio ex nihilo*: «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano»<sup>55</sup>.

La *creatio ex nihilo* non solo è creduta da ebrei e cristiani, ma anche dai musulmani. Anche la ricerca scientifica del XX secolo sembra, in qualche modo, confermare questa indicazione rivelata. Georges Lemaître, che nel 1927, fu il primo a parlare di «atomo primigenio», ipotizzando che l'universo sia in continua espansione a partire da esso. Di primo acchito, tale formulazione venne ritenuta falsa; lo stesso Einstein credeva che l'universo fosse immutabile. Tuttavia, nel 1949, Fred Hoyle riprese l'ipotesi di Lemaître e la chiamò *Teoria del Big Bang*. Inoltre, prima di morire, lo stesso Lemaître affermò che «l'espansione dell'universo è provata soprattutto dalle costante espansione delle capacità umane». Infatti, se esse possono tendere all'infinito (che qui viene inteso come

---

sempre a chi vi siede chi egli sia» (cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. CICERO, cap. VI, ed. Bompiani, Milano 2014, pp. 687-688).

<sup>55</sup> Cfr. 2Mac. 7, 28.

«possibilità di comprensione» di ogni “segreto” naturale), esse - le capacità umane del comprendere - non sono altro che una *mimesis*, ossia un’imitazione della perfezione divina.

La spiegazione scientifica che sta dietro alla teoria del *Big Bang* sembra confermare che il nostro cosmo abbia avuto una origine cronologica. Tuttavia, questa ipotesi di lavoro parte dalla considerazione che l’universo fosse originariamente concentrato in una particella minuscola di materia, che avrebbe dato origine ad una grande esplosione espansiva che dura tuttora. Questa ipotesi cosmologica lascia comunque aperta la domanda sull’origine ontologico del cosmo.

Un *primum* ontologico è necessario, e non può avere come già sappiamo la stessa natura diveniente di una realtà fisica. Con questa considerazione finisce l’esperienza scientifica e comincia la teologia naturale (intesa come «scienza di Dio»): è *necessaria* una *causa* metafisica per spiegare l’esistenza del mondo. E questa causa non può che essere Dio. Se la scienza è in grado di ricostruire i diversi momenti della “grande esplosione”, essa non riuscirà mai a spiegare le condizioni ontologiche di possibilità di esse causalità di esse, né tanto meno il perché. Tuttavia, dato che tutto il cosmo si regge su una perfetta “armonia”, dove non vi è nulla di casuale, ma tutto è regolato da un ordine preciso e *logico*, è necessario chiedersi quale sia l’origine di questa logica. E ancora una volta, per

rispondere a questo grande quesito, non possiamo evitare di introdurre la figura del Creatore.

#### § 4. La Fede da un punto di vista teologico.

Crederne è un *atto*. Non è una mera scelta, ma un atto noetico. Infatti, essa “pensa” il mistero: nella natura, ma anche nell’intera storia del cosmo, ci sono molte certezze, facilmente verificabili; ma anche molti problemi aperti. Alcune di essi non hanno ancora risposte, e gli strumenti in nostro possesso (non solo quelli materiali, ma anche quelli teorici) possono non essere così sofisticati da poterli chiarirli.

In attesa della loro spiegazione, l’uomo *crede*. Crederne non significa, necessariamente, ammettere l’esistenza di un dio. Chi crede, in generale, dà una risposta ontologica al mistero. Anche la fisica, il ramo della scienza che dovrebbe essere il più adatto a fornire le spiegazioni circa l’esistenza o meno di qualcosa, è colma di credenze, si pensi all’ammissione di modelli dei quali non si è in grado di dare totalmente conto (l’esempio tipico di questo è il modello standard della fisica). Quindi, se questo è valido per le scienze, è valido, a maggior ragione, per le posizioni religiose.

In particolare, l’affermazione filosofica della creazione lascia aperto un ampio spazio di mistero: infatti, ragionando sulla creazione, l’uomo ragiona sul *perché* vi sia l’esistenza propria e del mondo.

Uso una metafora geometrica: la retta è infinita per definizione. Sulla retta noi poniamo due punti A e B, che segnano un segmento. Tale segmento AB rappresentano l'empirico, mentre il resto della retta, con la sua infinità, rappresenta lo spazio del mistero. L'esistenza del segmento è sostenuta dalla retta, con la sua misteriosa infinità.

## Capitolo 2

### Dall'amore di Dio alla libertà degli uomini

#### § 1. La creazione come gesto d'amore.

Sebbene non ci sia certezza metafisica sulle ragioni della creazione, è possibile tentare qualche considerazione in proposito. In primo luogo, l'atto creativo è un gesto di amore. In primo luogo, considerato l'esito del procedimento metafisico che conduce a identificare l'assoluto con l'Essere perfetto, che crea liberamente, è ragionevolmente pensare che l'origine del mondo è l'amore di Dio per il suo creato.

Dopo l'istituzione dell'umano, l'uomo ha potuto scorgere questo gesto amorevole in tutte le cose del creato: dal cielo e alla terra. Inoltre, gli stessi uomini sono mossi dal desiderio di conoscere l'origine del mondo. Ciò che muove questo desiderio è il mistero, ossia lo spazio di intelligibilità che la considerazione del creato apre di fronte all'indagine umana.

Lo stesso Dante, dopo il suo lunghissimo viaggio allegorico nel paradiso, affermò che è l'amore che muove il sole e le altre stelle.

L'amore di Dio genera bellezza, «sicché la bellezza, e la carità fruizione di essa bellezza, fu il farmaco con cui Cristo guarì il

mondo ammorbato, fu l'arme con cui conquistollo perduto, e la cetra con cui rallegrolo cupamente intristito»<sup>56</sup>.

La storia del cosmo è la storia dell'amore. In ogni aspetto, compreso quello umano, si può riscontrare la legge dell'attrazione: ogni cosa tende sempre a qualcosa, in un rapporto di attrazione. Come la Luna è attratta dalla Terra, così la Terra è attratta dal Sole. E ciò è vero, perfino nelle arti, come quella musicale, in particolar modo nel modo tonale dove il rapporto dei vari accordi della scala ha come proprio centro il primo grado (ossia la nota, quindi l'accordo, che dà il nome alla scala stessa). Sempre rimanendo nel campo musicale, è importante sottolineare come le complesse regole delle strutture armoniche abbiano come scopo quello di rendere bello il momento della stasi, ossia il riposo dell'"accordo di tonica".

L'amore di Dio per il creato è confermato anche dal più bello dei suoi doni del Signore: quello della libertà.

## **§ 2. L'amore di Dio verso gli uomini.**

Dio ama realmente gli uomini? Se la risposta fosse affermativa, in che maniera ci ama?

Or come è che Dio ci ama? Non per godere di noi, ma, dirò così, per usare: per usare poi non a suo vantaggio, ma a nostro.

---

<sup>56</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Storia dell'Amore*, Città Nuova Editrice, Roma 2002, Libro II, cap. XVII, § 2, p. 150.

L'amor suo adunque verso noi, che è altro se non la bontà sua che in noi splende? E come splende, se non per l'amor nostro verso di lui? In questo stanno raccolti tutti i tesori della sua liberalità: per questo dicono le Scritture, che Dio fa quello che noi facciamo per grazia sua: che egli lavora, che egli riposa, che egli gode, che egli geme, quando egli fa che noi lavoriamo, riposiamo, godiamo, e gemiamo<sup>57</sup>.

L'amore di Dio è il riflesso della sua luce che splende nel suo creato. Infatti, come l'amore umano è il riflesso dell'amore stesso nella persona amata, la stessa cosa accade in Dio.

La carità dell'amore di Dio coincide con la sua gratuità. Dio non si aspetta da noi un "riscontro" del suo amore, piuttosto Lui ama gratuitamente. Risiede poi nella libertà dell'uomo (altro dono di Dio) quello di "accorgersi" della bontà del creatore.

Infatti, il male può essere considerato come un non voler ascoltare Dio. Il Creatore, quando crea il mondo, lo fa attraverso il suono della voce. Come già detto, la creazione ha luogo attraverso il suono delle parole di Dio. Ma Egli non ha mai smesso di parlare a noi. Quindi, la libertà dell'uomo consiste in questo: nel *voler* ascoltare, o meno, la voce di Dio. Il male è ignoranza del bene, cioè coloro che compiono il male non ascoltano ciò che Dio dice loro.

---

<sup>57</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Storia dell'Amore*, Libro I, cap. XXVI, § 1.

### § 3. La libertà

La libertà è movimento: è possibilità di azione. In particolare, il movimento che dà luogo alla libertà è una tendenza: quella che il desiderante tende all'oggetto desiderato. Tale tendenza è l'essenza della volontà. L'uomo tende sempre verso il bene (*bonum*), più precisamente verso il bene in quanto tale, ossia è l'essere stesso.

Per Tommaso d'Aquino, la radice della libertà risiede nella ragione, che nell'essere umano specifica la tendenza al bene<sup>58</sup>. La libertà è anche elezione; infatti, l'uomo è autonomo, libero, cioè capace di muoversi con autonomia, in quanto è in grado di giudicare - in relazione al bene in quanto tale - ciò che è preferibile e ciò che non lo è.

Il giudizio sta in potere del giudicante, in quanto [questi] può giudicare il suo giudizio. Ma, giudicare del proprio giudizio, è proprio della sola ragione, la quale riflette sul proprio atto, e conosce le proprietà delle cose intorno alle quali giudica e

---

<sup>58</sup> «Il termine elezione, o scelta, implica elementi che spettano alla ragione o intelligenza, ed elementi che appartengono alla volontà: infatti il Filosofo dice che l'elezione è "un'intellezione appetitiva o un'appetizione intellettuale". Ora, se due elementi concorrono a formare una cosa, uno di essi è l'elemento formale rispetto all'altro. Ed invero S. Gregorio di Nissa afferma che l'elezione "per se stessa non è l'appetito, e neppure il solo consiglio, ma la loro combinazione. Come diciamo che l'animale è il composto di anima e corpo, non il corpo o l'anima soltanto, ma il composto; lo stesso vale per l'elezione» (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, respondeo).



attraverso le quali giudica: dal che [deriva] che la radice dell'intera libertà consiste nella ragione<sup>59</sup>.

La libertà è sempre “libertà per qualcosa”, quindi la tendenza, o scelta, che non proviene mai dal nulla, è, strutturalmente orientata al bene completo.

La volontà muove e si muove non dallo stesso punto di vista; dunque non è in atto e in potenza dello stesso punto di vista; ma, in quanto vuole in atto il fine, riconduce sé dalla potenza all'atto riguardo alle cose che si riferiscono al fine, per [poterle] volere in atto<sup>60</sup>.

Ma la libertà può essere anche intesa come volontà *quantum ad actum* (cioè, in quanto essa può volere o non volere). In tale senso, essa è in grado di sospendere eventualmente i proprio determinati atti di volizione, in quanto nessuno di essi coincide propriamente con il bene voluto.

La volizione è sempre di qualcosa che riteniamo buono, quindi è necessario:

Se dunque venisse appreso qualcosa come bene conveniente secondo tutti i punti di vista particolari che si possono considerare, [questo] di necessità muoverebbe la volontà; e per questa ragione l'uomo di necessità tende alla beatitudine. [...] Ma dico “di necessità” quanto alla determinazione dell'atto, dal

---

<sup>59</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 24, a. 2, respondeo.

<sup>60</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 3.

momento che non può volere l'opposto; ma non quanto all'esercizio dell'atto, poiché qualcuno in un certo momento può non volere pensare alla beatitudine; infatti anche gli stessi atti dell'intelletto e della volontà sono qualcosa di particolare<sup>61</sup>.

Al netto di queste definizioni dell'Aquinate, la libertà è la «volontà del fine; la scelta è delle cose che sono relative al fine<sup>62</sup>». Questo significa che del fine ultimo di diritto non vi può essere scelta.

In altre parole, l'uomo ha la facoltà di potersi scegliere i fini ultimi di fatto (ossia qualsiasi cosa che è “appetibile” in funzione d'altro), ma non può “decidere” quale sia il fine ultimo di diritto. (A tal proposito si veda la Parte Terza del nostro testo).

#### § 4. La libertà come imitazione dell'atto creativo.

Ogni agire umano, in vista di un fine è un'imitazione dell'atto creativo di Dio. Infatti, l'uomo, quando è intento a creare (o anche quando è predisposto a compiere una buona azione), non fa altro che imitare la bontà del creatore, nonostante essa rimanga un mistero. Infatti, l'indagine scientifica può “aiutarci” a capire come sia avvenuta la formazione del cosmo, ma non riesce a spiegarne il perché, e nemmeno le condizioni ultime di possibilità. Ed è in questa sede che è prezioso il contributo della filosofia. Essa, infatti, si interroga sulle condizioni di possibilità, e del perché del creato.

---

<sup>61</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6.

<sup>62</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1111b 26-27.

Ovviamente, le tesi proposte dalla filosofia sono opinabili; ma possono essere proposte secondo una logica stringente.

Infatti, la filosofia alla corretta impostazione del pensiero. Partendo dal fatto che le cose che esistono godono di una loro propria consistenza, ogni aspetto di qualsiasi ente (sia esso una roccia, o anche un individuo, o più individui) ha in sé una struttura logica, che non può essere rinnegata. A tal proposito il cristianesimo raccoglie, al suo interno, il cuore di questa questione, non solo da un punto di vista cosmologico, ma da un punto di vista umano. Esso indaga sul “bene in quanto tale” che, si concreta nella persona di Dio. Da questo punto di vista, la mentalità cristiana vuole affrontare in modo “positivo” il più grande dei misteri: che è, appunto, la creazione. In tal contesto si avvale anche delle prove più disparate, di tipo logico, e di tipo sperimentale, non nel senso che si possa progettare di fornire la prova sperimentale della creazione, ma nel senso che il sapere sperimentale può confortare la convinzione che il mondo sia creato da una intelligenza trascendente. Se volgiamo lo sguardo al mondo fisico nel suo complesso, come gli antichi hanno fatto, possiamo constatare una tale perfezione che non può non indurci a pensare che le sue ragioni risiedono in una sapienza infinita, il che getta in qualche modo luce sullo stesso mistero della morte e di ciò a cui essa può dare adito.

A tal proposito si può ritenere ragionevolmente che l'esistenza umana sia, non solo un evento fisico, e che l'individuo non

sia semplicemente “fenomeno” frutto di procreazione, ma che piuttosto abbia una destinazione ultraterrena.

## **PARTE TERZA**

### **Maritain e la filosofia del Cristianesimo**

# Capitolo 1

## La filosofia del Cristianesimo

### § 1. Rapporto tra filosofia e Fede.

Jacques Maritain (Parigi, 18 novembre 1882 - Tolosa 28 aprile 1973) è stato un filosofo francese, allievo di Henri Bergson, pensatore da cui poi prese le distanze quando si convertì al cattolicesimo.

Le sue posizioni filosofiche furono molto apprezzate da Paolo VI il quale, nella conclusione del Concilio Vaticano II, affidò proprio al filosofo francese il suo messaggio agli uomini che si occupavano di scienza e di filosofia.

Gran parte del dettato di Jacques Maritain ha come guida cardine il pensiero di Tommaso d'Aquino. Infatti,

considerando le cose secondo le prospettive teoriche del tomismo, che cosa si deve [...] pensare della nozione di filosofia cristiana? Precisiamo subito qual è per noi il principio per una soluzione: è la distinzione classica tra l'*ordine dello specifico* e l'*ordine della condizione in atto*, o ancora, ed è a questi termini che noi ci atterremo, tra la natura e lo stato. Dico che bisogna distinguere la *natura* della filosofia, o ciò che essa è in sé stessa, e lo *stato* in cui essa si trova di fatto, storicamente, nel soggetto

mano, e che si riferisce alle sue condizioni di esistenza e di esercizio nel concreto<sup>63</sup>.

Più precisamente il filosofo francese riprende il giudizio dell'Aquinate nel luogo in cui questi definisce la filosofia "opera della ragione": «San Tommaso si faceva della ragione un'idea meno elevata che non Descartes o Spinoza, e non considerava affatto in un senso razionalistico, ma non di meno in un senso pienamente e integralmente razionale, la sapienza filosofica, come l'opera perfetta della ragione, *perfectum opus rationis*»<sup>64</sup>.

La rivelazione cristiana, inserendosi nelle riflessioni filosofiche, nel corso dei secoli ha illuminato più a fondo quegli aspetti che nel pensiero dei filosofi greci rimanevo "incompiuti", come, ad esempio, il tema della creazione:

Innanzitutto, ci sono degli oggetti appartenenti di per sé al campo della filosofia, ma che i filosofi non avevano riconosciuto esplicitamente, e che la rivelazione cristiana ha messi in primo piano: ad esempio, la nozione di *creazione*; e ancora quella di *natura* che, pur essendo reale e in sé consistente (ciò che non vedevano gli Indù), non è assoluto chiuso in se stesso e può (ciò che non avevano visto i Greci) essere completata da un ordine soprannaturale; e ancora, per riprendere un tema di Gilson, la nozione di Dio come l'*Essere stesso sussistente*, affermata in Mosè [...] e che i Dottori cristiani hanno ricavata da Aristotele grazie a Mosè; e ancora, nell'ordine morale, la nozione di

---

<sup>63</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 34.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, p. 37.

*peccato* nel pieno significato etico del termine, cioè nel significato di offesa a Dio, nozione che la filosofia occidentale, malgrado i suoi tentativi, non è ancora riuscita ad eliminare. Simili nozioni sono capitali per tutta la filosofia<sup>65</sup>.

La fede orienta la filosofia nei suoi argomenti, senza alterare la sua autonomia, poiché la filosofia - anche così orientata - continua a giudicare i dati secondo le leggi della logica, che le sono proprie<sup>66</sup>. La metafisica rappresenta il punto più alto della speculazione filosofica che, secondo Aristotele, rappresentava, a sua volta, il culmine perfetto dell'intelligenza. Ma a questa interpretazione Tommaso d'Aquino, in quanto teologo, aggiunge che la metafisica rimane ancorata a qualcosa di naturale. Per l'Aquinate, dunque, c'è qualcosa "di più alto" e di più "perfetto" della metafisica: la teologia<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, p. 42.

<sup>66</sup> «In definitiva, si comprende come lo stato della filosofia sia stato cambiato, ed elevato, dal cristianesimo, non solo quanto agli oggetti proposti, ma anche quanto all'intelligenza e alla sue ispirazioni più profonde. Per tutte queste ragioni, dobbiamo dire che la fede o orienta la filosofia, *veluti stella reatrix*, senza per questo ledere la sua autonomia; la filosofia infatti continua a giudicare le cose secondo le sue proprie leggi e i suoi principi, e in virtù dei soli criteri razionali, anche per le cose che, benché naturalmente accessibili alla sola ragione, di fatto non verrebbero riconosciute o conservate senza mescolanza di errore da parte della ragione se questa non fosse resa attenta alla loro esistenza, e non fosse resa essa stessa più forte da una specie di continuità vitale grazie ai lumi superiori». (Cfr. *ivi*, pp. 52-53).

<sup>67</sup> «Ma parliamo del lavoro dello spirito una volta nato dalla filosofia. Questa è una certa perfezione dell'intelligenza. Secondo Aristotele era la più



Secondo Tommaso, le virtù superiori danno forza a quelle inferiori: la virtù della fede, sostiene e rafforza il tentativo della filosofia di conoscere l'esistenza di Dio attraverso le vie del raziocinio<sup>68</sup>.

Ne consegue che attraverso il lume teologico le verità metafisiche si manifestano con più chiarezza e con più luminosità. Per questa ragione, la distinzione tra la metafisica e teologia non deve essere vista come una separazione. Infatti, gli stessi tomisti parlano di sinergia e non di separazione dei saperi: la teologia illumina quelle parti della metafisica che, senza il contributo della Rivelazione, sarebbero difficilmente accessibili<sup>69</sup>.

---

alta; secondo san Tommaso (intendo qui san Tommaso in quanto teologo, ciò che è pur necessario per avere un'idea completa della sua posizione sul problema di cui ci occupiamo), secondo san Tommaso la filosofia, essendo per sé soltanto naturale, resta inferiore all'organismo delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo» (cfr. *ivi*, pp. 50-51).

<sup>68</sup> «Ora, le virtù superiori danno forza alle inferiori nel loro proprio ordine, la virtù della fede fa sì che la filosofia, che conosce l'esistenza di Dio per vie puramente razionali, aderisca razionalmente con più forza a questa verità. Allo stesso modo l'*habitus* della contemplazione decanta ed acquieta, spiritualizza l'*habitus* filosofico nel suo proprio ordine» (cfr. *ibidem*).

<sup>69</sup> «E nella luce della teologia le verità metafisiche si manifestano con uno splendore così vivo e così decisivo da rendere più facile e più fecondo il lavoro filosofico, sicché di fatto la metafisica non può raggiungere le sue perfette dimensioni nelle menti umane ove non ceda all'attrazione della sapienza infusa. Questa sinergia e questa solidarietà vitale, questa continuità dinamica degli *habitus* conferisce così all'attività filosofica, secondo i tomisti, che distinguono non per separare ma per unire, una collaborazione e un affinamento soggettivo d'importanza capitale» (cfr. *ibidem*).

La filosofia è «un'ancella, non una serva» della teologia. Maritain afferma che la teologia utilizza la filosofia come strumento di verità:

Quanto alla formula *philosophia ancilla theologiae*, la sua origine, com'è noto, va cercata in san Pier Damiani che intendeva con ciò far tacere la filosofia. La posizione della scolastica è ben diversa. Per essa, è solo nell'uso della teologia stessa, quando questa si serve della filosofia come *strumento* di verità per stabilire delle conclusioni non filosofiche ma teologiche, è soltanto allora che la filosofia è al servizio della teologia: *ancilla* e non *serva*, giacché la filosofia è trattata dalla teologia secondo le sue proprie leggi: non è schiava, è un segretario di stato<sup>70</sup>.

Inoltre, secondo il nostro autore, tutta la filosofia occidentale sarebbe - in senso lato - una filosofia cristiana che comprende anche quei pensatori che più si allontanano dalle verità rivelate<sup>71</sup>.

Tuttavia, quando la filosofia lavora *iuxta propria principia*, ossia quando svolge un lavoro che sfrutta le proprie capacità essa è indipendente. In questo caso, la Fede può solo essere di aiuto. Quindi, in Maritain, teologia e filosofia sono concetti dinamici, nel senso

---

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, p. 59.

<sup>71</sup> «In realtà, la filosofia occidentale non si è mai liberata dal cristianesimo: là dove esso non ha contribuito all'edificazione della filosofia, è stato per questa una pietra di scandolo. In questo senso Nicola Berdiaev direbbe che tutte le grandi filosofie moderne (e certissimamente perfino la filosofia di Feuerbach) sono delle filosofie "cristiane", delle filosofie che senza il cristianesimo non sarebbero ciò che sono» (cfr. *ivi*, p. 56).

che in base al loro coinvolgimento l'una può essere d'aiuto all'altra, e viceversa<sup>72</sup>.

La teologia e la filosofia hanno, comunque, un punto in comune: si tratta della filosofia morale. Infatti, «la fede chiederà alla ragione, come ancella amica, di aiutarla a sviluppare le proprie divine ricchezze»; mentre la ragione chiederà «alla fede, come amica divina, di aiutarla a scoprire nei tesori della terra quelle ricchezze che [...] sono divenute troppo pesanti o troppo sottili per le sue mani»<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> «Quando invece svolge il proprio lavoro, la filosofia non è strumentale; essa è libera, in quanto è sapienza. So bene che la rivelazione le *insegna* certe verità anche filosofiche. Ma Dio solo non riceve insegnamenti, gli angeli si istruiscono a vicenda, il venire istruiti non sopprime la libertà dello spirito, testimonia soltanto che essa è una libertà creata. E per ogni spirito creato, al di sopra di ogni sforzo conoscitivo, per quanto nobile possa essere, c'è il primato della verità. Certi filosofi moderni che non credono nella rivelazione cristiana giudicano il rapporto stabilito nell'ordine cristiano tra la filosofia e fede secondo il loro proprio presupposto riguardante questa rivelazione - un presupposto cioè che vale solo in un sistema non cristiano. Non è proprio un buon metodo. Se noi non credessimo che è la stessa Verità prima che ci istruisce nelle formule della fede; se credessimo che la fede ci fornisce una semplice regola di obbedienza a una tradizione umana, certo non acconsentiremmo alla subordinazione della filosofia della fede. Voglio dire che insomma nessuno accetta che la filosofia subisca delle costrizioni. Né il non cristiano, secondo il quale la fede imporrebbe costrizioni alla filosofia e le impedirebbe di vedere. Né il cristiano, secondo il quale la fede non impone alcuna costrizione alla filosofia, ma la fortifica e l'aiuta a vedere meglio» (cfr. *ivi*, p. 60).

<sup>73</sup> «Il campo di cui parliamo è comune alla teologia e a questa filosofia pratica adeguatamente presa, ma la filosofia indagherà in un altro modo e da

Secondo Maritain la metafisica, oltre che essere un sapere speculativo, è anche filosofia pratica. Infatti l'uomo, pur essendo immerso nell'universo, gode di diritto di una visione più ampia e illimitata, dove il sapere speculativo e riflessivo gioca un ruolo fondamentale, anche se non unico. Le azioni umane hanno un loro peso e un loro significato, e il tutto si inserisce nel mistero della vita<sup>74</sup>.

È in questo luogo che Maritain afferma, in linea con il pensiero neoclassico, che la teologia è scienza suprema; mentre la metafisica è scienza suprema dell'ordine naturale. Per difendere la

---

un altro punto di vista; per la sua stessa natura di sapere umano, sarà suo compito dedicarsi a indagini più particolari, dove l'induzione, l'ipotesi, il probabile potranno avere una parte molto più importante, laddove la teologia nulla può determinare se non in relazione al dato rivelato. Qui la fede chiederà alla ragione, come ad ancella amica, di aiutarla a sviluppare le proprie divine ricchezze; là, sarà la ragione che chiederà alla fede, come ad amica divina, di aiutarla a scoprire nei tesori della terra quelle ricchezze che, per essere state fuse con elementi ultraterreni, sono divenute troppo pesanti o troppo sottili per le sue mani» (cfr. *ivi*, pp. 66-67).

<sup>74</sup> «La stessa metafisica si trova in un certo modo e indirettamente interessata a questa filosofia pratica. Poiché l'uomo è nell'universo, il mondo dell'agire umano è intrinsecamente connesso con il grande universo della creazione, e se la ragione, da sola, è in grado di balbettare certe verità generalissime e indeterminate riguardanti, ad esempio, il problema del male e quello del governo divino, essa non può tuttavia trattarle in maniera *sufficiente* se non tenendo conto delle condizioni esistenziali che tali problemi investono, e dunque dello stato di fatto in cui la vita umana è costituita in se stessa e nel suo rapporto con l'universo, e delle sue finalità non solo possibili ma effettivamente date, e perciò insomma di un gran numero di considerazioni che dipendono da lumi superiori» (cfr. *ivi*, p. 67).

Fede, la teologia si serve del sapere puramente razionale e storico. Ovviamente il modo di procedere della teologia è speculativo, e questo permetterebbe la costituzione di un'apologetica speculativamente pratica (speculativa per il modo, pratica per il fine, che è quello di condurre gli uomini alla Fede). Ed è in questo contesto che l'uomo apprende il proprio "vuoto" e la propria "misera", e di conseguenza si può impegnare più affondo nella sua ricerca esistenziale:

Spetta perciò alla teologia, come scienza suprema, di difendere i propri principi, e dunque la fede stessa, contro gli avversari della fede, come spetta alla metafisica, scienza suprema dell'ordine naturale, di difendere contro gli scettici il valore reale della ragione e dei suoi principi, come ha fatto Aristotele nel libro IV della Metafisica, prima di trattare dell'essere e Dio come causa dell'essere. Per difendere la fede, la teologia *si serve* del sapere puramente razionale e della storia. Aggiungiamo che essa lo fa nel modo che le è proprio, cioè quello speculativo; così si costituisce la scienza apologetica speculativamente pratica (speculativa per il modo, pratica per il fine, che è di condurre le anime alla fede), dalla quale si distingue la scienza praticamente pratica dell'apologetica; questa è un'estensione dell'*habitus* teologico nel campo strettamente pratico, e richiede essenzialmente, sia in chi insegna che in colui che ascolta, delle rettificazioni della volontà, le quali sono già presenti nel primo e ancora da attuare nel secondo. È soprattutto ad essa, garantita dagli insegnamenti della teologia speculativa, che va il compito di far prendere coscienza all'uomo del suo stato di vuoto e di miseria; è soprattutto in essa che un Pascal fu maestro<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, pp. 80-81.

La vita dell'uomo è scandita dalla ricerca di ciò che Dio afferma nella Rivelazione. L'uomo, attraverso la ragione, la possibilità e il compito di dimostrare quelle verità che Rivelazione stessa presuppone<sup>76</sup>.

## § 2. La Teologia come sapere pratico e speculativo.

Secondo Maritan, la teologia è sia pratica che speculativa:

Qui la risoluzione dei giudizi avviene, grazie alla fede, nella luce della rivelazione divina e ultimamente nella luce increata. È per questo che la teologia gode di un'unità assolutamente superiore (che corrisponde all'unità della stessa scienza divina), ed è ad un tempo, in maniera formale-eminente, speculativa e pratica: *“Lumen divinae revelationis (comparatur ad theologiam) ut ratio seu modus cognoscendi objecti, sub quo seu qua attingatur res revelata a cognoscente: et sic dat unitatem scientiae (...) Sacra doctrina attendit unam rationem communem speculabilibus et operabilibus: scilicet inquantum sunt divinitus revelabilia (...) quia hujusmodi scientia est sicut scientia Dei, qui scientia eadem scit se et opera sua”* (Caetano)<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> «In altri termini, i mezzi di prova dell'apologetica, i motivi di credibilità che essa fa valere possono essere considerati sotto un duplice aspetto: sia in quanto sono liberamenti proposti da Dio, che ha mostrato in essi i mezzi efficaci per condurre le anime alla fede; sia in quanto la loro efficacia e il loro valore di prova può essere giudicato solo dalla ragione di quelli a cui l'apologeta si rivolge. Ciò che i semi-razionalisti affermavano, a torto, degli stessi misteri soprannaturali, si trova perciò ad essere vero per i motivi di credibilità: essi vengono *proposti* da Dio nella rivelazione, ma poi vengono *dimostrati dalla ragione*» (Cfr. *ivi*, p. 82).

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, pp. 96-97.

Il filosofo prende in esame gli argomenti come cause proprie, mentre il credente prende in esame la causa prima: Dio<sup>78</sup>. Infatti, come insegna Tommaso d'Aquino, la teologia procede *ex prima causa*; mentre la filosofia *ex proprii rerum causis*. La teologia prende, come punto d'appoggio, l'esperienza per mostrare quale sia il fine ultimo di fatto. Secondo Maritain la filosofia morale si eleva a questo fine ultimo attraverso un percorso a spirale: indaga, dapprima, induttivamente i costumi e le condotte, il comportamento esteriore e interiore per poi lasciare alla teologia l'elevazione alla beatitudine:

Come insegna san Tommaso d'Aquino nel testo della *Summa contra Gentes* sopra menzionato, la teologia procede *ex prima causa*, la filosofia invece *ex propriis rerum causis*; se, ad esempio, la dottrina del fine ultimo deve dominare tutta la filosofia morale (poiché nell'ordine pratico i fini hanno lo stesso ruolo che i principi hanno nell'ordine speculativo), tuttavia non è con lo stesso metodo della teologia morale che essa procederà per stabilire questa dottrina; potremmo dire che se la teologia, conformandosi alle condizioni naturali della nostra intelligenza, prende un punto d'appoggio sull'esperienza per mostrare quale

---

<sup>78</sup> «Il filosofo considera nelle creature le cose che ad esse si conven-  
gono secondo la loro propria natura; il credente, solo le cose ad esse si con-  
vengono in quanto sono riferite a Dio, *secundum quod sunt ad Deum relata*: ad  
esempio da lui create, o a lui sottoposte, ecc. E se riguardo alle creature ci  
sono delle cose che siano considerate in comune sia dal filosofo che dal cre-  
dente, in tal caso è con principi differenti che esse vengono delucidate. Giac-  
ché il filosofo prende argomento dalle cause proprie; il credente invece  
prende argomento dalla causa prima, *ex prima causa* (ad esempio: perché que-  
sto è stato divinamente insegnato, o perché questo interessa la gloria di Dio,  
o perché la potenza divina è infinita)» (Cfr. *ivi*, p. 102).

sia il fine ultimo dell'essere umano, lo fa per innalzare a questo fine con un movimento diretto e raccogliendo dal suo punto divista superiore, e per il proprio uso, le più essenziali conoscenze sulla natura umana fornite appunto dalla filosofia morale; ma la filosofia morale si innalza al fine ultimo con un movimento vorrei dire a spirale, indagando dapprima induttivamente nella loro diversità essenziale i costumi e le condotte, il comportamento esteriore e interiore dell'essere umano per cercare la spiegazione (*propter quidi*) *dei fatti* (*quia*), così raccolti e analizzati, nel loro essere ordinati a una beatitudine eterna, e ricevere dalla teologia, alla quale essa è subalternata, la nozione decisiva e superiormente esplicativa di ciò che costituisce effettivamente quella beatitudine, come dello stesso stato di fatto in cui si trova la natura umana nei confronti del suo fine ultimo<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, pp. 121-122.



## Capitolo 2

### La filosofia cristiana e la filosofia morale

#### § 1. Il bene.

Maritain, ritornando sulla dissertazione intorno a metafisica e teologia, e parlando in particolare della metafisica tomista, essa è una metafisica razionale da cui si può fondare una filosofia morale autentica:

È in san Tommaso che troviamo le chiavi da noi cercate, perché la metafisica tomista è essenzialmente una metafisica razionale e perché è proprio la ragione che è la misura delle azioni umane e che specifica il campo proprio della moralità.<sup>80</sup>

Infatti, è proprio in questo prospetto che il filosofo francese definisce che cosa sia il *bene*: è l'essere stesso, posto in relazione all'amore e al volere. Ogni essere è metafisicamente buono, ovvero atto ad essere voluto ed a essere oggetto di amore. Il bene che chiamiamo metafisicamente (o ontologicamente) buono è manifesto, descritto dall'amabilità, o anche dalla desiderabilità. Una cosa buona è metafisicamente degna: è degna di essere amata.

---

<sup>80</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, ed. Massimo, Milano 1996, p. 67.

Il *bene*: è l'essere in quanto posto di fronte all'amore, al volere. È, questa, ancora un'altra Epifania dell'essere: ogni essere è metafisicamente buono, cioè atto ad essere amato, ad essere oggetto di un amore, nella misura stessa in cui è. Ecco il bene che chiamiamo metafisico o ontologico, e che è coestensivo all'essere. Il concetto del bene connota così essenzialmente l'amore o il desiderio. Il bene non può essere strettamente definito dall'amore o dal desiderio, perché non ci sono definizioni rigorose delle nozioni prime, ma si può dire che il bene è definito nel senso lato del termine, cioè espresso o manifesto, *descritto*, dall'amabilità, dalla desiderabilità; e questo carattere, col quale l'essere si pone di fronte alla facoltà di desiderio, è coestensivo all'essere. Una cosa buona è dunque degna metafisicamente, non sempre moralmente, è degna di essere amata: o in sé e per sé, perché questa cosa buona è una fioritura dell'essere, buona in sé, perfetta di se stessa (e, in più, di altra cosa); o degna di essere amata per altra cosa, come perfetta di altra cosa, perché questa cosa buona fa sì che altra cosa fiorisca nell'essere<sup>81</sup>.

Gli antichi hanno rappresentato il bene come “ciò che tutte le cose desiderano”. Quindi ciò che è mosso è tale perché animato dal desiderio dell'essere. Ad esempio, la verità è buona per l'intelletto, come anche il nutrirsi è buono per l'animale. Il desiderio d'avere, tuttavia, è considerato da Maritain come “amore di concupiscenza”, o anche amore di “affezione rifratta”, perché le cose sono, in quel caso, amate da me e per me:

La nozione di bene è una nozione prima che sorge improvvisa, sotto un certo angolo visuale, per rivelare una nuova fascia

---

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, pp. 78-79.

dell'essere, un nuovo mistero intelligibile consustanziale all'essere. Questa prospettiva nelle profondità dell'essere si scopre con l'amore di fronte al quale essa si pone, in rapporto al quale essa si definisce; di modo che un'intelligenza che, per assurdo, non avesse la nozione dell'amore, non avrebbe neppure quella del bene. Sono, questi, dei correlativi. Perciò gli antichi hanno potuto rappresentare il bene come "ciò che tutte le cose desiderano", ciò che ciascuna da parte sua desidera. Così una cosa è buona per un'altra, e questo su tutti i piani analogici. La verità è buona per l'intelletto, il nutrimento è buono per l'animale, godere la stima dei propri concittadini è cosa buona per l'uomo. L'essere, così considerato, sta di fronte all'"amore di concupiscenza", al desiderio di avere, - diciamo all'"amore di affezione rifratta", perché le cose in questione sono amate o desiderate per altra cosa, cioè me stesso (che io amo in maniera diretta e non per altra cosa)<sup>82</sup>.

Se, invece, una cosa è buona per se stessa (o amabile per se stessa) allora siamo di fronte all'"amore di affezione diretta", come è, ad esempio, l'amore di amicizia: in questo caso, ciò che è oggetto del desiderio è ritenuto un bene universale:

E d'altra parte, una cosa è buona non più per un'altra, ma è buona in se stessa, amabile per se stessa. Essa allora sta di fronte all'"amore di affezione diretta", specialmente all'amore di amicizia, - che implica il desiderio che colui che si ama *esista*, e abbia per parte sua ciò che ama. È quell'amore di amicizia che noi abbiamo per noi stessi, e per i nostri amici; esso manifesta l'amabilità, la bontà in sé di queste cose. Ed emana, deriva esso stesso da questa amabilità. (E in ciò differisce dall'amore di Dio per le cose: poiché l'amore di Dio non è preceduto

---

<sup>82</sup> Cfr. *ibidem*.

dall'amabilità delle cose: è lui che la fa: egli crea, infonde l'amabilità e la bontà nelle cose che ama)<sup>83</sup>.

Il bene universalmente dato corrisponde al buono trascendentale. Infatti, il desiderio dell'uomo non può che andare in direzione del bene. E anche quando volessimo compiere il male, l'orizzonte in cui operiamo resterebbe quello del bene. Maritain afferma che anche nell'errore o nel peccato vi è un certo bene (metafisico e ontologico) che noi cerchiamo:

Tale è il trascendentale *buono*; il bene ontologico o metafisico. Ogni cosa è buona nella misura in cui essa è, in cui essa ha l'*esse*; l'essere e il bene sono delle nozioni convertibili (non dei sinonimi: c'è una distinzione tra gli oggetti di pensiero; ma convertibili; perché non c'è distinzione reale tra questi oggetti di nozione; c'è solo una distinzione di ragione fondata nella realtà). Vediamo da ciò che l'uomo non può volere o amare niente se non nella linea del bene (ontologico), in quanto la cosa in questione è, per un aspetto o per l'altro, o sembra, buona. Possiamo volere il male, ma sotto l'aspetto del bene; e in ogni specie di errore o di peccato, vi è un certo bene (ontologico e metafisico) che noi cerchiamo<sup>84</sup>.

Il bene può essere considerato anche come valore morale, cioè come qualità dell'agire libero dell'uomo, in relazione al quale l'uomo ha la possibilità di scegliere come indirizzare i suoi comportamenti. Escludendo il bene come valore morale, si avrebbe

---

<sup>83</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>84</sup> Cfr. *ibidem*.

solo un concatenamento di fatti di ordine naturale. È fondamentale, invece, considerare le scelte dell'uomo come dettate da una inclinazione verso il bene<sup>85</sup>.

Fu lo stesso Tommaso ad affermare che un atto moralmente cattivo conserva sempre una certa bontà metafisica<sup>86</sup>.

Ci sono poi molti modi per connotare il bene come valore. Ad esempio, il bene come "utile" è inteso come mezzo per un fine. Ma, andando più a fondo, occorrerà trovare un bene che sia "generatore" degli altri beni (secondo il classico procedimento elencativo): il "primo" bene sarà quello "onesto". Lo stesso Maritain afferma che il «bene onesto è l'aspetto assolutamente primo, primordiale, la prima apprensione del bene nell'ordine morale; è il primo significato analogico del bene: ciò che è essenzialmente buono, non

---

<sup>85</sup> «Il bene come *valore morale*. Eccoci davanti a un nuovo ordine, l'ordine morale; un nuovo universo emerge e si rivela a noi. Se l'azione umana fosse un semplice accadimento di natura, risultante dall'interazione delle costellazioni di cause che operano nel mondo, non avremmo altro da considerare che l'universo della natura. Ma l'azione umana è introdotta nel mondo il risultato di una libera determinazione, come qualcosa che dipende non semplicemente da quel tutto che è il mondo, ma dall'iniziativa assoluta, - irriducibile ai fattori interagenti nel mondo, - presa da un altro tutto, che sono io stesso, che è la mia propria persona, in modo tale che io sono responsabile dell'atto in questione» (cfr. *ivi*, p. 113).

<sup>86</sup> «Un atto moralmente cattivo conserva sempre una certa bontà metafisica, ontologicamente in quanto attiene all'essere. Tale atto, che ha una certa bontà ontologica o metafisica, coestensiva a ciò che possiede di essere e di attuazione, è sul piano morale un atto puramente e semplicemente» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.* I, II, q. 18, a. 5).

buono come mezzo per raggiungere un fine, non buono come ripercussione di un bene già posseduto (“piacere”, o *bonum delectabile*), ma buono in sé e per sé<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> «Bene morale è ciò che chiamiamo il bene onesto. Non è un’espressione ottima, perché la parola “onesto” ha assunto dei significati accidentali e assai lontani dal significato profondo e radicale che interessa mettere in luce. Onesto vuol dire semplicemente: buono in sé e per sé. Come saprete, il bene si divide in bene utile, dilettevole (che dà piacere) e onesto. Divisione peraltro analogica. Il bene utile è il bene come mezzo per un fine, intendo preso proprio *come mezzo*; cosicché la bontà del mezzo presuppone la bontà del fine. Ma non si può procedere all’infinito; bisogna pure che qualche cosa sia buona, non come mezzo per altro bene, ma in se stessa, sia moralmente, sia ontologicamente. Il bene dilettevole è il bene come ripercussione o ridondanza di un atto o di una perfezione. È la ripercussione, nei poteri affettivi del soggetto, di un bene morale ontologico posseduto. Anche qui non si può procedere all’infinito; bisogna pure che qualche cosa sia buona, non come effetto o ripercussione psicologica di un altro bene, ma in se stessa. Il bene onesto è l’aspetto assolutamente primo, primordiale, la prima apprensione del bene nell’ordine morale; è il primo significato analogico del bene: ciò che è sostanzialmente buono, non buono come mezzo per raggiungere un fine, non buono come ripercussione di un bene già posseduto, ma buono in sé e per sé, sostanzialmente buono; l’espressione: “bene sostanziale”, sarebbe più filosofica di quella di “bene onesto”. C’è una relazione tra il bene onesto, nell’ordine morale, e la sostanza, nell’ordine metafisico. La sostanza, in rapporto all’essere, è ciò che è fatto per esistere in sé o da sé, è il primo significato dell’essere nell’ordine delle categorie. Parimenti, nell’ordine morale, il bene onesto è ciò che è desiderabile o amabile per se stesso, essendo pienezza d’essere, intendo pienezza d’essere dell’atto stesso di libertà, che non manca di quel primordiale completamento, di quella prima e costitutiva pienezza che è la consonanza con la propria regola. Il bene onesto è perciò una cosa affatto diversa da ciò che è *vantaggioso*, da *the production o good state of affairs*. È notevole come gli empiristi inglesi, i quali non comprendono la nozione di sostanza, non comprendano neppure la nozione di bene onesto.

Una volta definito il bene, Maritain descrive il male.

## § 2. Il male e le inclinazioni.

Il male non deve essere confuso con un minor bene (o anche un minor essere). Esso non può, d'altra parte, essere definito in termini positivi, a differenza del bene e dell'essere, che sono coestensivi, e la cui nozione è reciprocamente convertibile<sup>88</sup>.

La natura del male è di essere una privazione, ossia una mancanza di un certo bene, che come tale dovrebbe essere “pieno” (*privatio boni debiti*):

La natura del male è di essere una privazione. Che vuol dire, una privazione? Vuol dire l'assenza, la mancanza di un certo bene, di un certo essere che *dovrebbe* esserci, che è incondizionatamente richiesto da una cosa in virtù della sua natura: *privatio boni debiti*<sup>89</sup>.

Per esprimere meglio questa natura privativa, Maritain utilizza l'esempio della malattia. Lo stare in salute è un bene dovuto,

---

Semplicemente ignorano tale nozione. Per essi *buono* vuol dire *vantaggioso*, è evidente. Fenomenismo e utilitarismo sono congenitamente legati» (cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, pp. 86-87).

<sup>88</sup> «In secondo luogo, consideriamo il caso del male, del male ontologico. È importante non confondere in alcun modo il male con un minor bene, un minor essere. Il male non può essere definito in termini positivi, in termini di essere, poiché il bene e l'essere sono coestensivi, la loro nozione è convertibile» (cfr. *ivi*, p. 94).

<sup>89</sup> Cfr. *ibidem*.

quindi il dolore o la malattia stessa è la privazione di quel bene dovuto. Inoltre, la nozione di “dovuto” è preliminare alla morale. Infatti, il male è la privazione di un bene che dovrebbe esserci:

Ma essere malato, essere misero, soffrire dolore o fame, sono dei mali ontologici. In questa nozione di privazione, in quanto si oppone alla semplice negazione, e in quanto è assenza di un bene *dovuto*, di un bene che *dovrebbe* esserci, vedete già comparire un dovuto, l'idea di qualcosa di dovuto. La nozione di *dovuto* è preliminare alla morale. La trovate già in filosofia speculativa, nell'ordine della metafisica e della filosofia della natura. Siamo in presenza, in questo campo ancora puramente speculativo, di questo oggetto: un bene che dovrebbe esserci; di modo che, quando c'è, la cosa è buona, quando non c'è, la cosa soffre un male.<sup>90</sup>

Quindi, se il bene è un essere pieno nella sua totalità, il male si costituisce come assenza. L'uomo può attingere al bene o al male attraverso le inclinazioni. Secondo il filosofo francese si possono distinguere due tipi di inclinazioni (che lui stesso chiama “istinti” o “tendenze”). Le prime sono istinti di ordine naturale (secondo la “natura animale dell'uomo”), che si determinano in maniera progressiva a partire dall'infanzia e sono profondamente radicate nella stessa natura biologica dell'uomo<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>91</sup> «Qui, bisognerebbe distinguere due tipi di inclinazioni, due specie di tendenze o, nel senso più generale, di istinti: da una parte, ci sono inclinazioni o istinti radicati nella *natura animale* dell'uomo, nell'eredità di ciascuno, istinti che non sono predeterminati in maniera assoluta, che si fissano



Poi c'è l'altra categoria, ossia le inclinazioni che hanno la loro origine nella ragione (nella "natura razionale" dell'uomo). Questa seconda specie presuppone gli istinti naturali della precedente.

La filosofia ha il compito di spiegare queste inclinazioni. Tuttavia, in prima istanza sembra che la filosofia non riesca a dire nulla sulle inclinazioni del primo tipo. Ma se esse sono innestate in quelle razionali, allora è compito proprio della filosofia morale quello di interpretarne il ruolo<sup>92</sup>.

L'universo, essendo frutto della creazione, secondo Maritain, si inserisce in un ordine universale governato dal bene. Infatti, in

---

progressivamente nel corso dell'infanzia, e che possono pervertirsi, ma che sono tuttavia profondamente radicati nella natura biologica dell'uomo, donde ricevono una fissità e una stabilità potenti ancorché non assolute» (cfr. *ivi*, pp. 99-100).

<sup>92</sup> «Anzitutto le tendenze e le inclinazioni naturali non offrono alla filosofia buoni strumenti di argomentazione. Esse forniscono una materia sperimentale preziosa, ma i ragionamenti e le dimostrazioni della filosofia morale devono procedere mediante la determinazione concettuale, la delucidazione scientifica di ciò che è conforme o non conforme alla ragione e ai fini della natura umana; la filosofia deve fare la teoria delle inclinazioni naturali, deve spiegare la loro esistenza e il loro ruolo, e non già invocarli come prova. Ma, d'altra parte, queste stesse tendenze o inclinazioni naturali sono la via normale, - non filosofica, ma prefilosofica, - dei valori morali. E ciò implica che spetta alla filosofia e alle discipline del sapere morale giudicare in ultima analisi, in modo da discriminare i valori autentici e i valori apocrifi. La conoscenza naturale dei valori morali non è capace di operare questa discriminazione definitiva, perché essa non procede per via scientifica, ma per modo di inclinazione (centrata nel movimento preconcio della ragione come forma dello psichismo umano)» (Cfr. *ivi*, p. 108).

esso non vi è nessuna mancanza, tutto procede secondo armonia. Diverso è il caso dell'agire umano, ossia dell'ordine particolare degli atti umani: in essi vi è «una rete di connessioni e relazioni unificate in rapporto a un essere o a un bene particolare»<sup>93</sup>.

L'ordine particolare è l'ordine dove opera la morale e che ha anch'esso Dio stesso come cardine. Infatti, tutto ciò che si svolge nel particolare può essere considerato come “imitazione” di un universale. Se qualcosa esiste, e non è la causa del suo essere vuol dire che si rifà a qualcosa di perfettamente compiuto. Ma per questo ordine particolare, dove Dio rimane il principio, l'uomo può anche decidere di trasgredire, o meno, il disegno divino:

quando si tratta del punto di vista *morale*, dobbiamo rammentarci che l'ordine morale è un ordine *particolare*, e che tuttavia Dio stesso è la testa di quest'ordine particolare. Quindi, in quell'ordine particolare che è l'ordine della moralità, l'ordine del bene morale, e il cui capo è ancora Dio (come causa prima di un ordine particolare), è possibile che il piano divino, l'intenzione divina, la divina volontà non vengano adempiuti dalle creature intelligenti, è possibile che un uomo resista all'ordine e alla volontà di Dio, trasgredendo la legge morale, di cui Dio è l'autore e la causa prima. Ecco la tesi classica, che implica

---

<sup>93</sup> «Dal punto di vista *metafisico*, l'“ordine del governo divino” è sempre adempiuto; in altre parole, l'influsso onnipresente e onnipenetrante della causa prima non soffre insuccessi nessuno può resistervi (*Summa theol.* I, q. 103, aa. 7-8). C'è forse qualcosa che possa opporsi all'ordinamento del governo divino? Chiede san Tommaso. E risponde di no. Allora Dio è considerato come causa universale, come la testa dell'ordine universale, come capo dell'ordine universale» (Cfr. *ivi*, pp. 111-112)

questa distinzione: ordine morale come ordine particolare, ma di cui Dio è il capo; e ordine universale in cui la volontà divina non può mai soffrire impedimento<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Cfr. *ibidem*.

## Capitolo 3

### Dio e la permissione del male

#### § 1. Del fine ultimo.

Quando si tratta dell'agire umano, la parola "mezzo" è sempre problematica. In tale prospettiva, per Maritain la parola mezzo è intesa generalmente come "medio" che dovrà essere poi ulteriormente qualificato dal punto di vista morale, potendo risultare come un fine infravalente coerente con il fine più architettonico, oppure incoerente con esso.

Il fine ultimo che muove le trame di ogni esistenza è quella della felicità. Nessuno desidera per se stesso una vita infelice. Nessuno si impegnerebbe per questa causa, l'infelicità, ma ognuno è orientato a rendere felice la propria esistenza.

Per Maritain il «mezzo come tale, come puro mezzo, è buono solo della bontà del fine, ed è desiderato unicamente in virtù del fine, unicamente *ad finem*»<sup>95</sup>. Quindi, se il nostro fine sarà "elevato",

---

<sup>95</sup> «Se consideriamo il mezzo come tale, come puro mezzo, esso è buono solo della bontà del fine, ed è desiderato unicamente in virtù del fine, unicamente *ad finem*. Ma, in generale, i mezzi non sono dei puri mezzi, hanno anch'essi una bontà loro propria. (E possono anche avere una loro malizia, essere cattivi in se stessi. In tal caso, il loro impiego per un fine buono non basterebbe a renderli buoni; il fine non giustifica i mezzi). Ma trascuriamo

di conseguenza il “mezzo” per raggiungerlo dovrà essere della stessa natura.

Il fine ultimo è la felicità. Secondo il filosofo francese la nozione di “fine ultimo” implica due elementi ben distinti, che potremmo chiamare, da parte nostra, “fine ultimo di diritto” e “fine ultimo di fatto”.

Da una parte, il desiderio del *bene totale* (o della *felicità*), e ciò è necessariamente predeterminato dalla natura; dall'altra, il desiderio di *quel dato* bene che noi consideriamo come il nostro bene totale e la nostra felicità, e questo dipende dalla nostra libertà<sup>96</sup>.

---

ciò. Dicevo che in generale i mezzi non sono dei puri mezzi e hanno una loro propria bontà. In tale senso abbiamo, nello stesso oggetto, la nozione di mezzo e la nozione di fine; questi mezzi sono dei fini almeno possibili in quanto sono buoni in se stessi. Possiamo trascurare tale possibilità, e ridurli allo stato di puri mezzi. Ad esempio: un viaggio è buono in sé stesso, c'è il piacere dell'avventura, si fa esperienza, si vedono nuovi paesi, si conosce gente, si vede il mondo. Imbarcandosi per la caccia alla balena, il protagonista di *Moby Dick* sapeva bene che cos'è il piacere del viaggio e del rischio. Il viaggio allora è preso come fine. Ma se, con uno sforzo di volontà, escludo tutti questi elementi di bontà intrinseca come possibili motivi della mia decisione, posso volere quel dato viaggio unicamente ed esclusivamente come mezzo per arrivare a un dato luogo. Il viaggio è ridotto a un puro mezzo. Se noi non trascuriamo, se non escludiamo di considerare la bontà intrinseca della cosa in questione, essa è per noi, oltre che un mezzo, un fine infravalente. Questo fine è inferiore a quel dato altro fine più alto, ma tuttavia è attraente per se stesso; un fine infravalente è superiore a qualche cosa che sia un puro mezzo. Riconoscendo loro questa qualità di fine infravalente, noi eleviamo in dignità le cose inferiori» (cfr. *ivi* p. 130).

<sup>96</sup> Cfr. *ivi* p. 131.

La piena libertà è la piena felicità. Infatti, l'uomo felice è l'uomo libero. La libertà è qui intesa non solo come “movimento” o “scelta”, ma piuttosto è considerata come l'estrema possibilità di fruire di un bene totale. La felicità di cui parla Maritain deve essere intesa nel senso più “indeterminato”:

Il desiderio o la volontà del fine ultimo preso in uno stato *completamente indeterminato*, o del bene supremo semplicemente come bene e felicità: ecco ciò che è necessariamente predeterminato dalla natura; è uno fatto fondamentale della psicologia umana. La volontà umana vuole necessariamente *la felicità*, nel senso più indeterminato. È un dato dell'esperienza. È anche una necessità assoluta derivante dalla natura della volontà, che è una potenza appetitiva derivante dall'intelletto<sup>97</sup>.

Quindi nulla può essere voluto se non sotto l'aspetto del bene (inteso come bene trascendentale), e tutto il mio “dinamismo” è in virtù di quel bene.

Ne segue che il bene, il bene ontologico, il bene quale è colto dall'intelletto, è l'oggetto naturale e necessario della volontà. Questo vuol dire: 1) che nulla può essere voluto se non sotto l'aspetto del bene (del bene ontologico, del bene trascendentale); 2) che è per me impossibile non desiderare *il mio bene* puro e semplice, cioè il mio *bene totale*, il compimento del mio intero essere, di tutte le mie capacità di desiderio e di amore, diciamo la felicità; 3) che ogni cosa, nel dinamismo della libertà umana,

---

<sup>97</sup> Cfr. *ibidem*.

tutto ciò che voglio, è voluto in virtù del desiderio di quel bene totale o della felicità.<sup>98</sup>

A tal proposito, il miglior bene possibile è, secondo il filosofo francese, Dio. Scegliere Dio come bene totale significa scegliere un «valore infinito di un tal Bene»<sup>99</sup>. Infatti, Dio è infinito e la sua bontà anche. A questo punto è possibile una domanda: ma perché il bene infinito, un bene totale, deve coincidere con un dio?

Per rispondere a questa domanda occorre far riferimento al capitolo 5. § 5. In questa sede, Bontadini, riprendendo la *Protologia* di Gioberti, afferma che “l’Ente crea l’esistente”, e lo crea *ex nihilo*. Dove il *nihil* va inteso in senso relativo e non assoluto, come a dire che il mondo sarebbe niente al netto dell’atto creatore. Una seconda domanda può essere questa: come possiamo sapere che il Creatore intenda essere per noi fonte di felicità?

---

<sup>98</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>99</sup> «Io ho un dovere di scegliere Dio, ed è il mio primo dovere: a causa del valore infinito di un tal Bene. Lo stesso avviene, proporzionalmente, a tutti i gradi. Ogni obbligazione dipende dal valore dell’atto, moralmente buono (dunque bisogna compierlo) o moralmente cattivo (dunque non bisogna compierlo). Io sono moralmente obbligato a rispettare la vita e l’onore del mio prossimo. Forse perché questo è un mezzo necessario per raggiungere il mio fine? No certo. È vero anzi il contrario. È un mezzo necessario per raggiungere il mio fine ultimo *perché* è una cosa a cui sono moralmente obbligato, perché è un atto moralmente buono, dunque obbligatorio. Esso mi guida al mio fine ultimo, perché è buono.» (Cfr. *ivi*, pp. 134-135).

Una possibile risposta a questa domanda può essere desunta dalla “quinta via” di Tommaso d’Aquino<sup>100</sup>. In essa l’Aquiniate parla delle «cose prive di conoscenza» come, per esempio, gli animali. Tali realtà sembrerebbero orientate verso un fine, ossia un fine ultimo di fatto, come, ad esempio, il cercare il cibo per sopravvivere. Inoltre, esse «operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: donde appare che non a caso, ma per una predisposizione raggiungono il loro fine». Quindi, se i corpi fisici sono “orientati” verso qualcosa, significa che tali corpi hanno una tendenza istintiva verso il fine che vogliono raggiungere. In altre parole: se sono mossi verso qualcosa, vuol dire che riconosco il loro fine ultimo di fatto: «Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio». Il Creatore che ha prodotto sia il «corpo fisico senza intelligenza» che ciò che esso tende. Se questo vale per coloro che sono «privi d’intelligenza», può valere anche

---

<sup>100</sup> «La quinta via si desume dal governo delle cose. Noi vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi fisici, operano per un fine, come appare dal fatto che esse operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: donde appare che non a caso, ma per una predisposizione raggiungono il loro fine. Ora, ciò che è privo d'intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio» (Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, respondeo).



per l'agire umano in quanto naturalmente portato verso delle finalità proprie.

Quindi Dio è fonte di orientamento al compimento sia per i corpi fisici senza intelligenza sia per l'uomo in quanto naturalmente orientato al proprio compimento. Se tale compimento non fosse previsto dal Creatore, ciò configurerebbe una complessiva insensatezza del mondo creato, il che non appare compatibile con l'intelligenza del Creatore.

Se il mondo gode di una raffinata bellezza, espressione di ordine e di finalità, è logico pensare che la causa di tutto questo abbia in sé, virtualmente, la capacità di produrre queste caratteristiche, con ciò che esse implicano. Se pensassimo, invece, che tutto sia stato generato dal caso, non si spiegherebbe la bellezza che dal cosmo traspare, e l'impressionante regolarità e armonicità delle leggi fisiche e biologiche. Infatti, dal caso può generarsi solo il disordine.

Nel nostro campo morale, questo ordine perfetto viene chiamato Dio, che è il Bene assoluto:

Il Bene, è il Bene assoluto, e il bene assoluto è il bene sussistente, è Dio; non occorre una lunga investigazione per cogliere l'identità reale di questi termini. Se Dio esiste, egli è il fine ultimo e il bene totale dell'uomo, cosicché la prima cosa da sapere è che egli esiste; una volta acquisito che egli esiste, ci si impone l'identità tra queste cose: il mio bene totale, il Bene secondo tutta l'ampiezza del concetto di bene, il Bene assoluto, il Bene sussistente (che non solo colma pienamente, ma eccede infinitamente il concetto di bene, e che non può essere circoscritto

da nessun concetto). È il risultato immediato della superiorità dell'intellezione e del volere; l'intelletto umano conosce il bene come bene, e di conseguenza ha nozione del Bene assoluto; nient'altro all'infuori del Bene assoluto, che trascende ogni specie di bene particolare, può soddisfare l'appetito della volontà per il bene. Perché la Volontà è la Potenza di Desiderio radicata nell'Intelletto<sup>101</sup>.

La scelta del vero bene è insita in un atto di libertà totale, dove il centro di attrazione è il bene assoluto; il bene onesto consiste nell'affermazione autentica del bene assoluto<sup>102</sup>. Come detto sopra, un atto è veramente libero quando è riferito al bene onesto.

Quindi il fine ultimo è l'amore dell'uomo per Dio. Maritain così motiva questa affermazione:

1° Dio è la Beatitudine sussistente e la realtà infinitamente trascendente in cui l'uomo trova la sua beatitudine; 2° questa beatitudine del soggetto umano consiste nella visione dell'essenza divina; 3° Dio non è amato per il fatto che ci rende felici; egli è amato per se stesso e non per me, perché essendo il Bene stesso sussistente è per ciascuno più lui stesso di lui, è il Tutto trascendentale di ogni io; 4° la mia perfetta felicità, o la mia stessa beatitudine soggettiva, esige che io ami la mia propria felicità

---

<sup>101</sup> Cfr. J: MARITAIN, *Nove lezioni sopra le prime nozioni della filosofia morale*, p. 148.

<sup>102</sup> «La scelta del vero fine della vita umana è insita o incarnata in un atto radicale di libertà, destinato a comandare l'attività morale fino a che l'atto stesso non verrà revocato; è insita in un impiego mediante il quale la nostra personalità si ordina a ciò che è bene in sé, in altre parole al *bene onesto*. Ciò si verifica quando in un primo atto di libertà noi decidiamo di fare qualcosa di buono, puramente e semplicemente perché è buono» (Cfr. *ivi*, p. 170).

meno di Dio, e che io ami la mia propria felicità per Dio primo amato, amato al di sopra di tutto, e oltre ogni misura<sup>103</sup>.

## § 2. Dio e il male

Maritain classifica tre forme di origine del male ontologico. Il male ontologico può essere generato anche dall'interazione accidentale dei beni.

Non è forse una legge metafisica, che il male può generare soltanto il male? Quali sono le diverse cause del male ontologico? *Prima categoria.* Esso può essere causato, conforme a una legge generale della natura, dal bene *per accidens*. Nell'interazione universale, la generazione di un agente è la corruzione di un altro, il bene dell'uno (a cui questo di per sé mira) è, incidentalmente, legato al male dell'altro. Così si spiegano i mali fisici, le infermità, morte<sup>104</sup>.

In un secondo senso, il male ontologico potrebbe essere generato dal male morale: non diciamo “causato”, perché il male non può essere considerato come una “causa”:

*Seconda categoria.* Il male ontologico può anche essere causato dal male morale (intendo “causato” in senso ampio, il male non è mai propriamente causa). Il peccato genera il male nel mondo, - che si propaga a partire dall'autore della colpa come le onde sulla superficie del lago a partire dal sasso caduto nell'acqua. Il peccato genera il male morale, l'odio per l'odio, l'omicidio per

---

<sup>103</sup> Cfr. *ivi* p. 160.

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, p. 238.

l'omicidio; (il perdono, le azioni eroiche, il martirio, che non esisterebbero senza persecutori, non sono fruttificazioni del male, ma delle reazioni della libertà umana che lo supera con la bontà); esso genera anche il male fisico: mali ereditari (alcolismo, ecc.), miserie dovute all'ingiustizia sociale e che affliggono quelli che marciscono nei tuguri, l'ignoranza e il bisogno; guerre generate dalla cupidigia e dalla volontà di potere. Orbene, questi mali non sono ancora dei castighi (se non in senso molto lato, come punizione del genere umano), sono dei *frutti* del male, non dei castighi<sup>105</sup>.

Quando i frutti del male morale ritorna sull'autore stesso di quel male, in specifico caso si parla di “castigo”:

*Terza categoria.* Infine, il male ontologico può essere “causato” dal male morale e *ritornare* sull'autore stesso dell'azione cattiva. Ecco che qui abbiamo il castigo. Non solo nel senso che commettere il male è un abbandonarsi a esso, un subire in se stessi un deterioramento, una deviazione, ma anche in un senso più profondo che dobbiamo cercare di spiegare<sup>106</sup>.

Ma il castigo è anche il rimedio e il mezzo di correzione del male. In tale contesto Maritain parla di “punizione e restaurazione”. Se il colpevole accetta la pena come “giusta”, si può considerare già guarito. Infatti, la pena altro non è che uno spostamento “archimedeo” dall'equilibrio dell'essere (quindi, del bene).

---

<sup>105</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>106</sup> Cfr. *ibidem*.

Tuttavia, la guarigione non può avvenire solo attraverso la coercizione<sup>107</sup>. Il castigo deve essere vissuto dal chi lo subisce come una forma di espiazione attraverso l'amore:

Ritroviamo così i due caratteri di cui parlavo poc'anzi: punizione-restaurazione dell'equilibrio (perché il bene è coestensivo all'essere); e punizione-rimedio. Il colpevole è ricondotto al suo vero posto, cessa di essere sfasato e dislocato, è esistenzialmente riordinato. Se accetta la pena come giusta, è già guarito. Ma se non l'accetta, la sofferenza e il castigo non lo guariscono moralmente; ci sarà solo il riordinamento elementare, esistenziale, la rimessa in linea con il tutto, che è l'essenza della sanzione. È la finalità di questa che sarà vanificata. Ci sarà stata una sofferenza inutile; effettivamente, a dire il vero, la sofferenza per sé sola, sia essa o non sia punizione, non migliora

---

<sup>107</sup> «La seconda teoria è quella del castigo come rimedio e mezzo di correzione, per risollevarlo o educare il colpevole. Essa è certo più vera della precedente e deve ammonirci che al modo in cui è calcolata e applicata la pena dovrebbe sempre presiedere, fin dove possibile, un intendimento "curativo". Tuttavia questa teoria non ci rivela l'essenza stessa del castigo. Anche qui è presupposta la giustizia. Bisogna che l'uomo sia colpevole e *meriti* il castigo perché il gruppo sociale abbia il diritto di "rieducare" degli innocenti nelle sue carceri. E d'altra parte, capita spesso che la funzione educativa della pena subisca degli insuccessi, che sia frustata. Certi uomini, puniti giustamente, diventano più cattivi; e nondimeno la giustizia deve fare il suo corso. Sembra perfino, a dire il vero, che l'obbligo, per colui che punisce, di fare della punizione un rimedio (obbligo particolarmente imperativo nei confronti della delinquenza giovanile) sia una *compensazione* contro il rischio di scadimento dell'essere umano coinvolto nelle pure esigenze della giustizia e della punizione, ridotte alla loro semplice essenza. Di per sé, la giustizia è dura, provoca ferite e traumi, specie la giustizia umana» (Cfr. *ivi*, p. 233).

l'uomo, anzi lo peggiora; essa diventa buona solo grazie all'amore<sup>108</sup>.

Il perdono può giungere solamente da Dio, il quale è al di sopra della giustizia umana. Il perdono è un *rimettere*, è anche una *donazione*. La misericordia dona all'uomo il medesimo bene che l'offesa l'ha privato<sup>109</sup>. Infatti - come anche il Vangelo afferma -, sono le cose che escono dall'uomo che possono contaminarlo:

Chiamata di nuovo la folla, diceva loro: «Ascoltatemi tutti e intendete bene: non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo». Quando entrò in una casa lontano dalla folla, i discepoli lo interrogarono sul significato di quella parabola. E disse loro: «Siete anche voi così privi di intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna?» Quindi soggiunse: «Ciò che esce dall'uomo, questo sì contamina l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo»<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, p. 240.

<sup>109</sup> In questo caso, è necessario osservare due cose: la prima è il forte messaggio di speranza della Rivelazione cristiana. Infatti, il Figlio mai sarebbe risorto se non fosse morto per mano degli uomini. Il secondo è la trascendenza del perdono del Padre: dinanzi all'uccisione del Figlio, il Padre ha "risposto" con il perdono eterno dei peccati. Quando Giovanni battezzò Cristo lo fece in nome dell'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo.

<sup>110</sup> Cfr. Mc, 7, 14-23.

Con la rimozione della colpa da parte di Dio, l'uomo è redento, perché in Dio la misericordia divina coincide con la giustizia. Lo stesso Maritain, per esporre tale tesi, si avvale dell'insegnamento di Tommaso, quando questi parla della giustizia di Dio:

L'universo non può perdonare. Esso non conosce né pietà, né misericordia. Ma Dio lo può. La sua misericordia non è contraria alla sua giustizia, essa è al di sopra della giustizia, non le è contrapposta. "Usando, misericordia, dice san Tommaso, Dio non agisce contro la propria giustizia, ma al di sopra della giustizia... Poiché *rimettere* o perdonare, è *donare* liberamente... la misericordia non toglie la giustizia, essa ne costituisce la pienezza" (I, q. 21, a. 3, ad 2um). La misericordia *dona* il medesimo bene di cui l'offesa ha privato l'offeso. Esso è liberamente *donato*, non esiste più colpa, e dunque neppure punizione, o riequilibrio.<sup>111</sup>

Come detto sopra, il bene coincide con la pienezza dell'essere, e Dio è *assolutamente innocente dal male*. Non vi è in Esso nessuna idea del male stesso<sup>112</sup>. In Dio c'è solo l'idea del bene:

Il bene è essere, è pienezza o compimento di essere. Quando noi ragioniamo sulla linea del bene, noi ragioniamo sulla linea

---

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, p. 242.

<sup>112</sup> «Dio è *assolutamente innocente del male*, e Dio non ha *l'idea*, ossia l'inversione del male. Non vi è in Dio, come insegna san Tommaso d'Aquino, alcuna *idea*, alcuna matrice intelligibile del male» (Cfr. J. MARITAIN, *Dio e la permissione del male*, ed. Morcelliana, Brescia 1965, p. 15).

dell'essere, di ciò che esercita l'essere o porta l'essere al suo compimento<sup>113</sup>.

Il male è il contrario dell'essere, è totale privazione ontologica. Infatti, quando noi ragioniamo sul male siamo sulla linea del non-essere, cui corrisponde sia il vuoto che la privazione<sup>114</sup>. Inoltre, solo l'uomo può compiere il male, attraverso la sua "libertà" di sceglierlo rispetto al bene. Dio, avendo donato a tutti gli uomini la libertà, è consapevole della possibilità e della scelta (da parte dell'uomo) di non seguire l'ordine del bene. Ed è in questo contesto che il peccato è prezzo della gloria.

La fallibilità di una creatura intelligente e libera, di una persona, è una cosa terribile, e che ha conseguenze terribili. Dio infatti gioca lealmente con gli esseri, tratta con loro secondo il modo proprio, e, se sono degli esseri liberi, secondo il modo proprio, e quindi fallibile della loro libertà; in altre parole permette che pecchino. Dal momento che le persone create sono naturalmente peccabili, ce ne saranno alcune che peccheranno di fatto; anzi, trattandosi degli esseri umani dopo il peccato originale, tutti peccheranno più o meno, tranne in cielo (e tranne Gesù, - la cui persona è divina - e sua Madre). Per cui dobbiamo concludere che di fatto non avrebbe creato la natura umana se non l'avesse ordinata alla grazia e a quella carità mediante la quale

---

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, p. 17.

<sup>114</sup> «Il male al contrario, di per sé o in quanto male, è assenza di essere, *privazione* di essere, ossia di bene. È un nulla che corrode l'essere. Quando ragioniamo sulla linea del male, noi ragioniamo sulla linea del non-essere, perché il male non è in alcun modo essere, è soltanto vuoto o mancanza di essere, nientificazione e privazione» (Cfr. *ivi*, pp. 17-18).



l'uomo diventa, nella grazia, liberamente l'amico di Dio; e si deve inoltre concludere che il peccato è il prezzo della gloria<sup>115</sup>.

Quindi, il bene che proviene da me viene da Dio. Mentre il male che compio, proviene da me stesso. Infatti, Dio agisce sull'intelletto umano quando l'uomo è capace di sentire il dettato di Dio.

Ma se l'uomo decide di non ascoltare, o fa finta di non capire ciò che gli proviene da Dio stesso, e persegue un suo "proprio" disegno indipendente dall'ordine del creato, allora consegue il male. L'esclusione dal peccato è impossibile. Piuttosto occorre vedere in esso la conferma della promessa divina: «Dove l'errore ha abbondato, la grazia ha sovrabbondato»<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Cfr. *ivi*, p. 39.

<sup>116</sup> Cfr. Rm. 5, 20.

## Conclusioni

Il motivo della creazione, da un punto di vista metafisico, rimarrà, per sempre, un mistero. Essa è come una verità non ancora svelata. Nonostante i molti contributi filosofici, antichi e moderni, la questione non può che rimanere aperta. Ed è proprio questo mistero che alimenta la conoscenza degli uomini, che siano essi filosofi, scienziati, o teologi. In altre parole, potremmo dire che siamo di fronte ad un mistero inesauribile, e il continuare a interrogarsi su di esso, è fonte infinita di sapienza.

Se tutto fosse chiaro, non ci sarebbe più alcuna ricerca. L'infinito può generare inquietudine, dato la sua indomabilità; ma anche sollievo, per il medesimo motivo. Da parte mia, enfatizzerei il secondo aspetto: perché la ricerca è un atto d'amore, dove il desiderio trova soddisfazione nell'atto della scoperta, e il desiderante è costantemente animato da esso.

Tuttavia, su un punto gli sforzi di scienziati, teologi e filosofi possono concordare: l'affidamento alle buone ragioni del vivere, che si fondano, anche, nella stupefacente vicenda del cosmo, nel quale - dopo miliardi di anni - è apparsa la vita e, al culmine di questa, l'esistenza umana. Anche da un punto di vista filosofico è ragionevole parlare di fiducia perché, senza di essa, non si potrebbe

affrontare il futuro. Del resto, nella nostra quotidianità, la fiducia è il motivo essenziale delle nostre azioni: se non ci fidassimo del sorgere del sole, l'uomo non potremmo programmare la nostra vita.

La naturale fiducia nelle buone ragioni del vivere è attestata anche, e soprattutto, dalle grandi tradizioni religiose che, per lo più, riconoscono all'origine del mondo, un soggetto creatore. In tutti i culti, anche i più primitivi, gli esseri umani hanno sempre cercato di interpretare il volere della divinità rivolgendole preghiere per la buona riuscita dei raccolti, per il destino dei parenti defunti, per la maternità. L'uomo ha sempre guardato al cielo, e ha sempre cercato di interpretarne le dinamiche.

In ultima istanza, ogni atto umano è, in qualche modo, imitatore dell'atto originario. Pensiamo, ad esempio, alle arti: comporre un brano musicale; scolpire una statua; dipingere un quadro o un affresco, ma anche il progettare un edificio, cimentarsi nel diritto, fare politica.

Se la creazione è la genesi della vita, essa non può che coincidere con il bene. Il male, come abbiamo visto, è qualcosa di secondario rispetto al bene: qualcosa che ne interrompe il processo.

L'intento esplicito o implicito dell'uomo è quello di imitare l'atto creativo, partecipando della sua stessa essenza.

## Bibliografia

- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. C. Natali, ed. Laterza, Roma 1999.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, ed. Bompiani, Milano 2004.
- ARISTOTELE, *Fisica*, trad. it. di L. Ruggiu, ed. Mimesis, Milano 2007.
- G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), ed. Vita e Pensiero, Milano 1995.
- G. BONTADINI, *Immanenza e trascendenza*, Milano [1956], in *Conversazioni di metafisica*, vol. I-II.
- G. BONTADINI, *Metafisica e deelezione*, (1975), ed. Vita e Pensiero, Milano 1996.
- DANTE, *Vita Nova* (1292-1294) a cura di S. Carrai, BUR, Milano 2009.
- DANTE, *Divina Comedia* (1321), a cura di A.M.C. Leonardi, Mondadori, Milano 2021.
- V. GIOBERTI, *Della Protologia*, vol. I-II-III, ed. Cedam, Padova 1984.

- G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, trad. it. di V. Cicero, ed. Bompiani, Milano 2014.
- J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne* (1932) trad. it. L. FRATTINI, ed. Vita e Pensiero, Milano 1978.
- J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (1951), trad. it. L. FRATTINI, ed. Vita e Pensiero, Milano 1979.
- J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal* (1963), trad. it. A. CECCATO, ed. Morcelliana, Brescia 2022.
- A. MASNOVO, *La filosofia scolastica e la sua storia*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1922.
- A. MASNOVO, *Gnoseologia e metafisica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXV, 1933, pp. 25-131.
- A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione* (1936), Vita e Pensiero, Milano 1997.
- A. MASNOVO, *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1950.
- P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990.
- P. PAGANI, *L'Essere è Persona*, Orthotes, Napoli, 2016.
- PLATONE, *La Repubblica*, trad. it. G. REALE, ed. Bompiani, Milano 2000.
- PLATONE, *Fedone*, trad. it. di G. REALE ed. Bompiani, Milano 2000.

- PLATONE, *Simposio*, trad. it di G. REALE, ed. Bompiani, Milano 2000.
- A. ROSMINI, *Storia dell'Amore* (1821), Città Nuova Editrice, Roma 2002.
- A. ROSMINI, *Teosofia* (1849), Città Nuova Editrice, Roma 1998.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, ed. ESD, trad. it. a cura dei Domenicani italiani, Bologna 2014.
- TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, ed. ESD trad. it. a cura dei Domenicani italiani, Bologna 1992.
- TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, trad. it. F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2001.
- *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. EDB, Bologna, 2010.

## Indice

Introduzione p. 1

**Parte Prima: Unità dell'Esperienza e Creazione in Gustavo Bontadini p. 4**

**Capitolo 1: Filosofia, vita e metafisica p. 5**

**Capitolo 2: L'Unità dell'Esperienza p. 13**

§ 1. Nota introduttiva p. 13

§ 2. Unità dell'Esperienza e dialettica p.14

§ 3. Una teoria dell'Unità dell'Esperienza e il concetto di immediatezza p. 17

**Capitolo 3: La «via del divenire» e la dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio p. 21**

§ 1. La via del divenire p. 21

§ 2. Il divenire, il non-essere dell'essere e la teoria della creazione libera p. 23

§ 3. Una rivisitazione della prima via bontadiniana del divenire p. 25

§ 4. La seconda via del divenire (via “direttissima”) p. 29

§ 5. Conseguenze della seconda via del divenire (o “direttissima”) p. 35

**Parte Seconda: La fiducia del Creatore come mezzo ontologico per l'esistenza del Creatore p. 37**

**Capitolo 1: Creazione, Provvidenza e Fede p. 40**

§ 1. La Provvidenza p. 40

§ 2. La creazione p. 43

§ 3. La creazione nelle Sacre Scritture p. 46

§ 4. La Fede da un punto di vista teologico p. 49

**Capitolo 2: Dall'amore di Dio alla libertà degli uomini p. 51**

§ 1. La creazione come gesto d'amore p. 51

§ 2. L'amore di Dio verso gli uomini p. 52

§ 3. La libertà p. 54

§ 4. La libertà come imitazione dell'atto creativo p. 56

**Parte Terza: Maritain e la filosofia del Cristianesimo p. 59**

**Capitolo 1: La filosofia del Cristianesimo p. 60**

§ 1. Rapporto tra filosofia e Fede p. 60

§ 2. La Teologia come sapere pratico e speculativo p. 68

**Capitolo 2: La filosofia cristiana e la filosofia morale p. 71**

§ 1. Il bene p. 71

§ 2. Il male e le inclinazioni p. 77

**Capitolo 3: Dio e la permissione del male p. 82**

§ 1. Del fine ultimo p. 82

§ 2. Dio e il male p. 89

**Conclusioni p. 96**

**Bibliografia p. 98**

**Indice p. 101**