

Paolo Pagani

# SENTIERI RIAPERTI

Riprendendo il cammino  
della "neoscolastica" milanese



Filosofia

Edizioni Universitarie  
Jaca

## SENTIERI RIAPERTI

Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese

Questo volume propone la ripresa—in senso costruttivo, e non semplicemente problematico—dei temi più radicali e decisivi della filosofia classica: l'essere, il divenire, la trascendenza, la creazione. E lo fa non in modo ingenuo, bensì tenendo conto dei molteplici "divieti" che la filosofia contemporanea oppone ad una metafisica che voglia essere "determinante" e non semplicemente allusiva. Anzi, non di rado l'autore trae proprio dal pensiero non metafisico contemporaneo spunti utili a una metafisica dimostrativa.

Il filo conduttore del volume è costituito da una approfondita disamina del pensiero di Amato Masnovo (1880-1955) e della "neoscolastica milanese", dagli anni '20 agli anni '70. Su questo *fil rouge* l'autore innesta però il tentativo di riproporre—rigorizzate—sia le ragioni della metafisica tomistica sia quelle della metafisica rosminiana (troppe volte ingiustamente contrapposte).

PAOLO PAGANI

*Paolo Pagani è nato in provincia di Milano nel 1959. Si è laureato in filosofia teoretica all'Università Cattolica del Sacro Cuore con una tesi discussa col professor Bausola. Attualmente insegna nei licei e promuove anche liberi seminari e gruppi di studio.*

*Si sta ora occupando del problema della fondazione elenctica e dialettica, visto in relazione al panorama contemporaneo.*

Paolo Pagani  
SENTIERI RIAPERTI

Riprendendo il cammino  
della “neoscolastica” milanese

Prefazione di  
Adriano Bausola

Jaca Book

© 1990  
Editoriale Jaca Book spa, Milano  
tutti i diritti riservati

prima edizione  
novembre 1990

copertina e grafica  
Ufficio grafico Jaca Book

ISBN 88-16-95072-2

per informazioni sulle opere pubblicate e in programma  
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book spa  
via A. Saffi 19, 20123 Milano, telefono 4982341

# INDICE

Prefazione	VII
Introduzione	1
Parte prima	
Gnoseologia	
Capitolo primo	
L'evidenza	27
Capitolo secondo	
La presenza	37
Capitolo terzo	
L'astrazione universalizzatrice	49
Capitolo quarto	
Il subordinatismo realista	59
Capitolo quinto	
Realismo concreto e genetico	69
Parte seconda	
Ontologia	
Capitolo primo	
L'ente in quanto ente	81

## Indice

<b>Capitolo secondo</b>	
<b>Identità e non contraddizione</b>	99
<b>Capitolo terzo</b>	
<b>Analisi e sintesi</b>	119
<b>Capitolo quarto</b>	
<b>Il principio di ragion sufficiente</b>	149
<b>Parte terza</b>	
<b>Fenomenologia del divenire</b>	
<b>Capitolo primo</b>	
<b>Fenomenologia del divenire</b>	165
<b>Capitolo secondo</b>	
<b>Soggettività in divenire</b>	183
<b>Capitolo terzo</b>	
<b>Il principio di causalità</b>	207
<b>Parte quarta</b>	
<b>Metafisica</b>	
<b>Capitolo primo</b>	
<b>L'approdo teologico</b>	233
<b>Capitolo secondo</b>	
<b>Il rapporto di creazione</b>	263
<b>Conclusione</b>	287

# PREFAZIONE

di  
Adriano Bausola

Scrivo la prefazione a questo bel libro di Paolo Pagani avendo ancora nel cuore la commozione per la scomparsa di Sofia Vanni Rovighi, e per quella—di due mesi più antica—di Gustavo Bontadini.

Li ricordo qui—in apertura di queste mie righe—perché entrambi furono legati da profondi vincoli ideali con Amato Masnovo. Con essi, scompaiono le ultime due grandi figure di quell'epoca di riflessione filosofica, in Università Cattolica, che ebbe in Amato Masnovo uno dei suoi principali «motori» (anche se, certo, non l'unico).

La ricerca di Masnovo ebbe alcune precise direzioni teoretiche, e storiografiche. Sul piano teoretico: l'impegno di mostrare l'essenziale legame della filosofia con il problema della vita, e, a questo fine, l'essenziale impossi della domanda metafisica; l'imprescindibile legame della metafisica con la gnoseologia (o «logica maior», come Masnovo amava dire); la tematizzazione del rapporto, di distinzione e di unità, della fede e della ragione filosofica; ecco i temi speculativi più importanti del pensiero di Masnovo.

Questi compì uno sforzo costante per ricondurre la riflessione del filosofo alla più scarna, incisiva e radicale essenzialità. Suo fu un impegno feroce (anche se manifestato con toni pacati e misurati) ad individuare—là dove più premeva la sua preoccupazione di filosofo, come ad esempio (ma è più che un semplice esempio) a proposito delle cinque vie tomistiche per l'esistenza di Dio—la struttura portante delle argomentazioni filosofiche. Ricordo anche—ecco un altro esempio privilegiato—l'asciutta riflessione sulla problematica dell'evidenza, che vecchi psicologismi, riprese kantiane e, soprattutto, dibattiti idealistici, avevano, nei tempi della giovinezza e della maturità masnoviane, potentemente rilanciato.

Credo che sia stato questo sforzo di rigore e di essenzialità, questo concentrarsi sui nodi fondativi decisivi, ciò che—naturalmente in legame con l'interesse speculativo dei risultati raggiunti—affascinò due studiosi per tanti

aspetti diversi come Bontadini e la Vanni Rovighi: più attento alla impostazione masnoviana della riflessione metafisica (oltre che alla problematica dell'evidenza) Bontadini; più sensibile ad altri aspetti della ricerca gnoseologica masnoviana, come quello concernente le verità universali e necessarie (oltre che la stessa evidenza), e lo sviluppo della ricerca etica, intesa come risposta fondata sulla metafisica al problema della vita, la Vanni Rovighi. La quale Vanni Rovighi—allieva diretta del Masново—derivò dal Maestro anche tanta parte del suo amore per la filosofia medievale, di cui Masново fu impegnato e appassionato studioso; Bontadini esplorò strade filosofiche più recenti, e con maggiore taglio teoretico. Ho ricordato—tra i tanti allievi del Masново—coloro che ne furono successori illustri all'Università Cattolica. Ma anche altri pensatori—italiani e stranieri—si interessarono al pensiero masnoviano, e si cimentarono con esso in discussioni che—almeno in alcuni casi—ebbero autentico interesse speculativo.

Di tutti questi dibattiti, delle linee espresse da tanti studiosi, in armonia o in contrasto con Masново, si occupa, fra l'altro, il libro di Pagani.

Ma questo libro non ha solo carattere storiografico. O meglio: esso esprime un taglio storiografico che non accetta di semplicemente sintetizzare, riassumere, riesporre il pensiero del suo Autore, riclassificando i di lui pensamenti, organizzando il discorso secondo criteri cronologici, dando conto—ma sempre positivamente—dei dibattiti suscitati da quel pensiero.

Pagani fa *anche* questo; e lo fa bene, con ordine, e con chiarezza. Ma egli è persuaso che non si ricostruisce un autore se non si *pensa* con lui, se non si cerca di capire fino in fondo le sue ragioni, individuando, ove il caso, anche le sue non ragioni, e cercando, sempre nel caso, di sviluppare il pensiero oltre la lettera.

Tutto questo, non per sostituirsi all'Autore studiato, ma per recuperarlo nella sua autenticità, per filosofare con lui (e, se occorre, oltre di lui).

Questo tipo di ricerca—insieme storica e teoretica—può certo suscitare discussioni: sembra a chi scrive questa prefazione che esso—se eseguito con equilibrio—possa offrire molti vantaggi, per lo sviluppo di una riflessione filosofica che voglia essere effettivamente tale (e perciò non rinunciataria).

Attraverso il serio e documentato esporre, ed il fitto dialogare di Pagani, l'opera di Masново vive nella mente del lettore di una sua intensa luce. L'importanza della riflessione masnoviana viene mostrata in tutta la sua rilevanza, con un aiuto notevole alla riscoperta di un Autore da diversi anni un po' dimenticato, nonostante i suoi notevoli meriti speculativi.

Quanti hanno a cuore una filosofia che affronti—con modestia, ma anche con coraggio—i grandi problemi dell'esistenza, per un discorso costruttivo, potranno trovare in Masново un pensatore che sicuramente li interesserà, e nel libro di Pagani un notevole aiuto a riconoscerlo.



*A Michèle Van der Schoot,  
Maurizia ed Eugenia Cacciatori,  
Luca Grillo*



## INTRODUZIONE

Questo studio si propone di ripercorrere criticamente l'itinerario tracciato da Amato Masnovo (1880-1955) e da lui presentato come «ascesa a Dio». Il nostro intento non è solo quello di ricostruire il pensiero dell'autore, ma è anche quello di impegnarci direttamente con i temi teoretici da lui sollevati. E nel coniugare storiografia e teoresi, il nostro lavoro si dimostra coerente con l'impostazione stessa del pensiero di Masnovo, il quale svolse la propria attività di ricerca e di insegnamento sia nell'ambito storiografico sia nell'ambito teoretico<sup>1</sup>. La convinzione della reciproca implicazione e illuminazione di questi due ambiti di ricerca è inoltre presente in tutti gli scritti di questo Autore<sup>2</sup>. Infatti—come scrive la Vanni Rovighi—«Mons. Masnovo credeva nell'esistenza de *la* filosofia: la *philosophia perennis* che è presente nella storia non solo come una corrente accanto ad altre,

<sup>1</sup> «Amato Masnovo» (1880-1955)—come scrive Sofia Vanni Rovighi—, conseguite «le lauree in teologia e in filosofia all'Università Gregoriana, nel 1902 fece ritorno a Parma, dove il 3 giugno 1903 fu ordinato sacerdote. Fu professore di filosofia, poi di teologia dogmatica. Rettore e prefetto degli studi nel Seminario di Parma. Appena fondata, nel 1921, l'Università Cattolica del S. Cuore fu chiamato dal P. Gemelli ad insegnarvi [...] Storia ed esposizione sistematica della Scolastica. Nel 1924 conseguì la libera docenza in Storia della Filosofia Scolastica. Nel 1930, in seguito a concorso, fu nominato professore straordinario di Filosofia Scolastica nell'Università Cattolica; nel 1934 fu promosso ordinario di Storia della filosofia medievale e continuò a tenere per incarico tale insegnamento anche quando fu trasferito alla cattedra di Filosofia teoretica. Dal 1950, raggiunti i limiti di età, tenne un corso di conferenze sulla filosofia tomistica» (cfr. Vanni Rovighi, *L'opera di Amato Masnovo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLVIII (1956), pag. 97).

<sup>2</sup> A livello storiografico sono presenti nell'opera di Masnovo quattro centri di interes-

ma come la vena profonda dalla quale tutte le filosofie traggono elementi di verità»<sup>3</sup>.

Certo, parlare di «*philosophia perennis*» doveva sembrare un anacronismo—già ai tempi di Masnovo—; ma un anacronismo culturale, e non teoretico. Come si potrebbe, del resto, parlare di anacronismi teoretici? La stessa tesi che afferma la relatività storica del valore degli asserti teoretici, resta infatti un *condendum* teoretico.

Questa tesi, che costituisce una tentazione permanente nella storia del pensiero, sembra trovare un appoggio risolutivo nella riflessione che sia la Filosofia del linguaggio sia la contemporanea Ermetica hanno dedicato al rapporto tra linguaggio e pensiero. Ora, il riconoscimento della «concretezza» del *logos*—che ci sembra l'acquisizione saliente della Filosofia del linguaggio<sup>4</sup>—non autorizza a proiettare sul pensiero pensato la storicità e la particolarità che caratterizzano indubbiamente la parola. Proprio in tale direzione, tuttavia, sembra andare l'Ermeneutica: si pensi, al riguardo, alla «ontologia ermenutica» di Gadamer e all'influsso da essa esercitata sul cosiddetto «pensiero debole»<sup>5</sup>.

A noi sembra, invece, che per parlare di linguaggio e pensiero come di due elementi astratti rispetto alla loro unità, si debba salvaguardare la specificità eidetica di entrambi: classicamente il *discrimen* tra i due elementi è dato dalla contraddizione, enunciabile ma non concepibile<sup>6</sup>. Ed è anco-

se. Anzitutto egli si propone di evidenziare il carattere originale e innovatore del pensiero—specie metafisico—di San Tommaso; ma il nostro Autore è attento anche ai dibattiti universitari della prima metà del XIII secolo—con particolare riguardo per la figura del vescovo di Parigi Guglielmo D'Auvergne. Un terzo centro del suo interesse storico è poi costituito dalla figura di Sant'Agostino. Masnovo guarda soprattutto all'Agostino delle *Confessioni*, del quale egli intende mettere in rilievo la sostanziale convergenza con San Tommaso, almeno su tre temi decisivi come: la presenza di un'impronta divina nella conoscenza umana, con la sua originaria apertura all'universale e al necessario; la valorizzazione dell'insufficienza ontologica della realtà in «moto» per l'«ascesa» all'Indivenebile; infine l'apertura della filosofia alla religione rivelata (consistendo il compimento del sapere filosofico nella conferma razionale del rapporto di creazione, e dunque dei contenuti fondamentali della religiosità naturale). Un quarto interesse storiografico di Masnovo è relativo al sorgere del Neotomismo italiano dell'Ottocento, con particolare riguardo alla figura del canonico piacentino Vincenzo Buzzetti, nel quale egli vede l'autentico autore della rinascita tomistica in Italia.

<sup>3</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *L'opera di A. Masnovo*, cit., pag. 97.

<sup>4</sup> Il riferimento è a Herder e a Von Humboldt.

<sup>5</sup> L'attenzione dedicata da Vattimo all'opera di Gadamer è, in questo senso, emblematica.

<sup>6</sup> Su questo tema avremo modo di soffermarci nel corso della trattazione.

ra la contraddizione a indicare un'ulteriore specificazione del pensiero pensato rispetto al linguaggio: nell'asserto non tautologico, il mero articolarsi linguistico in soggetto e predicato identificati dalla copula sarebbe contraddittorio—l'aporia è classica—se non valesse la pensata, e per nulla espressa, distinzione tra l'astratta pluralità dei «sensi» e l'identità concreta del «significato»<sup>7</sup>. Un'identità, quest'ultima, sempre incoativa, se è vero che—come vedremo meglio nel corso del lavoro—la «denotazione» semantica è uno schema in via di inesauribile riempimento: nominare un significato è, infatti, indicare l'ideale di una mai raggiunta adeguazione, fatta di connotazioni progressive, tra le quali un particolare rilievo assume l'eventuale «definizione», come connotazione sufficiente a distinguere. La consapevolezza, poi, della sproporzione esistente tra il significato e la sua espressione linguistica—denotante o connotante che sia—, e dunque lo stesso sforzo ermeneutico di «portare a parola»<sup>8</sup>, dicono di una irriducibilità del pensiero pensato al linguaggio, che di quello può costituire sia il compimento—come ci suggerisce Cassirer o lo stesso Gadamer<sup>9</sup>—sia l'eventuale dispersione o smarrimento—come ci permettiamo di ricordare noi.

Certo, sarebbe facile obiettare a queste nostre annotazioni che esse si fondano su di una concezione riduttiva del linguaggio che lo vede come mera asserzione: concezione logicistica che l'Ermeneutica rifiuta, assumendo invece il linguaggio come la «costituzione di un mondo»<sup>10</sup>. Altrettanto facile però è osservare che quest'ultimo modo d'intendere il linguaggio equivale a una infondata surdeterminazione di esso (secondo la quale la parola assorbirebbe in sé il pensiero): una surdeterminazione che le nostre distinzioni precedenti proibiscono, almeno, di dare per scontata.

Se dunque il carattere progressivo e incoativo della espressione linguistica non minaccia la metastoricità dei significati ma, anzi, ne è motivato, allora risulta intatta la proponibilità della *philosophia perennis*.

Ciò che di vero, e dunque di perenne, è contenuto nella proposta di una ontologia ermeneutica è invece l'intrascendibilità dell'orizzonte linguistico come ambito manifestativo del pensiero, così come il pensiero lo è dell'essere. Potremmo parlare, a questo proposito, del superamento del dualismo pensiero-linguaggio, in analogia al superamento del dualismo essere-pensiero,

<sup>7</sup> I termini «senso» e «significato» sono usati nella ormai classica accezione data loro da Frege (cfr. *Senso e significato*, in *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Torino, 1965).

<sup>8</sup> L'espressione è ricorrente in: Melchiorre, *Essere e parola*, Milano, 1982.

<sup>9</sup> Cfr. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, 1961, (1 ed. ted. 1923-29), Vol. I; e Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, 1983, (1 ed. ted. 1960), pag. 542.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 517.

superamento ampiamente teorizzato proprio dalla Neoscolastica milanese che ha in Masnovo il suo capostipite. Ma, come il superamento del «dualismo gnoseologico» non comporta affatto—e lo vedremo—la riduzione dell'essere al pensiero (come invece voleva l'attualismo gentiliano contro il quale si impegnò ai suoi tempi il nostro Autore), così il superamento del dualismo ora in questione non può pretendere di identificare il pensiero (e ultimamente l'essere) col linguaggio<sup>11</sup>. Certo, come lo spazio eidetico (scolasticamente l'«*essentia absolute considerata*») costituisce il momento della indistinzione di essere e pensiero<sup>12</sup>, così l'atto di pensiero (scolasticamente, il «*conceptus*») è luogo dell'identità di pensiero e parola; ma ciò che vale per il pensiero pensante non vale più—e lo abbiamo visto—per il pensiero pensato (cioè per il «*conceptum*»).

Ora, in attesa di riprendere nel corso della trattazione i temi sopra accennati, possiamo chiederci cosa sia la «filosofia perenne» per Masnovo e quale posto occupi in essa la metafisica.

La risposta più completa a tali domande è in un testo del 1922 che, per brevità e chiarezza, ci sembra bene riportare. «La filosofia»—scrive il nostro Autore—«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. Perché una concezione riflessa della vita e del mondo non è possibile senza il controllo della propria attività conoscitiva, la filosofia è insieme analisi della conoscenza, cioè una logica nel senso pieno della parola (*Wissenschaftslehre*)». «Appare di qui»—prosegue Masnovo—«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>13</sup>.

Alla determinazione, poi, di che cosa sia il «problema della vita», sono dedicati altri testi, tra i quali spicca la parte introduttiva de *La filosofia verso la religione* (1936). Qui, riprendendo l'impostazione degli articoli VI e VII della *Quaestio* iniziale della «*Prima Secundae*» di San Tommaso, il nostro Autore presenta il problema della vita come quello della individuazio-

<sup>11</sup> Il discorso di Gadamer, preso alla lettera, giunge proprio a questa conclusione: cfr. la terza sezione di *Verità e metodo*.

<sup>12</sup> Anche su questo tema avremo modo di soffermarci nel corso del lavoro.

<sup>13</sup> Cfr. Masnovo, *La filosofia scolastica e la sua storia*, in «Riv. di filos. neosc.», XIV (1922), pagg. 289-290.

ne dell'«ultimo fine di diritto»—cioè dello scopo autenticamente umano dell'agire. Ora—come osserva Masnovo—, l'uomo è costretto continuamente a scegliere<sup>14</sup>. E ogni scelta umana è poi, in ultima istanza, scelta di un «fine ultimo di fatto»<sup>15</sup>: ogni azione umana corrisponde cioè ad un certo modo di progettarsi in relazione all'assoluto, e perciò comporta una, sia pur non tematizzata, configurazione dello stesso assoluto<sup>16</sup>.

San Tommaso osserva, in proposito, che «*quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetit ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum*»<sup>17</sup>. Ebbene, l'espressione «*ut bonum perfectum*» corrisponde proprio a ciò che Masnovo intende per «ultimo fine di fatto»: come si può notare, tale figura implica analiticamente il significato di «ultimo fine di diritto», dal momento che il «*bonum perfectum*» è, anche nella sua semplice idealità, identico per tutti gli uomini, «*quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis*». La distinzione tra fine di diritto e fine di fatto nasce invece considerando che, «*tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen quae per varia studia homines ut ultimos fines assequi conantur*»<sup>18</sup>.

Il problema della vita può allora essere riformulato nei seguenti termini: la configurazione del «fine ultimo», implicata nel mio agire, è quella au-

<sup>14</sup> «L'uomo, che è libero, è posto fra un continuo sì e no. Egli deve scegliere di continuo fra due vie. Devo io proseguire questo mio ragionamento o interromperlo? Ecco le due vie davanti alle quali io mi trovo in questo momento. Noi dobbiamo scegliere, dobbiamo dare una risposta. Ci asterremo dal rispondere? Quand'anche lo potessimo, non per questo ci asterremmo dall'operare una scelta: cioè tra il rispondere e il non rispondere. In realtà scegliere è il nostro compito di ogni momento: d'ogni momento, dico, non per metafora ma secondo verità rigorosa. Non possiamo noi disporre ad ogni momento della nostra vita?» (Cfr. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Milano, 1977 (1 ed. 1936), pag. 23).

<sup>15</sup> «Io 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. *ibid.*, pag. 24).

<sup>16</sup> Tali espressioni sono nostre, e non di Masnovo, anche se ne esprimono fedelmente il pensiero.

<sup>17</sup> Cfr. S. Thomae, *Summa Theologiae*, P. I. II, q. I., a. 6, *Respondeo*.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, a. 6, *Conclusio*.

tentica? E, di riflesso: è autenticamente umana la forma del mio agire?<sup>19</sup>.

Insomma, il nostro Autore esprime la convinzione che il problema metafisico nasca, di fatto, nella coscienza umana, dall'urgenza di stabilire se il «bene» voluto «assolutamente» dal soggetto coincida «materialmente» con l'«assoluta» realtà ontologica<sup>20</sup>. Ciò, anche se non tutti gli uomini si curano di tale coincidenza: accade infatti che, sebbene l'«elezione» di un ultimo fine di fatto sia una necessità «fisica» (ovvero inevitabile), il far convergere il proprio fine di fatto con il fine di diritto è una libera scelta, la quale viene imposta «solo» da una necessità «razionale»<sup>21</sup> (e dunque da un *sollen*, anziché da un *müssen*). Quest'ultima—come vedremo meglio nel corso della trattazione—coincide, poi, con la necessità della coerenza, che è, a sua volta, necessità di non rinnegare il principio di non contraddizione. Il rinnegamento sarebbe appunto operato da chi, orientato dal carattere rinviante della coscienza verso il *bonum perfectum*, decidesse di evitare il «rinvio» e met-

<sup>19</sup> Si noti come la prospettiva masnoviana—ma, in fondo, anche quella tomistica—del problema, non metta adeguatamente in luce la distinzione tra «*bonum perfectum*» (il fine ultimo di diritto, in senso oggettivo) e «*beatitudo*» (il fine ultimo di diritto, in senso soggettivo). Pertanto, il prosieguo del discorso masnoviano risulta, a ben vedere, entimematico.

<sup>20</sup> «Dobbiamo noi preoccuparci o no che la cosa voluta da noi per se stessa rappresenti un vero valore sì da meritare di essere voluta per se a preferenza della sua contraddittoria? Chi rispondesse di non sapere che fare di simile preoccupazione verrebbe ad ammettere l'indifferenza e con ciò la coincidenza dei termini contraddittori, cioè del sì e del no. Perciò [...] a voler essere ragionevoli, ripugna venire alla scelta di un ultimo fine di fatto senza pure addivenire alla preoccupazione dell'ultimo fine di diritto» (cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 25). Si potrebbe osservare, in proposito, che l'argomentazione qui fornita dal nostro Autore non sembra pertinente. Infatti, l'«indifferenza» tra A e non-A, sopra prospettata, non comporterebbe la loro contraddittoria coincidenza, bensì più semplicemente la loro equivalenza assiologica—che non risulta immediatamente contraddittoria. A nostro avviso, la contraddizione non consiste nel non mettere a tema la coincidenza o meno del fine ultimo di fatto con il fine ultimo di diritto, quanto, piuttosto, nel non realizzare praticamente tale coincidenza. Infatti, se è vero che—come emerge esplicitamente nella prospettiva tomista—il termine proprio della tendenza di un essere razionale è il «bene in quanto tale», è evidente che l'identificazione di quest'ultimo con un fine ultimo di fatto che sia invece un bene limitato, corrisponde alla posizione di una contraddizione. Certo, la contraddizione in questione non viene solitamente messa a fuoco, ma semplicemente posta in *actu exercito*; anzi, a ben vedere, in quanto vissuta, essa non è neppure una contraddizione: lo è, invece, in quanto messa a tema. Si ha qui—a livello etico—una analogia con la situazione teoretica della contraddizione: le contraddizioni teoretiche e le contraddizioni etiche possono essere, rispettivamente, espresse e vissute, ma mai esse possono essere tematizzate realmente: rispettivamente, pensate e volute.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 25.



tesse a tema delle proprie scelte il «finito» nella sua pretesa assolutezza.

Non era intenzione di Masnovo quella di svolgere una filosofia morale; per questo il suo discorso al riguardo resta strettamente schematico. Manca, ad esempio, una fenomenologia delle situazioni etiche che—sul modello sartriano—avrebbe potuto opportunamente illustrare come, determinatamente, una qualunque scelta comporti il riferimento ad un ultimo fine di fatto, e sia dunque eticamente «impegnata». Del resto, un certo schematismo è tipico delle filosofie ad impianto tomista; ma si tratta di uno schematismo che—come osserva Jacques Maritain—non nasce dal misconoscimento del dramma della vita, quanto piuttosto dalla assidua familiarità con esso<sup>22</sup>—ferma restando la possibilità e l'opportunità di far rivivere lo schema sotto l'impulso delle ricognizioni fenomenologiche, tipiche invece delle filosofie dell'«esistenza».

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>23</sup>. Dall'accertamento dell'impossibilità della coincidenza in questione, nasce l'inferenza metafisica—secondo il procedimento che seguiremo meticolosamente nel corso della trattazione.

Come si è già accennato, il problema metafisico—secondo Masnovo—può essere risolto solo sotto il controllo di una teoria della conoscenza: ad essa e ai suoi rapporti con la metafisica il nostro Autore dedicò due brevi scritti—*La logica è criteriologia?*, del 1917, e *Gnoseologia e metafisica*, del 1933—di cui dobbiamo tener presenti alcune affermazioni fondamentali.

<sup>22</sup> Cfr. Maritain, *Sulla filosofia cristiana*, Milano, 1978, (1 ed. francese 1932), pag. 74.

<sup>23</sup> Scrive in proposito il nostro Autore: «C'è dunque e qual è questo ultimo fine di diritto? Porci questa domanda vale quanto porci la domanda: esiste Dio? Perché, se un ultimo fine di diritto esiste, esso, veramente Signore della volontà, è Dio» (cfr. *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 26). In considerazione di ciò che si è appena visto, si potrebbe pensare che l'impostazione data da Masnovo al problema metafisico non ricalchi lo schema tomista—e questo è vero. Senonché, sia pure in un senso un po' particolare, si può dire che l'impostazione masnoviana resta, in sostanza, fedele al modo di procedere di San Tommaso: anche l'Aquinate, infatti, nella *quaestio* della *Summa Theologiae* successiva a quella finora citata, si chiede se la «*beatitudo*» consista nella fruizione dei più rilevanti tra i beni di cui si ha esperienza, e quindi se essi possano essere considerati come il *bonum perfectum* (cfr. S. Thomae S.T., P. I. II, q. 11). Ecco allora che, sia pure in chiave etica, lo stesso Aquinate si pone il problema della coincidenza, o no, dell'«universo» con l'«assoluto».

Innanzitutto, Masnovo afferma l'opportunità di ricondurre la «logica» (*logica minor*) nell'ambito della «criteriologia» o «gnoseologia» (*logica maior*); infatti—egli osserva—se consideriamo la «logica» nel suo «fine interno» (che è quello di fissare «in atto» le condizioni della razionalità della vita conoscitiva), e non esclusivamente nel suo «fine esterno» (che è quello di «applicare» le condizioni già fissate), allora comprendiamo che essa è solo secondariamente un'«arte» composta di regole, mentre—originariamente—essa è il criterio di autenticità del sapere<sup>24</sup>.

Ora, il sapere autentico è quello evidente, o quello legato per coerenza all'evidenza<sup>25</sup>: l'«evidenza» sarà dunque l'«oggetto formale» della logica<sup>26</sup>; mentre il «soggetto formale» di questa (vale a dire il punto di vista dal quale si considera, in logica, l'evidenza) sarà l'autenticità. Crediamo di poter intendere il pensiero masnoviano in questo senso: la logica considera l'evidenza in quanto evidenza; così come la metafisica generale (o ontologia) considera l'ente in quanto ente<sup>27</sup>.

Se poi si riconosce che l'evidenza è presenza dell'ente stesso, si comprenderà la preoccupazione masnoviana di definire i rapporti tra le due «discipline»: la logica (o gnoseologia) e la metafisica<sup>28</sup>.

Secondo il nostro Autore, l'identità del loro oggetto formale—l'evidenza oggettiva—fa sì che non sia possibile, se non arbitrariamente, prospettare la subordinazione di una delle due discipline rispetto all'altra. D'altro canto, neppure gli sembrano proponibili i tentativi, di Maritain e di Garrigou-Lagrange, di identificare i due momenti del sapere<sup>29</sup>; infatti, la metafisica considera dell'evidenza—ossia della presenza dell'ente—il contenuto determinato, e non l'autenticità del darsi, immediato o mediato che sia. «La metafisica»—scrive in proposito Masnovo—«apre la via alle indagini di merito e contenuto; la gnoseologia, alle indagini di procedura»<sup>30</sup>.

Il lato di verità della tesi che propone l'identificazione di gnoseologia e metafisica consiste—secondo Masnovo—nel fatto che l'«oggetto materia-

<sup>24</sup> Cfr. Masnovo, *La logica è criteriologia?*, in «Riv. di filos. neosc.», IX (1917), pag. 194.

<sup>25</sup> Masnovo usa—per indicare quella che noi chiamiamo «autenticità»—il termine «razionalità» (cfr. *ibid.*, pagg. 198-199).

<sup>26</sup> Cfr. Masnovo, *Gnoseologia e metafisica*, in «Riv. di filos. neosc.», XXV (1933), pag. 136.

<sup>27</sup> Cfr. Masnovo, *La logica è criteriologia?*, cit., pag. 198.

<sup>28</sup> Cfr. Masnovo, *Gnoseologia e metafisica*, cit., pagg. 136-137.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 137.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 136-137.

le» iniziale è identico per le due discipline: si tratta del principio di non contraddizione<sup>31</sup>.

Masnovò giunge, sia pure a fatica, ad ammettere tale verità<sup>32</sup>; tuttavia sembra non volerne approfondire il senso.

Più in generale, possiamo osservare che l'impostazione masnoviana del rapporto tra gnoseologia e metafisica appare pregiudicata dalla assunzione acritica della dualità di essere e conoscere, la quale comporta l'aprioristica distinzione dei «oggetti formali» delle due discipline: rispettivamente la *ratio cognoscendi* e la *ratio essendi*.

Comunque, la conclusione dell'indagine masnoviana al riguardo è la seguente: «la gnoseologia viene a coincidere con la logica ben intesa e insieme con essa a contraddistinguersi dalla metafisica»<sup>33</sup>.

Anzi, la gnoseologia ha «possibilità di controllo sugli elementi a lei forniti dalla metafisica», contrariamente a quanto accade con altre scienze, le quali «si debbono rimettere (consapevolmente o no poco importa) alla metafisica stessa»<sup>34</sup>, dal momento che—se ben interpretiamo—esse ne assumono, di fatto, l'oggetto materiale (l'ente e il PDNC).

In sostanza, ci sembra che la posizione masnoviana circa la natura della logica (o gnoseologia) e dei suoi rapporti con la metafisica contenga, da un lato, un elemento positivo, e dall'altro una incongruenza. L'elemento positivo è dato—a nostro avviso—dalla contestazione del carattere puramente «formalistico» della logica<sup>35</sup>: essa si struttura certo in formule argomentative, ma—secondo Masnovò—il loro valore può essere colto solo in riferimento all'ente. La coerenza, di cui la logica articola i possibili modi, è cioè funzione della verità, ossia della espressione e del non rinnegamento del dato. In questo senso si può anche dire che la logica è gnoseologia, o—come preferiremmo dire noi—che essa risulta incomprensibile e arbitraria se non viene a quella riferita.

Ad uno sguardo superficiale, simili considerazioni potrebbero sembrare

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>32</sup> «La gnoseologia o logica»—egli scrive—«mutua nel suo percorso o divenire fino dai primi passi se non proprio dal primo, l'aiuto della metafisica generale in quanto la legge della coerenza [...] essa gnoseologia la deriva sì dal proprio oggetto formale iniziale (ch'è la evidenza oggettiva) ma sotto, per così dire, la pressione di un principio direttamente preoccupato di contenuto e non di procedura: un contenuto vastissimo e a carattere metafisico qual è quello di ente» (cfr. *ibid.*, pag. 138).

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 137.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 139.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 137 e *La logica è criteriologia?*, cit., pag. 199.

ingenue o perlomeno superate dallo sviluppo—ignorato negli scritti di Manovno, sebbene ad essi contemporaneo—della logica simbolica. Quest'ultima, coltivando l'ideale di una assiomatizzazione rigorosa, sia a livello proposizionale sia a livello predicativo, tendeva a ricondurre la logica al formalismo assoluto, quindi a quel convenzionalismo che avrebbe dovuto scioglierla da ogni condizionamento gnoseologico ed ontologico. Tale scioglimento doveva passare attraverso l'emarginazione, dall'ambito logico-formale, della categoria dell'«evidenza». Si riteneva, infatti, che il mantenimento di una preoccupazione relativa al contenuto intuitivo degli asserti, avrebbe ostacolato l'instaurarsi del regime calcolatorio che la logica voleva darsi, per realizzarsi pienamente come tecnica («ars») del ragionamento. Del resto, anche considerata dal punto di vista scolastico o classico, la logica matematica si colloca nell'ambito della «logica minor»: perciò sembrerebbe giustificato il suo astrarre da considerazioni veritative.

In realtà, tale astrazione dall'evidenza va precisata. Innanzitutto, se l'«evidenza» dalla quale si vuol prescindere è quella intesa in senso psicologista<sup>36</sup>—quella contro la quale polemizzava Husserl nelle *Ricerche logiche*—, allora osserviamo che una categoria così intesa risulta legittimamente emarginata, non solo dalla considerazione logico-formale, ma anche dalla stessa considerazione gnoseologica, in quanto è fenomenologicamente infondata<sup>37</sup>. Se invece si fa riferimento all'evidenza intesa come presenza dell'essere (nelle sue differenti articolazioni)—intesa cioè in una accezione fenomenologicamente corretta—, in questo caso dobbiamo osservare che dall'evidenza così concepita non si può in alcun modo prescindere. Infatti, per quanto svincolate dall'obbligo di riferirsi al mondo reale, le logiche assiomatiche dovranno pur sempre riferirsi a mondi possibili (nel senso di «non internamente contraddittori»)—con l'eccezione solo apparente delle logiche «non scotiane», le quali se cercano di ammettere la contraddizione, lo fanno relativamente a delle sottostrutture dalle quali non è possibile accedere a strutture «normali»<sup>38</sup>. Ciò significa che qualunque sistema di segni, sia pur concepito come dotato in prima battuta di un «senso» ma non di un «signi-

<sup>36</sup> E pare proprio che sia così, visto che nel linguaggio dei logici matematici l'evidenza è considerata un criterio soggettivo, da guardare con diffidenza; non considerando che in filosofia l'evidenza può—anzi, a nostro avviso, deve—prescindere, in prima battuta, dalla «posizione» di un soggetto.

<sup>37</sup> Su questo tema cfr. Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*, in *Ricerche logiche*, Milano, 1968 (trad. Piana).

<sup>38</sup> Su questo tema, interessanti le osservazioni contenute in: Corradini, *Riflessioni sul principio di non contraddizione*, Trento, 1985.

ficato»<sup>39</sup>, proprio per essere «sensato» ovvero intelligibile deve osservare quel carattere «minimale» che compete, appunto, all'intelligibilità, e cioè la coerenza, l'incontraddittorietà. Quando, poi, avremo modo di mostrare come l'ambito dell'intelligibile, o del pensabile, non sia niente di diverso dall'ambito ontologico, avremo esibito ancor più esplicitamente il carattere letteralmente «teoretico» della logica formale.

Si noti, poi, come la coerenza in questione giochi non solo al livello «semantico», ma anche al livello «sintattico». A livello semantico, la «coerenza» o «consistenza» è «la condizione senza la quale non si può in fondo neppure ritenere come veramente 'dato' un calcolo»<sup>40</sup>. Non solo, ma la «consistenza» di un calcolo logico non sembra derivabile in termini puramente sintattici (sia pur di quella sintassi che è propria del calcolo semantico); perciò va ottenuta per il tramite della «soddisfacibilità», ossia in riferimento ad un «modello» di cui, beninteso, si postuli la determinatezza o non-contraddittorietà<sup>41</sup>. E questo non vale solo per il mondo reale quale è inteso dalla ontologia classica—che invero il «calcolo k»—, ma anche per qualunque modello alternativo che inveri altri tipi di calcolo. Intendiamo dire, insomma, che laddove si debbano ipotizzare mondi «non normali»—come nella semantica delle logiche «non scotiane»—, questi andranno pur sempre a «interpretare» in senso univoco le variabili del linguaggio ad essi associato: reintroducendo così in ambito semantico l'incontraddittorietà «regionalmente» esclusa in ambito sintattico.

A livello sintattico, poi, è fin troppo facile osservare che allo sviluppo di qualunque calcolo è essenziale la coerenza con i propri assiomi e le proprie regole.

Ma la stessa incontraddittorietà come coerenza presuppone una valenza ancor più fondamentale della incontraddittorietà: la determinatezza, per la quale un alcunché—fosse pure un «funtore» definibile solo in senso operativo—significa qualcosa e non qualcos'altro.

L'incontraddittorietà è dunque presupposta, secondo diverse valenze, da quegli stessi sistemi logici che pongono il principio di non contraddizione come regola derivabile, e anche da quelli che contemplan come assioma

<sup>39</sup> È, in fondo, su questa distinzione di Frege che si fonda il formalismo dei sistemi assiomatici.

<sup>40</sup> Cfr. Agazzi, *La logica simbolica*, Brescia, 1964, pag. 362.

<sup>41</sup> Intendiamo dire che il «mondo» (reale o ipotetico, ontologico o epistemico) che invero le regole di un certo calcolo, dovrà inverare quelle e non altre: dovrà cioè avere una sua «natura».

la contraddizione<sup>42</sup>. Tralasciando ora la discussione sulla inconsistenza semantica di questi ultimi, e limitandoci ai primi, facciamo notare che non deve destare meraviglia la «debolezza deduttiva» che in essi rivela il principio di non contraddizione; infatti in quei contesti esso viene derivato a partire da assiomi che, se esaminati da un punto di vista non più sintattico ma semantico—e la *metàbasis* ci sembra legittima, perché una valenza semantica, sia pur potenziale, è comunque riconoscibile in qualunque assioma—, ne presuppongono il valore: del resto, in un sistema assiomatico puro, il criterio che pone certe regole come primitive e inderivabili non è l'evidenza, bensì l'«economicità».

È allora anche da un ulteriore punto di vista—non più né puramente sintattico né puramente semantico, e neppure strettamente ontologico—che le logiche assiomatiche sono costrette a fondarsi sull'incontraddittorietà: è questo un punto di vista che potremmo definire «implicitamente semantico», e che riguarda la forma stessa che le logiche in questione si danno.

Quanto detto finora ci permette di notare come qualunque discorso, per quanto formalistico e formalizzato, per avere «senso» debba strutturarsi su quell'intrascendibile evidenza—l'incontraddittorietà, appunto—che costituisce lo spazio dell'intelligibile. Ci sembra, insomma, innegabile che l'«evidenza eidetica»<sup>43</sup> preceda e fondi, nei modi sopra ricordati, la stessa struttura assiomatica di un calcolo.

Crediamo, inoltre, che, per ragioni già accennate, la semantica di un calcolo non potrà intervenire criticamente sui modelli associabili a quel calcolo, per giudicare della loro collocazione ontologica o epistemica; tanto meno, poi, potrà intervenire criticamente su quel super-modello che è l'incontraddittorietà dell'intelligibile. La «fondazione» del fondamento resta dunque compito di un'altra indagine (logica per eccellenza, anche se non riconducibile all'interno di nessun sistema<sup>44</sup>): l'indagine «elenchica», sulla quale avremo modo di soffermarci nel corso della trattazione.

Ricollegandoci ora al filo principale del nostro discorso, possiamo osservare che la riconduzione, suggerita da Masnovo, della *logica minor* nell'ambito della *logica maior*, ha senso solo a partire dalla concezione classica del problema logico. La logica classica, infatti, proprio come *logica minor*, pri-

<sup>42</sup> Ci riferiamo alle cosiddette «logiche dialettiche».

<sup>43</sup> L'espressione è in realtà un'endiadi, ma ci serve per evitare ogni confusione con l'accezione psicologista dell'evidenza.

<sup>44</sup> L'*elenchos* non è certo confondibile con la «regola di autofondazione», derivabile nel «calcolo»; la quale è derivabile solo tramite la «regola della negazione classica»—e dunque presuppone il valore della dialettica classica.

ma di codificarsi in regole, nasce, per così dire, empiricamente: vale a dire constatando e verificando l'attualità di quelle regole. È chiaro, invece, che la mentalità formalistica contemporanea comporta una sorta di «rivoluzione copernicana» che rende necessaria la separazione tra la considerazione sintattica da cui si parte (*logica minor*), e la considerazione semantica che subentra in seconda battuta (*logica maior*).

Dunque, se la riconduzione che Masnovo sembra proporre è da intendersi come il riconoscimento del carattere realistico della logica classicamente concepita, ci sembra che essa possa essere accettata: la logica classica (cioè la logica filosofica, che nasce dalla considerazione della realtà) è il livello riflesso del procedere conoscitivo, nei suoi momenti rivelativo e inferenziale.

Il filosofo (e quindi il metafisico) non dovrà—secondo questa prospettiva—sforzarsi di ricondurre le situazioni teoretiche che incontra a modelli logici precostituiti, bensì dovrà affrontare tali situazioni per come esse si presentano; tenendo fermo solo ciò che di esse non può essere rinnegato: vale a dire il dato e la coerenza con esso. Se poi le situazioni teoretiche risulteranno—per così dire—prive di precedenti, esse andranno affrontate nell'intento di creare, appunto, il precedente in questione.

Tale è proprio il caso del problema metafisico, che si costituisce secondo una forma dialettica che non è, ad esempio, quella tradizionale del sillogismo. E di questo, Masnovo è certamente consapevole, dal momento che, quando parla in prima persona, pone l'«antecedente» dell'inferenza metafisica nei termini di una contraddizione da evitare mediante integrazione.

Tuttavia, il nostro Autore non sembra teorizzare il procedimento a livello metodologico, e subisce ancora il pregiudizio secondo cui la logica—con il suo formulario autonomo—deve controllare o «informare» il procedimento ontologico-metafisico, anziché esprimerlo a livello riflesso. Tale pregiudizio è l'elemento incongruente al quale alludevamo aprendo questo *excursus* sul problema logico.

Ora, i due elementi—quello progressivo e quello decettivo—convivono nel pensiero masnoviano, determinandone, da un lato, la tendenza alla essenzializzazione e alla rigorizzazione dialettica, e, dall'altro, mantenendo la spinta dialettica sempre un gradino al di qua della radicalità.

Emblematica, in tal senso, è la presentazione che Masnovo ci offre delle «cinque vie» di San Tommaso (nello scritto *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*), riconducendole ad un medesimo schema argomentativo. Lo schema è costituito da due premesse (una esprime un «fatto» e l'altra un «princi-

pio») e da una conclusione<sup>45</sup>. Italo Mancini ha senz'altro interpretato tale schema come sillogistico<sup>46</sup>, ma a nostro avviso si sbaglia. Né Masnovò né Sofia Vanni Rovighi, che riprende puntualmente lo schema masnoviano nei suoi *Elementi di filosofia*, parlano di argomentazione sillogistica—nonostante che la Vanni Rovighi chiami, rispettivamente, «premessa maggiore» e «premessa minore» il «principio» e il «fatto» di cui parla Masnovò<sup>47</sup>. L'ascesa metafisica ha, infatti, un'indole peculiare, esplicitamente dialettica: in fondo—come opportunamente fa osservare la Vanni—la premessa «maggiore» è riconducibile (o da ricondurre, diremmo noi) al principio di non contraddizione, ovvero al principio che afferma l'incontraddittorietà del reale; mentre la «minore» è individuazione di una caratteristica eidetica per cui l'ente d'esperienza si rivela ontologicamente «insufficiente»<sup>48</sup>, ovvero autocontraddittorio nell'ipotesi della propria assolutezza.

Resta il fatto che Masnovò non sembra andare fino in fondo nel precisare di che natura sia lo schema logico dell'inferenza metafisica. Il nostro lavoro, dunque, si impegnerà teoreticamente in tale direzione, tenendo però ferma—sul piano storico—l'importanza del contributo masnoviano, che ha indicato la strada della rigorizzazione dialettica, seguita poi dai suoi discepoli.

L'ambivalenza della posizione masnoviana rispetto alla rigorizzazione metafisica era dovuta anche a motivi storici. Masnovò proveniva da una formazione decisamente tradizionalista ricevuta a Roma: in particolare alla «Gregoriana», per quanto riguarda la teologia e la filosofia, e all'«Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino», per quanto riguarda la sola filosofia. Erano, questi, ambienti nei quali il dialogo con lo spirito «moderno» era ancora inteso in senso controversistico, e quasi mai «ricomprensivo».

D'altro canto, egli apparteneva a quel gruppo di studiosi che Padre Gemelli aveva convocato fin dal principio in Università Cattolica—e, prima ancora, aveva invitato a collaborare per la «Rivista di filosofia neoscolasti-

<sup>45</sup> Cfr. Masnovò, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso*, Torino, 1918, pagg. 49-69.

<sup>46</sup> Cfr. Mancini, *Il pensiero filosofico di G. Bontadini come problema e teoria dell'assoluto*, in «La scuola cattolica», LXXXV (1957), pag. 423.

<sup>47</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Brescia, 1954, vol. II, pagg. 91-95.

<sup>48</sup> Preferiamo parlare di «insufficienza», anziché di «contingenza»—come fa la Vanni Rovighi—per le ragioni che emergeranno nel corso della trattazione.

La schematizzazione delle «cinque vie», proposta da Masnovò, fu accolta anche dallo Zamboni (cfr. *Studi gnoseologici intorno ai giudizi primi della ragione*, Milano, 1924, pagg. 38-39) e dalla Dal Verme (cfr. *L'importanza del divenire nella dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Riv. di filos. neosc.» XXVIII (1936), pagg. 520-524).



ca»—con il compito di misurare il pensiero scolastico con le istanze della «modernità».

Non bisogna, poi, dimenticare che quelli erano gli anni del «modernismo», nei confronti del quale il Tomismo veniva inteso, specie dall'autorità ecclesiastica, come arma difensiva. È lo stesso Masnovo a ricordarcelo, quando mette in collegamento tra loro l'enciclica *Pascendi* e il *motu proprio «Doctoris Angelici»* (rispettivamente pubblicati nel 1910 e nel 1914). Infatti, «con quella»—osserva Masnovo—«si condanna il modernismo; con questo si obbligano tutte le scuole cattoliche a seguire l'indirizzo tomistico, e si impone per testo la *Somma Teologica* di San Tommaso agli istituti conferenti i grandi accademici in sacra teologia. I due documenti sono legati fra loro assai più che non paia a prima vista». Che poi gli studiosi cattolici siano «divisi in filosofia come in teologia, in esegesi come in storia», e che «la corrente che adotta quel dato indirizzo filosofico [...] sia la medesima che patrocina certe tesi di teologia dogmatica» è dovuto al fatto—nota sempre Masnovo—che «ciascuna delle parti in battaglia» porta «in teologia, in esegesi» ecc., «il riflesso della propria filosofia». Nella filosofia sta dunque «la radice della scissione». La lotta—secondo Masnovo—era, in fondo, tra San Tommaso e Kant; e i documenti pontifici sopra citati dirimevano la contesa in senso sufficientemente esplicito<sup>49</sup>.

Emblematicamente, proprio a San Tommaso e a Kant fu dedicato il quinto Congresso internazionale di filosofia del 1924, nel quale P. Gemelli aveva visto la sede più opportuna per un incontro-scontro tra la Neoscolastica «milanese» e le varie correnti idealistiche e modernistiche allora dominanti la scena filosofica.

Ora, in considerazione del fatto che Masnovo rappresenta, con la sua vicenda personale, un «filo conduttore» decisivo e un salto qualitativo per la Neoscolastica italiana, avremo cura di mettere in rilievo nel nostro lavoro il rapporto di novità o di continuità che intercorre tra il suo pensiero e quello dei suoi maestri «romani»<sup>50</sup>.

Una cosa, comunque, è certa: il nostro Autore—così come i suoi maestri—intese sempre assolvere al compito metafisico senza appoggiarsi alla Rivelazione cristiana. Egli comprendeva bene che la speculazione, «se si svolge in ambiente cristiano, [...] risente di influssi ignoti all'ambiente

<sup>49</sup> Cfr. Masnovo, *La Somma teologica di S. Tommaso e il Motu proprio «Doctoris Angelici»*, in *Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso*, cit., pagg. 7-8.

<sup>50</sup> Ci riferiamo a Billot, De Maria, De Mandato e Remer. Di costoro terremo presente soprattutto la produzione manualistica.

extracristiano», e di questo «la storia della filosofia è la prova manifesta: per esempio a proposito del concetto di creazione libera». «Ma»—aggiunge Masnovo—«questiflussi sono essenzialmente esteriori: in quanto stimolano l'indagine verso dati punti, verso date conquiste: conquiste però da compiere esclusivamente col procedimento razionale, cioè filosofico. Mai il dato della fede entra nel campo della filosofia a costruirla e costituirla; vi entra invece [...] in quanto partorito o ripartorito da verità razionali già prima possedute e restate infeconde»<sup>51</sup>.

Egli credeva, cioè, che l'ambiente «culturale» cristiano offra delle ipotesi che, se formalizzate nel linguaggio della filosofia, possono aprire nuovi orizzonti; credeva anche che, quando la ricerca è condotta proprio da un cristiano, essa debba assumersi il compito di una verifica dei «*preambula fidei*», ai quali si era riferito anche il Concilio Vaticano I<sup>52</sup>.

Sicché nel primo caso noi avremo una filosofia «culturalmente cristiana»; nel secondo caso, invece, una filosofia anche «tendenzialmente cristiana»—di entrambe, però, Masnovo auspicava che, anzitutto, fossero vera filosofia, metodologicamente autonoma dalla Rivelazione<sup>53</sup>. In particolare, il nostro Autore ebbe modo di ribadire la propria tenace opposizione ad ogni forma di influenza indebita della Fede nei confronti della filosofia, nella sua polemica con Gilson.

I due autori confrontarono direttamente le rispettive concezioni del rapporto tra esperienza cristiana e filosofia nel corso della «Seconda Giornata di studi della *Société thomiste*», tenutasi a Juvisy (in Belgio) il 12 settembre 1933, e dedicata al concetto di «filosofia cristiana».

A Juvisy Masnovo—unico rappresentante italiano—, prendendo la parola nel corso del dibattito, su invito del moderatore P. Chenu, diede anzitutto un quadro sintetico delle posizioni emerse prima del suo intervento, le quali vennero da lui ricondotte alle tre seguenti tipologie: «*Pour les uns, est philosophie chrétienne celle qui s'est développée sous l'influence du christianisme; pour les autres, celle qui accepte comme objet, ou au moins comme aide, de sa spéculation même l'apport du matériel surnaturel; pour d'autres enfin celle qui conduit, en tant qu'elle conduit, au christianisme*»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. Masnovo, *Filosofia cristiana*, estratto dal Supplem. al vol. XXVI della «Riv. di filos. neosc.», Milano, 1934, pag. 8.

<sup>52</sup> Al quale Masnovo fa riferimento (cfr. *Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica*, in «Riv. di filos. neosc.», XX (1928), pag. 169).

<sup>53</sup> Cfr. Masnovo, *Filosofia cristiana*, cit., pag. 9.

<sup>54</sup> Cfr. *Deuxième journée d'études de la Société thomiste*, Juvisy, 11 septembre 1933, *Actes*, pagg. 138-139.

Da parte sua, l'Autore fece notare come la prima e la seconda accezione di «filosofia cristiana»—che ci sembrano identificabili rispettivamente con la filosofia «culturalmente» cristiana e con quella «tendenzialmente» cristiana—comportassero un'influenza «estrinseca» del dato di Fede sulla filosofia, «*sans que la révélation chrétienne tienne lieu d'instrument constructif ou d'élément constitutif*»<sup>55</sup>. Nel terzo caso, poi, l'aggettivo «cristiana» connotava—secondo Masnovo—anche un elemento «intrinseco» alla filosofia, e cioè «*la conscience de son impuissance à résoudre intégralement le problème de la vie qu'elle même pose et dans lequel essentiellement elle consiste*»: una coscienza che spinge ad una ricerca, la quale è destinata—come sa l'uomo di fede—a sfociare nel cristianesimo. Ora, è proprio questa—annotava ancora il nostro Autore—la concezione di «filosofia cristiana» espressa da Sant'Agostino (cfr. *Confessiones*, I. VII) e da San Tommaso (cfr. *S.T.*, P I, q. I, a. 1): una filosofia «aperta al soprannaturale»<sup>56</sup>.

Masnovo riconosceva la legittima possibilità di parlare di «filosofia cristiana» in ciascuno dei tre sensi sopra accennati; ciò che però gli premeva far notare era il ruolo in nessun modo «costitutivo» che, in tutt'e tre i casi, compete alla Fede. Egli infatti affermava che «di filosofia costituzionalmente cristiana si può parlare solo in quanto al vocabolo filosofia si assegni un significato molto ampio, quasi di 'sapienza' in genere; così da prescindere dai processi costruttivi»<sup>57</sup>.

Nel corso del dibattito di Juvisy, Gilson replicò immediatamente a Masnovo, obiettando che l'«apertura al soprannaturale», per l'uomo del ventesimo secolo, può, di fatto, essere solo di chi è cattolico. Egli, inoltre—fraintendendo completamente l'intervento dell'italiano—, fece osservare che tra Fede e ragione il rapporto non è estrinseco—come pretendeva Masnovo<sup>58</sup>. In realtà—osserviamo noi—, per il professore della «Cattolica» tale rapporto era talmente poco estrinseco che, a suo avviso, quella suprema espressione razionale dell'uomo, che è la filosofia, è destinata strutturalmente a trovare compimento nella Fede, secondo la formula «la filosofia verso la religione». Masnovo, anzi, ribadì che la tensione verso un approccio religioso al mistero dell'essere era propria della filosofia come tale, e non di una certa filosofia: Sant'Agostino e San Tommaso, infatti, erano arrivati a teorizzare «l'insufficienza della filosofia a risolvere pienamente

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 139.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>57</sup> Cfr. Masnovo, *Filosofia cristiana*, cit., pag. 9.

<sup>58</sup> Cfr. *Deuxième journée ecc.*, cit., pag. 140.

il problema della vita», non in quanto cristiani, ma in quanto, semplicemente, filosofi<sup>59</sup>.

«*Est-ce que ce processus se serait développé de la même manière s'il n'y avait pas eu de Révélation?*»—gli replicò l'autore francese. E Masnovo di rimando: «*Je réponds: sans l'aide de la Révélation chrétienne, le processus est culturellement différent; philosophiquement, il est identique*»<sup>60</sup>.

Il dibattito di Juvisy si inserisce, com'è noto, nell'ampia «querelle» sulla «filosofia cristiana», sviluppatasi negli anni trenta. Il senso di tale «querelle» non va inteso riduttivamente: non si trattava—e non si tratta—insomma di una questione semplicemente terminologica. Basti leggere, ad esempio, l'intervento tenuto da Sertillanges proprio a Juvisy. «*Je demande*»—è Sertillanges che parla—«*ce qui peut empêcher un penseur chrétien de [...] prendre comme objet de son étude la nature et l'homme considérés en eux-mêmes—selon des principes purement rationnels [...] et cependant de recevoir les données de la foi comme des faits, au même titre que l'expérience*»<sup>61</sup>.

Per chi vive l'esperienza cristiana il dato di Fede costituisce, almeno in parte, un'evidenza; a che titolo, dunque, il filosofo cristiano dovrà distinguere tra evidenza ed evidenza (di cui una «soprannaturale» e l'altra «naturale»)? Questa la domanda che ci sembra sottesa all'intervento di Sertillanges.

A ben vedere, la domanda ha senso anche al di là dell'ambiente cristiano, essendo—alla sua radice—una domanda sul metodo stesso del fare filosofia. L'indagine filosofica è certamente storica e dialogica, in quanto nasce per rispondere a domande che sorgono dentro contesti culturali determinati. Per questo essa tende ad appoggiarsi a quelle evidenze che siano «topiche» nel contesto culturale al quale si riferisce. Senonché, l'approfondirsi

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 142.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 142-143. Gli stessi elementi fondamentali del dibattito con Gilson, erano già emersi nella discussione, promossa nel 1928 dalla redazione della «Rivista di filosofia neoscolastica», cui Masnovo partecipò con i colleghi della «Società per gli studi filosofici e religiosi» (cfr. «Riv. di filos. neosc.», XX (1928), pagg. 145-178). Oggetto della discussione era un articolo col quale Mons. Masnovo interveniva a proposito della disputa tra De Wulf e Sassen su quale fosse, nel trascorrere dei secoli e nella varietà delle dottrine, l'elemento caratterizzante la «Scolastica» (cfr. Masnovo, *Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica*, in «Riv. di filos. neosc.» XX (1928), pagg. 123-127). Secondo il nostro Autore, l'elemento in questione consisteva in una particolare impostazione del problema della vita—come aperta al trascendente—, e in un tentativo di soluzione autenticamente teoretico, e non «pragmatista», di tale problema (cfr. Masnovo, *Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia neoscolastica*, in «Riv. di filos. neosc.», XX (1928), pag. 170).

<sup>61</sup> Cfr. *Deuxième journée ecc.*, cit., pag. 117.

stesso del dialogo porta con sé l'esigenza di una fondazione ultimativa degli asserti: se al dialogo socratico bastava il partire da evidenze comuni agli interlocutori, già la proposta aristotelica dell'«*élenchos*» esprime l'esigenza dell'inconfutabilità di diritto. In fondo, il passaggio da Socrate ad Aristotele è il passaggio da una dialogicità determinata ad una dialogicità astratta, in cui l'interlocutore non ha più una fisionomia umana, ma viene piuttosto a coincidere con un contraddittore ideale—o meglio, con la stessa tesi contraddittoria a quella di cui il filosofo progetta la dimostrazione. Il dialogo, insomma, si compie nella dialettica; senza, con questo, escludere la dimensione storico-concreta del dibattito.

Ora, il problema della «filosofia cristiana» sembra essere espressione di questo problema più generale: come si può restringere l'ambito dell'evidenza entro limiti precostituiti—l'esercizio e la fondazione del PDNC—, senza cadere così nell'arbitrarietà? Come si può escludere che l'ambito dell'evidenza si estenda, per l'uomo concreto e per il cristiano in particolare, oltre i confini della dialettica—validi per quell'uomo idealizzato che non è, in fondo, nessuno di noi?

A nostro avviso la duplice domanda va accolta con favore; ricordando, però, che essa riguarda il sapere umano in generale, e non, in modo specifico, il sapere filosofico. Quest'ultimo, infatti, nel tentativo di darsi uno statuto epistemologico, non può che indicare a se stesso dei limiti: filosofica non sarà qualunque evidenza, bensì solo quella dialettica, nonché quella—ad essa previa—che, sulla scorta di Aristotele, chiameremo «elenchica». Nulla di più lontano da questa cautela metodologica che la volontà di escludere altri—più ricchi, più persuasivi, più comprensibili,—approcci al «mistero» dell'essere.

La scelta di uno statuto epistemologico non ha neppure la pretesa di indicare quali siano i confini di una ragione umana intesa in senso puramente «naturale», cioè di delineare una antropologia. Certamente, una antropologia filosofica così delineata risulterebbe un *ýsteron-próteron*: considerazione, questa, che ci sembra stare alla radice della obiezione maritainiana circa la praticabilità di una antropologia che voglia essere semplicemente filosofica. L'obiezione—sia detto da noi *en passant*—cesserebbe di essere valida nel momento in cui la si riferisse ad una antropologia delineata secondo lo statuto del sapere filosofico.

È certo, comunque, che il sapere dialettico-elenchico—che costituisce secondo noi il *proprium* dell'approccio filosofico alla realtà—, pur non avendo alcun diritto di delegittimare altre forme di sapere, non può certo essere a sua volta escluso dal novero delle capacità della ragione, e dunque della

natura umana. Del resto, Masnovò voleva proprio precisare questa «unità nella distinzione», ovvero salvaguardare la specificità del sapere filosofico (che è una specificità «intellettualistica»<sup>62</sup>), considerandolo però nel suo legame culturale con l'intero della «sapienza» cristiana.

Vogliamo dire con ciò che la visione masnoviana della *ratio* non è razionalistica: essa infatti non ha alcuna pretesa di ridurre le capacità o i registri conoscitivi che costituiscono l'integrale apertura dell'uomo alla realtà; chiede solo che, di uno di questi registri—quello filosofico—si salvaguardi la specificità. Infatti Masnovò, per salvare la filosofia dalla eventuale dipendenza da altre discipline, non propose mai la subordinazione inversa. Anzi, il suo metodo—da lui definito «subordinatismo realista genetico e concreto»—ebbe proprio la funzione opposta: in quanto «subordinatismo realista», esso mortificava le pretese idealistiche di porre il PDNC come esclusivo fondamento del sapere; infliggendo così un colpo decisivo al progetto razionalistico di escludere dall'ambito dell'*epistème* ogni sapere che non avesse forma dialettica. Si consideri, di passaggio, l'importanza di tale corollario del subordinatismo realista, anche in relazione al panorama filosofico odierno, nel quale la pretesa razionalistica ha ripreso vigore teoretico con la speculazione di Emanuele Severino<sup>63</sup>.

In quanto poi «geneticamente concreto», il metodo masnoviano promuoveva l'autonomia delle varie branche del sapere rispetto alla gnoseologia, della quale—e su questo punto il nostro Autore seguiva il cardinal Mercier—veniva mortificata la pretesa di dimostrare, una volta per tutte, la «*aptitudo mentis ad verum*».

La posizione sostenuta da Masnovò a Juvisy venne approvata nelle recensioni che Grabmann e Van Steenberghe dedicarono a quell'incontro, ed associata a quella di Mandonnet<sup>64</sup>; ma indebitamente. Infatti, mentre

<sup>62</sup> Il termine è volentieri usato da Bontadini (cfr. *La posizione della neoscolastica di fronte allo spiritualismo cristiano*, in *Conversazioni di metafisica*, Milano, 1971, vol. II, pagg. 107-127).

<sup>63</sup> Cfr. Severino, *La struttura originaria*, Milano, 1981, cap. I.

<sup>64</sup> Cfr. Grabmann, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, in «Riv. di filos. neosc.», XXVI (1934), pagg. 152-154. Grabmann fece presente come l'«estrinsecità» del rapporto tra la fede e le scienze cui Masnovò si riferiva—fosse stata affermata anche dal Concilio Vaticano I. Cfr. poi Van Steenberghe, *La II journée d'études de la société thomiste et la notion de philosophie chrétienne*, in «Revue néoscolastique de philosophie», XL (1933), pag. 554.

Mandonnet sosteneva che il rapporto tra esperienza cristiana e filosofia è solo «nel soggetto» che filosofa, escludendo così ogni indicazione teoretica che alla filosofia possa giungere dalla Fede; Masnovo, invece, riconosceva anche quest'ultimo tipo di rapporto. Lo ha sottolineato bene Baudoux, distinguendo perciò la posizione di Masnovo da quella di Mandonnet<sup>65</sup>, e assimilandola piuttosto a quella di Jacques Maritain: «*distinctio inter philosophiam in se et culturaliter sumptam fere aequipollet illi maritainianae*»—scrive Baudoux<sup>66</sup>.

L'allusione è, qui, alla distinzione maritainiana tra «natura» e «stato» della filosofia: lo «stato cristiano» in cui la filosofia si trova quando è coltivata dall'uomo di Fede, la arricchisce di «apporti obiettivi» e di «rafforzamenti soggettivi»<sup>67</sup>. I primi ci sembrano identificabili con gli «influssi culturali» di cui parla Masnovo; i secondi, invece, generano quella filosofia che Masnovo chiamava «tendenzialmente cristiana», per indicare che su di essa il dato rivelato esercita un «influsso direttivo»<sup>68</sup>, «senza per questo ledere la sua autonomia»—come avrebbe detto Maritain<sup>69</sup>.

Quanto alla posizione gilsoniana, ci sembra in fondo assimilabile a quella di Maritain—se si bada alla sostanza e non all'enfasi delle dichiarazioni. La sintesi migliore del pensiero di Gilson sull'argomento ci sembra quella che compare nel volume *Dio e la filosofia*: «la chiave di tutta la storia della filosofia cristiana e della stessa storia della filosofia moderna»—scrive Gilson—«è proprio il fatto che dal II secolo d.C. in avanti, gli uomini hanno potuto usare una tecnica filosofica greca per esprimere idee che mai erano entrate nella testa di un filosofo greco»<sup>70</sup>.

Se la posizione gilsoniana fosse sempre stata quella ora citata—se cioè si fosse sempre espressa in termini così equilibrati—non avrebbe suscitato il dibattito che invece ha suscitato. La versione forse meno equilibrata della concezione gilsoniana della «filosofia cristiana» è espressa invece—a nostro parere—dal volume *Le réalisme méthodique*, nel quale l'autore francese contrappone tra loro il realismo tomista ed un idealismo i cui connotati sono decisamente più «denomenisti» che «trascendentali»; e li contrappone come due postulati—entrambi non-contraddittori—, la scelta fra i quali andrà ope-

<sup>65</sup> Cfr. Baudoux, *Quaestio de Philosophia christiana*, in «*Antonianum*», XI (1936), pagg. 541-542.

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 533.

<sup>67</sup> Cfr. Maritain, *Sulla filosofia cristiana*, cit., pagg. 40-58.

<sup>68</sup> Cfr. Masnovo, *Filosofia cristiana*, cit., pag. 9.

<sup>69</sup> Cfr. Maritain, *Sulla filosofia cristiana*, cit., pag. 53.

<sup>70</sup> Cfr. Gilson, *Dio e la filosofia*, Milano, 1984, (1 ed. ingl. 1941), pagg. 54-55.

rata non in termini teoretici—essendo a quel livello la questione indecidibile—, bensì nei termini di una opzione morale, non dissimile da quella a suo tempo proposta da Fichte. «*Dès que le vrai n'est plus connu, qu'est-ce que la vérité? Dès que le bien n'est plus l'être voulu, qu'est-ce que le bien? Et donc aussi, qu'est-ce que la science? Qu'est-ce que la morale? C'est alors que le bien, le vrai et le beau ont commencé à se muer en valeurs, car les valeurs ne sont que des transcendants qui cherchent à subsister après avoir rompu leurs attaches avec l'être*»—queste le rovinose conseguenze della assunzione dell'«idealismo» in filosofia<sup>71</sup>. Conseguenze di fronte alle quali il «realismo» si impone—secondo Gilson—come un postulato vincente, ossia tale da garantire, invece, il rispetto e l'approfondimento delle evidenze proprie del Senso comune<sup>72</sup>.

Questo realismo postulatorio, che Gilson chiamava «realismo metodico», aveva già suscitato la reazione di Masnovo, molto tempo prima del dibattito di Juvisy, nello scritto intitolato *Il realismo metodico di St. Gilson*<sup>73</sup>. Il nostro Autore rimproverava al francese una concezione pragmatista del filosofare. Per «pragmatismo» Masnovo intendeva la pretesa, consapevole o no, di assegnare alla teoresi una base—ovvero un criterio di soluzione dei problemi—«nella vita pratica»<sup>74</sup>. Come si può notare, questo è proprio il contrario della concezione che egli aveva della filosofia. Un esempio tipico di «pragmatismo» era appunto quel procedimento postulatorio, cui sopra accennavamo, il quale risolveva la speculazione in semplice opzione, o scelta di campo, tra opposte ed inconciliabili filosofie, quali Gilson riteneva che fossero il Tomismo e l'Idealismo. Senonché—osservava Masnovo—, «contro l'idealismo»—come contro qualunque altra dottrina—«il pragmatismo è il rimedio della disperazione»<sup>75</sup>. Egli riteneva invece—e sulla medesima posizione era anche P. Gemelli—che il Tomismo, proprio per il suo connaturale orientamento alla verità, dovesse vagliare puntualmente, e non abbracciare o scartare in blocco, le varie dottrine filosofiche, le quali, a dispetto magari di un'«anima»<sup>76</sup> deviante, possono sempre contenere spunti veritieri.

Il nostro giudizio sulla «querelle» è fondamentalmente irenico: essa ha

<sup>71</sup> Cfr. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Paris, pag. 83.

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 91-92.

<sup>73</sup> Contenuto in *Appunti del corso su «La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino»*, Anno Acc. 1943-44, Univ. Cattol., Milano, pagg. 16-18.

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 18.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>76</sup> Si allude qui al metodo storiografico di un altro professore della Cattolica, l'Olgiate,



evidenziato, con linguaggi ed enfasi differenti a seconda dei diversi autori, gli evidenti influssi che la Fede esercita su chi filosofa (fiducia nell'esito della ricerca, equilibrata valutazione della sua importanza, cautela di fronte alle possibili «intemperanze» della ragione); ed anche gli influssi che la Rivelazione esercita sui contenuti e sulle categorie stesse del discorso filosofico—pur senza entrare surrettiziamente a costituirne le premesse né a stravolgerne il metodo.

Difficilmente inquadrabile in questo schema potrebbe sembrare solo la proposta blondeliana di una «filosofia cattolica». Si può però cercare di accostare la posizione di Blondel a quella espressa da Sertillanges a Juvisy: «Ecco dunque il paradosso più strano che ci tocchi giustificare»—scrive infatti Blondel—e cioè «indicare come, per la ragione, [...] questa misteriosa supernaturalità possa e debba trovar posto e autorità nella catena senza fratture della nostra armatura intellettuale»<sup>77</sup>. E, in effetti, l'impressione che si ricava leggendo Blondel è quella di una continuità nella disomogeneità: Blondel, cioè, non confonde la filosofia con la teologia; ma, quando la filosofia diventa «aporia», egli propone la superiore sapienza proveniente dalla Rivelazione come la sola capace di riaprire il «sentiero interrotto». «Mai la filosofia cessa di essere se stessa nei suoi procedimenti autonomi»—precisa Blondel—, «perché i problemi che essa propone sono spontanei, e se riconosce la sua insufficienza a risolverli, una tale confessione è essa una prova della sua potenza, poiché si supera e apre così orizzonti prima inosservati»<sup>78</sup>.

In queste ultime battute non è difficile riconoscere una consonanza obiettiva con la proposta masnoviana di una «filosofia verso la religione». Certo, l'autore francese sottolinea con peculiare insistenza il fatto che «la filosofia non è mai chiusa; che essa stabilisce verità certe, sebbene inesauribili; che questa crescita illimitata, *opus philosophicum semper perfectibile*, fornendo solidi punti di appoggio, include tra quelle verità irrevocabili, la seguente [...]: la filosofia pone legittimamente e necessariamente sul senso della vita e sul fine supremo del destino, dei problemi, di cui essa precisa i dati, pur restando per sempre incapace di risolverli pienamente da sola»<sup>79</sup>.

Masnovo, invece, che pur sottoscriverebbe le precedenti affermazioni, insiste più volentieri nel determinare le—parziali ma incontrovertibili—

che non era in sintonia con quello di Masnovo.

<sup>77</sup> Cfr. Blondel, *La filosofia e lo spirito cristiano*, Brescia, 1950, (1 ed. 1944-46), pag. 44.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 23.

<sup>79</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 165-166.

## Sentieri riaperti

soluzioni che la secolare riflessione metafisica ha suggerito circa il problema dell'assoluto; e questo, non certo nella presunzione di un'autosufficienza culturale della speculazione, bensì—almeno così ci sembra—in omaggio alla convinzione tomista secondo la quale la Grazia presuppone la natura, e non la sostituisce.

Parte prima  
GNOSEOLOGIA



## Capitolo primo

### L'EVIDENZA

#### ESPOSIZIONE

L'evidenza è un *eidos* (un «tipo»<sup>1</sup>, dice Masnovò) che certe conoscenze realizzano e che consiste in «una modalità [...] appagatrice nell'ordine conoscitivo, e costituente o generante [...] il suo valore, la sua razionalità»<sup>2</sup>; per questo si può ritenerla «l'oggetto formale» della gnoseologia o—ciò che nel linguaggio masnoviano ha lo stesso significato—il «criterio di verità». Infatti è con essa che si raggiunge il livello del «*cognoscere veritatem*».

Tale *eidos* si declina poi—secondo l'Autore—in due significati tra loro correlativi: rispettivamente, l'evidenza oggettiva—che con le parole del neotomista Buzzetti potremmo definire «*ipsa natura rerum*»<sup>3</sup>—, e quella soggettiva, la quale è poi la stessa evidenza oggettiva che si «interiorizza [...] in noi, in quanto prendiamo coscienza della necessità nostra all'assenso» che dobbiamo prestarle<sup>4</sup>. Altrove, nello stesso senso, Masnovò parla di «neces-

<sup>1</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti di gnoseologia tomistica*, in «Riv. di filos. neosc.», XXXII (1940), pag. 280.

<sup>2</sup> Cfr. Masnovò, *Gnoseologia e metafisica*, cit., pag. 136.

<sup>3</sup> Cfr. Masnovò, V. Buzzetti e R.F. De Lamennais, in «Riv. di filos. neosc.», XII, (1920), pag. 49.

<sup>4</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti del corso su «La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino»*, cit., pag. 36. Avvertiva a questo proposito Remer che «*hic obiter nota falso attribui S. Thomae huiusmodi partitionem evidèntiae in objectivam et subjectivam*» (cfr. Remer, *Summa Philosophiae Scholasticae*, Romae 1925-1931, vol. II, pag. 79).

sità attiva» e «necessità passiva»<sup>5</sup>.

Va notato, inoltre, che i due aspetti sono presentati come inseparabili, di diritto; e Masnovo denuncia la gratuita separazione che, di fatto, alcuni autori ne hanno tentato<sup>6</sup>. Infatti, slegare l'evidenza soggettiva dall'evidenza oggettiva significa snaturarla, perché la si riduce così a necessità non più intrinseca allo stesso atto conoscitivo, bensì estrinseca ad esso. Il fatto conoscitivo, in tale prospettiva, non avrebbe più in sé il criterio del proprio valore veritativo, e dovrebbe mutuarlo da una garanzia ad esso esterna.

Una simile preoccupazione accomuna correnti di pensiero per altri versi estremamente eterogenee, che Masnovo accosta tra loro col conforto di un analogo tentativo critico di P. Liberatore<sup>7</sup>. Si tratta, in primo luogo, del Tradizionalismo<sup>8</sup>, a proposito del quale il nostro Autore fa proprie le critiche rivolte dal neotomista Buzzetti al Lamennais, riassumibili nella seguente formula: qualunque criterio estrinseco di verità ne presuppone uno intrinseco. A proposito, poi del Razionalismo e dell'Idealismo<sup>9</sup>, Masnovo suggerisce l'individuabilità di una linea di pensiero che da Cartesio—attraverso Malebranche, Leibniz, Spinoza e l'Idealismo tedesco—giunge fino a Gentile, e che concepisce la determinazione filosofica dell'assetto del reale (ovvero la metafisica), in funzione di una garanzia della validità del conoscere umano<sup>10</sup>: tesi, questa, divenuta poi classica presso la Neoscolastica «milanese». In un equivoco analogo a quello dei filosofi precedenti sarebbero incorsi anche Rosmini<sup>11</sup> e Gioberti<sup>12</sup>. In particolare, a proposito del primo,

<sup>5</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti di gnoseologia tomistica*, cit., pag. 280.

<sup>6</sup> Il nostro Autore si riferisce innanzitutto a Cartesio, secondo il quale l'uomo assentirebbe alle *aeternae veritates* perché ordinato da Dio ad assentirvi (cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio in R. Cartesio ed E. Kant, extrait des «Travaux du IX Congrès intern. de philosophie»*, Paris, 1937, pagg. 115-116). Ma Cartesio è visto solo come la punta emergente di una linea di pensiero che, se nell'età moderna diventa egemone, affonda le proprie radici nell'età medioevale e già è rintracciabile, ad esempio, nell'interpretazione che la dottrina agostiniana dell'illuminazione subisce ad opera di Guglielmo d'Auvergne (cfr. *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. III: *L'uomo*, Milano, 1945).

<sup>7</sup> Il Liberatore (cfr. *Della conoscenza intellettuale*, vol. I, pag. 417) è citato da Masnovo in *Gnoseologia e metafisica*, cit., pag. 131.

<sup>8</sup> Cfr. Masnovo, *V. Buzzetti e R.F. de Lamennais*, cit., pagg. 42-55.

<sup>9</sup> Cfr. Masnovo, «*La teoria generale dello spirito come atto puro*» di G. Gentile, in «*Riv. di filos. neosc.*», XV (1923), pagg. 277-284.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 279-280

<sup>11</sup> Cfr. Masnovo, *Serafino Sordi, Antonio Rosmini e... qualche moderno* (a proposito della discussione intorno ad astrazione e concretezza), in «*Riv. di filos. neosc.*», XII (1920), pagg. 117-127.

<sup>12</sup> Cfr. Masnovo, *Serafino Sordi e Vincenzo Gioberti*, in *Il Neotomismo in Italia*, Mila-

Masnovò osserva che «l'idea innata dell'ente universale [...] sprizzò dal bisogno, profondamente sentito dal Rosmini, di introdurre il divino nel campo della conoscenza umana, in vista di esplicitarne insieme con l'origine, il valore»<sup>13</sup>. Mentre «il Gioberti con l'intuito dell'ente creante, cioè dell'Ente (Dio) che crea le esistenze [...] divinizzava addirittura la nostra vita intellettuale». Questa «divinizzazione»—conclude Masnovò—«doveva immunizzare radicalmente dal morbo contagioso dello scetticismo»<sup>14</sup>.

Il nostro Autore, da parte sua, dopo aver posto l'evidenza come evento complesso (passivo-attivo), si sente in dovere di giustificare la convenienza tra l'elemento soggettivo e quello oggettivo, parlando in proposito di finalismo: introducendo dunque una categoria metafisica<sup>15</sup>.

Ora, per prevenire l'accusa di esser caduto nel circolo vizioso di fondare una teoria della conoscenza su una metafisica (per intenderci, nello stesso errore che egli rimproverava alle filosofie razionalistiche), Masnovò avverte che un «finalismo dedotto» non potrebbe essere posto all'inizio di una criteriologia; un «finalismo percepito», invece, sì. In altri termini, il circolo vizioso ci sarebbe solo nel caso in cui si invocasse il principio del finalismo universale «*ad hoc ut sit veritas*»—cioè per fondare la capacità umana in generale di attingere la verità—; mentre qui si tratta di constatare in alcuni atti conoscitivi la concreta capacità di conoscere la verità: dunque si tratta di constatare un finalismo in atto («*ad hoc ut cognoscatur veritas*») <sup>16</sup>.

L'introduzione del finalismo non è dunque frutto di deduzione, bensì di riflessione: una riflessione operata sugli atti conoscitivi privilegiati della «sinderesi» e dell'«*intellectus principiorum*», nonché sui giudizi da essi imposti. Osserva a questo proposito Masnovò che «sinderesi e *intellectus principiorum*, cioè i primi principi nel loro concreto foggarsi nello spirito, ne-

no, 1923, pagg. 157-172.

<sup>13</sup> Cfr. Masnovò, *Apriorismo e... apriorismo*, in *Immanuel Kant* vol. comm. del II centenario della nascita, supplem. al vol. XVI della «Riv. di filos. neosc.», 1924, pag. 116.

<sup>14</sup> Cfr. Masnovò, *S. Sordi e V. Gioberti*, cit., pagg. 160-161.

<sup>15</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti di gnoseologia tomistica*, cit., pag. 280.

<sup>16</sup> Cfr. Masnovò, *Esegesi tomistica (II)*, in «Riv. di filos. neosc.», XXIX (1937), pagg. 145-146. Il nostro Autore è consapevole del fatto che «confondono il punto di vista ontologico col punto di vista criteriologico quanti si fanno non già ad esplicitare, ma a garantire, e per di più inizialmente, il valore della vita conoscitiva invocando la naturalità delle facoltà [...] Cos'è infatti questa naturalità?»—egli si domanda.—«Un puro fatto? ma allora non riesce a giustificare la cognizione in quanto valore. È invece un valore? Allora bisogna dire come e perché. Ed eccoci internati in questioni delicate di metafisica che [...] conducono al [...] concetto stesso di Dio» (cfr. *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Milano, 1930, pagg. 45-46).

cessitandolo all'assenso, portano alla coscienza il finalismo dell'atto e dello spirito medesimo e insieme dichiarano il valore della stessa necessità soggettiva immanente al proprio atto di assenso»<sup>17</sup>.

Dunque la necessità (o evidenza) oggettiva sembra presentarsi come criterio di valore per la necessità (o evidenza) soggettiva. Aggiunge Masnovo: «nell'atto dell'*habitus principiorum* assistiamo ad un finalismo volto al mondo ideale, che suppone [...] il contatto col mondo reale»; contatto che è già in atto quando si fa gnoseologia. «Ad ogni modo detto contatto è immediato. Da ciò la possibilità di cogliere nel soggetto conoscente [...] un finalismo [...] per riguardo alla realtà che ne è l'oggetto»<sup>18</sup>. Simili affermazioni—sulle quali dovremo tornare più avanti—sembrano implicitamente allargare il campo dei giudizi rivelanti finalismo conoscitivo (parliamo pure di «giudizi immediatamente evidenti») perlomeno al più elementare dei giudizi di realtà: quello secondo cui «*aliquid est*».

Il finalismo in atto, cioè il realizzarsi dell'evidenza, va sorpreso a partire dagli atti, anziché fondato sulle facoltà conoscitive. Su questo punto Masnovo concorda con Mercier<sup>19</sup>; e, in effetti, come si è rilevato, non si può garantire la logica—termine che per l'Autore è identico a teoria della conoscenza—su una dottrina metafisica quale il finalismo delle facoltà, ma piuttosto bisogna esaminare gli atti. L'evidenza, cioè, va colta attraverso una fenomenologia di certi atti conoscitivi, come si è accennato.

È evidente che se, invece, si parte da un'analisi delle facoltà conoscitive—ovvero della struttura del soggetto conoscente—per stabilire il valore della conoscenza in generale, si ricade nel circolo vizioso, già denunciato, di presupporre il valore della conoscenza fondandolo su una dottrina metafisica (nella fattispecie, antropologica)<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso su «La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino»*, cit., pag. 48.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 28.

<sup>19</sup> Cfr., da un lato, Masnovo, *Gnoseologia e metafisica*, cit., pag. 132; e dall'altro, Mercier, *Criteriologia generale*, Roma, 1910 (1<sup>a</sup> ed. 1906), pag. 112 e pag. 262.

<sup>20</sup> Scrive in proposito il nostro Autore: «Questa preoccupazione [circa la facoltà] altro non è [...] che una preoccupazione circa la vita conoscitiva presa astrattamente. Come tale non può essere la preoccupazione iniziale del problema criteriologico, e nemmeno la preoccupazione finale. Non la iniziale, perché la garanzia circa il valore delle facoltà e della vita conoscitiva in genere non può ottenersi legittimamente che a mezzo d'atti garantiti in precedenza e validi quanto al loro contenuto oggettivo: non la preoccupazione finale, perché è solo in vista della vita conoscitiva concreta che può interessare il valore delle facoltà» (cfr. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., pag. 46).



## OSSERVAZIONI

Indichiamo subito due aspetti discutibili del richiamo masnoviano all'evidenza: il primo sta nella scissione tra evidenza oggettiva e soggettiva; il secondo aspetto è il fatto che il primo termine del binomio viene posto come criterio di verità per il secondo: un criterio di verità all'interno del criterio di verità.

In nome di quale evidenza—ci domandiamo—viene operata tale scissione tra oggettività e soggettività nello stesso punto di partenza criteriologico? Infine, in nome di quale evidenza si dichiarano inseparabili, di diritto, le due evidenze (sebbene se ne riconosca la scissione)?

È fin troppo facile rilevare come una simile prospettazione del criterio di verità venga «immaginata» entro un quadro «pregiudicato»: quello realistico-dualista, che dà per scontato esattamente ciò che invece dovrebbe essere sottoposto al criterio di verità, e cioè che la conoscenza sia adeguazione di un intelletto a una *res* da esso indipendente. Anche il richiamo ad un finalismo, sia pur percepito e non dedotto, risulta inevitabile tara dell'impostazione suddetta, poiché fuori di essa non avrebbe nemmeno senso impostare il problema del criterio di verità nei termini di un finalizzato (il soggetto) e di un fine (l'oggetto), sottintendendo addirittura un Finalizzatore<sup>21</sup>.

L'insistenza sulla considerazione del finalismo dell'atto anziché della facoltà, sembra tuttavia indicare un'esigenza di maggior spregiudicatezza fenomenologica nei riguardi del problema della conoscenza. Si tratta però di un semplice accenno che non viene sviluppato, forse per il prevalere, in Masnovo, delle preoccupazioni esegetiche su quelle teoretiche<sup>22</sup>. Ad ogni modo, partire dall'atto significa partire da ciò che è immediatamente presente; prescindendo, in prima battuta, da ogni quadro metafisico o antropologico preconstituito (quale sarebbe implicito in una dottrina delle facoltà conoscitive).

<sup>21</sup> Cfr. Masnovo, *Apriorismo e... apriorismo*, cit., pag. 117.

<sup>22</sup> Come appare dal seguente brano: «se ci desse fastidio quel distinguere tra conoscenza sensitiva e conoscenza intellettuale nei preamboli della gnoseologia, nulla vieta di porci in un momento anteriore a questa distinzione, guardando alla molteplicità dei nostri atti conoscitivi, unicamente in quanto o sono in campo essenziale o in campo esistenziale: qualunque sia la potenza da cui provengono. È presto fatto, [per] chi gradisca questa impostazione, ricondurre l'indagine all'*intellectus principiorum* e di lì risalire fino agli estremi nostri sviluppi. Quanto a noi... *sat prata biberunt*» (cfr. Masnovo, *Appunti di gnoseologia tomistica*, cit., pag. 282).

Nella nostra stessa direzione sembrano andare anche le osservazioni di un collega di insegnamento di Masnovo, Giuseppe Zamboni, contenute nel volume *Metafisica e gnoseologia*. Lo Zamboni, pur non riferendosi esplicitamente al nostro Autore, critica ogni posizione che voglia fare dell'evidenza il criterio di verità<sup>23</sup>. Non si vuol contestare, da parte sua, l'intrascendibilità elenchica dell'evidenza, bensì rilevarne il carattere puramente formale o tautologico. In effetti, non appena si pretende di dare all'evidenza un contenuto univoco e aprioristico—sostiene Zamboni—si cade nello psicologismo, identificando l'evidenza con uno «stato del soggetto» (e si finisce così per introdurre surrettiziamente termini non ancora fondati).

Per questo condividiamo la proposta avanzata da Zamboni di ridurre l'evidenza alla articolata «presenza» di nessi logici o di dati di fatto. «Nella percezione immediata per presenza e manifestazione»—egli afferma—«ogni singolo caso porta in sé la sua luce oggettiva, che è appunto la presenza e manifestazione immediata, non occorre mendicare criteri dal di fuori»<sup>24</sup>; infatti «ogni presentazione e manifestazione porta in sé la sua garanzia, che non è affatto diversa dalla presentazione e manifestazione stessa»<sup>25</sup>.

Zamboni si rifaceva esplicitamente alla *criteriologia* del cardinal Mercier, la quale indicava l'opportunità di passare «dall'evidenza come criterio, alla percezione immediata di ciò che è presente e manifesto»<sup>26</sup>. Si può notare—secondo noi—la stessa preoccupazione di originarietà fenomenologica là dove Mercier, invece di introdurre una distinzione tra momento oggettivo e momento soggettivo nella stessa evidenza, qualifica quest'ultima senz'altro come oggettiva, identificandola espressamente con la verità ontologica immeditamente data e riservando la soggettività al momento della certezza («rigorosamente parlando la certezza è esclusivamente un atto soggettivo»), che diviene con ciò oggetto non di un discorso gnoseologico,

<sup>23</sup> In particolare egli contesta che si possa parlare—come faceva Bâlnes—di un «principio dell'evidenza».

<sup>24</sup> Cfr. Zamboni, *Metafisica e gnoseologia. Risposta a Mons. F. Olgiati*, Verona, 1935, pag. 95. Tale preoccupazione si rileva, tra l'altro, coerente anche con l'insegnamento di un maestro di Masnovo, il Remer, il quale scrive: «*si loco evidentiae, quae est forma abstracta, consideretur concretum, seu obiectum, quod dicitur evidens, hoc iterum non est unum, sed tot quod sunt obiecta quae merito evidentia dici possunt*» (cfr. Remer, op. cit., vol. II, pag. 80).

<sup>25</sup> Cfr. Zamboni, op. cit., pag. 94.

<sup>26</sup> Cfr. Mercier, *Criteriologia*, cit., pag. 263. Con ciò Mercier dichiarava decaduta l'impostazione aporetica che era stata data al problema da Bâlnes (un autore che costituiva per Masnovo un saldo punto di riferimento).

bensì di un discorso psicologico<sup>27</sup>.

Da parte nostra vorremmo far osservare l'obiettiva convergenza delle osservazioni di Zamboni (e di Mercier) con quelle—più note—di Husserl, quando questi distingue il presunto «sentimento di evidenza» dall'evidenza come «datità» («*Gegebenheit*»)<sup>28</sup>; o di Heidegger, quando questi parla di «presenza» («*Anwesenung*»)<sup>29</sup>.

Siamo, come si può notare, in un orizzonte esplicitamente metaforico, accentuato, tra l'altro, dall'insistenza con cui i citati Husserl ed Heidegger collegano il concetto di «evidenza» con l'immagine del vedere o dell'esser ciechi fisicamente<sup>30</sup>, e il concetto di «presenza» o «datità» con l'immagine fisica dell'offrirsi o del donarsi<sup>31</sup>. Anzi, da questo punto di vista etimologico, e quindi metaforico, la riconduzione dell'«evidenza» a «presenza» sembrerebbe una riduzione della soggettività ad oggettività. Noi, invece, sappiamo che la dualità soggettivo-oggettivo non appartiene originariamente o costitutivamente all'evidenza (o presenza), anche se può rientrare nella articolazione dei suoi contenuti—e su questo ci limitiamo a richiamare le ormai classiche osservazioni di Gustavo Bontadini sul superamento del dualismo gnoseologico<sup>32</sup>, aggiungendo semmai un richiamo a quelle pagine in cui lo stesso superamento è indicato da Heidegger<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 33. Un aspetto, invece, in cui la posizione di Mercier è simile a quella di Masnovo è l'esclusione dalla sede criteriologica di ogni riferimento al «finalismo» presupposto, sintetizzabile nella formula *rationis aptitudo ad veritatem assequendam*, presente negli scritti di alcuni professori delle università pontificie di allora (cfr. *ibid.*, pagg. 97-100) e messa poi in crisi da larga parte del mondo neoscolastico durante il Congresso Tomistico di Roma del 1925 (cfr. *Congressus thomisticus internationalis I Romae*, 1925, *Acta, Romae* 1925 pagg. 187-190).

<sup>28</sup> Cfr. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro I, Torino, 1950 (1ª ed. tedesca 1913), sez. IV, cap. II.

<sup>29</sup> Cfr. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, Brescia, 1973 (1ª ed. tedesca col titolo *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943), par. 4.

<sup>30</sup> Cfr. Husserl, op. cit., sez. I, cap. II.

<sup>31</sup> Cfr. Heidegger, *Tempo ed essere*, Napoli, 1980 (1ª ed. tedesca col titolo *Zur Sache des Denkens*, 1969), pagg. 123-124.

<sup>32</sup> Cfr., in particolare, Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, 1979 (1ª ed. 1938), cap. III.

<sup>33</sup> Cfr. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1968 (1ª ed. tedesca 1953), cap. IV, par. 2. «L'apparire»—scrive Heidegger—«equivale al mostrarsi, al presentarsi, all'essere astante (*Anstehen*), allo star davanti (*Vor-liegen*)... Apparenza (*Schein*) significa qui esattamente lo stesso che essere». E ancora: lo «stare in sé non significa altro, per i Greci, che starci (*Da-stehen*), stare nella luce. 'Essere' significa 'apparire'. Quest'ultimo non è qualcosa di accidentale, qualcosa che abbia a che fare qualche volta con l'essere. L'esse-

La possibilità di escludere da un concetto una connotazione che pure è indicata nella valenza metaforica del termine che lo esprime, coincide con la possibilità di attraversare la inevitabile metaforicità della parola per giungere al significato stesso. Sulla irriducibilità del significato—o *conceptum*—alla sua espressione linguistica ci eravamo già soffermati, in generale, nell'introduzione; qui vorremmo far notare come tale irriducibilità valga anche, in particolare, nei riguardi dell'aspetto metaforico del linguaggio.

La metafora—sia pure quella «morta» o «assopita»<sup>34</sup> che rientra negli usi linguistici non poetici—sembra essere una minaccia per la filosofia: la sua capacità evocativa sembra infatti mettere in questione l'univocità dei significati, essenziale ad un loro impiego logico che non dia luogo a «*quaternio terminorum*». Questa osservazione non può essere trascurata; perciò, in proposito, suggeriamo due considerazioni. Innanzitutto facciamo notare come il linguaggio in generale sia strutturalmente metaforico: infatti, se la metafora è una identificazione, non tra significati, ma tra termini diversi—tendente ad evidenziare una relazione tra i relativi significati—, allora qualunque definizione è in senso lato metaforica, essendo l'identificazione di un termine (che indica la denotazione formale di un significato) con un altro termine o con una serie di termini (che indicano solo una connotazione, sia pure rilevante, di quel significato). Dunque—ed è questa la prima considerazione—, una certa dose di «improprietà» deve competere persino alle definizioni che stanno alla base del più rigoroso discorso scientifico, se la perfetta adeguatezza tra *definiens* e *definiendum* è caratteristica della sola tautologia. La non contraddittorietà, poi, della identificazione «impropria» è garantita dalla distinzione eidetica tra pensiero e linguaggio, che consente di non proiettare sul pensato—e cioè sui significati—l'identificazione introdotta a livello di termini.

Fatta questa prima precisazione, veniamo ora alla seconda considerazione annunciata: parlando di metafora, bisogna distinguere com'è ovvio tra metafora poetica o comunque «viva» e metafora in senso lato o «metafora morta»—per usare la terminologia di un noto testo di Ricoeur. Ora, solo la prima delle due ci sembra incompatibile—per il suo carattere evocativo—con le esigenze formali della logica e di una filosofia che nella logica ricono-

re è (*west*) come apparire». Infine: «Lo schiudentesi imporsi è apparire. L'apparire conduce all'evidenza (*Vorschein*). Questo implica che l'essere, l'apparire, conduca fuori dal nascondimento. Per il fatto che l'essente come tale è, esso si colloca e permane nella non-latenza: *alétheia*» (cfr. *ibid.*, pagg. 110-111).

<sup>34</sup> Il riferimento è qui alla terminologia di Ricoeur (cfr. *La métaphore vive*, Paris, 1975, *huitième étude*), e di Melchiorre (op. cit., parte I, cap. IV).

sca il proprio criterio: e su questo punto ci sembrano ineccepibili proprio le osservazioni contenute nel testo di Ricoeur cui sopra alludevamo<sup>35</sup>.

Quando invece la valenza metaforica si concentra nel singolo sostantivo e non vive più nel rapporto di predicazione—non avvalendosi più della contemporaneità evocativa consentita da quest'ultimo—, allora la metafora può dirsi «morta»—nella terminologia di Ricoeur—e non costituisce una minaccia all'univocità del significato che vuole esprimere. In quest'ultimo tipo di metafora, il «foro» si sostituisce, per così dire, al «tema», che altrimenti rimarrebbe inespresso lasciando nella latenza il significato ad esso relativo. È questo il caso di termini come «evidenza» o «presenza», dei quali qui ci occupiamo. Nel termine «evidenza», ad esempio, il vedere fisico è passato ad esprimere un più ampio vedere, al quale la «concettualizzazione» è certamente giunta sulla spinta di sollecitazioni e allusioni metaforiche «vive», vivendo però ormai, per così dire, della morte di esse: una «morte» sancita dal fenomeno della «lessicalizzazione»<sup>36</sup>.

Certo che se si ammettesse che il significato proprio del «vedere» o dell'«essere presente» non sta in un loro analogato fisico, bensì nella analogia stessa che l'accezione già indicata di «evidenza» e di «presenza» univocamente esprime, allora i due termini non sarebbero più metafore. Già Heidegger faceva notare come sia in fondo un presupposto infondato quello di concepire il «vedere» fisico come il primo e il più noto dei modi umani di vedere (o la «presenza» fisica come la più nota forma di presenza)<sup>37</sup>. Ora, il superamento di tale presupposto tipicamente aristotelico-tomista, e che già San Tommaso applicava esplicitamente alla «traslazione» metaforica<sup>38</sup>, non verrà qui discusso, ma solo presentato come un'ipotesi. La discussione di tale ipotesi si collocherebbe comunque sul piano della «psicologia filosofica», lasciando intatta in ogni caso—sul piano propriamente gnosologico—la concezione della evidenza-presenza come categoria che si colloca al di qua, non solo di soggettività e di oggettività, ma anche di materialità e spiritualità—come bene spiega Husserl nell'illustrare il «principio di tutti i principi»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. Ricoeur, op. cit., huitième étude, capp. 3 e 4.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 368-372.

<sup>37</sup> Cfr. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, 1962 (1ª ed. tedesca col titolo *Der Satz vom Grund*, 1957), pag. 126.

<sup>38</sup> Cfr. S. Thomae *Summa Theologiae*, P.1, q. XIII.

<sup>39</sup> Cfr. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura ecc.*, cit., 1. I, cap. II, par. 24.



## Capitolo secondo

### LA PRESENZA

#### ESPOSIZIONE

Nel capitolo precedente abbiamo usato il termine «presenza»—che non appartiene al vocabolario del nostro Autore—per esprimere ciò che in età contemporanea a Masnovo, anche in ambito neoscolastico, si era soliti chiamare «datità»: e cioè la manifestazione dell'ente<sup>1</sup>. «Presenza» indica dunque la positività, o, se si preferisce, l'ambito formale di realizzazione dell'ente.

Abbiamo scelto di usare questo termine, non solo per mettere più agevolmente in rapporto il pensiero masnoviano con le altre prospettive filosofiche del nostro secolo, ma soprattutto per la sua maggiore univocità rispetto a certe metafore usate dal nostro Autore. Questi, ad esempio, definisce l'evidenza oggettiva come «la lucentezza [...] onde sta davanti allo spirito la nozione di ente con il suo contenuto»<sup>2</sup>. Ora, se traduciamo il termine «lucentezza» con «presenza», possiamo dire di aver raggiunto la posizione di Zamboni, secondo il quale l'evidenza andrebbe concretamente declinata secondo i suoi contenuti, anziché aprioristicamente definita.

<sup>1</sup> Cfr., ad esempio, Mazzantini, *Nota sul primato dei problemi ontologici*, in «Riv. di filos. neosc.», XVI (1924), pagg. 296-7. Il termine «datità», in Mazzantini, indica la presenza originaria, nella quale non c'è priorità del conoscere sull'essere, perché se non ci fosse l'essere non ci sarebbe il conoscere.

<sup>2</sup> Cfr. Masnovo, *Gnoseologia e metafisica*, cit., pag. 136. Si può notare la concordanza di tale definizione con il seguente passo di Remer: «*obiectum intrinsece evidens nihil aliud est ac obiectum quod se perfecte manifestat, ita luce circumfusum, ut nihil obscurum in eo remaneat*» (cfr. Remer, op. cit., vol. II, pag. 81).

Senonché non dobbiamo dimenticarci che Masnovo una duplice aprioristica definizione l'aveva pur data, quando aveva parlato dell'evidenza come di una «modalità appagatrice della razionalità» e come di una corrispondenza tra due necessità, una soggettiva e l'altra oggettiva. Quanto alla prima di queste due definizioni, o il termine «razionalità» ivi contenuto indica l'evidenza stessa, e allora siamo di fronte a una tautologia, oppure indica delle esigenze soggettive, e allora siamo di fronte allo psicologismo denunciato nel precedente capitolo.

Quanto poi alla seconda definizione, il termine «necessità» che vi compare sembrerebbe indicare l'esclusione del contraddittorio; essa potrebbe cioè essere intesa come una caratterizzazione già contenutistica dell'*eidos* «evidenza»: sicché evidente sarebbe ogni contenuto che si impone per la nota impossibilità del suo contraddittorio. Ma, in tal caso, non avrebbe più senso la reiterata distinzione masnoviana tra evidenza e coerenza, per cui questa (esprimentesi proprio nella esclusione della contraddizione) viene considerata come semplice funzione di quella. Non rimangono perciò che due possibilità: o far scadere anche la necessità attivo-passiva a criterio psicologico, oppure attribuire all'autore neotomista una circolarità fondativa tra esperienza e principio di non contraddizione, sul tipo di quella ammessa da Bontadini e Severino nella loro teorizzazione della «struttura originaria».

Nella prospettiva di tale circolarità, infatti, la stessa rilevazione della immediatezza fenomenologica riceve carattere di necessità, perlomeno nella forma di una «sintesi a priori» la cui «negazione è tolta come autocontraddittoria non in quanto essa negazione è negazione» dell'asserto fenomenologico, bensì in quanto implica la negazione—immediatamente autocontraddittoria—della struttura concreta dell'immediato<sup>3</sup>. Più semplicemente: la dizione che rileva la presenza «è incontrovertibile ossia non patisce negazione: giacché si tratterebbe della negazione del positivo, di quel positivo che è appunto il contenuto dell'esperienza, si tratterebbe di una contraddizione»<sup>4</sup>.

Ma una interpretazione che leggesse Masnovo in questa direzione non sarebbe certo documentabile, anche perché, se è vero che il nostro Autore afferma che la coerenza è funzione della verità (verità «senza della quale perderebbe ogni significato la stessa preoccupazione della coerenza»<sup>5</sup>: ve-

<sup>3</sup> Cfr. Severino, *La struttura originaria*, Milano, 1981 (1ª ed. 1958), cap. XI, par. 6.

<sup>4</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, in *Metafisica e deellenizzazione*, Milano, 1975, pag. 5.

<sup>5</sup> Cfr. Masnovo, *Gnoseol. e metaf.*, cit., pag. 137.



rità che evidentemente viene qui ad assumere il significato di «presenza»), è vero che egli non afferma mai l'inverso, non introduce cioè la circolarità in questione. Permane dunque problematico il significato di quella «necessità» che è insita nell'evidenza, e che l'Autore si cura di distinguere dalla necessità analitica e da quella ontologica<sup>6</sup>.

Rilevata la aporeticità della duplice definizione dell'evidenza come «razionalità» e come «necessità», non ci rimane ora che approfondire il binomio presenza-coerenza in cui l'*eidos* dell'evidenza si declina. Col termine presenza noi indichiamo—interpretando il pensiero dell'Autore—quel lato dell'evidenza che è originario rispetto alla coerenza. Possiamo partire, per capirne il significato, dal rimprovero riassuntivo che Masnovò muove a Mercier nel quarto dei saggi contenuti in *Problemi di metafisica e di criteriologia*, là dove denuncia l'assurdità di una impostazione filosofica nella quale «tutta la realtà [...] diventi oggetto di giustificazione e quindi nessuna realtà possa involgere la propria giustificazione»<sup>7</sup>; aggiungendo poi, nel quinto saggio, che «nell'ipotesi che la vita conoscitiva concreta riesca giustificata o in tutto o in parte, questa giustificazione [...] si impenna immancabilmente su di una o più cognizioni che portano in sé medesime l'elemento giustificatore dal di fuori, altrimenti si porrebbe in atto un assurdo processo all'infinito»<sup>8</sup>.

Questo significa che l'evidenza mediata (ottenuta attraverso il principio che impone la coerenza: il PDNC) deve poggiare sull'evidenza immediata (quella che abbiamo anche chiamato presenza), interrogando la quale si arriverà anche a indagare sul costituirsi dello stesso PDNC<sup>9</sup>. La presenza sembra avere dunque un ruolo fondativo rispetto alla coerenza<sup>10</sup>.

Il vero problema, però, sarà quello di riscattare la presenza dalla semplice «certezza» per riconoscerla come «verità»<sup>11</sup>. È lo stesso Masnovò ad usare tali nozioni, pur preferendo caratterizzarle con le espressioni tomistiche «*esse in veritate*» e «*cognoscere veritatem*»: «dato che manifestamente il sem-

<sup>6</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 280.

<sup>7</sup> Cfr. Masnovò, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., pag. 41

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 47

<sup>9</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 279.

<sup>10</sup> Anche il frequente ricorso al principio scolastico «*nulla scientia probat suum subiectum*» può essere inteso in tal senso. Infatti la logica, nella quale «ogni altra scienza trova il suo controllo [...] non può ricevere il suo soggetto vuoi materiale vuoi formale fuorché dall'esperienza» (cfr. Masnovò, *La logica è criteriologia?*, cit., pag. 198): un termine, quest'ultimo, che—purificato dai residui di dualismo gnoseologico, che pure in Masnovò sono evidenti—risulta equivalente al nostro «presenza».

<sup>11</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 275.

plice *esse in veritate*, per la sua condizione di nudo fatto (gnoseologicamente parlando) e per la estraneità come tale alla coscienza dei valori, non potrebbe servire da punto di appoggio per arrivare al *cognoscere veritatem*, che è appunto valore in campo gnoseologico, ne segue che il punto iniziale del problema gnoseologico implica [...] un *esse in veritate* che è insieme un *cognoscere veritatem*»<sup>12</sup>.

Non è dunque—per tornare ad un linguaggio moderno—dal moltiplicarsi delle certezze che sorge la verità. Ma in cosa consiste allora il *cognoscere veritatem*? Nella consapevolezza—risponde Masnovò—di conoscere la verità, ovvero nella possibilità di stabilire che ciò che ammetto—per «adesione spontanea»—non posso non ammetterlo<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda il punto di partenza gnoseologico, ciò significa stabilire che la presenza non può non essere assunta come fondamento gnoseologico, ma non nel senso che sarebbe autocontraddittorio affermare che non lo sia: infatti, in tal caso, si ricadrebbe in quella circolarità fondativa tra presenza e PDNC, che non ci era sembrato pertinente attribuire al neotomista Masnovò. La necessità fondativa che Masnovò esprime come coincidenza di *esse in veritate* e *cognoscere veritatem* sembra piuttosto coincidere con la forma elenchica. Non a caso egli rintraccia il luogo della coincidenza tra certezza e verità nei «principi nel loro concreto foggarsi necessitante», attraverso l'«analisi» della «nozione di ente col suo contenuto»<sup>14</sup>.

L'*eidos* dell'«evidenza» potrebbe allora essere davvero interpretato come «necessità», avvertendo che si tratta della necessità elenchica, consistente nella incapacità a costituirsi della negazione della certezza, la quale, in tal modo, trapassa in verità. Del resto la «necessità» che qualifica l'evidenza in *Esegesi tomistica I* è quella della sinderesi e dell'*intellectus principiorum*: dunque non una necessità analitica (a meno di ammettere petizioni di principio), bensì elenchica<sup>15</sup>.

Esponiamo ora, sinteticamente, il modo in cui Masnovò intende il rapporto certezza-verità; useremo per questo le categorie tomiste che egli stes-

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 275

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>14</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti del corso ecc.*, cit., pagg. 35.

<sup>15</sup> Il percorso qui indicato è stato purificato da una serie di appesantimenti dovuti al carattere prevalentemente esegetico degli scritti masnoviani sull'argomento: l'Autore stesso ci avverte che, se parla di «Senso» e di «Intelletto», è solo per fedeltà ai testi di S. Tommaso: la distinzione tra Senso e Intelletto non è un dato evidente, ma andrebbe invece fondata (cfr. *ibid.*, pag. 31).

so usa riferendosi ai passi classici ai quali si rifaceva la manualistica neotomistica<sup>16</sup>. Innanzitutto Masnovo distingue tra una considerazione metafisica e una criteriologica del problema: il punto di vista metafisico è quello dell'*esse in veritate*, ovvero—come ci sembra di poter tradurre—della presenza dell'ente. «*Esse in veritate*» infatti significa farsi «rappresentativamente [...] quello che entitativamente le cose sono»—e questo è un tratto comune, sia pure secondo modalità diverse, sia al Senso che all'Intelletto<sup>17</sup>.

Ora, il Senso—ovvero la conoscenza sensibile—non trascende la situazione della semplice presenza. Invece l'Intelletto—ovvero il momento della *simplex apprehensio* e del giudizio—, radicandosi nell'*esse in veritate*, raggiunge il livello del *cognoscere veritatem*. Tale livello, in cui inizia a costituirsi il problema criteriologico, si caratterizza per la consapevolezza che l'Intelletto ha del suo «finalismo stesso [...] e del suo atto come nati a conformarsi alla realtà»<sup>18</sup>. È una consapevolezza immediata, trattandosi qui proprio di quel finalismo—percepito e non dedotto—che nel paragrafo precedente abbiamo visto caratterizzare l'*eidōs* dell'evidenza.

Ciò che specifica il *cognoscere veritatem* rispetto al semplice *esse in veritate* non è comunque la riflessione rispetto alla spontaneità irriflessa<sup>19</sup>; infatti il momento del Senso è capace, a suo modo, di una riflessione con la quale raggiunge la coscienza della realtà del proprio atto—potremmo accostarla al «cogito preriflessivo» sartriano—, ed è capace di un giudizio<sup>20</sup>. La differenza sta piuttosto nella consapevolezza finalistica che là c'è e qui manca.

Il *cognoscere veritatem* si articola del resto in due momenti: quello della «verità materiale», presente già nella *simplex apprehensio*, e quello della «verità formale», che è prerogativa del giudizio<sup>21</sup>. L'Intelletto, nell'ambito della *simplex apprehensio*, è infallibile, in quanto essenzialmente finalizzato alla astrazione delle *quidditates*<sup>22</sup>. Ma nel momento astrattivo «manca vuoi l'affermazione, vuoi la negazione di un rapporto qualsiasi [...] fra il contenuto

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio: Remer, op. cit., pagg. 121-122; De Mandato, *Institutiones philosophiae ad normam doctrinae Aristotelis et S. Thomae Aquinatis*, Roma, 1929, pagg. 123-126; De Maria, *Compendium, logicae et metaphysicae ad usum adulescentium... accomodatam*, Romae, 1899, pagg. 119-123.

<sup>17</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 47.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 47.

<sup>19</sup> «I due momenti 'essere nella verità' e 'conoscere la verità' non coincidono con i due momenti 'vita conoscitiva spontanea' e 'vita conoscitiva riflessa'» (cfr. *ibid.*, pag. 31).

<sup>20</sup> Pensiamo che l'articolo 9 di *De Ver.*, q. 1—commentato a questo proposito da Masnovo—alluda alla dottrina scolastica dei quattro «sensi interni».

<sup>21</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 39.

<sup>22</sup> Cfr. Masnovo, *Apriorismo e... apriorismo*, cit., pag. 120.

e il modo rappresentativo dell'idea universale». La presenza formale della verità—almeno come problema—riguarda piuttosto «l'atto del giudizio»<sup>23</sup>.

Dunque, secondo le parole stesse dell'Autore, l'«infallibilità dell'intelletto circa l'apprensione delle *quidditates* nella loro considerazione assoluta [...] porta all'infallibilità dell'Intelletto circa i principi che sono partoriti dalle *quidditates* e all'infallibilità dell'Intelletto circa le conclusioni che a loro volta sono dai principi partorite. Così la garanzia del complesso della nostra vita conoscitiva, in quanto non solo coerenza ma verità, ossia valore assoluto e non solo ipotetico, è rifiuta completamente [...] nei principi e attraverso i principi nelle apprensioni; e quindi nel finalismo delle potenze o facoltà»<sup>24</sup>.

Ma se il luogo della coincidenza tra certezza e verità è l'istituzione dei primi principi, e se il valore di tale istituzione dipende dalla obiettività dei concetti universali da cui vengono ricavati, e tale obiettività viene fondata sul finalismo della facoltà astrattiva, ci sembra che la capacità di attingere il vero riceva una garanzia estrinseca dall'appello al finalismo (o all'infallibilità) delle facoltà; e questo contraddirebbe l'asserita intenzione di Masnovo di fondare la coincidenza di certezza e verità su un finalismo concretamente percepito negli atti.

#### OSSERVAZIONI

Ci sembra incontestabile il riconoscimento di uno spazio di evidenza originario rispetto alla coerenza, cioè rispetto all'esercizio dei primi principi. Tale spazio, che dovrà essere il luogo dello stesso istituirsi dei primi principi, è già stato da noi definito come «presenza», presenza di ciò che si offre come dato conoscitivo immediato.

Prima di ogni ulteriore considerazione, crediamo opportuno fare qui due precisazioni. Innanzitutto non deve sembrare ingenua o scorretta l'equivalenza già accennata tra la «presenza» e l'essere dell'ente: si consideri, infatti, che la concezione del piano ontologico come un che di ulteriore rispetto al piano della «datità» (come un noumeno, insomma), coincide con il dualismo gnoseologico, il quale finisce per porre gratuitamente o arbitrariamente l'essere dell'ente—considerandolo, per ipotesi, come un non dato. L'aporìa (che nelle sue versioni «dogmatiche» diventa autocontraddizione) è

<sup>23</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 35.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 39

notissima: a noi preme solo evidenziare come vi incorra anche chi si limita a rifiutare la «riduzione» dell'essere alla presenza, quasi che fosse immediatamente data anche la distinzione tra i due piani. Del resto, in questa ipotesi, muterebbe autocontraddittoriamente il significato della presenza, che non si estenderebbe ad abbracciare tutto ciò che, in qualunque modo, è presente (così come, analogamente, perderebbe la propria trascendentalità il significato di «essere»).

La seconda considerazione, che richiama temi altrettanto noti, riguarda la possibilità di parlare di «immediatezza» in termini che non risultino aporetici. Già la ricerca di che cosa sia veramente «immediato» (o «originariamente dato») — e dunque l'implicita distinzione tra una «immediatezza di diritto»<sup>25</sup> e una qualunque «immediatezza di fatto» — sembra indicare l'autocontraddittorietà di questa figura teoretica. Infatti, «dato immediato di diritto» è ciò che non può essere negato in alcun modo, per la semplice considerazione del proprio significato: concretamente, quel dato che è presupposto dalla sua stessa messa in questione — e l'evidenziazione di tutto questo è pure una forma di mediazione.

In questo senso, allora, si può dire che il discorso filosofico consiste nel tentativo di «superare» o riscattare «l'immediatezza di fatto» (vale a dire la situazione esperienziale, culturale, linguistica dentro la quale il discorso stesso nasce come problema e come progetto): e in questo sta — a nostro avviso — l'aspetto di verità del modo idealistico e neoidealistico di intendere la filosofia come «circularità». Ora, l'«immediatezza di fatto» è superabile — come meglio vedremo — secondo due scansioni: quella «elenchica», per la quale si riconosce al dato la capacità di mediare se stesso, e quella «dialettica», per la quale qualcosa viene introdotto (o, appunto, «dato») sul fondamento di quanto già elenchiamente accertato. L'evidenza di tipo elenchico coincide allora con «l'immediatezza di diritto». Invece l'«immediatezza di fatto», propriamente parlando, pur essendo «materialmente» presente nel discorso filosofico, non gli appartiene però «formalmente»: essa, in altre parole, è vissuta, agita, espressa nelle modalità pratiche e linguistiche più diverse, ma non è — come tale — filosoficamente pensata, essendo appunto il pensare filosofico — nei sensi sopra precisati — mediazione.

Dunque, la datità o presenza — come abbiamo accennato — si riscatta teoreticamente, ma non secondo il citato schema (di impronta hegeliana<sup>26</sup>) del-

<sup>25</sup> Prendiamo la distinzione da: Penati, *Il rapporto datità-metafisica e le sue conseguenze metodologiche*, in «Riv. di filos. neosc.», LIII (1961), pag. 443.

<sup>26</sup> Ci riferiamo, in particolare, al paragrafo introduttivo al 1. I della *Scienza della logi-*

la «circularità fondativa», bensì in forma elenchica. La circularità fondativa risulta infatti viziosa, visto che fonda la incontrovertibilità dell'affermazione del dato, sulla considerazione della autocontraddittorietà insita nel suo rinnegamento: autocontraddittorietà vietata da un principio—il PDNC—che si fonda, a sua volta, sul divieto di rinnegare la positività presente. E a nulla vale—ci sembra—il tentativo di presentare i due elementi che danno vita alla circularità (presenza o coerenza) come i due lati «astratti» di un «concreto», rispetto alla considerazione del quale la viziosità del circolo non sussisterebbe più<sup>27</sup>; infatti le categorie idealistiche di «concreto» e «astratto» si semantizzano solo grazie alla considerazione del PDNC (astratto—in quella prospettiva—è ciò che è autocontraddittorio pensare come irrelato rispetto al concreto); dunque la loro introduzione dà per scontata la fondazione di uno dei due elementi del circolo, assolutizzando come criterio di verità il lato che abbiamo chiamato della «coerenza»<sup>28</sup>.

Dobbiamo inoltre distinguere tra la «circularità fondativa» e la asserzione masnoviana circa la necessità che ci sia un punto di partenza (pena la caduta in un regresso all'infinito). In quest'ultimo caso, infatti, si evidenzia la autocontraddittorietà della negazione di un punto di partenza autofondantesi, qualunque esso sia; invece, nella situazione della circularità fondativa si individua un definito punto di partenza e se ne offre una definita fondazione; ed è proprio su questa fondazione che si concentrava il nostro rimprovero di viziosità.

Fatta questa precisazione, dobbiamo però rilevare che la stessa posizione masnoviana non è esente da circularità viziosa. Infatti, non appena si sia rilevato che l'improcedibilità all'infinito è un corollario del PDNC<sup>29</sup>, risulta che—da parte di Masnovo—si vuol fondare la necessità del punto di partenza gnoseologico sulla, data per scontata, impossibilità della autocontraddizione.

Diversa è la situazione quando l'Autore offre in concreto un punto di partenza—un luogo, cioè, di coincidenza tra certezza e verità—accennando

ca, di cui molto ritroviamo nel citato volume *La struttura originaria* di E. Severino.

<sup>27</sup> Cfr. Severino, op. cit., cap. II.

<sup>28</sup> Annotiamo qui, con le parole di un filosofo neotomista contemporaneo e amico di Masnovo, il Mazzantini, «che di coerenza si può, anzi si deve parlare, anche nelle dottrine che intendono la verità come corrispondenza; ma come di un carattere secondario, che è piuttosto una conseguenza della verità stessa» (cfr. Mazzantini, *Il problema delle verità necessarie e la sintesi a priori di Kant*, Torino, 1935, pag. 12).

<sup>29</sup> Sulla struttura logica della improcedibilità all'infinito ci soffermeremo nella quarta parte del nostro studio.

alla giustificazione dei primi principi a partire dalla nozione di ente. Egli si rende conto, infatti, che una partenza che non partisse dal riconoscimento dell'ente (cioè del positivo presente) non si costituirebbe neppure, poiché non può costituirsi come significante un'affermazione che comporti il rinnegamento dell'ente (cioè del significato)<sup>30</sup>. Ora, è questa incapacità a costituirsi della negazione dell'ente—negazione che sarebbe essa stessa un che di positivo—il riscatto «elenchico» della «presenza», cui sopra si accennava. Ed è questo, dell'*élenchos*, il luogo originario o irriducibile della coincidenza di certezza e verità—come vedremo meglio più avanti—: il luogo in cui la pretesa dell'Intelletto di *cognoscere veritatem* è legittima, e in riferimento al quale ogni altra conoscenza è chiamata a legittimarsi<sup>31</sup>.

A questo proposito potrebbe essere rilevata una discordanza esegetica—ed anche, in fondo, teoretica—fra l'interpretazione masnoviana del brano *De Ver*, 1, 9 e quella datane da altri autorevoli neoscolastici; si tratta comunque di una discordanza che, ad un attento esame, risulterà solo apparente. Boyer<sup>32</sup> ed Hoenen<sup>33</sup>—esprimendo la tradizione della Università Gregoriana, dalla quale anche Masново proveniva—sostengono che il testo in questione parla di una «*reflexio*» che coinciderebbe con l'atto stesso del giudizio e che non sarebbe dunque da intendersi come una riflessione teoretica: si tratterebbe di una «riflessione»—come dice Italo Mancini—«psicologica», anziché «epistemologica»<sup>34</sup>. Pertanto essa caratterizzerebbe ogni giudizio<sup>35</sup>.

Anche Hoenen che, al contrario di Boyer, scrive alcuni anni dopo la pubblicazione degli studi masnoviani sull'argomento, parla di interpretazioni devianti date al classico passo di Tommaso da alcuni neoscolastici; e in fondo tra costoro potrebbe essere compreso anche Masново. Questi, infatti,

<sup>30</sup> Tale consapevolezza è velatamente accennata nelle seguenti parole del nostro Autore: «guardare all'universo in quanto ente [...] vuol dire guardare all'universo in vista di fissarne le esigenze a lui connesse per il [...] fatto universalissimo e ineliminabile (senza cadere nel nulla) di essere una essenza a cui compete l'essere» (cfr. Masново, *L'ascesa a Dio*, Milano, 1935, pagg. 58-59).

<sup>31</sup> «Nei giudizi della sinderesi i successivi giudizi trovano la loro giustificazione, e la stessa vita conoscitiva sensitiva può di lì venire riconosciuta per valore» (cfr. Masново, *Appunti del corso ecc.*, pagg. 35-36; cfr. anche *ibid.*, pag. 48).

<sup>32</sup> Cfr. Boyer, *Le sense d'un texte de Saint Thomas: De Ver. 1, 9*, in «*Gregorianum*», V (1924), vol. V; cfr. soprattutto pagg. 426-427.

<sup>33</sup> Cfr. Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin*, Roma 1946; cfr. in particolare il cap. 1.

<sup>34</sup> Cfr. Mancini, *Ontologia fondamentale*, cit., pag. 205.

<sup>35</sup> Cfr. Boyer, op. cit., pag. 247.

sebbene riconosca il *cognoscere veritatem* ad ogni giudizio, anche al più spontaneo, riserva poi la coscienza della legittimità di tale pretesa, almeno inizialmente, alla sinderesi e all'*intellectus principiorum*, cioè a quegli atti in cui originariamente certezza e verità coincidono. E crediamo che fin qui non ci sia un reale disaccordo tra il nostro Autore e la linea Boyer-Hoenen, a meno di ammettere che per costoro il semplice articolarsi del giudizio sia garanzia di infallibilità. Però l'emergere della coincidenza tra certezza e verità non può essere oggetto che di una considerazione «riflessa», nel senso della riflessione teoretica cui accennava Boyer, anche se lo stesso Masnovò su questo punto esita e non si pronuncia sul carattere «diretto» o «riflesso» dei giudizi propri dell'*intellectus principiorum* e della sinderesi<sup>36</sup>.

Comunque, il fatto stesso che Masnovò legga *De Ver.*, I, 9 (cfr. *Esegesi tomistica II*) alla luce di *S.T.*, I, q. 79, a.12 (cfr. *Esegesi tomistica I*), indica che il *cognoscere veritatem* è, di diritto, da lui attribuito non ad ogni conoscenza, bensì ad alcuni atti conoscitivi che hanno un contenuto evidente (cioè che realizzano quel «finalismo percepito» su cui Masnovò insiste), o il cui contenuto è comunque riconducibile all'evidenza. È questo il «subordinatismo genetico concreto», sul cui carattere di «realismo» avremo modo di discutere più avanti.

La posizione di Mercier è, a tale proposito, analoga a quella di Masnovò<sup>37</sup>. Entrambi si curano comunque di distinguere la *reflexio* dell'articolo tomista dalla seconda riflessione che offre il fondamento al giudizio spontaneo<sup>38</sup>. Dunque, tutto considerato, non sembra reale la discordanza tra la linea Boyer-Hoenen e quella Mercier-Masnovò, relativamente al problema trattato; tanto più se si considera la conclusione del citato articolo di Boyer: «*S. Thomas, si nous l'avons bien compris, explique qu'elle [l'intelligence] se connaît en effect, par le fait qu'elle émet un jugement vrai. Or, tout homme qui pense émet des jugements vrais, car il sait au moins les premiers principes, et il s'en sert*»<sup>39</sup>: l'*au moins* fa appunto coincidere questa posizione con quella di Masnovò<sup>40</sup>.

Ora, dalla precisazione fatta, deriva che i termini certezza e verità non corrispondono esattamente alle espressioni *esse in veritate* e *cognoscere*

<sup>36</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 44.

<sup>37</sup> Cfr. Mercier, *Criteriologia*, cit., pagg. 32-33.

<sup>38</sup> Cfr., per Masnovò: *Appunti del corso ecc.*, cit., pagg. 31 e 44; per Mercier: *Criteriologia*, cit., pagg. 27-29 e 32-33.

<sup>39</sup> Cfr. Boyer, op. cit., pag. 443.

<sup>40</sup> Per un accostamento della posizione di Hoenen a quella di Masnovò—su questo punto—si pronuncia anche Mancini (cfr. *Ontologia fondamentale*, pag. 206).



veritatem<sup>41</sup>, dal momento che è possibile anche un *cognoscere veritatem* che rimanga nell'ambito della semplice certezza. Val dunque la pena di domandarsi, più in generale, se queste due coppie di termini vengano da Masnovo adeguatamente introdotte o semantizzate. Ci pare di no. La struttura bipolare del fenomeno conoscitivo—inteso come adeguazione di soggetto e oggetto—viene da lui ereditata acriticamente dalla tradizione scolastica, e la semantizzazione di certezza e verità risulta dunque—in tale prospettiva—scontata: certezza sarebbe l'adeguazione spontanea alla *res*, verità sarebbe l'adeguazione saputa e fondata. Quanto alla coppia *esse in veritate* e *cognoscere veritatem*, il primo termine indica sempre l'adeguazione spontanea, il secondo l'adeguazione saputa ed espressa che può, a sua volta, essere o non essere fondata.

È evidente che, una volta interpretato dualisticamente il fenomeno conoscitivo, risulta inevitabile, per garantire l'adeguazione fra soggetto e oggetto, l'appello alla infallibilità (che è poi sinonimo di finalismo) delle facoltà<sup>42</sup>. Quando se ne parla per garantire l'*esse in veritate* del Senso e della *apprehensio simplex*, se ne parla come di un finalismo posto a priori, che dunque andrebbe—secondo l'espressione masnoviana—«metafisicamente dedotto». Lo stesso Masnovo lo riconosce quando osserva che *S.T.*, I, q. 85, a.6, brano a cui egli ispira la propria dottrina dell'infalibilità dell'*esse in veritate*, esprime i corollari «psicologici» di una metafisica, e non si preoccupa di fondare una «criteriologia», ovvero una teoria della conoscenza.

Invece, seguendo una considerazione più «spregiudicata» del fatto conoscitivo, si partirebbe da ciò che indubitabilmente è dato; e ciò che indubitabilmente è dato non è una dualità di oggetto e facoltà conoscitiva, da mettere in accordo tra loro, ma piuttosto una «presenza» da analizzare nella sua eventuale complessità.

La conseguenza più problematica dell'impostazione dualistica presupposta ci sembra stia nella necessità di porre «l'infalibilità dell'Intelletto circa l'apprensione delle *quidditates*» come condizione per la fondazione dei primi principi. Cosa significa infatti «infalibilità dell'Intelletto astraente»? Se «*abstrahentium non est mendacium*»—come Masnovo stesso ci ricorda—, il problema della infalibilità della *simplex apprehensio* non dovrebbe costituirsi neppure in un contesto gnoseologico caratterizzato dal «dualismo», proprio perché la «adeguazione» tra Intelletto e Senso dovrebbe esserci da

<sup>41</sup> È viceversa Masnovo stesso a suggerirne l'equivalenza: cfr., in proposito, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 275.

<sup>42</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 39.

ta concretamente<sup>43</sup> dal giudizio, e allora la pretesa questione della infallibilità della *simplex apprehensio* si tramuterebbe naturalmente in quest'altra: quando il giudizio è fondato? E ad essa si potrebbe rispondere solo con una gnoseologia dei primi principi.

Ma la questione adombrata dalla insistenza masnoviana intorno alla obiettività della *simplex apprehensio* è quella della natura della astrazione. È in questa chiave che va letta la breve ma significativa discussione avutasi, al Congresso tomistico di Roma del 1925, tra Masnovo e Marmora. Quest'ultimo insinuava che Masnovo volesse attribuire la verità logica anche alla *simplex apprehensio*; allora Masnovo gli rispose distinguendo—in conformità con l'insegnamento dei suoi maestri della Gregoriana<sup>44</sup>—tra verità formale, che non starebbe se non nel giudizio, e verità materiale<sup>45</sup>, che sarebbe già presente nella semplice apprensione: «*haec etiam consideranda et forsan non satis consideratur*». Con questo, egli intendeva anche collegarsi all'intervento congressuale del P. Monaco<sup>46</sup>, il quale aveva contrapposto il pensiero scolastico a quello kantiano «*quod negavit valorem objectivum simplicium conceptuum*». Allo stesso pensiero scolastico egli rimproverava però di passare direttamente alla critica del giudizio senza curarsi prima di tutelare il valore obiettivo dei concetti<sup>47</sup>.

Scopriamo così che la questione della «verità materiale» non è un semplice problema terminologico, ma è piuttosto la questione degli universalì: essa riguarda infatti il rapporto tra Senso e Concetto in generale (non tra un particolare dato sensibile e un particolare concetto). E in questa accezione essa può, e deve, essere posta in termini generali.

<sup>43</sup> Cfr. Masnovo, *Apriorismo e... apriorismo*, cit., pag. 120.

<sup>44</sup> Cfr. De Maria, op. cit., pag. 122; De Mandato, op. cit., pag. 123; Remer, op. cit., vol. II, pag. 61.

<sup>45</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 44.

<sup>46</sup> Cfr. *Congressus thomisticus I, Romae, 1925, Acta*, cit., pag. 249.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 238.

## Capitolo terzo

# L'ASTRAZIONE UNIVERSALIZZATRICE

### ESPOSIZIONE

Secondo la concezione scolastica è un modo autentico di intendere l'astrazione universalizzatrice che consente di ancorare strettamente al «dato» ogni discorso che faccia leva anche sui concetti più «astratti» (o più lontani dalla maniera quotidiana di trattare il mondo), nonché sui principi che dalla considerazione di quelli scaturiscono: di qui la particolare attenzione che Masnovo dedica al problema degli universali<sup>1</sup>.

La concezione masnoviana dell'astrazione universalizzatrice è quella propria della più genuina tradizione tomistica, ed emerge soprattutto in sede storiografica, nella polemica con la tradizione empiristica. Il testo fondamentale in proposito è la relazione tenuta da Masnovo al V Congresso italiano di Filosofia, svoltosi a Firenze nel 1923, e ripresa l'anno seguente in una pubblicazione dall'espressivo titolo di *Apriorismo e... apriorismo*<sup>2</sup>. Per «Apriorismo» s'intende, qui, ciò che specifica il concetto rispetto al dato individuale; si tratta di una specificità che va rilevata fenomenologicamente (e su questo tipo di rilevazione è competente la gnoseologia)<sup>3</sup>, ma della

<sup>1</sup> Su questo punto cfr. anche Gnemmi, *Metafisica divina o l'ascesa a Dio in A. Masnovo*, estratto da «Contributi dell'Istituto di filosofia», Milano (Università Cattolica), 1972, pag. 136.

<sup>2</sup> Contenuto nel volume *Immanuel Kant*, supplemento al vol. XVI della «Riv. di filos. neosc.», (1924), pagg. 96-120.

<sup>3</sup> A proposito della differenza tra introduzione fenomenologica (e quindi gnoseologi-

cui origine dovranno rendere conto le ipotesi della «psicologia filosofica» (cioè di quell'aspetto della antropologia che tende a chiarire le dinamiche conoscitive del soggetto umano).

Intorno alla distinzione tra psicologia filosofica e gnoseologia, il nostro Autore non si mostra, però, sempre rigoroso, e questo a causa di una eccessiva fedeltà al testo tomista. Ad esempio egli afferma che «da teoria dell'astrazione [...] per un verso è l'espressione della psicologia di S. Tommaso; per l'altro è l'affermazione stessa della sua gnoseologia. Gnoseologia e psicologia si connettono e si fanno solidali in questa teoria»<sup>4</sup>. Anzi, egli si spinge fino ad affermare che la teoria tomista degli universali si era sviluppata in funzione della antropologia del «composto umano», per cui, entrando in crisi quest'ultima, sarebbe andata logicamente in crisi anche quella<sup>5</sup>.

Altrove, invece, Masnovo sembra affermare il contrario: «finché resti ben salda l'affermazione tomistica dell'astrazione»—egli scrive—, «la psicologia che ne è il supposto ontologico manterrà intatto il suo valore»<sup>6</sup>. Qui, una certa psicologia e, più in generale, una certa antropologia vengono considerate come logicamente subordinate rispetto alla teoria degli universali, mentre in precedenza venivano considerate come antecedenti. È vero che si può collocare l'affermazione precedente su un piano storico e mantenere solo quest'ultima sul piano teoretico, però l'impressione di una certa confusione rimane.

Ora, Masnovo distingue tra un «apriorismo astrattivo» e un «apriorismo sintetico»: il primo rappresenta la posizione scolastica, il secondo la posizione kantiana e rosminiana, che erediterebbe alcuni aspetti della gnoseologia empiristica.

La prima prospettiva concepisce l'«universale» come «il particolare o individuale ... precisione fatta dalle linee individuanti», e dunque come il risultato «di questa precisione, ossia di questa astrazione». «Questa astrazione»—prosegue Masnovo—«esercitata non per una qualsiasi elezione ma naturalmente secondo cioè una spontaneità naturale dal cosiddetto intelletto agente, come rappresenta un apriorismo necessario, così rappresenta un apriorismo sufficiente. Questo [...] apriorismo astrattivo, appunto per la sua indole astrattiva, dà e non pone o fenomenalizza l'oggetto: avvia così al reali-

ca) e introduzione psicologica dell'«universale», cfr. i cenni contenuti in: Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 30.

<sup>4</sup> Cfr. Masnovo, *Il significato storico del Neotomismo*, in «Riv. di filos.neosc.», XXXII (1940), pag. 20.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 20-21.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 30.

smo»<sup>7</sup>. Infatti tale «astrazione universalizzatrice» prescinde solo dalla «*materia signata quantitate*»<sup>8</sup> e dunque non perde nulla della *quidditas* dell'individuo conosciuto: anzi, il punto di vista astratto è altrove<sup>9</sup> riconosciuto dall'Autore come «la sola via per arrivare al concreto», cioè «al fondo delle cose»<sup>10</sup>.

Di fronte alle critiche avanzate negli anni 1919-20 sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» da due colleghi d'insegnamento di Masново—Olgiati e Chiocchetti—al supposto «astrattismo» della dottrina scolastica degli universali<sup>11</sup>, il nostro Autore riconobbe che l'astrazione «isolatrice» (noi diremmo «formale») —quella «che opera su l'universale già foggiato» —limita in effetti la ricchezza del reale, ma lo fa «in vista di meglio approfondire [...] il già posseduto». La critica, però, non poteva riguardare in nessun modo l'«astrazione universalizzatrice» (noi diremmo «totale»), la quale —aggiungeva Masново—«nulla sottrae [...] alla cognizione intellettuale, se non appunto la materia nel suo intrinseco individuarsi»<sup>12</sup>.

Quale sia l'autentica natura dell'astrazione universalizzatrice vien fatto emergere dal nostro Autore anche per contrasto con la decettiva concezione empiristica. È emblematica, a questo proposito, la posizione di Locke, per il quale l'astrazione è una separazione del particolare dal particolare<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. Masново, *Apriorismo e ... apriorismo*, cit., pag. 120.

<sup>8</sup> Cfr. Masново, *Il Neotomismo in Italia*, Milano, 1923, pagg. 152-153.

<sup>9</sup> Cfr. Masново, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 19.

<sup>10</sup> Altrove, il nostro Autore ribadisce questa affermazione in polemica con la posizione dei colleghi Olgiati e Chiocchetti, secondo i quali l'astrazione allontanerebbe dal concreto (cfr. Masново, *Il Neotomismo in Italia*, cit., pag. 153).

<sup>11</sup> Il dibattito era stato sollevato da un articolo di Mons. Olgiati (cfr. *Astrazione e concretezza*, in «Riv. di filos. neosc.», XI (1919), pagg. 101-109), nel quale si sosteneva che il processo astrattivo è necessario ma non sufficiente «per abbracciare il dato complesso del reale in tutta la sua ricchezza», e lascia così spazio al «processo sintetico, per riparare all'incompletezza dell'astrazione» (cfr. pagg. 104-105). La sintesi in questione doveva poi consistere in una concezione organicistica del reale, tale da far concepire le realtà singole nella loro relazione con la totalità. Al dibattito parteciparono anche Mons. Tredici (cfr. «Riv. di filos. neosc.», XI (1919), pagg. 297-303) ed Emilio Chiocchetti (cfr. *ibid.*, pagg. 421-424).

<sup>12</sup> Cfr. Masново, *Serafino Sordi, Antonio Rosmini e ... qualche moderno (a proposito della discussione intorno ad astrazione e concretezza)*, in *Il Neotomismo in Italia*, cit., pagg. 154-155.

<sup>13</sup> «*The third*» —scrive Locke—*is separating them from all other ideas that accompany them in their real existence, this is called abstraction and thus all it's general ideas are made*» (cfr. *Essay*, II, 12 citato da Masново in *Apriorismo e ... apriorismo*, cit., pag. 101). In proposito cfr. anche *Il significato storico del Neotomismo*, cit., pagg. 24-25.

Invece—come chiarisce Masnovò—«l'astrazione tomistica è universalizzatrice non semplicemente perché isola, ma perché isola a un dato modo e precisamente dalla *materia signata quantitate* o dall'elemento individuante»<sup>14</sup>.

La radice dell'errore empiristico starebbe nella acritica ripresa della posizione nominalista: «il nominalismo non riusciva a capacitarsi come si potesse parlare di astrazione universalizzatrice, mentre tutta la realtà è ben individuata. Esso pensava che l'astrazione non potesse venire a contatto dell'universale, se non in quanto l'universale avesse una sua propria consistenza nella realtà contraddistintamente dai principi individuanti, come gheriglio di noce dal suo guscio. Poiché ciò implica un assurdo realismo esagerato, il nominalismo si rifiutava di accettare l'astrazione tomistica [...] per lui l'astrazione non fuggia più: ma trova l'universale»<sup>15</sup>.

In conclusione: alla mentalità nominalistico-empiristica sfugge il concetto di «*abstractio totalis*» o «astrazione diretta», e l'astrazione viene pertanto ricondotta ad astrazione «distinguente» (neppure ad «*abstractio formalis*», essendo anche quest'ultima operante nell'ambito dell'universale).

La difesa della «*abstractio totalis*» è considerata decisiva da Masnovò<sup>16</sup>, in quanto essa apre la possibilità di un sapere che non sia la semplice registrazione del «dato» secondo la forma in cui esso si dà, ma che lo interpreti e lo interroghi: interpretazione e interrogazione che nascono solo nel confronto tra la forma della individualità e quella della universalità o nella relazione tra le differenti individualità che l'universale è capace di cogliere. Scrive in proposito l'Autore: «la gnoseologia, che [...] è il corollario in campo logico [della dottrina dell'astrazione]<sup>17</sup>, non troverà più nell'astrazione, defor-

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, cit., pag. 25. La concezione lockiana ritorna—afferma il nostro Autore—in Condillac e nei suoi emuli italiani: Soave e Genovesi (cfr. Masnovò, *Aporismo e... aporismo*, cit., pagg. 103-106).

<sup>15</sup> Cfr. Masnovò, *Il significato storico del Neotomismo*, cit., pagg. 21-22. La Vanni Rovighi—allieva di Masnovò—sviluppa così le indicazioni ora citate nel testo: «gli enti reali sono tutti individui, non esistono universali; dunque, concludono gli empiristi, non potranno neppure esser rappresentati in un concetto. Ora nella premessa siamo d'accordo coi nominalisti: nel respingere cioè il realismo esagerato [...] Ma l'universale come universale non è un ente reale, è un ente ideale, ossia ha la sua realtà di universale solo nell'intelletto che lo concepisce. Ed è degno di nota il fatto che il medesimo errore, cioè l'incapacità di concepire un ente ideale, stia alla radice sia del nominalismo come del realismo esagerato» (cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Brescia, 1964, vol. 1, pag. 140).

<sup>16</sup> Cfr. Masnovò, *Serafino Sordi, Antonio Rosmini, ecc.*, cit., pagg. 146-147.

<sup>17</sup> Non crediamo che in questa affermazione si debba vedere un avallo a posizioni psicologiche, quanto piuttosto un accenno al fatto che la *logica maior* si sviluppa a partire da una riflessione sulla universalità dei concetti.

mata in funzione partificatrice del preesistente, la spinta, per un verso, a chiudersi nel mondo dell'esperienza sensibile; per un altro verso, a fare dell'analisi, ridotta anch'essa a funzione puramente partificatrice, un procedimento filosofico destinato a mortificare [...] la filosofia dentro un compito semplicemente descrittivo»<sup>18</sup>.

Ecco illustrato l'apriorismo astrattivo. Quanto all'apriorismo sintetico, esso non è altro che l'estrema risorsa di chi, volendo salvare l'esistenza di concetti universali, non sappia giustificarla con la semplice astrazione, avendo di quest'ultima una concezione empiristico-nominalistica. Tale «apriorismo» è detto «sintetico» perché sintetizza un certo «contenuto» a priori con il dato individuale offerto dall'esperienza<sup>19</sup>; mentre l'«apriorismo astrattivo» è puramente «formale»<sup>20</sup>, in quanto «riconduce l'apriorismo all'astrazione»<sup>21</sup>.

La più classica espressione di apriorismo sintetico è—per Masnovo—la filosofia kantiana<sup>22</sup> con il suo apparato di categorie; l'influsso kantiano, poi, contamina anche le gnoseologie di Rosmini e di Galluppi<sup>23</sup>.

La polemica nei confronti della posizione rosminiana è tracciata da Masnovo sulle orme delle *Lettere intorno al Nuovo saggio dell'Abate Antonio Rosmini* del P. Serafino Sordi<sup>24</sup>. Schematizzando si può dire che Sordi e Masnovo contestano a Rosmini di avere una concezione empiristica dell'astrazione, e quindi di non riconoscerle la capacità di universalizzare i significati, ma solo quella di distinguere in essi un elemento universale già presente (il «comune») da un elemento particolare (il «proprio»). Ora, nonostante la puntuale risposta dell'Antognini—di parte rosminiana<sup>25</sup>—, ci sembra che

<sup>18</sup> Cfr. Masnovo, *Il significato storico del Neotomismo*, cit., pag. 30.

<sup>19</sup> Cfr. Masnovo, *Apriorismo e... apriorismo*, cit., pag. 115.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>21</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. III: *L'uomo*, Milano, 1945, pag. 137. Il nominalismo e l'apriorismo sintetico sono dunque—secondo il nostro Autore—due risposte diverse ad un problema identicamente impostato (cfr. *Il significato storico del Neotomismo in Italia*, cit., pag. 29).

<sup>22</sup> Cfr. Masnovo, *Apriorismo e ... apriorismo*, cit., pag. 115.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>24</sup> Cfr. Masnovo, *Serafino Sordi, Antonio Rosmini ecc.*, cit., pagg. 148-151.

<sup>25</sup> Cfr. Antognini, *Rosmini introdotto in una discussione tra neoscolastici*, in «Rivista rosminiana», XV (1921), pagg. 39-48. Gli stessi elementi dell'articolo dell'Antognini erano già presenti in uno scritto di Muzio (S. Tommaso, Rosmini e S. Sordi, in «Riv. di filos. neosc.», XII (1920), pagg. 399-405), che si inseriva direttamente nel dibattito su «astrazione e concretezza» che aveva motivato lo scritto di Masnovo su Sordi e Rosmini. Comunque, già al Congresso di Firenze del 1923 la relazione di Masnovo dedicata al pro-

la critica sia, almeno nella sua essenza, calzante. Infatti, se è vero che il «comune» e il «proprio» sono—nel linguaggio rosminiano—entrambi elementi universali, e se è vero che anche Rosmini prevede—come è naturale aspettarsi—una funzione universalizzatrice, è anche vero che quest'ultima non è—secondo lui—di tipo astrattivo, bensì sintetico (per universalizzare i significati, alla «sensazione»—scrive Rosmini—«io aggiungo l'idea di ente possibile»<sup>26</sup>).

## OSSERVAZIONI

È estremamente facile che il discorso sui concetti universali scivoli nello «psicologismo»<sup>27</sup>, ovvero nella contaminazione del piano gnoseologico—che dovrebbe offrire una fenomenologia del pensato e una «criteriologia»<sup>28</sup> delle sue condizioni di autenticità—, col piano psicologico, che dovrebbe invece ipotizzare le condizioni di possibilità del costituirsi del pensato nelle sue varie articolazioni.

Su questo punto è nota l'opportuna insistenza di Husserl nella seconda delle sue *Ricerche logiche*. Il discorso husserliano ha il merito di aver evidenziato un aspetto della questione degli «universalisti» che resta invece latente nel discorso scolastico: i significati universali appartengono al «dato» così come le esperienze individuali. È chiaro che tale considerazione colloca in secondo piano le preoccupazioni riguardanti la dottrina «psicologica» dell'astrazione; infatti non si tratta di dimostrare che si danno significati universali, bensì di riflettere su tale evidenza—come ci ricorda Sofia Vanni Rovighi, che del pensiero husserliano ci ha offerto una ormai classica valoriz-

blema degli «universalisti» (e pubblicata poi col titolo di *Apriorismo e ... apriorismo*) suscitò analoghe considerazioni da parte rosminiana: infatti, anche secondo il Billia l'astrazione non giustifica, ma semmai presuppone l'«universale» (cfr. *Dibattiti filosofici*, Atti del V Congresso italiano di filosofia, Città di Castello, 1925, pagg. 324-325).

<sup>26</sup> Cfr. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. II, nn. 490-1; citato in: Antognini, op. cit., pag. 45.

<sup>27</sup> A proposito della consapevolezza di Masnovo circa i pericoli dello «psicologismo», cfr. le critiche da lui mosse a Rosmini e Gioberti in *Il Neotomismo in Italia*, cit. (cfr. in particolare pag. 168).

<sup>28</sup> Il termine, diventato di uso corrente in ambito neoscolastico dopo la pubblicazione della omonima opera di Mercier, indica quella parte della teoria della conoscenza che si occupa di stabilire i criteri che rendono inoppugnabile l'affermazione di alcunché in sede filosofica.



zazione proprio in chiave scolastica<sup>29</sup>.

Senonché il discorso husserliano non sembra sfuggire ad una ambiguità: esso si riferisce—scolasticamente parlando—all'«*intentio prima*» o all'«*intentio secunda*»? A nostro avviso, nelle *Ricerche logiche* è in gioco l'*intentio secunda*, e lo si capisce chiaramente al paragrafo 16, là dove Husserl parla della «generalità come forma di significato» e del «diverso senso del rapporto del generale ad un'estensione»: tale «rapporto» sembra corrispondere, appunto, alla relazione universalizzatrice costitutiva del «*conceptum*». Anzi, Husserl—nel paragrafo successivo—distingue nel «concetto» la «funzione predicativa» dal «carattere logico-ideale» che la rende possibile: elemento, quest'ultimo, che sembra corrispondere alla «*intentio prima*».

Nel primo libro delle *Idee* il termine «concetto» è sostituito da «essenza» o «*eidos*» e viene a corrispondere—così almeno ci sembra—all'*intentio prima* o «*essentia absolute considerata*». L'autore, infatti, affermando che «nell'astrarre spontaneo il prodotto non è l'essenza, ma la coscienza di essa»<sup>30</sup>, sembra indicare in quest'ultima l'*intentio secunda* della filosofia scolastica. Anche la «neutralità fenomenologica» che Husserl attribuisce all'«*eidos*»<sup>31</sup>, va nel senso della «*essentia absolute considerata*».

Che cosa, dunque, è originariamente presente—prima di ogni mediazione dialettica—: il significato universale nella sua relazione con gli «oggetti individuali», oppure il significato in sé considerato?

Per trovare risposta, la domanda deve essere approfondita. Innanzitutto, che cos'è il «significato»? Il significato, in un contesto filosofico—al di là della banalizzazione azzardata da Ogden e Richards<sup>32</sup>—, è una articolazione della presenza, un aspetto dell'essere; ovvero, considerato che a questo punto dell'indagine non siamo ancora autorizzati a porre categoricamente la molteplicità, il «significato» è lo stesso essere, la stessa presenza. Dire «presenza»—a questo livello della ricerca—vuol dire collocarsi su di un piano che prescinde, per forza di cose, da categorie come unità o molteplicità (così come prescinde da «materialità» e «spiritualità» o da «empiricità» e «mettempiricità»): un piano che corrisponde, dunque, a quello della *essentia absolute considerata*. Crediamo con ciò di aver invero il richiamo husserliano a non ridurre—empiristicamente—il «significato» alla «cosa»<sup>33</sup>: un richia-

<sup>29</sup> Cfr. in proposito: Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 1, pag. 135.

<sup>30</sup> Cfr. Husserl, *Idee*, cit., l. 1, par. 23.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, par. 22.

<sup>32</sup> Cfr. Ogden-Richards, *Il significato del significato*, Milano, 1966, (1ª ed. inglese 1923), cap. VIII.

<sup>33</sup> Cfr. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. 1, IIª ricerca, cap. III, paragrafi 13-18.

mo che Husserl finisce per fondare—a quanto ci sembra—dialetticamente<sup>34</sup>, e dunque con uno sfruttamento tematico di quel PDNC al quale noi, in questo momento, non siamo ancora autorizzati a fare appello.

Abbiamo così risposto al quesito iniziale; consapevoli, però, che l'ambito gnoseologico nel quale si colloca il nostro breve *excursus* precedente non è rigorosamente distinto—nello stesso discorso masnoviano—dall'ambito psicologico o—come direbbe Husserl—«genetico»<sup>35</sup>. Ci sembra, anzi, che la polemica cui accennavamo, tra Masnovo e alcuni sostenitori di Rosmini, non avrebbe senso fuori dall'equivoco psicologistico: infatti, che i «significati universali» (qui nell'accezione di *intentiones secundae*) si diano, è un'evidenza che nessuno dei contendenti contesta. L'oggetto del contendere sembra essere piuttosto l'individuazione della facoltà e delle modalità «astrattive»: problema, questo, di natura chiaramente psicologica.

Se volessimo poi entrare, sia pure per inciso, nel merito della questione «psicologica», dovremmo precisare che la «sintesi» universalizzatrice di cui parla Rosmini—da noi citato—riguarda il momento «riflessivo», quello dell'*intentio secunda*, e non il momento «preriflessivo», o dell'*intentio prima*: mentre è proprio a quest'ultima che Sordi e Masnovo si riferiscono, quando parlano di astrazione totale e non distinguente<sup>36</sup>. È l'«universale riflesso» che richiede la consapevolezza della indefinita possibilità di applicazione del significato astratto, e che implica, perciò, l'esercizio della categoria della «possibilità», e—aggiungeremmo noi—di quella della «totalità»<sup>37</sup>. La prospettiva rosminiana di una universalizzazione sintetica può valere, allora, almeno per l'«universale riflesso»? Crediamo di no; perché, se anche è evidente che l'intelligenza umana deve essere originariamente capace di riconoscere tali categorie, non è però necessario pensare che esse siano originariamente conosciute «in atto» dall'intelligenza stessa, e quindi applicate ai «reali»<sup>38</sup> conosciuti. Si può pensare piuttosto che tali categorie siano «esercitate» spontaneamente nell'astrazione sia diretta che riflessa (e che in que-

<sup>34</sup> «Enunciati che hanno senso e verità per il caso singolo diventano falsi e persino assurdi in rapporto alla specie» (cfr. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, II<sup>a</sup> ricerca, cap. III, pag. 425).

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 417.

<sup>36</sup> Cfr. Masnovo, *Serafino Sordi, Antonio Rosmini, ecc.*, cit., pagg. 152-153.

<sup>37</sup> L'universale riflesso è infatti la relazione tra un significato e la totalità dei possibili individui che lo realizzano

<sup>38</sup> L'espressione è—volutamente—rosminiana. La differenza tra l'«individuo» tomistico e il «reale» rosminiano sta comunque nella oggettività, che al primo è riconosciuta e al secondo no.

sto senso costituiscano quell'«a priori astrattivo» di cui parla lo stesso Masnovo), per giungere però a consapevolezza solo mediante un'astrazione di tipo formale, operata sull'universale riflesso. Tutto ciò, comunque, riguarda l'ambito delle ipotesi psicologico-genetiche.

Dicevamo che neppure l'impostazione masnoviana del problema degli universali è esente dall'equivoco psicologico: anche il nostro Autore, infatti, non si cura di «astrarre» la riflessione sul concetto dal quadro psicologico e metafisico tomistico—quasi dato per scontato<sup>39</sup>—, che parla di intelletto astraente, di *materia signata quantitate* e di varie forme di apriorismo.

Comunque, all'interno della concezione tomistica, Masnovo sottolinea che il rapporto tra l'universale e l'individuale va inteso come un prescindere e non come un alterare—o un separare e perciò un negare—qualcosa della ricchezza dell'individuale. Con le parole di un pensatore molto vicino a Masnovo—il Ceriani—, possiamo dire che l'«universale» così inteso «non depaupera il valore metafisico della realtà, ma coglie e approfondisce l'entità ontologica delle cose oltre i limiti della materia concreta e la fa manifesta». Per Ceriani l'universale «traduce nell'ordine del pensiero il reale», e l'astrazione è la «prova gnoseologica» della immanenza dell'essere al pensiero; immanenza di cui non avrebbe neppure senso parlare se essere e pensiero fossero identici (come nella prospettiva idealistica)<sup>40</sup>.

In particolare, nell'economia del discorso masnoviano, il recupero del senso genuino della *abstractio totalis* va visto nella prospettiva di una metafisica concepita come «mediazione dell'esperienza»<sup>41</sup>—ovvero come integrazione del dato—; la preoccupazione di Masnovo è quella di poter esprimere, con l'astrattissimo concetto di «ente», il dato nella sua totalità, e non un semplice lato parziale o formale di esso. Alla *abstractio totalis* il nostro Autore sembra dunque legare la trascendentalità del concetto di «ente», cioè la sua abilità ad esprimere il dato in tutte le sue eventuali articolazioni ed implicazioni: «quanto [...] alla nozione di ente»—scrive appunto Masnovo— «va tenuto presente che essa prescinde dalle determinazioni ulteriori, non

<sup>39</sup> È questa, del resto, una nota comune a molti esponenti della Neoscolastica.

<sup>40</sup> Cfr. Ceriani, *Il concetto di immanenza nel realismo di S. Tommaso*, in: «Milano UCSC Facoltà di Filosofia. Relazioni e comunicazioni presentate al X Congresso Nazionale di Filosofia (Salsomaggiore, Settembre 1935)», Milano, 1935, pagg. 35-37.

<sup>41</sup> L'espressione è tipica di un allievo di Masnovo: Gustavo Bontadini (cfr. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pagg. 286-287).

già perché non le denoti, ma perché le denota solo confusamente»<sup>42</sup>. Attraverso la trascendentalità dell'«ente», il nostro Autore cercherà di giungere alla trascendentalità dei «primi principi» che—a suo avviso—derivano per analisi da quel concetto. Con questo si comprende meglio il legame genetico che Masnovo spesso afferma sussistere tra astrazione universalizzatrice e istituzione dei primi principi<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, cit., pag. 29.

<sup>43</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. III, cit., pag. 147.

## Capitolo quarto

# IL SUBORDINATISMO REALISTA

### ESPOSIZIONE

«Nell'atto dell'*habitus principiorum*», cioè nell'istituzione e nell'esercizio dei primi principi, «assistiamo alla manifestazione di un finalismo volto, per così dire, al mondo ideale, che suppone [...] il contatto col mondo reale»<sup>1</sup>. Ciò che dunque interessa al nostro Autore è assicurarsi che il punto di partenza dell'indagine gnoseologica sia reale: «nessuna interpretazione valida dell'universo»—egli afferma—«può sorgere, ove si pretenda di prendere le mosse per la costruzione all'infuori di una ben constatata realtà [...] ché questa situazione differirebbe solo a parole dalla partenza da una realtà ipotetica: la quale partenza [...] non è fattibile: quando pure non si finisse in un illegittimo passaggio dall'ordine ideale all'ordine reale»<sup>2</sup>.

Del resto, un processo argomentativo che partisse da un campo diverso da quello della realtà attuale (che partisse cioè dal «possibile») «si comprenderebbe [solo] qualora questa non fosse data dall'osservazione [...] se non che l'ente in genere è un dato sicuro dell'osservazione: anzi il primo suo dato»<sup>3</sup>.

Secondario è il problema di stabilire se tale osservazione «inizi dal campo soggettivo (interiore) o dal campo oggettivo (esteriore). Noi qui siamo»—avverte Masново—«in un momento anteriore alla distinzione fra l'ente-

<sup>1</sup> Cfr. Masново, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 28.

<sup>2</sup> Cfr. Masново, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 56.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*

soggetto e l'ente-extrasoggetto. Siamo per così dire in un momento anteriore alla nascita del due ontologico»<sup>4</sup>. Anzi, almeno all'inizio dell'indagine gnosologica, «è doveroso» prescindere «dalla determinazione tra Io e non Io»<sup>5</sup>. Osserviamo solo di passaggio che queste due ultime affermazioni, se adeguatamente sviluppate, avrebbero potuto riscattare la filosofia masnoviana da quel certo «realismo ingenuo» che abbiamo già rilevato. Esse restano invece isolate e rimangono in pratica sommerse entro il consueto quadro «dualisticamente» pregiudicato<sup>6</sup>.

Provando ora a riordinare il discorso con parole nostre, possiamo dire che, se l'indagine gnosologica si interroga circa l'autenticità del fatto conoscitivo (o circa la verità), e se quest'ultimo è essenzialmente presenza, rivelazione dell'ente, allora i giudizi relativi a ciò che è effettivamente presente—giudizi d'ordine reale—costituiranno il *princeps analogatum* dei giudizi conoscitivi<sup>7</sup>. Essi saranno quelli in riferimento ai quali (e quelli per non rinnegare i quali) verranno introdotti tutti gli altri<sup>8</sup>. Tale posizione è definita da Masnovo «subordinatismo realista»: per essa «viene riconosciuto necessario di garantire le certezze spontanee di ordine reale prima che le certezze spontanee di ordine puramente ideale»<sup>9</sup>.

Qui si cela tuttavia un problema. Infatti, a quale tipo di necessità fa appello il nostro Autore, dal momento che è lui stesso ad avvertirci che, nel luogo istitutivo della gnosologia, non si può avere la pretesa di dimostrare alcunché, ma solo di orientare verso un «punto di partenza», il cui

<sup>4</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 31.

<sup>5</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 28.

<sup>6</sup> Afferma infatti l'Autore: «il contatto del soggetto conoscente in quanto conoscente col soggetto conosciuto in quanto conosciuto è già avvenuto ed è in atto mentre la [...] gnosologia si svolge. Ha questo contatto priorità cronologica nei confronti del contatto conoscitivo col mondo esteriore?» (cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 28). Ecco: l'unica questione che l'Autore lascia impregiudicata è qui la priorità cronologica tra la conoscenza del soggetto e la conoscenza dell'oggetto; ma la introduzione di tale dualità è presupposta.

<sup>7</sup> Notiamo di passaggio che Masnovo si riferisce a giudizi di ordine reale «espliciti o impliciti» (cfr. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., pag. 44), ovvero—se ben interpretiamo—*de secundo e de tertio adjacente*.

<sup>8</sup> Naturalmente, questo nell'ipotesi in cui l'analisi del dato renda necessaria tale introduzione.

<sup>9</sup> Cfr. Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pagg. 47-48. Proprio nella proposta del «subordinatismo realista» Olgiati vide il contributo peculiare di Masnovo al dibattito neoscolastico sul problema della conoscenza (cfr. Olgiati, *Il subordinatismo realista di Amato Masnovo*, in *Il problema della conoscenza nella Neo-Scolastica italiana*, Milano, 1934, pagg. 51-59).

valore deve poi essere riscattato—in quale modo non è detto—dal prosieguo dell'indagine? In che senso, cioè, è necessario che il luogo originario del passaggio da certezza a verità siano i giudizi di ordine reale, anziché quelli di ordine ideale?

Va detto che per «giudizi di ordine ideale» Masnovo intende giudizi concernenti «rapporti fra termini dalla cui esistenza si prescinde»<sup>10</sup>. Giudizi così intesi possono trovare nella analiticità il loro unico fondamento: un fondamento di coerenza, comunque, e non ancora di verità. Ora i giudizi analitici si fondano, comunque vengano intesi, sul PDNC; dunque i giudizi di ordine ideale dipendono direttamente dalla difesa elenchica del PDNC.

La questione del subordinatismo realista si riduce così alla domanda se il PDNC si possa istituire—elenchicamente—prescindendo dall'ente reale. Vedremo che la risposta è negativa.

Ora, Masnovo preannuncia il riscatto teoretico del subordinatismo realista, ma il fondamento di questa dichiarazione programmatica lo si constata nella sua concreta attuazione: attuazione che nello scritto cui facevamo riferimento—*Problemi di metafisica e di criteriologia*—non ci è offerta, mentre ci è offerta, come vedremo, altrove. Di quale tipo di fondamento ovvero di «necessità» si tratti, dovrebbe essere ormai chiaro: si tratta di quella che altrove chiamavamo necessità elenchica e, nella fattispecie, della incapacità a costituirsi dei primi principi (cioè del fondamento stesso dell'ordine ideale) prescindendo dalla realtà. Rileva in proposito l'Autore: «ogni giudizio involge la nozione di ente e della nozione di ente, semplicissima, non si può conoscere la possibilità attraverso l'analisi, ma solo attraverso l'esperienza interna od esterna. Sicché, fino a quando non ho afferrato l'ente reale, io ignoro a proposito dei miei giudizi di ordine ideale se essi siano nel campo del possibile o piuttosto dell'impossibile chimerico»<sup>11</sup>.

Il richiamo masnoviano ci sembra voglia dire che non si può attribuire fondamento logico ad un giudizio che non ha fondamento ontologico: i due fondamenti sono infatti uno solo. Come infatti abbiamo visto, presenza e coerenza solo apparentemente costituiscono un duplice fondamento, essendo la seconda una «funzione» della prima. Ciò significa che il discorso filosofico non può partire da un terreno che non sia quello del dato reale—foss'anche, quest'ultimo, riducibile alle nozioni o alle ipotesi in gioco: insomma, agli *entia rationis*.

<sup>10</sup> Cfr. Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pag. 43.

<sup>11</sup> Cfr. Masnovo, *Brevi appunti di metodo sul problema della conoscenza*, in *Congressus thomisticus Romae, Acta*, cit., pag. 246.

Lo stesso costituirsi di un campo di significati ulteriore rispetto al dato reale, non potrà che avvenire in riferimento—in «subordinazione» direbbe Masnovo—ad esso. Anche «possibile» e «impossibile» (concetti che discuteremo più avanti) si semantizzano in funzione dell'attualmente dato: «possibile» sarà appunto ciò che può darsi, «impossibile» ciò che non può darsi.

Ribadiamo inoltre che l'incapacità a costituirsi dei principi logici e l'incapacità a semantizzarsi delle stesse nozioni di possibile e impossibile a prescindere dall'ente attualmente dato, sono necessità elenchiche, ovvero—se così possiamo esprimerci—, «necessità di fatto»: esse non implicano certo la autocontraddittorietà delle loro contraddittorie, perché ciò comporterebbe una petizione di principio, essendo il nostro discorso ancora al di qua della fondazione critica del PDNC. Così il subordinatismo realista non può fondarsi sulla autocontraddittorietà del proprio contraddittorio e deve piuttosto riferirsi all'incapacità di quest'ultimo a costituirsi.

Formalizziamo allora la posizione masnoviana nella seguente affermazione: «Tutti gli asserti di ordine ideale dipendono nella loro verità—cioè nella loro capacità di esprimere l'essere—dalla constatazione dell'ordine reale». L'affermazione che la contraddice è: «qualche asserto di ordine ideale non dipende nella sua verità dalla constatazione dell'ordine reale»; ebbene, essa risulta non autocontraddittoria, ma solo incapace di costituirsi in modo determinato. Lo stesso si deve dire di tutte le posizioni filosofiche che la implicano. Masnovo ne esamina di due tipi—ma avrebbe potuto ipotizzarne anche altri—, e li definisce «subordinatismo idealista» e «parallelismo criteriologico»<sup>12</sup>.

Il primo—che vien fatto coincidere, a nostro avviso legittimamente, con la criteriologia di Mercier—«si preoccupa di garantire l'affermazione esplicita o implicita della realtà, nel nome di principi puramente ideali garantiti in precedenza»<sup>13</sup>.

Il secondo «esclude ogni subordinazione tra i due problemi e crede di poter venire alle rispettive soluzioni con processi ugualmente indipendenti l'uno dall'altro»<sup>14</sup>.

La confutazione che Masnovo dà del «subordinatismo idealista» è meno radicale di quella da noi anticipata e accoglie una pluralità di spunti. Egli inizia col chiedersi: «giudizi di ordine puramente ideale e [...] non supponenti verun esplicito o implicito giudizio (garantito) di ordine reale, posso-

<sup>12</sup> Cfr. Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pag. 48.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 47.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*



no spingere di sola forza propria a qualche conclusione d'ordine reale?»; e risponde: «manifestamente no: siffatta conclusione esorbiterebbe dalla efficacia legittima delle premesse, le quali sono vuote, per ipotesi, di ogni elemento reale»<sup>15</sup>.

Altrove si parla, sempre a questo proposito, di «passaggio illegittimo dall'ordine ideale all'ordine reale»<sup>16</sup>. E se qui «ideale» sta ad indicare—come sembra—«non intenzionante il dato reale», il «passaggio» dall'ideale al reale è veramente improponibile, per il semplice fatto che l'«ideale» così inteso, come abbiamo visto, non arriva neppure a costituirsi. La critica di Masnovò potrebbe fermarsi qui. Invece egli aggiunge: «in secondo luogo la materia dei giudizi di puro ordine ideale [...] è indifferentemente possibile ed assurda»; questo perché—come egli precisa altrove—«la vita conoscitiva, in quanto prescinde interamente dalla realtà dei suoi oggetti, prescinde pure, e necessariamente, dalla loro intrinseca possibilità»; essa perciò potrà aspirare solo alla «pura oggettività del legame tra i concetti, ossia alla consentaneità dello spirito con se stesso foss'anche in materia assurda»<sup>17</sup>.

Qui Masnovò allude alla possibilità che un giudizio analitico costruito senza un esplicito riferimento intenzionale alla realtà attuale, ancorché corretto e coerente, si fondi su un soggetto autocontraddittorio, ed esprima così un'asserzione possibile a dirsi ma impossibile a concepirsi; oppure allude alla ulteriore possibilità che il soggetto non esprima un contenuto possibile, pur senza essere autocontraddittorio. Condividiamo tali rilievi critici, ma non li riteniamo strettamente essenziali: infatti, una volta appurato che non parleremmo neppure di «possibile» (o di ideale o di ipotetico) se non avessimo presente l'ente attuale, non è più il caso di insistere osservando che il criterio di possibilità—o di significanza—di un termine determinato sta nel darsi attuale del suo contenuto (se si tratta di un termine semplice) o nel darsi attuale delle componenti del suo contenuto, oltreché della loro reciproca compatibilità (se si tratta di un termine complesso), coinvolgendo così la teoria scolastica della conoscenza dei possibili, con il suo carico problematico.

Ricordiamo poi che la «duplice» critica masnoviana al subordinatismo idealista vien fatta valere anche per il parallelismo criteriologico: «infatti»—osserva Masnovò—«il parallelismo, facendo procedere di pari passo la soluzione dei due problemi criteriologici, si aggira con ciò stesso intorno a giu-

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 48.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 49.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 37.

dizi d'ordine ideale indipendentemente da ogni considerazione di realtà»; e qui—a nostro avviso—la sua critica è giunta al punto essenziale. Ancora una volta, tuttavia, l'Autore prosegue e rileva: «quindi [il parallelismo] viene a dibattersi, per naturale necessità di cose, in un campo dalla materia indifferentemente possibile od assurda»<sup>18</sup>.

In conclusione osserviamo che la divergenza fra i due indirizzi criteriologici di cui parla Masnovo non riguarda il riconoscimento—inevitabile per altro—della «presenza» come fonte semantica originaria, bensì la concreta determinazione del contenuto di essa.

Secondo il subordinatismo realista il punto di partenza gnoseologico è costituito da un complesso di dati reali empirici, originariamente intelligibili. Per Masnovo—come afferma Sofia Vanni Rovighi—«non si parte da un'idea per arrivare alla realtà, ma si parte dall'esperienza di un esistente per arrivare all'idea, e questa sarà vera idea solo se sarà desunta da una realtà attuale»<sup>19</sup>.

Secondo il subordinatismo idealista il punto di partenza consiste invece in un patrimonio di verità ideali la cui inconfutabilità sarebbe accertabile anche prescindendo dalla «verità materiale» dei concetti che esse mettono in relazione: verità che non è, inizialmente, né esclusa né affermata.

Infine, secondo il parallelismo criteriologico, il punto di partenza accoglierebbe un cespite semantico reale e uno ideale, indipendenti l'uno dall'altro nella loro capacità fondativa.

## OSSERVAZIONI

È opportuno, anzitutto, chiarire il quadro semantico emerso nella parte espositiva. Là si proponeva di considerare nel «dato» una duplice coppia di significati: reale-ideale e attuale-possibile; due coppie che—nell'accezione datane da Masnovo—sembrano poi coincidere tra loro.

Quanto al primo polo—quello della realtà o attualità—, ci sembra che esso indichi l'effettualità del dato: reale è ciò che si dà effettivamente. Si noti che, qui, l'avverbio «effettivamente» non significa altro che l'auten-

<sup>18</sup> Se il giudizio della Vanni Rovighi su questa teoria masnoviana non coincide esattamente col nostro, è semplicemente perché l'autrice attribuisce al secondo momento della confutazione masnoviana il contenuto che noi attribuiamo invece al primo momento; su di esso, viceversa, la Vanni Rovighi sorvola, non riconoscendogli, evidentemente, efficacia teoretica (cfr. Vanni Rovighi, *L'opera di A. Masnovo*, cit., pag. 101).

<sup>19</sup> Cfr. Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pag. 48.

ticità del darsi o dell'esser presente: quindi, propriamente, il reale non è neppure qualcosa di specifico rispetto alla generalità del dato.

Invece il secondo polo—quello della idealità o possibilità—indica un significato che non sia la presenza nel suo darsi attuale, bensì la presenza in un suo darsi eventuale. Ora, per progettare versioni della presenza diverse dall'attuale bisogna anzitutto presupporre quest'ultima come nota (e su questo si incentrava il nostro rilievo precedente), e bisogna poi conoscerne l'*eidòs* per poterne prospettare un'attuazione diversa ma autentica (e su questo insisteva la critica masnoviana). Si comprenderà facilmente che la «possibilità» presuppone non solo l'«universalità diretta» della presenza—sulla quale ci eravamo già soffermati—, ma anche il suo carattere diveniente, che certo appartiene—come documenteremo a suo tempo—all'«immediatezza di diritto»: carattere del quale non ci siamo, però, ancora occupati.

Quello che ci interessa comunque ribadire è che la «possibilità» ha significato solo in riferimento alla «attualità», che dunque costituisce il *princeps analogatum* dei significati ontologici.

Venendo ora alla tripartizione masnoviana delle prospettive gnoseologiche, cominciamo col rilevare che il «subordinatismo realista», per restare effettivamente aperto all'evidente, deve essere disposto a leggere l'immediata presenza in tutti i suoi eventuali aspetti, e neppure deve escludere senza ragione l'eventualità che in essa si rivelino significati che non trovano attuazione nell'orizzonte empirico; è evidente, infatti, che quest'ultimo non può pretendere aprioristicamente di esaurire il dato reale immediato. Una simile affermazione non comporta, comunque, l'aporia del subordinatismo idealista o del parallelismo criteriologico; e da questo si può capire che la difficoltà inerente a posizioni che, con termine tradizionale, possiamo chiamare «innatistiche», non sta nella impossibilità del loro costituirsi, quanto nella loro incapacità a sviluppare—come vedremo—una autentica dialettica, in sede metafisica, tra immediatezza empirica e immediatezza metempirica. Ecco allora che il partire semplicemente dall'empirico e da un approfondimento della sua intelligibilità—come accade nell'impostazione tomistica—assume un carattere non tanto escludente quanto «precauzionale», come lo stesso Masnovo, sia pure fugacemente, rileva<sup>20</sup>.

Quanto al «subordinatismo idealista», esso non va confuso con una assolutizzazione dell'innatismo; infatti quest'ultimo non esclude, stante ciò che abbiamo appena detto, il riferimento originale all'«ordine reale».

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 50.

Il modello storico di questa posizione teoretica era la *Criteriologia* di Mercier. Per Mercier la giustificazione delle verità ideali precede necessariamente quella delle verità reali, per il semplice fatto che egli cerca di dimostrare l'esistenza di realtà indipendenti dal loro essere esperite, proprio sulla base di una «verità ideale»: il principio di causalità<sup>21</sup>.

A ben vedere, però, il modello classico del «subordinatismo idealista» è l'argomento anselmiano del *Proslogion*, specie nelle versioni datene da Duns Scoto e da Leibniz: queste vengono ridotte da Masnovo a sillogismi dei quali egli contesta l'accertabilità a priori della «minore», e cioè della «possibilità» di Dio<sup>22</sup>. La discussione dell'argomento «a priori» meriterebbe una trattazione a parte; noi qui ci limitiamo ad indicare in esso il modello della metafisica «moderna» e dello stesso progetto hegeliano—disegnato nella *Scienza della logica*—di scernere dialetticamente l'attuale dal possibile.

Il «parallelismo criteriologico», invece, sembra trovare una attuazione prossima—storicamente e culturalmente—a Masnovo, nel pensiero dello spagnolo Balmes. Questi, infatti, nella sua *Filosofia fundamental* proponeva una fondazione reciprocamente indipendente dei principi logici (come il PDNC) e delle verità di fatto<sup>23</sup>.

Anche questa posizione filosofica, però, può essere vista come una delle costanti classiche della storia del pensiero: basti pensare a S. Agostino e, più in generale, al platonismo. Proprio nella dottrina agostiniana della «illuminazione» Masnovo vedeva l'origine remota di tutte quelle teorie della conoscenza che, pur riconoscendo nell'esperienza una legittima fonte di

<sup>21</sup> A tale scopo Mercier, nel terzo libro della sua opera, cerca di mostrare il carattere analitico del principio di causalità, ovvero il suo fondarsi sul PDNC (cfr. Mercier, *Criteriologia*, cit., pagg. 283-284); mentre nel quarto libro, lo impiegherà nella dimostrazione della premessa minore del sillogismo con cui cercherà di riscattare teoreticamente il «realismo» (cfr. *ibid.*, pag. 381-382). Per quanto riguarda la critica masnoviana al piano della *Criteriologia*, cfr.: Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, pag. 42.

<sup>22</sup> Scrive il nostro Autore: «L'*id quo majus cogitari nequit* cioè Dio, se è possibile, è. Ma è possibile. Dunque è. Nella argomentazione scotistica la maggiore o condizionale noi dobbiamo concederla [...] ma e la minore? Anch'essa è vera. Come avviene però che si conosce questa verità? Qui sta il punto. Noi diciamo che la possibilità dell'*id quo majus cogitari nequit*, cioè Dio, si deduce dalla sua esistenza. La ragione è che noi non abbiamo di Dio un concetto così chiaro da poter giudicare se gli elementi di pensiero che lo rappresentano siano o no contraddittori tra loro. Pertanto [...] l'argomento scotistico, che dalla possibilità di Dio ne vuole dedurre l'esistenza, è bell'e spacciato» (cfr. Masnovo, *Intorno ad un tema antico*, in «La scuola cattolica», XLVI (1918), pagg. 57-58).

<sup>23</sup> Cfr. Balmes, *Filosofia fundamental*, in *Obras completas*, Barcelona, 1925-27, vol. XVI, 1.1, cap. XIV, pagg. 139-141.

sapere, la ritengono però insufficiente ad offrire la consapevolezza dei principi logici<sup>24</sup>. L'influsso agostiniano a tale riguardo è evidente anche nel medievale Guglielmo D'Auvergne: l'autore certo più studiato da Masnovo, almeno in chiave storica<sup>25</sup>.

Al Congresso tomistico di Roma del 1925 il nostro Autore dovette polemizzare proprio contro posizioni che implicavano «subordinatismo idealista» o «parallelismo»<sup>26</sup>. Alcuni interventi—come quello di Marmora e di Garrigou-Lagrange—contestarono apertamente il «subordinatismo realista» sostenuto da Masnovo. L'autore francese, in particolare, osservò: «*incipiendum potius videtur a veritatibus ordinis idealis: nisi enim valor objectivus principii contradictionis teneatur inconcussus, nihil potest affirmari, imo neque concipi*»; vedremo tra poco quale fu la risposta del nostro Autore. Comunque, in sede di dibattito, lo SchAAF—dichiarandosi d'accordo con Masnovo—aveva già osservato che non è necessario avere una consapevolezza esplicita del PDNC per conoscere la realtà<sup>27</sup>; mentre—e su questo punterà poi la risposta di Masnovo—è necessario avere conoscenza della realtà per giungere alla consapevolezza esplicita del PDNC.

<sup>24</sup> Masnovo sottolinea la presenza, nella teoria agostiniana dei «principi immutabili», di un duplice fattore: una «determinante oggettiva» e una «determinante soggettiva». La prima, che coincide con l'esperienza, è qualificata come «gnoseologica»; la seconda, che coincide con l'«illuminazione», è qualificata come «ontologica» (cfr. Masnovo, *I problemi di S. Agostino filosofo*, in *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Milano, 1950 (1ª ed. 1942), pagg. 169-170). Questa duplice qualificazione è dovuta, ci pare, al fatto che la prima «determinante» appartiene alla datità immediata (ed è perciò pertinente ad un discorso gnoseologico), mentre la seconda «determinante» può solo essere postulata—neppure inferita—, ed appartiene al campo delle ipotesi che chiameremmo «psicologiche». Ora, la presentazione della conoscenza dei primi principi come sinergia di un fattore immediatamente rilevabile e di un fattore di tipo «psicologico» potrebbe indurre a pensare ad un «psicologismo» agostiniano; anche Masnovo accenna a tale possibilità (cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. III, cit., pag. 137). Ma, almeno su quest'ultimo punto, non ci sembra che l'interpretazione masnoviana sia stata del tutto felice; infatti l'elemento gnoseologico in S. Agostino non può ridursi alla «determinante oggettiva», ma va piuttosto allargato agli stessi principi immutabili. Essi non sono fatti valere in forza dell'intervento divino; valgono invece di per sé, tanto da costituire addirittura la molla per l'ascesa a Dio. Pertanto la «determinante ontologica» non inquina il piano gnoseologico. Del resto lo stesso Masnovo lo riconosce quando, a più riprese, dichiara la assimilabilità del pensiero di S. Agostino a quello di S. Tommaso, sostenendo il valore della esegesi che l'Aquinate ci offre dell'«illuminazione» agostiniana (cfr. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso*, in *Salesianum*), XI (1949), pag. 509).

<sup>25</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. III, cit., pagg. 150-155.

<sup>26</sup> Cfr. *Congressus thomisticus Romae, Acta*, cit., pagg. 187-197.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 247-248.



## Capitolo quinto

# REALISMO CONCRETO E GENETICO

### ESPOSIZIONE

Un realismo come quello fin qui prospettato «lo possiamo e dobbiamo chiamare concretamente genetico alla maniera aristotelico-tomistica [...] perché esso, appoggiandosi sulla realtà, tende a garantirci di volta in volta circa quel determinato principio che di volta in volta la realtà, oggettivatasi, sotto il fuoco dell'analisi esprime dal suo seno»<sup>1</sup>.

La qualifica di «concretamente genetico», attribuita a più riprese da Masnovo al proprio subordinatismo realista, sta ad indicare una duplice preoccupazione: quella che il punto di partenza gnoseologico sia non «astratto», bensì «concreto»; e quella che tale punto di partenza sia in grado di fondare le stesse proposizioni di ordine ideale.

Quanto al primo punto, va rilevato che qui i termini «astratto e concreto» sono usati in una accezione diversa che nella questione degli universalì: qui astratto significa «generale» e concreto significa «determinato»<sup>2</sup>.

La preoccupazione di iniziare dalla fondazione di verità determinate, anziché da una pretesa garanzia della capacità umana di attingere il vero, l'avevamo già implicitamente rilevata nell'avvertimento masnoviano a partire, in gnoseologia, dalla considerazione degli atti conoscitivi piuttosto che da quella delle facoltà; questo per evitare le petizioni di principio in cui molta parte del Neotomismo era caduta. In effetti, anche se si ammettesse, per

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pagg. 49-50.

<sup>2</sup> Cfr. Masnovo, *Brevi appunti di metodo ecc.*, cit., pag. 248.

ipotesi, che il procedimento tradizionale non dia luogo ad alcuna *petitio principii*, «quale vantaggio potrebbe mai avere»—si chiede Masново—«la preoccupazione circa il valore della vita conoscitiva considerata in genere? Questo solo: concludere [...] alla semplice possibilità o capacità di conoscere il vero [...]. Ma dopo questa conclusione rimarrebbe da discutere ogni caso individuo, affine di vedere dove sì e dove no questa capacità fu tradotta in atto»<sup>3</sup>.

Dunque, anche qualora si garantisse che «*intellectus sit capax veritatis*»<sup>4</sup>, resterebbe da determinare su quali concrete verità esso possa far conto; sicché l'individuazione del criterio di verità non comporta l'immediata acquisizione della verità in tutti i suoi aspetti, ma coincide, a sua volta, con l'individuazione di una «particolare» verità, come vedremo meglio tra poco e come Masново stesso rileva<sup>5</sup>.

Osserviamo, qui, di passaggio, che la stessa rilevazione della autocontraddittorietà del dualismo gnoseologico—rilevazione che approda a stabilire l'intrascendibilità dell'orizzonte del pensiero, ovvero della intelligibilità del reale, e con ciò a stabilire quella *capacitas veritatis* cui prima si alludeva—, può essere operata solo in seguito al precedente guadagno di verità determinate (tra cui l'istituendo PDNC); essa, inoltre, se è condizione di un sapere «del tutto», non coincide certo con tutto il sapere: a meno che l'intrascendibilità di cui sopra venga intesa arbitrariamente come riduzione dell'essere al suo attuale esser pensato—cioè alla sua attuale «inteltezione»—, alla maniera dell'attualismo gentiliano. Masново ci pare comunque che contempli proprio quest'ultimo caso, quando afferma che «si avrebbe un decisivo vantaggio, qualora si concludesse alla necessità di essere noi nel vero, ossia di essere un valore la vita nostra conoscitiva in genere: allora sarebbe garantita la concreta vita conoscitiva passata, presente e futura. Contro simile conclusione sta la ripetuta coscienza dell'errore in noi medesimi»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. Masново, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pagg. 44-45. In altri termini, come scrive la Vanni Rovighi, «il subordinatismo realista [...] deve giustificare [...] le conoscenze caso per caso [...] Non si può infatti né intuire né dimostrare l'esistenza di qualche cosa in generale, ma si dimostra solo l'esistenza di questo e di quest'altro» (cfr. Vanni Rovighi, *L'opera di A. Masново*, cit., pag. 101).

<sup>4</sup> Cfr. l'intervento di Marmora al *Congressus thomisticus* di Roma, contenuto in: *Acta*, cit., pag. 248.

<sup>5</sup> Cfr. Masново, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pag. 50.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 45. Che questo passaggio si riferisca a Gentile lo arguiamo non solo da un suo confronto con lo scritto esplicitamente dedicato da Masново al filosofo neoidealista, ma anche, e soprattutto, riferendoci allo scritto *Il Neotomismo in Italia*, in cui il nostro Autore contesta l'affermazione gentiliana secondo la quale «la ragione o co-



Masnovò, nella preoccupazione di respingere la posizione idealistica, fonda implicitamente la dualità, che altre volte presuppone, di certezza e verità—i termini sono nostri— sulla constatazione dell'errore. In effetti è esperienza comune che la conoscenza attribuisca l'essere a ciò che risulta poi non essere, e che lo neghi a ciò che risulta poi essere (per riprendere la nota espressione aristotelica); dunque non ogni conoscenza è conoscenza vera. Ecco perché—secondo Masnovò—la verità delle conoscenze va concretamente e progressivamente fondata a partire dal luogo di una loro eventuale «determinata» coincidenza, ovvero da un punto di partenza di diritto, e non da un semplice punto di partenza di fatto<sup>7</sup>.

Per l'Idealismo gentiliano—in questo certamente più vicino all'Idealismo di Hegel che non quello crociano<sup>8</sup>—, l'errore è invece «un momento ideale» (cioè astratto) della verità, concepibile solo dal punto di vista del «pensiero pensato», cioè del pensiero che attribuisce realtà alle contrapposizioni tra giudizi. Al contrario, per il «pensiero pensante», cioè per il pensiero che giudica in atto, l'errore esiste solo come «idealità superata» (o astrattezza riconosciuta come tale): quando si parla infatti dell'errore, esso già non sussiste più—se non «materialmente»<sup>9</sup>. Ora, stando a tale prospetti-

nosce tutto o non conosce niente». Scrive al riguardo Masnovò: «ma, di grazia, quale il motivo per non porre un termine di mezzo fra quel tutto e quel nulla? [...] E di fatto sorgono le dimande: sino a qual punto si spinge la conoscenza nell'individuo A, nell'individuo B, nell'individuo C, nel genere umano passato, presente, avvenire?» (cfr. Masnovò, *Il Neotomismo in Italia*, cit., pagg. 124-125).

<sup>7</sup> Alla figura dell'errore Masnovò dedica qualche riflessione commentando, in *Esegesi tomistica I*, l'articolo della *Summa Theologiae* intitolato «*Utrum intellectus possit esse falsus*» (P. I, q. 85, a. 6). La posizione di S. Tommaso è così interpretata dal nostro Autore: «le facoltà in genere [...] non possono ingannarsi per rapporto a ciò verso cui sono essenzialmente finalizzate: [...] ingannarsi varrebbe non essere». Masnovò aggiunge poi, di suo: «or, per ingannarsi, la facoltà deve essere anzitutto; se non si è non ci si inganna. Come può dunque essere possibile l'inganno nel campo dentro cui la facoltà è essenzialmente finalizzata?» (cfr. Masnovò, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 38). Ma se, per Masnovò, Senso e Intelletto sono infallibili quanto al loro oggetto proprio, non è tolta con questo la possibilità dell'errore, che resta inalterata per il Senso in tre casi: se vi è un difetto nell'organo sensoriale; quando il riferimento è ai «sensibili comuni», oppure quando è ai «sensibili per accidens». Inoltre, per quanto riguarda l'Intelletto, si può errare in ogni caso di giudizio (eccettuati i primi principi) e, in particolare, nelle definizioni (cfr. *ibid.*, pagg. 38-39).

<sup>8</sup> Croce, com'è noto, contestava ad Hegel una fuorviante dottrina dell'errore. Secondo Croce, per Hegel «la fenomenologia dell'errore assume... le sembianze di una storia ideale della verità» (cfr. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913, pag. 71).

<sup>9</sup> Cfr. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in *Opere*, Firenze, 1959 (I\*

va, risulterebbe ateorica non tanto la natura dell'errore—come vuole la tradizione sia cartesiana sia rosminiana—, quanto piuttosto la sua introduzione, appunto, in sede teoretica.

Appare chiaro, comunque, che il terreno appropriato per discutere con l'Idealismo anche di questi temi non è quello gnoseologico, ma quello metafisico, a motivo dell'arbitrario assorbimento del primo nel secondo, operato da questa corrente di pensiero. E sul terreno metafisico si sposta in effetti la critica di Masnovò, sulla quale avremo modo di soffermarci nei capitoli seguenti.

Ora ci interessa fissare che il realismo masnoviano si definisce «concreto» in quanto si impegna a fondare, di volta in volta, a partire dal dato reale, proposizioni di ordine reale che non siano però di immediata evidenza, oppure proposizioni di ordine ideale. E veniamo con ciò a vagliare il carattere «genetico» di tale realismo.

Il nostro Autore introduce l'argomento così: «se è riprovevole il subordinatismo idealista che afferma la realtà nel nome esclusivo di principi di puro ordine ideale; altrettanto pare riprovevole il subordinatismo realista che, muovendo dall'esperienza datrice di contingenza, vuole portare ad affermazioni dal legame necessario fra attributo e soggetto. Qui conviene osservare che la realtà, pur colta all'infuori di ogni forma di necessità o contingenza, rivela e svolge dinnanzi allo spirito, che l'analizza, molteplici aspetti scaturienti l'uno dall'altro e però tali da autorizzare pienamente affermazioni d'ordine ideale, ossia in linea di principio e dai nessi necessari. Un cosifatto realismo non pecca certo di illogicità»<sup>10</sup>.

È facile prevedere che «da prima mossa» in direzione «genetica» sarà—da parte di Masnovò—l'istituzione del PDNC, cioè di quella affermazione che implica «con la massima immediatezza dello sgorgare (cioè del nesso), la massima universalità del soggetto»<sup>11</sup>. Il nostro Autore, insomma, verifi-

ed. 1917-23), vol. II, P. III, cap. I, par. 12.

<sup>10</sup> Cfr. Masnovò, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pagg. 49-50.

<sup>11</sup> Cfr. Masnovò, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pagg. 277 e 279. Ma questo è solo un primo passo entro quel terreno che S. Tommaso chiamava *intellectus principiorum* e *synderesis*, indicando con questi termini la consapevolezza relativa ai primi principi. Sul punto ora in questione, Masnovò commenta in due riprese (una prima volta in *Esegesi tomistica I* e una seconda volta in *Appunti di gnoseologia tomistica*) l'articolo di S. Tommaso «*Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta*» (S. T., P. I, q. 79, a. 12). Qui, nel *Respondeo*, S. Tommaso afferma «*quod synderesis non est potentia sed habitus*». Perché? Commenta Masnovò che la *sinderesi* è l'*intellectus principiorum* «sono sottratti al concetto di potenza per denotare che essi non sono né elementi innati né comunque sintetici a priori, quasi pertinenti alla costituzione del soggetto conoscente»; essi so-

cherà il «realismo genetico» offrendoci una giustificazione del PDNC, cioè della proposizione che fa da fondamento al complesso delle affermazioni d'«ordine ideale» (che qui intendiamo come «necessarie»), *super rationem entis et non entis*, ovvero a partire dal dato reale, nella sua «contingenza» (termine che qui può essere inteso solo come «mutevolezza»). Però, proprio per comprendere e legittimare tale fondazione—di spirito peraltro genuinamente aristotelico-tomistico—, dobbiamo prima introdurre criticamente la *notio entis*.

#### OSSERVAZIONI

Il significato della «concretezza» del realismo masnoviano sta nel rifiuto a identificare la capacità ontologico-manifestativa del pensiero con la coincidenza di certezza e verità. Rilevare che il pensiero è manifestazione dell'essere non vuol dire eliminare la distinzione di certezza e verità, bensì porre il quadro della sua concreta risoluzione. Questo è quanto emerge dalla nostra interpretazione del discorso masnoviano; ma la questione merita un sia pur breve approfondimento.

Crediamo, infatti, che il problema della conoscenza debba essere radicalmente reimpostato, una volta che si è riconosciuto come punto di partenza di diritto la «presenza». Le stesse distinzioni semantiche tra «essere» e «pensiero» o tra «pensiero pensato» e «pensiero pensante» attendono—in questa prospettiva—di essere criticamente introdotte. In che senso, nell'ambito della presenza, possiamo parlare di «essere» e di «pensiero»?

In effetti, dalla considerazione della «presenza» come puro significato o *essentia absolute considerata* non sembrano emergere dualità di sorta. Senonché la «presenza» si rivela anche come relazione: relazione tra il significato e le sue attuazioni successive. La successione di determinazioni all'interno della presenza—ovvero il diveniente atteggiarsi di questa—ci sembra, a sua volta, appartenere alla immediatezza di diritto: è innegabile, infatti, che un mutamento si dia, almeno nella progressiva rivelazione di sé che la presenza offre nel corso dell'indagine filosofica—una progressione, quest'ultima, che potrebbe essere negata solo mediante un'altra progressione: quel-

no invece *habitus*, poiché «il complesso dei principi in discorso [...] traggono origine per atti di analisi esercitati sul dato dell'esperienza (esterna o interna) con tanta facilità e naturalezza, come se già fossero abituali nella potenza intellettiva» (cfr. Masnovo, *Apunti del corso ecc.*, cit., pagg. 40-41).

la che porta, appunto, dall'ipotesi ora espressa alla sua negazione.

La «presenza» intesa ora come relazione risulta corrispondere all'universale come *intentio secunda*: una figura, questa, che ci sembra introducibile anche al di fuori di una «psicologia» del soggetto conoscente, cioè anche prima di aver accertato le condizioni che rendono possibile l'istituirsi di quella relazione—tra significato e individuo—in cui consiste appunto l'*intentio secunda*. La relazione in questione è quella di «predicabilità», e anch'essa ci sembra appartenere alla immediatezza di diritto. Infatti è evidente che la «presenza» si dà proprio nella forma della predicazione: il «dato», insomma, è tale solo in quanto espresso ovvero in quanto predicato di se stesso<sup>12</sup>.

La predicazione è propria del dato, in quanto essa è condizione senza la quale non è evidentemente superabile il livello della immediatezza di fatto o del semplice vissuto. Il «dato»—come si accennava in precedenza—non è infatti un semplice vissuto, perché esso è in grado di mostrare l'inconsistenza della ipotesi che vorrebbe negarlo; e non si vede come tale procedimento—di carattere «elenchico»—sia progettabile al di fuori della predicazione.

Possiamo dire, allora, che il «dato» si rende accessibile nella forma del «logos», cioè del legame di predicazione: un legame che sussiste tra la «presenza» come significato e le differenti versioni in cui essa si realizza. Dunque la predicazione—il *logos*—non equivale alla posizione di una identità tra significati differenti (vale a dire ad una contraddizione), bensì alla manifestazione di una relazione irriducibile a quella di identità: la relazione, appunto, tra il significato e i termini che lo realizzano, la quale—debitamente approfondita—rivelerà, nel prosieguo del discorso, le sue virtualità teoretiche.

Fin d'ora, però, possiamo sfruttare le osservazioni qui emerse, ai fini di una risemantizzazione dei termini fondamentali del discorso gnoseologico: il «pensiero pensato»<sup>13</sup> corrisponde a quello che abbiamo chiamato *logos*; l'«essere» è il significato inteso in senso assoluto, gli «enti» sono i termini che realizzano il significato. Il «pensiero pensante»—ovvero l'ipotetico «soggetto», trascendentale o individuale, del «pensato»—andrebbe indagato invece a margine del nostro discorso, e precisamente come una condizione di possibilità—non immediatamente data—del costituirsi del «dato».

<sup>12</sup> Senza predicazione non è possibile, come è evidente, neppure il costituirsi del problema della «datità».

<sup>13</sup> L'espressione può essere efficacemente usata anche al di fuori del contesto neoidealistico che le è proprio, come ha fatto, ad esempio, Sofia Vanni Rovighi nel secondo volume dei suoi *Elementi di filosofia*.

Secondo l'ipotesi interpretativa ora accennata, il «pensiero pensato»—che potremmo per brevità chiamare semplicemente «pensiero»—è l'espressione della relazione che sussiste tra l'essere e l'ente.

Ora, come già osservavamo, al «dato» non è inessenziale tale «espressione»: non è infatti prospettabile un «dato»—noumenico—che viva di vita propria al di là dell'orizzonte del *logos*. In quest'ultima considerazione ci sembra risiedere il superamento—*in solidum*—sia del «dualismo gnoseologico» al quale già si è fatto cenno nel capitolo II, sia di quel «dualismo linguistico» al quale ci riferivamo nell'Introduzione<sup>14</sup>.

La consapevolezza del fatto che il pensiero sia espressione del differente atteggiarsi dell'essere, non comporta però l'eliminazione della distinzione tra certezza e verità: distinzione che rimane giustificata dalla possibilità dell'errore. Con ciò, comunque, non si è detto ancora come si possa introdurre né cosa sia, in sede teoretica, l'errore.

Quanto a una eidetica dell'errore, possiamo indicarla nella *alldoxia* di cui già parlava Platone<sup>15</sup>, cioè nella impropria attribuzione di un significato a una realtà. Senonché, l'improprietà ermeneutica ora accennata è, nella sua radice, autocontraddizione: affermazione, questa, che sintetizza la positività del contributo idealistico in proposito.

L'errore è, a ben vedere, un'autocontraddizione implicita, consistente nell'attribuire alla realtà un significato che non è il suo. Anzi, a quanto sembra, è proprio il suo carattere implicito, la sua latenza, che lo distingue dalla pura e semplice autocontraddizione. Con questo riconosciamo valore alla affermazione neoidealistica secondo la quale l'errore non è mai formalmente presente, perché nel momento in cui esce dalla latenza esso si fa manifesto come autocontraddizione esplicita, e dunque come situazione insostenibile o teoreticamente autoannullantesi—tutti temi sui quali dovremo ritornare circostanziatamente.

Naturalmente, perché emerga il carattere autocontraddittorio dell'errore, è necessario che emerga pure la verità rispetto alla quale l'errore è tale. Il termine «verità» qui è inteso, evidentemente, come «predicazione propria», e dunque nella accezione «scolastica» e non in quella heideggeriana, che è piuttosto riconducibile al significato di «presenza» nella sua conside-

<sup>14</sup> Là si parlava di superamento del dualismo pensiero-linguaggio, qui—parlando di superamento in *solidum* del dualismo gnoseologico e di quello linguistico—ci si riferisce al rapporto essere-linguaggio: è l'essere stesso, insomma, che si manifesta linguisticamente. È facile constatare come le due affermazioni—quella dell'Introduzione e quella di questo capitolo—non siano altro che due tappe di uno stesso sviluppo logico.

<sup>15</sup> Cfr. Platone, *Teeteto*, 189c-190e.

razione assoluta<sup>16</sup>.

Si tratta ora di affrontare l'ulteriore problema della non contraddittorietà dell'ipotesi dell'errore, che si accerta—a nostro avviso—mostrando l'effettualità di questo. Che poi l'errore si dia è evidenziabile seguendo lo schema elenchico tradizionale: anche se si ammettesse che di errore non si può legittimamente parlare, come si potrebbe qualificare la tesi—ampiamente e variamente documentabile<sup>17</sup>—che l'errore si dia, se non come convinzione erronea?

Sappiamo che contro tale rilevazione elenchica si potrebbe far valere la considerazione gentiliana che, riducendo il pensiero alla univocità e alla intemporalità dell'«atto», finisce per ricondurre la latenza alla attualità e, con questo, l'errore alla attuale ed esplicita autocontraddizione—teoreticamente già superata nell'atto stesso del suo porsi<sup>18</sup>. Il tentativo di Gentile, in altri termini, è quello di eliminare la «latenza» (psicologicamente interpretabile come ignoranza o come malafede), e con quella lo stesso errore.

Senonché, la possibilità della latenza dell'autocontraddizione a noi sembra, per così dire, assicurata dal divenire della presenza che determina il moltiplicarsi degli atteggiamenti del *logos*. Ora, se il moltiplicarsi, nel *logos*, delle predicazioni avviene rispetto ad un medesimo significato—ad un medesimo «soggetto»—, è anche possibile che esso conduca alla autocontraddizione implicita—come, del resto, finisce per riconoscere lo stesso Gentile con la distinzione tra un pensiero pensato e un pensiero pensante<sup>19</sup>.

Alla ipotesi di una autocontraddizione implicita si potrebbe obiettare che «*alia sunt subiecta qualia permittuntur a suis praedicatis*», e quindi che la predicazione erronea e quella veritiera non parlerebbero in realtà dello stesso soggetto. Senonché, un simile modo di prospettare la predicazione sembra inficiare la possibilità della stessa predicazione—in quanto esclude che il medesimo significato venga propriamente predicato di differenti realtà—; e, con questo, finisce per inficiare anche se stesso—dichiarandosi costituzionalmente inapplicabile alle singole situazioni effettive<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, Brescia, 1973, (1ª ed. tedesca 1943).

<sup>17</sup> Si noti: «la tesi», e non la semplice ipotesi o il sospetto o il timore (che, non asserendo, non possono errare).

<sup>18</sup> Sul procedimento dialettico avremo modo di discutere in seguito.

<sup>19</sup> Infatti, a livello di «pensiero pensato», l'errore è effettuale anche nella prospettiva neoidealistica.

<sup>20</sup> In altre parole, affermare che i significati variano secondo le situazioni predicative vuol dire—tra le altre cose—che questa stessa regola, anche ammessa per il «significato»

Un'ultima considerazione a proposito dell'errore riguarda la peculiare capacità che esso ha di problematizzare se stesso. Ora, questa paradossale capacità—per la quale ci possiamo anche chiedere se la nostra stessa teorizzazione dell'errore, vuoi eidetica vuoi effettuale, non sia a sua volta errata—ci sembra confermare, e niente affatto smentire, il giudizio sulla trascendentale possibilità di errare.

Ma veniamo ora al carattere «genetico» del realismo. Possiamo enuclearne la problematica chiedendoci se del dato reale sia predicabile—in un modo che resta da stabilire—l'*eidōs* «necessità». Ricordiamo, a questo proposito, che tre sono i significati del termine «necessità» finora emersi dal testo masnoviano: la necessità come forma dell'evidenza (o «necessità dell'affermare»), la necessità logica (o impossibilità del contraddittorio) e la necessità ontologica (o impossibilità della non esistenza).

Ci pare evidente che, nel brano masnoviano citato in precedenza, dove ci si proponeva di individuare un legame necessario fra attributo e soggetto, si alludesse alla necessità «logica»; invece, quando si avvertiva che tale individuazione può prescindere dalla considerazione della «necessità o contingenza» della realtà su cui essa viene effettuata, ci pare che il riferimento fosse alla necessità «ontologica». Ciò premesso, ci chiediamo se il dato reale—«contingente» o «necessario» che sia, in senso «ontologico»—realizzi, per così dire, la «necessità logica»: in questi termini può, per l'appunto, essere riformulata la domanda che Masново si pone.

Per comprendere meglio la domanda, bisogna precisare che il nostro Autore presenta la necessità «logica» come tipica—se non esclusiva—della predicazione «analitica»; tanto che, in un testo diverso da quello citato in precedenza, egli parla senz'altro di necessità «a carattere logico-analitico»<sup>21</sup>.

Ora, è semplice osservare che, se il nesso analitico presuppone la verità del PDNC, allora la capacità della «analisi» di fornire predicazioni «necessarie» che abbiano per soggetto il dato reale, dipenderà dalla accertata impossibilità che il dato stesso patisca contraddizione. L'istituzione del PDNC, poi, non potrà certo avere carattere analitico—pena una flagrante petizione di principio. Essa avrà piuttosto un carattere elenchico: si fonderà cioè sulla incapacità della sua negazione a costituirsi come un che di significante. Ecco allora che in prospettiva, il campo della necessità «logica» si amplia alla necessità «elenchica» e, in questo modo, viene a coincidere col campo della

in astratto, non potrà valere allo stesso modo per i singoli significati.

<sup>21</sup> Cfr. Masново, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 280.

«necessità come forma dell'evidenza». Lo avevamo anticipato quando abbiamo parlato dell'articolarsi dell'evidenza in «presenza» e «coerenza»: del resto, l'introduzione della stessa distinzione tra «necessità d'affermare» e «necessità analitica» risulta semantizzata proprio dalla rilevazione di una necessità di tipo elenchico.



Parte seconda  
ONTOLOGIA



## Capitolo primo

# L'ENTE IN QUANTO ENTE

### ESPOSIZIONE

Secondo il nostro Autore, quello di «ente» è un significato che da un lato coinvolge la totalità dell'«esperienza», e dall'altro lascia «supporre una estensibilità maggiore per ragione della sua stessa formalità». Esso inoltre condiziona «la presenza degli altri aspetti nel mondo dell'esperienza quasi ulteriori determinazioni, foss'anche ineliminabili»<sup>1</sup>.

Perciò l'«ente», «quand'anche coincidesse materialmente col corpo e col mobile, formalmente li trascende; e quand'anche non possa vantare maggiore universalità dell'«uno» [trascendentale], si presenta nei suoi confronti come implicante e non come implicato»<sup>2</sup>. Infatti—ci permettiamo di anticipare—la rilevazione dell'«unità trascendentale» risulterà un corollario della semantizzazione dell'ente, e dunque, rispetto a quest'ultima, secondaria.

E veniamo ora alla semantizzazione che Masnovo propone della *notio entis*. «Per S. Tommaso»—egli osserva—«la nozione più univale è la prima a presentarsi all'intelletto (cfr. *S.T.*, I, 85, 3). Questa nozione al sommo dell'universalità è [...] la nozione di ente (cfr. *De Ver.*, I, 1) [...] nozione assolutamente primordiale e implicita in ogni altra»<sup>3</sup>. Masnovo parla, a questo riguardo, di «una particolare astrazione *ad modum simplicitatis*», che egli

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 28-29.

<sup>2</sup> Cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 20.

<sup>3</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 35.

contrappone alla «astrazione *ad modum compositionis*»<sup>4</sup>.

Facciamo subito alcune osservazioni che ci sembrano indispensabili sia per impostare le annotazioni critiche che seguiranno, sia per capire lo svolgimento non del tutto lineare della ontologia masnoviana.

Ci pare, anzitutto, che l'accenno al *modum simpliciter* dell'astrarre stia ad indicare il carattere transcategoriale della nozione di ente: il suo non potersi definire *per genus et differentiam*, dal momento che essa si riferisce sinteticamente alla totalità comprensiva del dato da cui è astratta.

In secondo luogo, la «primordialità» cui si riferisce l'Autore—desumendola dal citato testo tomista—non è da intendersi in un senso psicologico o cronologico, quanto piuttosto nel senso di quella onnicomprensività—questa volta estensiva—che è sottintesa dall'espressione «implicita in ogni altra nozione».

In terzo luogo, ci sembrano estremamente indicative, sempre a proposito di tale primordialità, le parole di S. Tommaso (*De Ver.* I, 1) che Masnovo riporta negli *Appunti di gnoseologia tomistica*<sup>5</sup>. Qui la *notio entis* è introdotta come il *per se notum*, negando il quale non si avrebbe più *cognitio rerum*; essa è introdotta, in altri termini, come il correlato strutturale della conoscenza stessa, la cui eliminazione non arriva perciò ad essere realmente concepita.

La quarta osservazione riguarda l'implicazione del concetto di ente in ogni altro concetto: non ci sembra che—almeno nel brano citato—venga precisato il senso di tale implicazione, né che venga sufficientemente motivato l'uso dell'«ogni» che in esso compare.

Pertanto, tracciando un provvisorio *status quaestions*, ci sembra che emerga una tensione tra la definizione e l'esercizio che il nostro Autore fa della *notio entis*: la definisce come la nozione sommamente universale, ma ne parla implicandone ovviamente la trascendentalità (ovvero la totalizzazione comprensiva ed estensiva). Ora, si possono davvero considerare equivalenti la «suprema universalità» e la «trascendentalità»? Ecco un primo problema.

A noi sembra, per la verità, che Masnovo non si accontenti di introdurre la figura dell'ente tramite un'«astrazione confusiva» (l'ente come supernozione abbracciante la totalità dei contenuti possibili), incorrendo così nella ingenuità di dare per scontate le figure della «totalità» e della «possibilità», quasi dilatazioni della «universalità». Ci pare anzi che i suoi scritti conten-

<sup>4</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 35.

<sup>5</sup> Cfr. S. Thomae *Q Q D D. De Ver.*, q. 1, citato in *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 279.

gano, qua e là, accenni ad una semantizzazione per contrapposizione, che non ci sembra un'alternativa, bensì uno sviluppo di quella astrattiva<sup>6</sup>.

Ecco uno degli accenni cui ci riferivamo: «l'aspetto di ente [...] in quanto tale denota con riferimento all'esistenza quel minimo di esigenze essenziali implicate dall'esistere medesimo ossia dal contrapporsi al nulla»<sup>7</sup>. Ancora: «il concetto di essere esprime l'ultima attualità delle cose, cioè quell'aspetto delle cose che sta a tutti gli altri aspetti come un complemento, vorrei dire come un vertice in cui questi altri si appuntano per rimanere sospesi fuori del nulla. La sostanza, l'animale, l'uomo, l'azione stessa si pensano fuori del nulla solo quando l'intelletto pronuncia di ciascuna: è»<sup>8</sup>. Sempre su questo tema, ecco un'altra annotazione: «l'essere, si prenda pure nella sua astrattezza suprema, esprime sempre di fronte al nulla un valore»<sup>9</sup>. E ancora: «guardare all'universo in quanto ente vuol dire [...] guardare all'universo in vista di fissarne le esigenze a lui connesse per il [...] fatto universalissimo ed ineliminabile (senza cadere nel nulla) di essere una essenza a cui compete l'essere (dove appare che le conclusioni del caso investono ogni realtà sia in atto sia anche solo possibile)»<sup>10</sup>.

Inoltre, il campo del «possibile intrinseco», cioè della *ratio entis*, viene delimitato dal nostro Autore nel modo seguente: «essere fuori del campo del possibile intrinseco»—egli scrive—«è essere fuori dal campo della imitabilità dell'essenza divina; e fuori dal campo di questa imitabilità si è nel nulla; non dico solo di esistenza, ma financo di essenza [...] è il nulla assoluto»<sup>11</sup>. Il riferimento qui è a S. Tommaso e all'importante brano di C.G., II, 25, nel quale si afferma che «*contra rationem entis est quod rationem entis tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum... oppositum autem entis est non ens*»<sup>12</sup>. Concludiamo ora la breve rassegna con un ultimo

<sup>6</sup> Si noti la diversità tra questa posizione e quella di chi vorrebbe esaurire la semantizzazione dell'essere nella contrapposizione. Ad esempio, Bontadini scrive: «l'astrazione per *modum simplicitatis* suppone una astrazione per *modum negationis*» (cfr. *L'attualità della metafisica classica*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. 1, Milano 1971 (1ª ed. in «Riv. di filos. neosc.», XLV 1953), pag. 98. A noi sembra che la verità sia il contrario di quanto dice, in questo caso, Bontadini.

<sup>7</sup> Cfr. Masnovò, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 31.

<sup>8</sup> Cfr. Masnovò, *La distinzione reale tra essenza ed essere «in creatis»*, in «Riv. di Filos. neosc.», III (1911), pag. 357.

<sup>9</sup> Cfr. Masnovò, Prefazione a *Aristotele*, di C. Piat, Parma 1909, pag. VII.

<sup>10</sup> Cfr. Masnovò, *L'ascesa a Dio*, cit., pagg. 58-59.

<sup>11</sup> Cfr. Masnovò, *L'ascesa a Dio in Cartesio e Kant*, cit., pagg. 113-114.

<sup>12</sup> Citato *ibid.*, pagg. 113-114.

brano: «do studio di quel contenuto, cioè dell'ente in genere è studio [...] della realtà per quel suo aspetto essenziale ed ineliminabile senza cui la realtà non è realtà; senza cui è impossibile entrare nel campo dell'essere»<sup>13</sup>.

Osserviamo subito che la controposizione semantizzante non è rigorosa, infatti al «nulla» vengono contrapposti—indifferentemente—l'«esistere», l'«essere» e l'«ente». Altre incertezze semantiche sono date dal fatto che si parla a volte di «nulla» semplicemente, e altre volte di «nulla assoluto»—quest'ultimo indicato come negatività sia essenziale sia esistenziale. E un ulteriore carico problematico è costituito proprio dalla coppia «essenza» ed «esistenza», circa la quale non si precisa se debba essere considerata equivalente all'altra coppia: «essenza» ed «essere». Quest'ultima, a sua volta, viene introdotta da Masnovo nel modo seguente: «l'ente così studiato viene ben chiarito mentre lo si dice *id cui competit esse*; dove ci si riferisce a un contenuto essenziale per rapporto all'essere: che qui non fa più la sua comparsa *in actu exercito*, ma *in actu signato*. Beninteso che, mentre si [...] inizia la speculazione metafisica, la distinzione tra essenza ed essere ha solo un significato logico»<sup>14</sup>.

Tentiamo dunque di chiarire, per quanto è possibile, questo intricato quadro semantico. A noi non sembra equivalente parlare di «ente in genere» e di «ente in quanto tale», benché il nostro Autore usi le due espressioni anche come sinonime<sup>15</sup>. Ora, alla prima espressione crediamo<sup>16</sup> vada fatto corrispondere quell'«essere» che, anche considerato «nella sua astrattezza suprema, esprime sempre di fronte al nulla un valore»<sup>17</sup>. Viceversa, alla seconda espressione faremmo corrispondere quell'«essere» la cui formalità riguarda «ogni realtà sia in atto sia anche solo possibile».

La differenza tra queste due espressioni—che pure resta latente in Masnovo—sta nel fatto che la prima (riconducibile alla concezione puramente «astrattistica» sopra delineata) non costituisce una vera e propria semantizzazione dell'ente, bensì la consacrazione di una sua introduzione intuitiva che fa riferimento al Senso Comune: in fondo, per suo tramite, si

<sup>13</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 33.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 44.

<sup>16</sup> Il nostro tentativo di interpretazione va certamente al di là degli intenti espliciti dell'Autore, il quale, nel suo scritto *La fil. verso la rel.*, dichiara a pag. 33 che «la ragione di ente—vale a dire l'ente in quanto ente—è forgiata dall'intelletto con astrazione». Ci sembra però che la tensione tra le due espressioni citate emerga, almeno *in actu exercito*

<sup>17</sup> Si noti l'analogia con quanto Sartre contesta alla equivalenza hegeliana di essere e nulla (cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano, 1980 (1<sup>a</sup> ed. 1943), pag. 51).

risolve l'ente nella somma di tutte le realtà attuali e possibili, ma non se ne individua l'*eidōs* o l'«essenza»—per dirla con l'Autore stesso. Ma—ci chiediamo—ha senso introdurre (esplicitamente o implicitamente) la figura della «totalità» o quella della «possibilità», senza aver individuato l'*eidōs* dell'ente? Ecco un nuovo problema che andrà ripreso in sede critica.

Quanto alla seconda espressione sopra individuata—«ente in quanto ente»—ci pare che essa metta effettivamente a tema la formalità dell'ente. Non potendo quest'ultima essere definita *per genus et differentiam*, si accenna a una sua semantizzazione per opposizione al nulla. Col significato di «essere», che viene definito come il «fuori dal nulla» (l'altro dal nulla), si esprime dunque l'*eidōs* dell'ente. Quest'ultimo era appunto stato definito tomisticamente come *id cui competit esse*. Questo *esse* (questa *ratio entis*) viene contrapposto ad un nulla che è—come già sappiamo—di essenza e di esistenza; dunque risulta problematico identificarlo con la semplice esistenza, nonostante l'identificazione sia fatta dallo stesso Masnovo quando definisce l'«esistere» come il «contrapporsi al nulla». Neppure ci risulta, tra l'altro, che l'Autore abbia introdotto criticamente la distinzione tra essenza ed esistenza; distinzione che—logica od ontologica che sia—egli stesso aveva altrove dichiarato inessenziale al costituirsi della ontologia generale<sup>18</sup>.

Volendo ora tracciare di nuovo lo *status quaestionis*, possiamo rilevare che l'accento ad una semantizzazione per contrapposizione viene a precisare il previo momento astrattivo o apprensivo<sup>19</sup>. Quest'ultimo, del resto, è inevitabile: senza di esso non si potrebbe neppure progettare la contrapposizione semantizzante dell'essere col non essere. E ci sembra che lo stesso subordinatismo realista masnoviano<sup>20</sup> converga col nostro richiamo alla necessità (di per sé ovvia, ma non sempre adeguatamente considerata) che il significato dell'essere non emerga semplicemente dal confronto col proprio contraddittorio, pena il crearsi una situazione di relazionismo assoluto, semanticamente sterile. Tanto più che, se del positivo non si avesse una qualche previa notizia, non si potrebbe neppure contrapporlo ad alcunché.

Se poi la *ratio entis* si semantizza come «l'altro dal nulla», ne risulta, in prima battuta, che l'ambito del pensato (o del *logos*) è più ampio di quello dell'essere (o della «presenza»); del resto Masnovo, escludendo che «ogni

<sup>18</sup> Cfr. Masnovo, *Un problema e la sua importanza presso F. Suarez (distinzione reale fra essenza ed esistenza)*, in «Riv. di filos. neosc.», X (1918), pag. 69.

<sup>19</sup> Stante l'equivalenza di fatto—nel pensiero tomistico—tra *apprehensio* e *abstractio*, i due termini possono essere usati qui come sinonimi.

<sup>20</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 31.

pensato sia reale», porta proprio come esempio la pensabilità del «niente»<sup>21</sup>. Eccoci così di fronte ad un terzo problema: come può conciliarsi la coestensività strutturale di essere e «pensiero pensato» con la pensabilità del nulla?

Sempre a proposito del nulla—*quod rationem entis tollit*—va detto che esso viene suscitato da Masnovo come una figura ipotetica: infatti, essendo l'escluso e l'impossibile per definizione, esso non può certo essere un modo della presenza. Dunque, ecco un quarto punto problematico: qual è l'origine semantica del concetto di «nulla»? Parliamo, naturalmente, del nulla assoluto. Resta sottinteso, nel discorso masnoviano, che un semplice nulla di esistenza—per così dire—pur essendo la negazione dell'ente, non sarebbe però negazione della *ratio entis*. Il «nulla di esistenza» cui Masnovo fa cenno, sembra corrispondere, infatti, al non essere che si dà nel divenire.

Vorremmo anche far notare, di passaggio, come l'isolamento del significato di «esistenza» avvenga proprio attraverso la considerazione del divenire: il permanere di un significato qualsiasi, al di là della sua attuale realizzazione, è appunto la dieresi di essenza ed esistenza. Abbiamo visto però come Masnovo accolga la distinzione tra le due categorie—sia pure a livello semplicemente «logico»<sup>22</sup>—senza considerare il divenire<sup>23</sup>.

Non comprendiamo, perciò, su quale fondamento il nostro Autore possa parlare dell'ente come di una «essenza a cui compete l'essere»<sup>24</sup>, intendendo dunque il soggetto della formula tomista—*id cui competit esse*—come «essenza» e non come «ente»<sup>25</sup>. La difficoltà sarebbe tolta se l'Autore precisasse che col termine «essenza»—in questa sede—egli intende parlare del puro significato (*essentia absolute considerata*), cioè dell'*eidos* dell'ente.

Del resto dobbiamo ricordare che Masnovo interpreta il celebre effato boeziano «*diversum est esse et id quod est*», vedendovi la distinzione tra «es-

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 36.

<sup>22</sup> La possibilità stessa di considerare non equivalenti la «distinzione logica» e quella «reale» andrebbe messa comunque in discussione—sia detto per inciso—in base alle premesse gnoseologiche esposte nei nostri capitoli precedenti.

<sup>23</sup> In questo, egli fa appello a S. Tommaso; ma il brano di Tommaso cui il nostro Autore si riferisce (cfr. S. Thomae Q.Q. *Quodlibetales*, *Quodlibetum* II, q. 2, a.3) non solo non contiene la fondazione di una distinzione tra essenza ed esistenza che prescindano dal divenire, ma, parlando dell'*esse* (qui chiaramente nel significato di «esistenza») come di un *accidens*, sembra fare anzi appello esattamente al divenire: infatti non c'è altra ragione se non il divenire—ci sembra—per poter riconoscere come non strutturalmente inerte al significato di una realtà il suo esistere.

<sup>24</sup> Cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 59.

<sup>25</sup> Contraddicendo, in tal modo, quanto egli stesso dice altrove (cfr. *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 33).



senza ed essere»—intendendo questo come «esistenza»—, e non piuttosto quella tra ente ed essere—inteso quest'ultimo come *ratio entis*<sup>26</sup>. Il nostro rilievo critico nasce anche dalla consapevolezza che la prima coppia (quella di essenza ed esistenza) avrà, nella stessa economia del discorso masnoviano, valore corollario, mentre la seconda coppia (quella di ente ed essere) eserciterà un ruolo fondativo nell'esecuzione del teorema di creazione. Ci sembra dunque decisamente inopportuno lo svariare semantico, se non la vera e propria confusione, cui l'Autore le sottopone in sede istitutiva.

Un ultimo accenno riguarda la questione di univocità e analogia: secondo Masnovo il punto di vista dell'ente in quanto tale, cioè il punto di vista dell'ontologia, prescinde da questa questione<sup>27</sup>. Si tratta di un problema che andrà risolto in margine allo svolgimento proprio della metafisica, come corollario dell'istituendo teorema di creazione.

#### OSSERVAZIONI

Non c'è traccia esplicita, nella ontologia masnoviana, delle drastiche obiezioni neopositiviste e analitiche contro la significanza delle categorie di «essere», «ente» e «non essere». L'esigenza di una semantizzazione che le sottragga alla possibilità dell'equivoco, sembra vissuta ma non tematizzata dal nostro Autore—come invece lo sarà dal suo più noto allievo, Gustavo Bontadini<sup>28</sup>.

Da parte nostra crediamo che i rilievi mossi dal Neopositivismo e dalla Filosofia analitica circa la significanza delle categorie ontologiche, andrebbero a loro volta semantizzati. Quando, ad esempio, Carnap propone che i termini di qualunque tipo di discorso vengano definiti come incognite di un «enunciato elementare»—ovvero come soggetti di una funzione proposizionale della quale venga notificato il criterio di verifica—, ciò che resta precisamente da semantizzare è appunto il contenuto del termine «verificazione»<sup>29</sup>. La soddisfacibilità di una funzione proposizionale deve essere verificata: ma cosa significa verificare? Certo, è facile per la mentalità scienziata dei Neopositivisti dare per scontato che la verifica (o falsifi-

<sup>26</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso*, vol. 1: *Guglielmo D'Auvergne e l'ascesa verso Dio*, Milano, 1945, pag. 136.

<sup>27</sup> Cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 59.

<sup>28</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit.

<sup>29</sup> Cfr. Carnap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Paris, 1934 (1ª ed. ted. 1931), pagg. 13-16.

cazione) della convenienza di un certo valore di  $x$  con l'enunciato di cui  $x$  è soggetto, consista o nell'esperimento fisico o nell'osservazione del Senso comune; è però altrettanto facile osservare che tale convinzione andrebbe motivata, e non assunta pregiudizialmente.

Neppure la Filosofia analitica, che tende verso una accezione più «liberale» della «verificazione» di cui parliamo, sembra semantizzare con maggior precisione i propri termini: anzi, il «principio di verificazione» proposto da Ayer ci sembra decisamente evasivo proprio sulla determinazione del concetto di «esperienza», al quale pure fa così ampio ricorso<sup>30</sup>. A noi sembra invece che, paradossalmente, sia proprio il discorso ontologico—accusato di vacuità semantica—ad offrire una semantizzazione al termine «esperienza», intendendolo come la «datità» di ciò che esiste—ma su questo tema ritorneremo più avanti.

Secondo la critica neopositivista e analitica, termini quali «essere» e «non essere», non solo non sono mai stati semantizzati secondo i criteri sopra accennati, ma neppure lo potrebbero in linea di diritto. Si tratterebbe infatti di pseudoconcetti originati dalla indebita ipostatizzazione di due funzioni logiche: l'affermazione e la negazione. Le tesi di Carnap e di Ayer in proposito coincidono: per entrambi, un corretto uso della lingua dovrebbe impedire che i termini «essere» e «non essere» svolgano la funzione di sostantivi o di attributi. Carnap, in particolare, ritiene che il tipo di linguaggio che può operare adeguatamente questa «catarsi» sia quello logico-simbolico<sup>31</sup>.

La logica simbolica—nell'interpretazione datane da Carnap—ricondurrebbe l'essere nei limiti del quantificatore esistenziale « $\exists$ » («esiste almeno un valore tale da verificare una funzione proposizionale data»)<sup>32</sup>. Questa tesi merita almeno due osservazioni: in primo luogo, anche ammettendo che all'interno di un linguaggio formalizzato il quantificatore esistenziale sia l'unico corrispettivo funzionale delle categorie ontologiche, non si può negare che l'esistenzialità in questione—per quanto depotenziata ad indicare genericamente la presenza o l'assenza di un certo tipo di «valore» all'interno di un mondo (non necessariamente il mondo «reale») oggetto di un certo linguaggio—costituisca comunque un *quid* irriducibile ai termini ai quali si applica, tanto da meritare un'espressione simbolica propria.

<sup>30</sup> Cfr. Ayer, *Linguaggio verità e logica*, Milano, 1961 (1ª ed. ingl. 1936), cap. II e Appendice.

<sup>31</sup> Cfr. Carnap, op. cit., cap. VI; cfr. Ayer, op. cit., pagg. 25-27.

<sup>32</sup> Cfr. Carnap, op. cit., pag. 34. La formula con cui nel nostro testo è tradotto il significato di « $\exists$ », è nostra e non di Carnap.

Ora, a noi sembra che, qualunque sia l'interpretazione che si vuol dare di un calcolo logico—qualunque sia cioè il tipo di mondo intelligibile che ad esso si voglia associare—, se in quel mondo vale il quantificatore esistenziale, in quel mondo vale anche la categoria di «presenza», con la sua irriducibilità ai termini—alle incognite—alle quali può essere di volta in volta applicata. Che poi tale categoria non sia assimilabile alle «sfere concettuali» cui appartengono i termini ai quali viene applicata, è un fatto che ne indica la specificità, senza per altro inficiarne la significanza<sup>33</sup>.

In secondo luogo, se un sistema simbolico si caratterizza per il fatto di essere associabile a modelli differenti, è evidente che non è di pertinenza del sistema simbolico escludere aprioristicamente la associabilità delle sue variabili con le categorie di un discorso «ontologico»: ci sembra—in altri termini—che la decisione circa la rilevanza semantica delle categorie in questione spetti non alla logica formale, che rivendica la propria polivalenza semantica, bensì alla logica filosofica, che si applica a illustrare e a nominare il «dato». Non vediamo, infatti, rispetto a che, se non al dato, si possa parlare di rilevanza semantica.

Perciò cercheremo ora di mostrare la rilevanza semantica delle categorie in questione; e lo faremo riprendendo le quattro questioni di logica filosofica emerse nel discorso masnoviano, e lasciate in sospeso nella sezione espositiva.

Con la prima ci chiedevamo se fosse lecito far equivalere «suprema universalità» e «trascendentalità». Decisamente negativa, in proposito, è la risposta di un illustre allievo di Masnovo: Italo Mancini. Questi fa, anzi, di tale negazione il tema centrale della propria ontologia: l'«universalità»—secondo Mancini—, nascendo dalla astrazione, non «totalizza» bensì «insularizza» l'essere. Questo carattere riduttivo non riguarderebbe solo l'astrazione così come è intesa dall'empirismo, ma anche l'astrazione «formale» della filosofia scolastica: «di questa visione intuitiva, che ricorda l'intuizione eidetica di Husserl»—scrive Mancini—, «si possono accentuare o il carattere intuitivo visualizzante oppure il carattere aposterioristico, astrattistico: nell'un caso e nell'altro ritorna sempre la caratteristica dell'astrattismo e del corismo»<sup>34</sup>.

Entrambe queste posizioni sono accusate da Mancini di non attingere l'«essere» (che equivale all'«ente» di cui parla Masnovo) come significato

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 35. Le «sfere concettuali» di Carnap sono—ci sembra—un equivalente dei «tipi logici» di Russell.

<sup>34</sup> Cfr. Mancini, *Ontologia fondamentale*, cit., pagg. 70-71.

trascendentale: il loro difetto sta infatti nel considerare l'essere come un aspetto di ciò che è dato, o come uno sfondo su cui il dato si offre (in ogni caso, non come il dato stesso).

Occorre comunque rilevare che la critica di Mancini vale per le diverse versioni di «astrazione formale», ma non vale per una «astrazione totale» qual è quella con cui Masnovo ricava il significato di «ente», «precisandolo» poi in contrapposizione al «nulla»<sup>35</sup>.

Dunque, l'astrazione totale, prescindendo da ogni determinazione che non sia la semplice coestensione dell'essere col pensiero—come abbiamo visto anche attraverso i riferimenti al *De Veritate* di S. Tommaso—raggiunge la trascendentalità, se per trascendentalità si intende la totalità semantica secondo le coordinate di estensionalità e intensionalità<sup>36</sup>. Una volta indicato l'essere come coesteso al pensiero, la coestensione viene definita per contrapposizione al non essere.

Ma, dopo aver con questo risposto al primo quesito, ci chiediamo: la contrapposizione al non essere, nell'indicare l'ambito estensionale della *ratio entis*, ne indica anche il lato intensionale? Anzi, sono teoreticamente separabili le due questioni? Si può, cioè, separare la questione dell'«essere come totalità» da quella delle «esigenze dell'essere» (per usare le espressioni impiegate da Gnemmi nel suo saggio sulla metafisica di Masnovo)<sup>37</sup>? Crediamo di no. Ma in che senso? Forse in quello che vale per ogni concetto, ossia che l'estensione è funzione dell'intensione? Nel caso peculiare dell'essere

<sup>35</sup> Non ci sembra, perciò, pertinente la applicazione di questa critica di Mancini, che è di carattere generale, al discorso masnoviano: tale applicazione è fatta da Gnemmi (cfr. *Metafisica divina ecc.*, cit., pagg. 140-141). Gnemmi identifica, inoltre, l'astrazione «confusiva» col «terzo grado di astrazione formale»; a noi sembra, invece, che l'astrazione «confusiva» equivalga al più ampio caso di astrazione totale—quell'astrazione che Maritain definisce «estensiva», per la quale «l'idea dell'essere sarà la più vasta [...] di tutte le nozioni, senza che tuttavia si siano ancora individuati i caratteri propri dell'essere» (cfr. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione*, Milano, 1981 (1<sup>a</sup> ed. fr. 1934), pagg. 57-59).

<sup>36</sup> Si noti la differenza tra l'«essere» come massimo semantico, cui dà adito l'astrazione totale, e l'«essere» come minimo semantico, cui dà luogo l'astrazione empiristica. Il primo caso è il nostro, il secondo è quello dell'essere vuoto, identico al nulla, di cui parla il non empirista Hegel. Nel primo caso si ottiene la totalità dell'essere, visto come correlativo al pensiero (e perciò individuato per quel che gli compete in quanto è pensabile), nel secondo caso si ottiene—a ben vedere—il pensiero stesso nella sua vuota formalità: di qui—ci sembra—prendono le mosse gli sviluppi sartriani del discorso hegeliano (cfr. in proposito: Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pagg. 10-11; nonché Severino, *La struttura originaria*, pag. 228).

<sup>37</sup> Cfr. Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pagg. 139-141.

ci sembra che non si possa riferire la nozione ad altro significato che sia di essa più noto e che soprattutto non la presupponga (abbiamo infatti già accennato alla impossibilità di definirla *per genus et differentiam*): questo per la nota coestensione dell'essere col pensiero (o *logos*). In questo caso, dunque, non sembra che si possa definire l'intensionalità del concetto—almeno in modo indipendente dall'estensionalità. A sua volta, però, la determinazione dell'estensionalità non potrà che strutturarsi in senso puramente nominalistico, senza qualche notizia circa l'intensionalità semantica del termine in questione.

Si prospetta allora—a nostro avviso—la seguente soluzione: si fa leva sull'unica connotazione positiva che si ha a disposizione—appunto la coestensione dell'essere col pensiero—per individuare, attraverso l'*eidòs* dell'impensabilità, l'*eidòs* della stessa impossibilità ontologica ovvero la formalità del non essere; per risalire di qui alla formalità dell'essere<sup>38</sup>.

In altri termini, essendo il pensiero (o *logos*) la convenienza dell'essere con l'ente, la non pensabilità si identificherà con l'impossibilità di questa convenienza, e quindi con l'impossibilità che l'ente sia. Ma impensabile—come vedremo meglio—è per lo meno l'autocontraddittorio: dunque la formalità del non essere comprende l'autocontraddittorietà (pur non riducendosi necessariamente ad essa). L'essere si potrà così connotare almeno come incontraddittorietà: questo sul piano della intensionalità. Ma anche sul piano della estensionalità possiamo dire qualcosa: se infatti ritorniamo sulla coestensione dell'essere col pensiero, possiamo determinarla come infinita—l'osservazione è nostra e non di Masnovo—, dal momento che ha come limite il non essere ovvero un limite il cui unico significato è quello di non potersi costituire in realtà. Ecco come la funzione semantizzante del non essere si esercita su entrambi i piani—estensionale e intensionale—indiscindibilmente.

Riteniamo inoltre che una più attenta considerazione della natura della astrazione universalizzatrice possa condurre ad un ribaltamento della impostazione data da Mancini al problema e che noi stessi avevamo provvisoriamente accettato: come si possa passare «dall'universale al trascendentale». È vero infatti che l'universale si definisce come *aptum praedicari de pluribus*, mentre il trascendentale è *aptum praedicari de omnibus*<sup>39</sup>, però bisogna considerare che i *plures*, di cui è predicabile l'universale, costituiscono la

<sup>38</sup> Cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio in Cartesio e Kant*, cit., pag. 113. In proposito, cfr. anche le osservazioni di Severino in: *La struttura originaria*, cit., pag. 228.

<sup>39</sup> Cfr. Mancini, *Ontologia fondamentale* cit., pag. 107.

serie della totalità degli enti che realizzano un certo significato. Ora, se questa predicabilità totalizzante non fosse inerente al concetto, esso non potrebbe neppure essere qualificato come universale, bensì dovrebbe qualificarsi semplicemente come «generale»—alla maniera empiristica. Pertanto, anche quando non è psicologicamente tematizzata, la categoria della totalità precede logicamente quella della universalità, non essendo l'universale se non una totalità, per così dire, sincategorematica. In proposito si dovrà semmai precisare che la semplice considerazione «astrattiva» che vede nell'essere il supremo termine universale—«supremo» nel preciso senso che indica non «una» totalità, bensì la totalità assoluta—, esprime l'intero, ma in modo implicito; viceversa, dopo la semantizzazione completa, la nozione di essere viene ad indicare l'intero in modo tematico.

È dunque la figura dell'«essere» quella che permette l'impostazione del problema dell'«intero»; è l'impostazione ontologica che consente lo sviluppo metafisico; questo, almeno, nell'ambito della filosofia classica, che—secondo Masnovo—può essere definita «filosofica dell'ente o dell'essere», in opposizione alla filosofia post-kantiana, che sarebbe invece una «filosofia della mente»<sup>40</sup>. Tralasciando ora la pur discutibile contrapposizione, ci limitiamo a precisare che di fatto—stante cioè la differenza tra i linguaggi filosofici—discorso sull'essere e discorso sull'intero non si equivalgono. Si equivalgono, invece, di diritto; ma su questo ci soffermeremo più avanti. L'impostazione ontologica, in ogni caso, non sembra un passo obbligato per il pensiero; sono invece razionalmente obbligati—e vedremo come—i passi che il pensiero deve compiere, una volta situatosi sul terreno dell'intero, nel libero tentativo di chiarire la destinazione della vita umana.

Va precisato che parlare dell'essere come del supremo universale, non significa per ciò stesso indicarlo come «genere supremo»—incorrendo così nella «scomunica» da parte della filosofia tomistica<sup>41</sup>. Infatti l'esclusione della genericità dell'essere avviene a causa del carattere univoco della nozione generica<sup>42</sup>, e non è necessario che ogni nozione universale sia univoca (come lo è quella di un «genere»)<sup>43</sup>; in particolare, è evidente che la no-

<sup>40</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 34.

<sup>41</sup> Si veda in proposito: S. Thomae *Summa Theologiae*, P.I. q. 3, a. 5.

<sup>42</sup> Afferma in proposito De Maria: «ad notionem genericam habendam duae potissimum requiruntur conditiones: nimirum 1) ut illa notio ita conveniat speciebus, ut differentiae specificae determinantes genus ad speciem sint extra generis notionem; 2) ut notio generica cum ad singulas oppositasque species descendit, remaneat eadem et invariata» (cfr. De Maria, op. cit., pag. 195).

<sup>43</sup> Cfr. De Mandato, op. cit., pag. 183.

zione di essere «*non remanere invariata in suis inferioribus, quia significata esse per quod inferiora distinguuntur*»<sup>44</sup>. Infatti, «*nulla differentia inveniri potest extra formalem rationem entis*»<sup>45</sup>.

È così introdotto il concetto di «analogia», come interpretazione del carattere peculiare della nozione di «essere». Non è allora la *analogia entis* a dare significato alla trascendentalità, ma piuttosto—quando è già data la trascendentalità come coestensione dell'essere col pensiero—, è la nozione di analogia che nasce dalla considerazione delle differenze che fenomenologicamente emergono nel dato, e dalla loro riconduzione alla trascendentalità in cui tutte si collocano.

Tra i maestri di Masново, Vincenzo Remer ebbe cura di mostrare come l'astrazione totale, attraverso cui si manifesta la nozione analogica di essere, non debba avere carattere «precisivo» bensì «confusivo»<sup>46</sup>, in quanto «prescindere» significa semplicemente non mettere a tema e non, invece, escludere. Diverso è il caso della astrazione formale, la quale considera di una realtà un certo aspetto, escludendo dalla propria visuale ciò che, di quella realtà, non rientra in quell'aspetto. Proprio per questo è l'astrazione di tipo formale che offre i «generi» e le «differenze», i quali derivano il loro carattere di univocità dal fatto di discendere appunto da una considerazione «precisiva»<sup>47</sup>.

L'«essere» come universale supremo non sembra doversi identificare con

<sup>44</sup> Cfr. De Maria, op. cit., pagg. 195-196.

<sup>45</sup> Cfr. De Mandato, op. cit., pag. 191.

<sup>46</sup> Indubbiamente, per astrazione «precisiva» va intesa quella «formale» (cfr. Remer, op. cit., vol. II, pagg. 14-15); ma lo stesso Remer aggiunge che anche «*totalis abstractio, si stricte accipiatur, habetur quum forma [...] concipitur ut praescindens penitus a determinato subiecto, in quo inest, seu a principiis individuantiis [...]* Atqui ens non praescindit penitus a modis, quibus in inferioribus contrahitur et veluti individuatur; sed eos representat, licet indistincte et confuso modo» (cfr. *ibid.*, pag. 15).

<sup>47</sup> «*Accipimus vocem genus et genericum stricto sensu, nempe pro ratione univoca quae descendit ad inferiora per differentias positae extra formalem rationem eius*» (cfr. De Mandato, op. cit., pag. 190). La precisazione di De Mandato si riferisce ovviamente al fatto che è possibile considerare il genere stesso in un senso analogico (diversa è, ad esempio, l'animalità dell'uomo dall'animalità del cane); in questo senso va, almeno, l'interpretazione che S. Tommaso dà, nel cap. IV del *De ente et essentia*, al rapporto che sussiste tra genere e differenza: non addendi di una somma, bensì dimensioni coestensive nella specie. Rileviamo comunque che il significato di un genere, pur essendo nella sua generalità aperto a diversi tipi di realizzazione, non indica in sé neppure «confusamente» i significati specifici di questi diversi tipi.

un supremo genere, proprio in quanto è frutto di un'astrazione totale<sup>48</sup>; l'astrazione confusiva, di cui parlano i maestri di Masново (e molta Scolastica, naturalmente), non coincide dunque col «terzo grado» di astrazione formale<sup>49</sup>. È evidente, comunque, che né l'acquisizione dell'essere in senso confusivo, né la successiva contrapposizione al non essere, implicano l'uso del concetto di «analogia»<sup>50</sup>.

Già avevamo anticipato—integrando gli scarsi accenni del nostro Autore—che il modo che si colloca indubbiamente al di fuori della coestensione essere-pensiero è la contraddizione: essa comporta l'impossibilità del pensiero e dell'essere. Per suo tramite inizia ad acquistare significato anche il termine «non essere»: una ipotesi internamente contraddittoria può infatti dirsi esclusa dal campo del pensabile e del possibile. Torna così a proporsi il secondo interrogativo che nella parte espositiva avevamo lasciato in sospenso: è sensato introdurre termini come «totalità» e «possibilità», senza aver prima individuato la *ratio entis*?

Quanto alla categoria di «totalità», se essa fonda l'orizzonte della universalità, ci sembra che possa venir introdotta anche indipendentemente dalla tematizzazione ontologica. Per quel che riguarda poi la categoria della «possibilità», ci sembra che essa emerga quando si mette a fuoco la sproporzione tra attualità data e totalità: sproporzione rilevabile per ogni semplice concetto universale; cosa che autorizza l'introduzione di tale categoria anche indipendentemente dalla tematizzazione ontologica. Quest'ultima può anzi essere considerata, almeno a questo punto dell'indagine, come la lettura del dato ontico alla luce della categoria di possibilità: di qui l'enucleazione della *ratio entis*. Tale enucleazione, come stavamo dicendo, si serve della figura della contraddizione.

Dove sorge tale figura? Nel linguaggio: lì essa è reale. Con quale fonda-

<sup>48</sup> Ecco come Remer esemplifica la differenza tra il concetto di ente e quello di un genere: *«quum enim dico, 'hoc est homo, ergo est animal', concludo ab implicito ad explicitum, nam homo [...] dicit implicite animal, quod unum elementum est comprehensionis eius; quum autem dico: 'hoc est substantia, ergo est ens', non relinquo nullum elementum prioris conceptus, sed e conceptu distincto transeo ad confusum»* (cfr. Remer, *op. cit.*, vol. III, pag. 16).

<sup>49</sup> Cfr. S. Thomae *Summa Theologiae*, P.I, q.1, a.3.

<sup>50</sup> Dobbiamo precisare che Masново preferisce il termine «nulla» al termine «non essere» da noi usato. Ora, col termine «nulla» bisognerebbe propriamente intendere il contrario della totalità assoluta; perciò una semantizzazione per contrapposizione che assumesse come termine semantizzante il «nulla» così inteso, risulterebbe tautologica rispetto al semantizzando «essere»—se questo fosse già colto in precedenza come totalità. Ma il termine «nulla» è usualmente—anche da Masново—inteso nel senso di «non essere».



mento la si escluderà allora dal *logos*? Prima di rispondere vorremmo far notare che della esclusione della contraddizione, cioè del PDNC, non si danno distinte fondazioni, bensì una fondazione unica e radicale. Infatti il *logos* è non contraddittorio in quanto si articola su un contenuto ontologico; così come l'ente è non contraddittorio in quanto è modo dello stesso contenuto ontologico. Il soggetto proprio della incontraddittorietà è—in termini scolastici—l'*essentia absolute considerata*, il puro significato o «presenza»<sup>51</sup>: da tale incontraddittorietà discendono quella del *logos* (o pensiero) e quella dell'ente—che possiamo considerare due «modi» dello stesso contenuto<sup>52</sup>.

Ora, quando nel linguaggio accade la contraddizione, essa rescinde il linguaggio dal *logos* e lo rende inespressivo. Che poi il luogo proprio della contraddizione sia il linguaggio—che in questo si specifica rispetto al *logos*—, è una tesi che trova sostegno non solo in certe classiche affermazioni di Aristotele<sup>53</sup>, ma anche nel pensiero di Rosmini, alla cui *Logica e Teosofia* ci permettiamo di rinviare il lettore<sup>54</sup>. Il linguaggio autocontraddittorio è privo di significato, nel senso che non esprime l'essere; esso rompe così la concretezza del *logos*: è detto ma non pensato, dal momento che non è predicazione del significato, cioè dell'essere. Il carico dell'autocontraddizione non può essere trasferito sul *logos* nella sua concretezza, in quanto l'ipotesi di un pensato autocontraddittorio è tale da inficiare se stessa<sup>55</sup>: è l'ipotesi di quello che Masnovo avrebbe definito un «nulla assoluto», un nulla, cioè, «non solo di esistenza, ma financo di essenza»<sup>56</sup>.

Ma—ed è questo il terzo interrogativo da riprendere—come è compatibile la coestensione di essere e pensiero con la pensabilità del non essere?

In proposito, uno dei «classici» cui Masnovo faceva riferimento—lo spagnolo Balmes—faceva osserare, nella sua *Filosofía fundamental*, che il non essere è concepito positivamente dall'intelletto, ma appunto come ciò che

<sup>51</sup> Cfr. in proposito De Mandato, op. cit., pag. 182: «quod nullam habet essentiam, neque esse neque concipi potest. Ergo nomen ens, quatenus importat solam essentiam, in praecisione ab existentia, est praedicatum stricto sensu essentiale omnium».

<sup>52</sup> Cfr. in proposito Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pagg. 215-216.

<sup>53</sup> «Non è necessario che uno pensi realmente tutto quello che dice» (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV).

<sup>54</sup> Cfr. Rosmini, *Logica*, Milano, 1942-43 (edizione nazionale delle opere ed. ed. ined. di A. Rosmini-Serbati, vv. XXII-XXIII), I, I, pagg. 62-63; *Teosofia*, Roma, 1938-41 (ed. naz. ecc., vv. VII-XIV), I, III, pagg. 444-446.

<sup>55</sup> Riserviamo l'approfondimento di questo punto al prossimo capitolo.

<sup>56</sup> È ciò che Mercier definisce come «negazione dell'esistenza e del possibile» (cfr. *Metafisica generale od ontologia*, Roma, 1904, pag. 136).

non è<sup>57</sup>. Convergenti con queste e particolarmente illuminanti per il nostro quesito, ci sembrano le annotazioni che Emanuele Severino riserva al problema nel cap. IV del suo volume *La struttura originaria*. Il senso di quelle pagine può essere così sintetizzato: il «nulla» rientra nell'«essere» in quanto termine positivamente significante; è viceversa escluso dall'essere in quanto significato autoescludentesi ovvero intrinsecamente impossibilitato a realizzarsi<sup>58</sup>. Allora, osserviamo, introdurre il non essere non mette in discussione la coestensione di essere e pensiero—dato che pensare il non essere vuol dire comunque restare nell'ambito semantico (col termine «non essere» si indica infatti incontraddittoriamente la contraddizione)—, ma piuttosto consente di rilevare l'intrascendibilità di tale coestensione.

Ma veniamo ora all'ultimo quesito—quello che verteva sulla fonte semantica del concetto di «non essere»—, limitandoci però a richiamare il già detto: tale fonte è l'accadere della contraddizione nel linguaggio. È proprio l'ipotetica assunzione, a livello di pensiero, della contraddizione determinata, a generare il significato del non essere assoluto.

Così chiarite le quattro questioni precedenti, rimane da affrontare un ulteriore problema: in che cosa si specifica l'attualità rispetto alla semplice presenza? Anche Masnovo, quando parla dell'«esistere» come di un «contrapporsi al nulla» o dell'«esse» tomistico come dell'«ultima attualità» o come di «un vertice in cui i significati si appuntano per rimanere sospesi fuori del nulla», si riferisce, a quanto pare, ad un livello di semantizzazione differente da quello finora indicato: non è più in questione la *ratio* dell'ente in quanto tale (la presenza), bensì la *ratio* dell'ente in quanto attuale (l'esistenza). In tale contesto—come già anticipavamo—il termine «nulla» starebbe ad indicare non l'ipotesi del non essere assoluto, bensì quel non essere che compare nel divenire. Si può vedere in questo una anticipazione di quella semantizzazione per contrapposizione (tra il positivo e il negativo che compaiono nel divenire) sulla quale è nota l'insistenza di Gustavo Bontadini. Senonché, negli accenni masnoviani il riferimento al divenire non compare, mentre in Bontadini è esplicito<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. Bâlmes, *Filosofia fundamental*, cit., nn. 60-61.

<sup>58</sup> Osserva a riguardo Bontadini: «veramente il pensiero è per sé, 'pensiero di', è, cioè, intenzionale: nell'intenzione cade tanto l'essere quanto il non essere [...]. La pensabilità del non essere, lungi dall'essere in contrasto col principio di non contraddizione, è condizione per il costituirsi dello stesso principio» (cfr. Faggiotto-Bontadini, *L'essere come atto*, in «Riv. di fil. neosc.», LXXIV (1982), pag. 124).

<sup>59</sup> È comunque degno di nota il fatto che anche nella prima fase del pensiero di Bontadini non sempre siano rigorosamente distinti il non essere assoluto e il non essere che

Indubbiamente la semantizzazione bontadiniana si colloca ad un livello ulteriore—non escludente ma complementare—rispetto a quella da noi enucleata e sviluppata a partire dal discorso masnoviano. Questa parla della presenza; quella parla dell'attualità. Ciò che manca—a nostro avviso—nel discorso di entrambi gli autori, è l'integrazione tra i due livelli di semantizzazione<sup>60</sup>. È una duplicità, quella tra questi due momenti dell'ontologia, che Rosmini presentava come «circolarità solida»<sup>61</sup>. Noi possiamo riproporla nei seguenti termini: è il darsi dell'ente attuale che suscita la riflessione sulla presenza come tale; d'altro canto la considerazione della presenza non ridà la specificità dell'ente attuale, la quale andrà individuata non attraverso pretese intuizioni extraconcettuali (che, tra l'altro, si condannano da sé alla incomunicabilità), bensì, data la «significanza dialettica e non fenomenologica»<sup>62</sup> del concetto in questione, solo per contrapposizione al negativo che compare nel divenire<sup>63</sup>.

Ci pare, in definitiva, che una adeguata semantizzazione dell'essere debba tener conto di entrambi i momenti: la divaricazione dal non essere assoluto, che mette a tema la trascendentalità e l'incontraddittorietà della presenza; la divaricazione dal non essere che compare nel divenire, la quale mette a fuoco invece ciò che specifica l'«attualità».

appartiene al divenire (cfr. Bontadini, *L'attualità della metafisica classica*, in «Riv. di fil. neosc.», XLV 1953, pagg. 8-9). La distinzione è invece rigorosamente tematizzata nell'ultima fase del pensiero bontadiniano (cfr. *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 11).

<sup>60</sup> Su questo problema cfr. Picard, *De syntesi a priori in elaborando conceptu entis*, in «*Antonianum*», XVIII (1943), pag. 272.

<sup>61</sup> Cfr. *Logica*, cit., I, II, pagg. 280-285 e *Teosofia*, cit., I, III, n. 800. Il Rosmini che emerge da testi come quelli da noi citati, non è ovviamente quello di una certa manualistica che—concentrata sul *Nuovo Saggio*—troppo sbrigativamente intende la gnoseologia del Roveretano in termini «dualistici».

<sup>62</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 8.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*



## Capitolo secondo

# IDENTITÀ E NON CONTRADDIZIONE

### ESPOSIZIONE

Secondo Masnovo, «il principio di contraddizione altro non è se non un aspetto iniziale secondo cui l'ente si offre allo sguardo di chi studia l'ente in quanto ente. Ciò vuol dire che col principio di contraddizione siamo in [...] ontologia: che perciò [...] la legge della coerenza, insegnata per la procedura dello spirito conoscitivo, la gnoseologia la deriva sì dal proprio oggetto formale iniziale [...] ma sotto, per così dire, la pressione di un principio direttamente preoccupato di contenuto e non di procedura: un contenuto vastissimo e a carattere metafisico qual è quello di ente»<sup>1</sup>.

Allo stesso riguardo, in altra circostanza, il nostro Autore precisa: «*tendum mihi videtur quod ordinem realem cognoscimus ante principium contradictionis. Prius habetur notio entis; solum postea venit iudicium de ente et non ente. Utique si negatur principium contradictionis, eo ipso impossibilis fit simplex apprehensio, et perit notio entis: sed non sequitur principium contradictionis jam antea cognosci nec a fortiori ejus valorem obiectivum fuisse justificationem. Iudicium, est forma secunda cognitionis nostrae; prius cognoscitur ens et factum realitatis per simplicem apprehensionem*»<sup>2</sup>.

Risulta evidente, da questi due brani, che Masnovo intende istituire il PDNC—tomisticamente—«*super rationem entis et non entis*». Il PDNC è—correttamente, a nostro avviso—indicato come quel secondo momento del-

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *Gnoseol. e metaf.*, cit., pag. 138.

<sup>2</sup> Cfr. Masnovo, *Brevi appunti di metodo ecc.*, cit., pag. 248.

la semantizzazione dell'essere, quello della contrapposizione—successivo alla semplice apprensione—, di cui parlavamo nel capitolo precedente. Infatti, «*prius habetur notio entis, solum postea venit iudicium de ente et non ente*». Ora, tale scansione non sembra avere, per Masnovo, un significato puramente psicologico, bensì anche un significato logico: la rilevazione del dato è per lui il fondamento, e non solo il presunto antecedente cronologico, della necessità della non contraddizione; visto che alla contraddizione corrisponde l'impossibilità dell'apprensione e il rinnegamento della *notio entis*.

Notiamo subito che, con ciò, i significati di «autocontraddittorio» e di «impossibile» non sono considerati equivalenti; infatti l'impossibilità in cui incorrerebbe la *simplex apprehensio*, nell'ipotesi in cui il PDNC fosse negato realmente, non coincide con un'autocontraddittorietà, bensì con un'impossibilità di fatto: quella di concepire determinatamente un significato, appunto, autocontraddittorio<sup>3</sup>. Questa impossibilità di fatto—in cui risiede il nucleo dell'*élenchos* aristotelico—non coincide esattamente neppure con la incapacità a costituirsi realmente della negazione verbale del PDNC<sup>4</sup>: quest'ultima è infatti un semplice corollario della impossibilità di cui parliamo, corollario mediato dalla considerazione che la stessa dizione è qualcosa di positivo (sia nel senso «fisico» del dire, per cui non sono identici—a prescindere dal detto—il dire e il non dire; sia nel senso logico, per cui un significato espresso—foss'anche la negazione presunta del PDNC—non equivale al proprio contraddittorio).

È forse per la consapevolezza di quanto abbiamo appena detto, che in Masnovo il PDNC compare solo nelle sue formulazioni fondamentali e mai in formulazioni secondarie, quali: «*impossibile est simul adfirmare et negare idem de eodem*».

Ma veniamo, in proposito, alle parole stesse dell'Autore: «Volendo [...] conoscere le esigenze dell'ente in quanto tale, non par difficile accordarci subito nella affermazione che l'ente è (non può non essere) ente e, naturalmente, questo ente è questo ente. Qui fa da attributo il soggetto medesimo: la verità che qui si esprime va sotto il nome di principio di identità. Il principio di identità si può trasformare così: l'ente non è non ente o più concretamente questo ente non è non questo ente. Sotto questa veste abbiamo il principio di non contraddizione: che possiamo per brevità formulare così: l'ente è incontraddittorio; cioè ogni e singolo ente è incontraddittorio»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 4, 1006b.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, 1006a.

<sup>5</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 44-45.

Così il PDI-NC, secondo quanto si è anticipato nel capitolo precedente, è presentato da Masnovo come la connotazione più rilevante dell'essere o della presenza. Egli osserva però che in tale principio «il lato essenziale o nozionale» è esplicitamente espresso, mentre «il lato esistenziale [...] gli è implicito»<sup>6</sup>; e con ciò egli stesso sembra ammettere che il PDI-NC, esprimendo la coerenza del significato, ne salvaguardi *in solidum* e la predicabilità e la possibilità di attuazione. In questo senso ci sembra comunque che Masnovo avrebbe dovuto distinguere tra lato «essenziale» e lato «nozionale», poiché i due non ci sembrano identici, almeno se si indica col primo il livello della «*essentia absolute considerata*». Il termine «nozionale» starebbe invece ad indicare l'*intentio secunda* e dunque il versante propriamente logico. Ci sembra che con tale precisazione il discorso masnoviano acquisterebbe una maggiore coerenza: infatti in questo modo il PDI-NC, che vale per il puro significato ontologico, verrebbe a valere sia a livello logico sia a livello ontico, e l'implicitezza sarebbe pertanto da attribuire non solo alla valenza ontica che esso assume, ma anche alla sua valenza logica<sup>7</sup>.

Al problema della fondazione elenchica del PDI-NC Masnovo dedica, a parte il citato brano del Congresso Romano, solo brevi accenni. Ad esempio egli rileva che «a proposito [del PDNC] è da osservare che esso, nel suo porsi, si giustifica: a) quanto alla realtà e quindi quanto alla possibilità intrinseca del contenuto del suo soggetto; b) quanto al nesso, derivando l'attributo immediatamente dal soggetto anzi coincidendo con questo»<sup>8</sup>. Oppure afferma che «è analitico il PDNC per comune ammissione», visto che in esso «l'attributo è proprio figlio del soggetto»<sup>9</sup>. E ancora: «guardare all'universo in quanto ente [...] vuol dire guardare all'universo in vista di fissare le esigenze a lui connesse per il fatto universalissimo ed ineliminabile (senza cadere nel nulla) di essere una essenza a cui compete l'essere»<sup>10</sup>.

Ora, a noi sembra che, se il primo e il secondo dei tre brani citati parlano di una fondazione analitica del PDI-NC, il terzo alluda invece alla stessa

<sup>6</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 279.

<sup>7</sup> Ci sembra che queste nostre precisazioni siano autorizzate dal testo masnoviano, ad esempio dove dice che «l'infalibilità dell'intelletto circa l'apprensione delle *quidditates* nella loro considerazione assoluta, cioè anteriormente ad ogni relativizzazione, porta all'infalibilità [...] circa i principi che sono partoriti dalle *quidditates*» (cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 39).

<sup>8</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 279.

<sup>9</sup> Cfr. Masnovo, *S. Agostino o S. Tomaso?*, in *S. Agostino e S. Tommaso ecc.*, cit., pag. 151.

<sup>10</sup> Cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio*, cit., pagg. 58-59.

prospettiva indicata dall'intervento al Congresso tomistico<sup>11</sup>, prospettiva che—si badi bene—è diversa dalla precedente<sup>12</sup>. A nostro avviso, dichiarare senz'altro analitico il PDI-NC è una affermazione che implica petizione di principio, se per «analisi» deve intendersi un procedimento di fondazione logica che fa appello comunque allo stesso PDNC.

In una simile petizione di principio non ci sembra, viceversa, che l'Autore incorra quando tenta realmente di fondare il PDI-NC, e lo fa mostrando come esso sia una «esigenza» negare la quale significa rinnegare l'«essenza»—come dice Masnovo—dell'ente (ovvero la presenza), e quindi «cadere nel nulla»—sempre secondo le parole dell'Autore. Potremmo definire tale considerazione come un «*élenchos* ontologico», equivalente alla versione ultimativa dello stesso *élenchos* aristotelico, il quale si colloca piuttosto a livello della dizione<sup>13</sup>.

Venendo ora al rapporto tra l'identità e la non contraddizione, bisogna dire che Masnovo lo presenta come una relazione di subordinazione logica della non contraddizione rispetto alla identità<sup>14</sup>. A noi sembra invece che identità e non contraddizione siano due lati astratti di un concreto, ossia due significati incapaci—di fatto—di costituirsi indipendentemente l'uno dall'altro. Precisiamo, in proposito, che i due momenti della identità e della

<sup>11</sup> Si tratta del brano in latino, citato all'inizio di questo nostro capitolo.

<sup>12</sup> Tuttavia, ad un più attento esame, risulta che l'analiticità veniva attribuita, sia pur implicitamente, ai «primi principi» già nell'intervento «romano» (cfr. Masnovo, *Brevi appunti ecc.*, cit., pag. 247); pertanto, non di mutamento teoretico si deve parlare, bensì di chiarificazione linguistica.

<sup>13</sup> A noi sembra decisivo, a questo proposito, il fatto che lo stesso Aristotele—nel suo discorso elenchico—afferma che è il rispetto del principio per cui «pensare è determinare» (cfr. *Metafisica*, cit., IV, 4, 1006b)—principio che può efficacemente riassumere l'intero I IV della *Metafisica*—ad assicurare l'intenzionalità del dire, ovvero la sua coerenza con il pensare, al di fuori della quale il dire non è umano, bensì semanticamente equivalente al tacere del celebre «tronco». Osserva in proposito Masnovo: «anzitutto l'ente è (non può non essere) uno, vale a dire *indivisum in se et divisum a quolibet alio* [...]. Può l'ente essere 'uno' senza essere 'questo'? (Intendendo per 'questo' la determinazione individua). Rispondo che l'ente, appunto perché 'uno' [...] è anche 'questo', è sempre questo come è sempre uno» (cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 60). Ora—osserviamo noi—la «questità», la determinatezza—ultimamente l'«unità»—dell'ente, sono modi per indicarne la significanza: una significanza che si manifesta solo in una determinatezza che implica—come indica la parola stessa—divisione (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*).

<sup>14</sup> È anche vero, però, che è lo stesso Masnovo a dichiarare, sia pure di sfuggita, che «i tre principi»—di identità, di non contraddizione, del terzo escluso—«sono il medesimo principio triplicemente vestito» (cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 45).



non contraddizione non corrispondono, neppure nel discorso masnoviano, al momento della apprensione dell'essere e a quello della contrapposizione semantizzante (come loro rispettive individuazioni eidetiche). Infatti l'apprensione dell'essere è, nella prospettiva masnoviana, il fondamento di identità e di non contraddizione; queste ultime corrispondono semmai a due aspetti della contrapposizione semantizzante, della quale costituiscono i lati astratti. Ci sembra, in tal modo, di interpretare correttamente la formula masnoviana secondo la quale «*prius habetur notio entis; solum postea venit iudicium de ente et non ente*»; una formula che non sembra indicare una priorità logica del PDI sul PDNC (come altrove Masново sembra ritenere), bensì la priorità del momento apprensivo sul momento critico, il quale poi, a sua volta, si articola nel principio di identità, che è comunque un giudizio (*iudicium de ente*), e nel principio di non contraddizione (*iudicium de non ente*).

Sempre nel senso di una essenzializzazione nel modo di intendere il principio in questione, dobbiamo osservare che Masново fa equivalere la sua formulazione «questo ente non è non questo ente» con quella classica «*idem non potest simul esse et non esse*»<sup>15</sup>, e con questo lascia intendere come il «*simul*»—che compare nella seconda formula—, vada inteso originariamente in una accezione logica e non cronologica. L'impossibilità che significati contraddittori tra loro si realizzino insieme nel tempo nello stesso soggetto, non è che un caso particolare dell'impossibilità che un significato sia sé e altro da sé *simul*—dove il «*simul*» indica l'ipotesico mantenimento della propria identità da parte di un significato di cui si predichi il contraddittorio come inerente.

Si può ancora rilevare come la precisazione introdotta sia decisiva soprattutto se riferita alla formulazione verbale del PDNC: «*impossibile est simul affirmare et negare*». Qui, infatti, l'impossibilità che i contraddittori accadano simultaneamente, si realizza su due piani differenti: quello «fisico» del dire (per cui non si può dire e disdire nello stesso tempo) e quello semantico (per cui non è significativo dire e disdire il medesimo, anche se l'articolarsi dei due atti nel tempo rende «fisicamente» possibile l'accadere di entrambi).

Di passaggio, Masново si occupa anche della presunta negazione hegeliana del PDI-NC. Afferma infatti che quando «Hegel nega il principio di non contraddizione lo fa in funzione e quindi a conclusione di una costruzione metafisica panteistica già accettata nel suo complesso essenziale, e però la

<sup>15</sup> Cfr. Masново, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 61.

sua negazione non può essere chiamata [...] a giudicare un' affermazione che apre, per così dire, il libro della metafisica; ne deve anzi venire giudicata»<sup>16</sup>.

Si impongono però alcune riserve circa questa interpretazione del pensiero di Hegel. Non ci sembra, anzitutto, che nell'autore tedesco la negazione del PDNC avvenga a conclusione della costruzione metafisica; semmai ci sembra che la rilevazione e la relativa rimozione di contraddizione costituiscano il motore della costruzione stessa. Ma, soprattutto, non ci sembra che in Hegel esista una negazione reale del PDNC; perché, se è vero che l'equivoco idealista lo conduce a identificare ipotesi autocontraddittorie con altrettanti momenti della realtà, è anche vero che per Hegel la contraddizione è il momento da superare, è il momento che non può essere assolutizzato: non si darebbe altrimenti dialettica.

Dunque in Hegel, oltre a un esercizio implicito del PDNC—e, del resto, come potrebbe essere diversamente?—, c'è anche un costante riferimento alla necessità non certo di «evitare» ma sicuramente di «rimuovere» la contraddizione.

Ma lasciamo proseguire Masnovo: «L'origine di questa illusione hegeliana va anche cercata»—egli scrive—«in un fraintendimento del divenire: il quale implica l'uno non già dei contraddittori 'ente' e 'non ente' (e come potrebbero far uno, quasi fossero in due, mentre 'non ente' è assolutamente 'non ente'?); sibbene l'uno del sostrato che permette il succedersi di 'questo ente' in 'non questo ente'»<sup>17</sup>.

Di questa osservazione, che andrà ripresa, ci limitiamo a registrare l'esclusione della contraddizione dal divenire e, più in generale, dalla realtà. La contraddizione reale implicherebbe infatti la realtà del non essere assoluto, e si tratta evidentemente di una ipotesi che esclude se stessa.

## OSSERVAZIONI

Il PDI-NC, nella logica masnoviana e in generale in quella aristotelico-tomistica, sembra strutturarsi sulla essenza nella sua considerazione assoluta. Questo modo di presentare il principio—a nostro avviso—non comporta affatto una sua «regionalizzazione»: non ne compromette cioè la trascendentalità. Infatti, se l'ente è incontraddittorio, non lo è in forza della sua

<sup>16</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 45-46.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 46.

particolarità (di ente attualmente esistente oppure possibile); lo è, invece, in quanto realizzazione del significato ontologico. Così, se la predicazione è in contraddittoria, lo è in quanto attribuzione all'ente del significato ontologico.

Certo, la significanza non esprime—considerata nella sua purezza—né le peculiarità ontiche né quelle logiche, e, in questo senso, la sua eidetica (in particolare il PDI-NC) non vuole affatto insistere su tali peculiarità, ma piuttosto su ciò in cui ente e pensiero non si distinguono, e cioè nell'essere «foro»<sup>18</sup> di un significato.

Ci sembra che esprima bene questa consapevolezza la formulazione che, del principio in questione, danno Garrigou Lagrange e, con lui, Maritain: «ogni ente è qualche cosa di determinato»<sup>19</sup>. I due filosofi concordano nell'indicare che il primo principio è quello per cui l'ente—il loro riferimento è limitato al piano ontico—è *ponens in re*, ovvero portatore di un significato. Vedremo se una simile formulazione del principio possa considerarsi analitica; per il momento ci limitiamo a rilevare che essa non è tautologica<sup>20</sup>.

Alla formulazione di P. Lagrange lo Zamboni mosse un rimprovero di astrattezza, secondo il quale la formulazione proposta dal francese non riguarderebbe l'ente nella sua specificità esistenziale, bensì l'ente nella sua genericità, o «essenzialisticamente» ridotto<sup>21</sup>. La prospettiva da cui muoveva Zamboni era di tipo esistenzialistico, nel senso che egli—come altri autori anche neoscolastici<sup>22</sup>—finiva per considerare l'esistenza attuale dell'ente come qualcosa di estrinseco rispetto al suo significato. Bisogna invece riconoscere—a nostro avviso—che l'esistenza qualifica il significato dell'ente esistente: è infatti radicalmente diversa la rappresentazione di un'ipotesi dalla considerazione di una realtà attuale; una diversità, comunque, tutta interna alla «presenza»<sup>23</sup>.

La radice di ogni prospettiva «esistenzialistica» sta in qualche forma di dualismo gnoseologico. In ogni caso, un dualismo gnoseologico che volesse

<sup>18</sup> Qui il termine è usato nel senso che assume nella struttura metaforica.

<sup>19</sup> Cfr. Garrigou Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, Paris, 1950 (1<sup>a</sup> ed. 1914), pag. 154. Cfr. anche Maritain, *Sette lezioni sull'essere ecc.*, cit., pagg. 121-122.

<sup>20</sup> Cfr., *ibid.*, pag. 124; cfr. anche Garrigou Lagrange, *Dieu*, cit., pag. 151.

<sup>21</sup> Cfr. Zamboni, *Studi gnoseologici intorno ai giudizi primi della ragione*, Milano, 1924, pag. 57.

<sup>22</sup> Il riferimento è, in primo luogo, a Gilson, a proposito del quale anche Mancini parla di «esistenzialismo» (cfr. Mancini, *Ontologia fondamentale*, cit., pag. 246).

<sup>23</sup> Che tale diversità sia indizio della irriducibilità dell'ente esistente rispetto al *logos* che lo esprime, comporta comunque che essa sia, a sua volta, interna al *logos*, cioè pensata.

essere coerente, non dovrebbe puntare ad una riformulazione del PDNC tale da ricomprendere anche l'ente nella sua attualità—come proponeva Zamboni<sup>24</sup>—, bensì dovrebbe dichiarare la non validità ontologica di un principio che si struttura su una figura della predicazione—qual è, appunto, la contraddizione.

Da parte nostra insistiamo sul fatto che la «ripugnanza» alla indeterminazione—per usare un'espressione tipica di Zamboni—non è prerogativa dell'ente attualmente esistente, bensì di ogni positività semantica, e compito del PDI-NC non è quello di illustrare ciò che specifica una certa regione della «presenza» rispetto alle altre, bensì di tutelare la specificità di ognuna.

Un'altra contestazione dell'ancoraggio del primo principio alla *essentia absolute considerata* viene da Italo Mancini. Significativa, in proposito, è l'interpretazione che egli dà del brano precedentemente citato, in cui Masnovo distingue tra un aspetto «esistenziale» ed uno «essenziale» dei primi principi. È appena il caso di annotare che la sua interpretazione è opposta a quella da noi in precedenza sostenuta. Egli infatti, riportando il pensiero di Masnovo, osserva che nei primi principi «il lato esistenziale è 'implicito', quello 'essenziale o necessario' è esplicito. Come dire: l'aspetto semantico è nell'ombra, quello apofantico sfolgora. Ma più che implicito»—prosegue Mancini—«io direi che il motivo esistenziale è incommensurabile con quello assoluto dell'affermare [...]. Masnovo pure parla della necessità legata al solo fatto dell'affermare<sup>25</sup>: e non all'oggetto, e non alla logica della *potentia absoluta*. Solo quando ci si preoccupa del nesso ontologico tra l'affermazione necessaria e l'affermazione di puro fatto si ricorre all'analiticità e cioè alla considerazione dell'insidenza del predicato nel soggetto, e cioè al motivo del contenuto, il motivo esistenziale. Ma la preoccupazione dell'assolutezza si esaurisce nel riconoscimento che essa 'implica soltanto la necessità dell'affermare'. Se infatti il motivo esistenziale fosse rappresentato [...] nell'assolutezza dei primi principi essi sarebbero proposizioni constatative dell'assoluto [...]. A sottrarre i primi principi alla 'esistenzialità' basta l'osservazione che essi non sono constatativi ma normativi. Se inoltre nell'assolutezza fosse solo questione della *potentia absoluta* e cioè del legare un predicato ad una essenza considerata astrattamente, avremmo spiegato la assolutezza delle proposizioni universali, non dei [...] principi [...] trascendentali»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. Zamboni, *Studi gnoseologici ecc.*, cit., pag. 60.

<sup>25</sup> Il riferimento è a: Masnovo, *Appunti di gnoseol. tomist.*, cit., pag. 280.

<sup>26</sup> Cfr. Mancini, *Ontologia fondamentale*, cit., pag. 159.

Va subito precisato che la citazione di Mancini è scorretta: Masnovo, quando parla di «dato essenziale», non aggiunge l'aggettivo «necessario»; mentre è proprio su questa identificazione tra «essenziale» e «necessario» che si fonda il commento di Mancini. Per noi, invece, in Masnovo il termine «essenziale» indica l'«aspetto semantico»; sicché ci sembra più plausibile associare il «lato esistenziale» all'«aspetto apofantico», nel quale, appunto, l'esistenzialità—oltre che l'ontologicità in genere—può emergere tematicamente.

Inoltre, quando Masnovo parla di una necessità legata al solo fatto dell'affermare, non esclude per niente che tale necessità vada riferita alla *potentia absoluta* e cioè—come spiega Mancini—alla capacità di «legare un predicato ad una essenza considerata astrattamente». Il fatto è che la citata *potentia absoluta* non si limita al caso della «analisi»—come invece sottintende Mancini—; ma può abbracciare anche il caso della fondazione elenchica del PDI-NC, e, almeno in linea teoretica, i due casi non si equivalgono (sebbene Masnovo intenda l'«analisi» in una accezione che vorrebbe abbracciarli entrambi). Non ci sembra perciò legittimo affermare—come fa Mancini—che, «partendo dalle essenze, nell'accezione medioevale dell'*essentia absoluta*, si generano proposizioni e principi universali, non proposizioni e principi trascendentali»<sup>27</sup>. In tal modo—egli vuol dire—si raggiunge solo una delle due dimensioni che competono ai primi principi: la «assolutezza»<sup>28</sup>, ovvero—se ben interpretiamo—la necessità. Non si perverrebbe invece alla loro seconda dimensione costitutiva: la «trascendentalità». «Occorre invece»—precisa Mancini—«legare l'intendimento di questi principi ad un veicolo che, insieme al carattere dell'assolutezza, garantisca anche il motivo dell'onniinclusività». Tale veicolo è da lui individuato nella «affermazione logica», nella quale «tanto l'assolutezza come l'inclusività risultano date»<sup>29</sup>. Potremmo dire che la critica di Mancini al pensiero di Masnovo intende proprio evidenziare quanto in esso vi sia di assimilabile alla «logica apofantica»<sup>30</sup> (quella che riconosce l'essere nell'«affermare e negare»), e quanto in esso obbedisca invece ad una logica «astrattistica» o «essenzialistica» (quella che riconosce l'essere negli enti).

A noi sembra però che una simile linea interpretativa nasca da un fraintendimento del carattere genetico del subordinatismo realista masnoviano.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 155.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 155-159.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 155.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*

Infatti, secondo Mancini sarebbe presente nel pensiero di Masnovo una aporia: egli farebbe appello, in un primo tempo, ad una «logica astrattistica», senza raggiungere con ciò la trascendentalità ontologica; in un secondo tempo, per stabilire la trascendentalità dei primi principi, egli ricorrerebbe ad una «logica apofantica» che, per essere coerente con se stessa, dovrebbe fondare la nozione stessa di «essere» sul giudizio anziché sull'astrazione. A nostro avviso tale aporia nel pensiero masnoviano non esiste. Infatti Masnovo fonda il PDI-NC, con la sua assolutezza e onni-inclusività, sulla nozione di ente ottenuta sì astrattivamente, ma non senza un'ulteriore precisazione per contrapposizione al non essere assoluto. Ci pareva anzi, proprio per questo, che la *notio entis* e il PDI-NC si potessero considerare, nello stesso discorso masnoviano, come acquisizioni tra loro solidali<sup>31</sup>.

Si deve poi notare che queste ultime osservazioni non sono in contrasto con quanto avevamo sostenuto nella parte espositiva di questo capitolo, e cioè che l'apprensione dell'essere è da considerarsi, per Masnovo e per noi, come fondamento del PDI-NC. La reciprocità fondativa, infatti, riguarda non l'apprensione dell'essere, bensì la sua semantizzazione per contrapposizione<sup>32</sup>.

La riflessione sul PDI-NC come principio del significato o della pura «esistenza», ha evidenziato come esso, pur dovendo articolarsi secondo le «differenze» dell'essere (innanzitutto secondo il piano ontico e quello logico, e poi secondo le loro diverse manifestazioni), non sia certo il fondamento di queste, ma semmai—per così dire—il loro garante. L'identità-non contraddizione ha, insomma, un «soggetto», e l'ipotesi stessa della contraddizione implica che tale soggetto sia una molteplicità semantica. Ora, che l'identità si articoli nella molteplicità dei «distinti» è un fatto che non costituisce problema per la mentalità neoscolastica; lo costituisce invece per la mentalità idealistica e neoidealistica. E lo costituisce, in fondo, anche per quei filosofi—come Luigi Scaravelli—che, pur avendo rifiutato le conclusioni dell'Idealismo, hanno continuato a pensare nel suo orizzonte mentale.

Il riferimento al filosofo toscano non è casuale, se si considera la recen-

<sup>31</sup> Questa fondazione reciproca della «prima nozione» e del «primo principio» è già presente nel manuale del Remer, secondo il quale il «modus» espresso dal principio di non contraddizione «*constituit et ingreditur ipsam rationem rei [...] cum in ipso entis conceptu claudatur repugnantia cum non ente*» (cfr. Remer, op. cit., vol. III, pag. 153).

<sup>32</sup> Lo stesso Remer, che abbiamo appena visto sostenere la «essenzialità» della non contraddizione per la *notio entis*, poche pagine prima aveva affermato che «*hoc principium 'impossibile est esse et non esse simul' dependet ex intellectu entis*», cioè dalla apprensione pre-critica dell'essere.

te pubblicazione di un suo breve inedito indirizzato idealmente proprio ad Amato Masnovo. Il pensiero di Scaravelli ruota tutto intorno al problema dei «distinti»—in linguaggio classico diremmo gli «enti». L'identità—così interpretiamo il pensiero di Scaravelli—va intesa, prima che come «formula logica», come «concreto principio»; e, in tal senso, si può dire che essa costituisca il «substrato dell'essere»<sup>33</sup>. Qui, però, il termine «essere» è usato in senso equivalente al nostro «ente», cosicché il mostrarsi dell'identità nei «distinti»—di cui parla Scaravelli—sembra equivalere al mostrarsi dell'essere negli enti. E la domanda che sembra prevalente nella riflessione di Scaravelli è proprio quella sull'origine della distinzione tra gli enti—e in generale tra i significati—: una distinzione che l'identità come «formula logica» si limita a presupporre e ad esprimere, e di cui l'identità come «concreto principio» non può dar ragione. L'origine della distinzione si ha nel divenire<sup>34</sup>: è nel divenire che la «realtà» (noi diremmo «l'essere») si mostra come «A» e come «non A», ed è ancora nel divenire che «non A» si articola in «a, b, c, ecc.». Dunque, se il divenire è la fonte semantica dei «distinti» (e cioè del contenuto dei giudizi), non potranno essere avallate quelle posizioni filosofiche che non riconoscono effettiva realtà al divenire stesso. Tra queste Scaravelli annovera anche l'attualismo di Gentile; anzi, lo scritto *Risposta a Masnovo*<sup>35</sup>, sia pur prendendo spunto da una occasionale discussione col filosofo della Cattolica, è dedicato ad una critica serrata del «nucleo teoretico» del pensiero gentiliano.

Tale nucleo è ravvisato da Scaravelli nella «identità degli opposti: A = non A»; nella quale, però, l'unico significato che compete ai distinti «a, b, c» in cui si articola «non A» è appunto quello di «essere non A»: «In base a questa conversione d'ogni b, c, d in non A»—scrive Scaravelli—, «il Gentile può asserire che un sasso, una stella, la famiglia, la patria ecc., sono tutte identicamente ciò che è a me opposto»<sup>36</sup>. L'«identità di distinti e contraddittori» resta dunque sottesa alla identità di «A» e «non A»: «Tanto bianco logaritmico (distinti) quanto bianco non-bianco (contraddittori) [...] hanno per genere lo stesso reale; e di entrambi, perciò, si può dire con pari diritto: sono il reale». Secondo Scaravelli, l'impossibilità di definire la diversità tra i rapporti di distinzione e di contraddittorietà, ha portato il Neoidealismo ad «applicare qualcosa di simile alla leibniziana riduzione o conversione de-

<sup>33</sup> Cfr. Scaravelli, *Critica del capire*, Firenze, 1942, pag. 10.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 190-197.

<sup>35</sup> Contenuto in «Criterio», III (1985), pagg. 295-299.

<sup>36</sup> Cfr. Scaravelli, *Risposta a Masnovo*, cit., pag. 296.

gli indiscernibili in identità»<sup>37</sup>. Senonché, un rapporto di contraddittorietà che riassorba in sé quello di distinzione finisce per vanificare se stesso, rendendo «indiscernibili» anche «A» e «non A» ed eliminando in radice ogni possibilità dialettica. Soltanto il riconoscimento della singolarità irriducibile dei distinti—afferma dunque Scaravelli—può tener ferma la stessa contraddittorietà (ed è questo un riconoscimento che sembra fondarsi non su ragioni teoretiche, bensì su un'esigenza morale)<sup>38</sup>. La contraddittorietà, d'altra parte, con il suo «non» (con il suo «éteiron») «è necessaria affinché la distinzione possa esser distinzione»<sup>39</sup>.

In conclusione, il soggetto della identità è indicato da Scaravelli nel sintesi di contraddittorietà e distinzione. Con ciò l'autore vuol dire che lo stesso significato che è identico a se stesso—cioè «chiaro e distinto»—non è «omogeneo», ed accoglie in sé una relazione—quella che con termine rosmignano abbiamo chiamato «sintesi»—che è irriducibile all'identità e quindi non accettabile dal punto di vista «analitico», che sempre vorrebbe approdare a ciò che è «chiaro e distinto»<sup>40</sup>.

Come si può notare anche dal nostro breve resoconto, la *Risposta a Masnovo* non entra nel merito del discorso masnoviano, ma si limita ad illustrare la posizione di Scaravelli nei confronti di Gentile. Pur non essendoci nota la domanda che occasionò tale «risposta» (domanda di cui neppure Scaravelli ci informa), possiamo però arguire che essa vertesse sul rapporto tra pensiero ed essere: ora, nell'escludere che il pensiero «ponga»<sup>41</sup> l'essere, i due filosofi erano certo d'accordo; non lo erano, invece, nella valutazione della metafisica classica, che Scaravelli squalificava più ancora per ragioni morali che non teoretiche<sup>42</sup>.

In ogni caso, le tesi di Scaravelli da noi sopra ricordate non ci sembrano in reale contrasto con il pensiero di Masnovo e, in generale, con la filosofia aristotelico-tomista. In particolare ci riferiamo alla distinzione tra l'identità come «concreto principio» e come «formula logica»; alla insistenza sul riconoscimento del fatto che l'identità ha un soggetto; al sintesi tra «distinzione» e «contraddittorietà» (che a noi sembra in fondo corrispondere a quello che nella ontologia classica è il rapporto tra «identità» e «non contraddizio-

<sup>37</sup> Cfr. Scaravelli *Critica del capire*, cit., pag. 188.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 192 e *Risposta a Masnovo*, cit., pagg. 298-299. Cfr. anche la prefazione di Mario Corsi alla *Risposta a Masnovo* (*ibid.*, pag. 294).

<sup>39</sup> Cfr. Scaravelli, *Critica del capire*, cit., pagg. 205-206.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 210-211 e 241.

<sup>41</sup> Cfr. Scaravelli, *Risposta a Masnovo*, cit., pag. 295.

<sup>42</sup> Cfr. Scaravelli, *Lettere a un amico fiorentino*, Pisa 1983, lettera 16, pag. 87.



ne»); al riconoscimento della indeducibilità delle differenze all'interno del reale (differenze delle quali anche la metafisica classica si limita ad indagare le condizioni di possibilità, attraverso il teorema di creazione).

Riprendendo ora la discussione diretta del PDI-NC e della sua formulazione masnoviana, vorremmo sottolineare in quest'ultima la mancanza di una distinzione tra il piano semantico e quello esistenziale. Tale distinzione viene invece teorizzata da Zamboni, e in termini che sembrano involgere una, sia pur indiretta, polemica con Masnovo: «l'enunciato dei primi principi»—afferma Zamboni—«sarà sempre doppio: per esempio, non dirò 'l'essere non è contraddittorio', ma 'non è possibile che un ente (una realtà) esista e insieme non esista; sia tale e insieme non sia tale'»<sup>43</sup>.

Tale articolazione, comprensibile nell'ambito della già discussa ontologia zamboniana, non ci sembra tuttavia comprensibile al di fuori di quella. In particolare, se il PDI-NC dichiara—almeno nella esplicitazione di Garrigou Lagrange e di Maritain—che essere è avere un significato (per cui essere è essere tale), allora le due impossibilità in questione si riducono a una sola<sup>44</sup>. Dopo questa osservazione, chi volesse comunque motivare la distinzione tra le due formulazioni, dovrebbe impegnarsi a sostenere un discorso sui concetti, assai problematici, di «sostanza» e «accidente»: infatti, solo attraverso simili categorie si può ipotizzare (per escluderlo, ovviamente) che ad un soggetto formalmente identico possa appartenere e non appartenere una certa determinazione.

Un'altra questione, relativa ad una corretta formulazione del principio, riguarda l'equivalenza dichiarata da Masnovo tra la sua formulazione e quella più tradizionale, secondo la quale «*impossibile est simul esse et non esse*». Avevamo già preso spunto da tale accostamento, in sede espositiva, per anticipare una nostra osservazione circa il carattere originariamente non temporale di quel «*simul*»: era questa un'osservazione che Kant aveva fatto nella *Critica della ragion pura*, insistendo sulla estrinsecità del motivo temporale

<sup>43</sup> Cfr. Zamboni, *Comunicazione* al IV Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari—Aloisianum—Gallarate (1948), in *Ricostruzione metafisica* (atti del convegno), Padova, 1949, pag. 116.

<sup>44</sup> Tale assimilazione è operata anche da Emanuele Severino, sia pure in una prospettiva diversa dalla nostra—nella quale l'*esse* e il *non esse*, usati nella formula tomistica, vengono in fondo considerati come casi particolari della formula aristotelica secondo la quale «è impossibile che la stessa cosa, insieme, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto» (Cfr. Severino, *La struttura originaria*, cit., pag. 179).

alla formulazione di un principio analitico, quale egli riteneva che fosse il PDI-NC<sup>45</sup>. Con esplicito riferimento polemico a Kant, Bàlmes sosteneva invece l'inerenza del fattore temporale alla formulazione del PDNC, se questo vuol essere realmente trascendentale e perciò valere per tutti i casi possibili, compresi quelli riguardanti «gli esseri contingenti che stanno sottoposti alla condizione del tempo»<sup>46</sup>.

Osserviamo subito, da parte nostra, che il fatto che il PDNC valga—per ammissione dello stesso Bàlmes—anche in casi in cui il tempo non è in questione<sup>47</sup>, indica esattamente l'opposto di quanto l'autore spagnolo vorrebbe concluderne. Infatti, dal momento che la simultaneità temporale si può considerare come un caso particolare di quella logica, e non viceversa, allora il tempo non rientra nella formulazione essenziale del principio; anzi, se ve lo si facesse rientrare, si escluderebbero dall'ambito del principio tutti i casi di contraddizione non temporali.

Nell'«*impossibile est simul esse et non esse*», anche l'«impossibile» è una introduzione nuova rispetto alla formulazione essenziale del principio. Ora, la formula stessa sembra rivelare come il significato di «impossibile» sia logicamente anteriore rispetto a quello di «contraddittorio», nel senso che questo viene individuato come un caso particolare di quello—a meno di voler ridurre il principio a mera tautologia<sup>48</sup>. Comunque, quanto abbiamo appe-

<sup>45</sup> Perciò Kant proponeva, da parte sua, la seguente formula: «a nessuna cosa si addice un predicato che le contraddica»; e contestava invece la formula più diffusa secondo la quale «è impossibile che qualcosa sia e non sia nello stesso tempo». A quest'ultima egli rimproverava la superflua aggiunta del termine «impossibile» e, soprattutto, la introduzione della «simultaneità», che avrebbe reso il PDNC un principio «sintetico» e lo avrebbe circoscritto entro l'ambito dei rapporti di tempo (cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, 1967, pagg. 198-199). È forse meno noto che lo stesso Kant, nella *Dissertatio*, aveva sostenuto l'inerenza del tempo alla formulazione del PDNC, che per questo doveva ritenersi valido nei limiti dell'esperienza, ma non per il pensiero in generale (cfr. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, par. 28). Anche il Mercier indicava la inessentialità del tempo nella formulazione del PDNC, e proponeva—giustamente—che l'aristotelico «*áma*» venisse tradotto «insieme» e non «contemporaneamente» (cfr. Mercier, *Ontologia*, cit., pagg. 250-251).

<sup>46</sup> Cfr. Bàlmes, *Filosofía fundamental*, cit., I, cap. XX, pag. 201.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 204-207.

<sup>48</sup> È il Buzzetti, in un'opera resa nota e pubblicata dallo stesso Masnovo, a denunciare questa possibile riduzione del principio a tautologia. C'è una parte della filosofia contemporanea, osserva Buzzetti, il quale scrive agli inizi dell'800, che vorrebbe ridurre il PDNC ai seguenti termini: «*impossibile est impossibile*», dichiarandolo quindi una sterile ripetizione. Senonché—osserva il canonico piacentino—il significato di quell'«impossibile», che fa da predicato non è altro che la «ripugnanza che intercorre tra l'essere e il

na detto non è che un approfondimento di quel che ci era già noto dai primi capitoli, e cioè che il significato di «evidenza» è più ampio di quello di «coerenza»; quindi, lo spazio di ciò che è escluso dall'evidenza è più ampio dello spazio della «autocontraddittorietà». Infatti, il primo comprende—come avevamo già visto—anche l'insieme delle «impossibilità di fatto», o «impossibilità elenchiche». E la semantizzazione di quest'ultimo tipo di impossibilità precede logicamente la stessa individuazione della autocontraddittorietà come impossibilità: infatti è lo stesso PDNC che si avvale di uno statuto elenchico.

L'impossibilità elenchica riguarda quelle ipotesi il cui contenuto non può giungere a realizzarsi, pur non implicando contraddizione interna. Si tratta dunque di ipotesi che si collocano immediatamente al di fuori della coestensione essere-pensiero, mentre le ipotesi autocontraddittorie sono riconosciute esterne a tale coestensione solo mediante la considerazione del PDNC. Perciò, se finora abbiamo introdotto il significato di «non essere» a partire dalla «contraddizione», possiamo ora dire che il negativo è essenzialmente l'impossibile, di cui il contraddittorio è un caso particolare, anche se—*quoad nos*—privilegiato<sup>49</sup>.

Dedichiamo ora un'ultima considerazione al rapporto tra PDI e PDNC. Come abbiamo visto, nel testo masnoviano è rilevabile la tendenza sia a subordinarli logicamente, sia a considerarli come due formulazioni dell'identica verità. Un critico di Masnovo, Angelo Gnemmi, sottolinea la presenza, nel nostro Autore, solo della prima soluzione, e per questo parla di «cesura analitica tra identità e non contraddizione» in Masnovo. Gnemmi sostiene, da parte sua, che «non si dà successione tra identità-non contraddizione, ma istituzione cooriginaria»<sup>50</sup>. D'altra parte, a noi sembra che egli incorra in un errore opposto a quello che rimprovera a Masnovo, quando propone, in sostanza, una subordinazione in senso inverso: «originario e fecondo»—

non essere»; e con questo il PDNC è sottratto alla tautologicità (cfr. Buzzetti, *Institutiones philosophicae iuxta Divi Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata*, t. 1: *Logicam et metaphysicam complectens*, Piacenza, 1940, a cura di A. Masnovo, pagg. 184-185).

<sup>49</sup> Si potrebbero rileggere, nel senso ora indicato, le pagine che Rosmini dedica alla dipendenza del PDNC da quello che egli chiama «principio di cognizione» (cfr. *Nuovo Saggio*, cit., nn. 560-568). Non concordiamo con il Kant della *Dissertatio*, secondo il quale non è data all'intelletto umano altra occasione, oltre alla contraddizione, per individuare l'impossibilità: quella che chiamiamo impossibilità elenchica smentisce la tesi kantiana (cfr. Kant, *De mundi sensibilis etc.*, par. 28).

<sup>50</sup> Cfr. Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes Metaphysicae di F. Suarez*, Milano, 1969, pag. 99.

dichiara infatti Gnemmi—«è soltanto il PDNC, supposto necessariamente da quello di identità; posso infatti dire 'l'ente è ente' [...] unicamente in quanto è contraddittorio o lo distingue da altro, cioè, proprio perché 'l'ente non è non ente'»<sup>51</sup>. Senonché, a noi sembra che qui valga anche la considerazione reciproca<sup>52</sup>.

Riprendendo la questione in termini nostri, iniziamo col precisare che il rapporto tra identità e non contraddizione è qui considerato dal punto di vista logico-filosofico, il quale, rispetto ad altri punti di vista—come quello logico-formale—, si qualifica per l'esplicito riferimento all'essere o alla presenza, e dunque all'evidenza come criterio di giudizio. Se parliamo di rapporto tra PDI e PDNC, non intendiamo allora riferirci alla maggiore o minore potenza «teoremativa» dell'uno rispetto all'altro—essi, del resto, sono teoremativamente equivalenti tra loro, sia sul piano «intensionale» che su quello «estensionale», come tutte le «tesi logiche» quali sono considerate dalla logica formale. E neppure vogliamo alludere alla loro «potenza deduttiva»—punto di vista dal quale il PDI, se considerato nella forma di «regola di assunzione», può dirsi più «potente» del PDNC<sup>53</sup>. Su questo punto diamo ragione al Lalande, che nel suo *Vocabulaire* afferma che la maggior evidenza non è necessariamente propria delle proposizioni più potenti di una certa scienza<sup>54</sup>; osserviamo, però, che il significato di «evidenza» assunto dal Lalande—che è poi quello di «indubitabilità» o «necessità all'assenso»—non è quello da noi assunto e illustrato nei primi capitoli.

Dal punto di vista logico-filosofico non crediamo abbia senso proporre una gerarchia tra PDI e PDNC, in quanto i due costituiscono, se adeguatamente considerati, i lati astratti di un'unica verità; su questo punto concordiamo con Emanuele Severino<sup>55</sup>. Dobbiamo però precisare che la rilevazione di astrattezza non è da noi operata in funzione dell'autocontraddittorietà (e come potrebbe essere, dal momento che ciò richiederebbe che fosse tenuto fermo nella propria «astrattezza» uno dei due momenti del «concreto»: il PDNC?). Tale rilevazione è invece operata in funzione dell'impossibilità di fatto che il significato dell'identità si costituisca autonomamente

<sup>51</sup> Cfr. Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pag. 142.

<sup>52</sup> Per un primato logico del PDNC sul PDI si pronunciava anche Remer (cfr. *op. cit.*, vol. II, pag. 136).

<sup>53</sup> La regola di assunzione è infatti una regola primitiva, nei calcoli logici, invece NC (cioè il PDNC quale è considerato nei calcoli logici) è una regola derivata.

<sup>54</sup> Cfr. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1962 (9ª ed.), alla voce «Evidences».

<sup>55</sup> Cfr. Severino, *La struttura originaria*, cit., pagg. 178-179.

rispetto a quello della non contraddizione, e viceversa. Il che, a ben vedere, emerge implicitamente dallo stesso testo severiniano, quando in esso si afferma che «intendere l'identità in quanto distinta dall'incontraddittorietà, come l'immediato logico, significa intendere l'immediato logico come contraddizione non tolta. La situazione [...] si ripete qualora si faccia dell'incontraddittorietà il fondamento dell'identità»<sup>56</sup>.

A nostro avviso, una proposizione che non esclude—di fatto—la propria contraddittoria, non per questo risulta autocontraddittoria: ciò significa che porre il PDI indipendentemente dal PDNC non significa porre un'autocontraddizione, bensì porre un'apofansi la cui ipotetica negazione si esclude considerando l'impossibilità del suo costituirsi. Tale ipotetica negazione è la contraddizione; dunque, la non contraddizione non è altro che la forma che il PDI rivela di fronte all'ipotesi della sua negazione. Il reciproco si può dire per il PDNC. È in questo particolare senso che crediamo si debba parlare non di due principi, bensì di due diverse considerazioni dell'identico principio<sup>57</sup>.

Come si è potuto notare, le nostre osservazioni non hanno fin qui tenuto conto della distinzione tra il piano proposizionale e quello predicativo: distinzione che è di pertinenza anche di una logica filosofica. La ragione della mancata distinzione sta nel fatto che il punto di vista filosofico sul PDI-NC è tale da considerare sinteticamente la dualità predicativo-proposizionale, in quanto si concentra sull'essere, la cui incontraddittorietà si traduce nella incontraddittorietà dell'ente (logica predicativa) e in quella del *logos* (logica proposizionale).

C'è invece chi—come Enrico Berti—considera lo spartiacque tra logica dei predicati e logica delle proposizioni come linea di cesura tra il PDI (che rientrerebbe nella prima) e il PDNC (che rientrerebbe nella seconda)<sup>58</sup>. Questa separazione netta ci sembra avere un duplice motivo: da un lato c'è la considerazione storica, secondo la quale un «principio di identità» non venne formulato né da Aristotele né dai medioevali, ma comparve per la prima

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>57</sup> «Si può dire che ciascun principio rappresenta la tematizzazione esplicita dell'istanza contenuta in modo atematico nell'altro principio» (cfr. Corradini, *Riflessioni sul principio di non contraddizione*, Trento, 1985, pagg. 23-24). Sulla medesima questione, considerazioni convergenti con le nostre si trovano anche in: Gentile, *Sistema di logica*, cit., vol. I, pag. 178.

<sup>58</sup> Cfr. Berti, *La critica di Hegel al principio di contraddizione*, in «Filosofia», XXXI (1980), pagg. 647-648.

volta con lo scotista Antonius Andrea<sup>59</sup>—e già questo induce a pensare ad una eterogeneità del PDI rispetto al PDNC. D'altro lato c'è la considerazione teoretica, secondo la quale il PDNC, nella sua formulazione autentica—quella aristotelica—, non afferma che «A non può essere insieme A e non A», ma piuttosto che «A non può essere insieme B e non B»: «affermazione, quest'ultima»—ci ricorda Berti—, «che non si riferisce necessariamente a giudizi di identità, cioè a predicazioni essenziali, ma vale per qualsiasi tipo di giudizio, sia per quelli di identità che per quelli di attribuzione»<sup>60</sup>. Il PDNC, in altri termini, non va confuso con la versione negativa del PDI: quest'ultima, a rigore, dovrebbe vietare ogni predicazione non tautologica—secondo la nota aporia suscitata, tra gli altri, da Platone e da Hegel—; l'autentico PDNC, invece, tiene conto della «multivocità» dell'essere, e vieta solo le attribuzioni incoerenti<sup>61</sup>.

Da parte nostra osserviamo innanzitutto che l'enfasi posta da Berti sulla diversità tra il PDNC aristotelico e il PDNC «moderno» ci sembra ingiustificata; come lo sarebbe sembrata a Leibniz, il quale, dopo aver posto come «*primae veritates*» «*A est A vel A non est non A*», aggiungeva: «*Si verum est A esse B, falsum est A non esse B vel A esse non B*»<sup>62</sup>. Infatti, nella formula «A non è *simul* B e non B», nel caso in cui ad A convenisse B (poco importa se «essenzialmente» o «accidentalmente»), quell'A non sarebbe un generico A, bensì un A cui appartiene il significato B: per questo, negare B di quel particolare A equivarrebbe a negare quello stesso A<sup>63</sup>. In tal senso, la formula «A non è *simul* A e non A» ci sembra equivalente a quella aristotelica.

Osserviamo inoltre che il PDI, inteso come attribuzione, all'ente e alla predicazione, del significato ontologico—con la connotazione rilevante della incontraddittorietà—, è organico al PDNC, e non può essere ricondotto senz'altro alla equazione «A = A» o alla tautologia «A è A», entrambe tipiche della filosofia moderna ed entrambe criticate giustamente da Berti<sup>64</sup>. Si può aggiungere che la considerazione del PDI propria della logica simbolica sembra oscillare appunto tra la forma dell'equazione e quella della tautologia. In particolare, nella logica delle proposizioni il PDI viene conside-

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 649.

<sup>60</sup> Cfr. Berti, *Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone*, contenuto in: AA.VV., *La differenza e l'origine*, a cura di V. Merlchiorre, Milano, 1987, pagg. 212-213.

<sup>61</sup> Cfr. Berti, *La critica di Hegel al principio di contraddizione*, cit., pagg. 646-649.

<sup>62</sup> Cfr. Leibniz, *Primae veritates*, in: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, a cura di Couturat, Hildesheim, 1961 (1ª ed. francese, 1903), pag. 518.

<sup>63</sup> Cfr. su questo punto: Severino, *La struttura originaria*, cit., Introduzione.

<sup>64</sup> Cfr. Berti, *La critica di Hegel ecc.*, cit., pagg. 629-654.

rato o come «regola di assunzione» (per cui dall'assunzione di una certa proposizione si deriva quella proposizione), oppure come «principio proposizionale di identità» (per cui una proposizione implica se stessa): in entrambi i casi siamo di fronte a una tautologia (sia nel senso del linguaggio logico-filosofico sia nel senso tecnico della logica simbolica), mentre si è già ampiamente rilevato che non è tautologica la natura del PDI filosofico. Nella logica dei predicati, invece, il PDI viene espresso secondo il punto di vista estensionale, riconducendo però, in tal modo, l'identità alla indiscernibilità, come emerge esplicitamente dalla formulazione di Sørlander: «*For all  $x$  and  $y$ , if  $x$  is identical with  $y$ , it follows that if  $x$  has a certain property  $F$ ,  $y$  has this property as well*»<sup>65</sup>. Per indicare l'identità nel suo senso proprio (o «assoluto», come dice Griffin<sup>66</sup>), per designare la quale Wiggins usa il termine «*sameness*»<sup>67</sup>, bisognerebbe uscire dalla considerazione estensionale—per la quale possono darsi solo equazioni—, ed entrare nella considerazione intensionale, che sembra però, almeno nel caso in questione, non poter essere formalizzata simbolicamente, ma solo presupposta alla stessa simbolizzazione<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Cfr. Sørlander, *Necessity, identity and universality*, *Commentationes humanarum litterarum*, vol. 78, Helsinki, 1985, pag. 3.

<sup>66</sup> Cfr. Griffin, *Relative identity*, Oxford, 1977, cap. 1.

<sup>67</sup> Cfr. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford, 1980.

<sup>68</sup> Come condizione trascendentale dello stesso simbolizzare.





## Capitolo terzo

# ANALISI E SINTESI

### ESPOSIZIONE

Vorremmo ora soffermarci sul carattere normativo del PDI-NC. Nell'opera di Masnovo compaiono, in proposito, due espressioni che meritano un approfondimento: egli parla infatti, a più riprese, della incontraddittorietà come di un'«esigenza»<sup>1</sup> dell'ente in quanto ente; inoltre egli distingue, sia pure in altro contesto, tra «necessità fisica» e «necessità razionale»<sup>2</sup>.

Quanto al termine «esigenza», ci pare che esso indichi—in Masnovo—l'aspetto normativo della non contraddizione, ovvero la regola che il pensiero esercita sul linguaggio. L'incontraddittorietà che nello spazio logico-ontologico si impone «fisicamente», può invece—di fatto—essere elusa nello spazio linguistico.

Per questo, la necessità della non contraddizione si configura, a livello del dire, non come «fisica», bensì come «razionale». Con quest'ultimo termine, poi, ci sembra si voglia indicare che il non contraddirsi è condizione da osservare se si vuol dire qualcosa che abbia significato, cioè se si vuole esprimere qualcosa, appunto, di «razionale» e non solo di «fisico» (come suoni o segni chiusi in se stessi). La necessità razionale è dunque di tipo ipotetico,

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 31, 44, 62, 72; cfr. inoltre *La distinzione reale fra essenza ed essere «in creatis»*, in «Riv. di filos. neosc.», III (1911), pag. 362; cfr. pure *L'ascesa a Dio*, cit., pagg. 58-59.

<sup>2</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 25; cfr. inoltre *L'importanza e l'urgenza attuale del problema dell'esistenza di Dio*, in «Riv. di filos. neosc.», XII (1920), pag. 230.

e perciò «esigenziale».

In altri termini, la normatività del PDI-NC (d'ora in poi, semplicemente PDNC) va intesa originariamente come eideticità (parlare di «esigenze dell'ente in quanto ente» è infatti un-modo per indicarne la «natura»<sup>3</sup>), mentre, solo a livello di linguaggio essa indica «esigenzialità» o dovere razionale<sup>4</sup>. Se invece si volesse tradurre il termine «esigenza» con «implicazione»—come Masnovo stesso sembra suggerire<sup>5</sup>—, allora ci si riferirebbe con ogni probabilità ad una presunta «analiticità» del PDNC, che a noi sembra di dover escludere per ragioni già in parte anticipate.

Osserviamo, da parte nostra, che la fondazione elenchica del PDNC, che è il «tipo» della necessità di fatto, consiste nell'evidenziazione di una coincidenza tra necessità fisica e necessità razionale. Nella fattispecie, tale coincidenza si ottiene mostrando che non si dà pensiero che non abbia un contenuto determinato: mostrando quindi che la ipotetica coerenza di una trasgressione «razionale» si identifica con una impossibilità «fisica». Questo è quanto, con altre parole, affermava Masnovo quando diceva: «*Si negatur principium contradictionis, eo ipso impossibilis fit simplex apprehensio, et perit notio entis*». Si noti però che l'impossibilità in questione non è la contraddizione tra l'affermazione del positivo (*notio entis*) e il suo rinnegamento, mediato dalla negazione del PDNC; bensì l'impossibilità di concepire una realtà senza determinarla, ovvero senza distinguerla dal suo contraddittorio. Stabilire questo, significa comprendere che l'istituzione del PDNC non è di carattere analitico—non implica dunque una petizione di principio. Eppure, come abbiamo visto, tutte le volte che Masnovo deve definire la genesi del PDNC, parla di procedimento «analitico».

In effetti, la concezione che il nostro Autore ha dell'analisi è molto ampia. Essa emerge soprattutto dalla polemica contro le interpretazioni restrittive che la filosofia moderna ne aveva dato. Anzi, «la trasformazione dell'astrazione tomistica in astrazione distinguente elementi preesistenti tali quali nell'oggetto e suoi costitutivi», deriva—secondo Masnovo— dall'«aver adeguato l'astrazione all'analisi, ad un'analisi per di più con il compito esclusivo di distinguere in un tutto parti da parti preesistenti e costitutive»<sup>6</sup>.

A una simile concezione dell'analisi si è arrivati—secondo il nostro

<sup>3</sup> Cfr. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., pag. 31.

<sup>4</sup> Infatti, ha senso parlare di «dovere» solo dove si dà trasgressione. In altre parole, il PDNC esprime, nelle sue formulazioni originarie, un «*nüßsen*», mentre, nella sua formulazione relativa alla dizione, esprime un «*sollem*».

<sup>5</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 54.

<sup>6</sup> Cfr. Masnovo, *Il significato storico del Neotomismo*, cit., pag. 22.

Autore—attraverso un processo che egli ricostruisce per cenni, da Nicola d'Autrecourt, Cartesio, Locke, Hume<sup>7</sup>, fino a Kant, autore al quale Masnovò dedica un'attenzione particolare. Sono qui<sup>8</sup> in questione il paragrafo della Introduzione alla *Critica della ragion pura* dedicato alla distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici<sup>9</sup>, nonché il brano della «Analitica dei principi» dedicato al rapporto tra analisi e PDNC<sup>10</sup>. Ecco come Masnovò lo commenta: «Kant sostiene che l'analisi è in funzione del principio di contraddizione; ed è appunto per ciò che non può andar oltre alle parti. Rispondo accettando che l'analisi è in funzione del principio di contraddizione, non però nel senso che questo sia per così dire l'utero materno fecondo; esso è semplicemente l'ostetrico. E però la fecondità d'una idea va giudicata di volta in volta mediante l'analisi di quella data idea, sotto la pressione del principio di contraddizione [...]. La limitazione aprioristica dell'efficacia analitica alle parti costitutive è semplicemente arbitraria»<sup>11</sup>.

Rileviamo subito la comparsa, in questo passo masnoviano, di una aporia che ci è già nota: se il procedimento analitico consiste nel sottoporre una idea alla «pressione del PDNC», come si può poi affermare che lo stesso PDNC emerge analiticamente a partire dall'idea di ente? Ecco, una volta per tutte, esplicitata la *petitio principii* che già denunciavamo. Si potrebbe però controbattere alla nostra osservazione che il PDNC non è premessa argomentativa per la «dimostrazione» delle verità analitiche, ma ne è piuttosto l'*eidos*<sup>12</sup>, e si potrebbe ipotizzare che Masnovò intendesse richiamare proprio questo, quando affermava che il PDNC è semplicemente «ostetrico» nel procedimento analitico.

Discuteremo solo più avanti tale ipotesi; per il momento basterà notare che, in effetti, il PDNC non funziona come «premesse maggiore» di eventuali sillogismi tendenti a «dimostrare» verità analitiche<sup>13</sup>, e il cui tipo potrebbe essere il seguente: «A non è non -A; X appartiene al significato di A, che dunque non è A senza X; A è con X»: infatti in simili sillogismi la

Cfr. *ibid.*, pagg. 23-25.

<sup>8</sup> Cfr. Masnovò, *Il significato storico del Neotomismo*, cit., pag. 26; e *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 59-60.

<sup>9</sup> Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 80.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 198-199.

<sup>11</sup> Cfr. Masnovò, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 60.

<sup>12</sup> Cfr. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. VII, par. 18.

<sup>13</sup> È quanto già affermava il Caietanus. «*principia prima demonstrationem [non] ingrediuntur ostensivam, quia superfluitatem demonstratio abhorret*» (cfr. *In posteriora analitica*, I, XII).

«minore» conterrebbe già da sola tutto il nesso analitico e la responsabilità di evidenziarlo. Ora, in un simile esercizio di evidenziazione non risulta utile il PDNC, ma solo l'approfondimento di quanto, del significato in questione, è contenuto nella sua definizione. Questa consapevolezza era presente anche in Kant<sup>14</sup>, che però sembrava offuscarla quando sosteneva che «se il giudizio è analitico la sua verità deve poter essere sufficientemente conosciuta in virtù del principio di contraddizione»<sup>15</sup>: di qui la puntualizzazione masnoviana. Quanto abbiamo detto non toglie tuttavia che il riconoscimento esplicito del valore del PDNC resti presupposto dal procedimento analitico<sup>16</sup>; e con ciò ricompare l'aporia da noi rilevata.

La polemica antikantiana a proposito dell'«analisi» è uno spunto che Masnovo riprende esplicitamente dalla tradizione neotomista: soprattutto da Kleutgen e Bâlnes<sup>17</sup>. In particolare, egli è d'accordo con l'autore spagnolo nel dichiarare che la necessità avvertita da Kant di introdurre giudizi sintetici a priori derivava da un fraintendimento del procedimento analitico, quasi che questo si limitasse alla «analisi di una nozione in posizione solamente assoluta e non anche in posizione relativa»<sup>18</sup>.

Sempre nel senso di un allargamento del significato dell'analisi, il nostro Autore insiste altrove sul fatto che il procedimento analitico, correttamente inteso, si estende a «qualunque cosa sprema da sè l'oggetto in esame sotto lo sguardo scrutatore dell'intelligenza [...] o sia essa parte costitutiva dell'oggetto o sia un necessario supposto o sia un corollario parimenti necessario»<sup>19</sup>. Si tratta di «elementi costitutivi e supposti e consecutivi, la cui assenza ponga la contraddizione»; ovvero contraddica la realtà espressa dal soggetto del giudizio analitico<sup>20</sup>.

Il riferimento è, come sempre, a S. Tommaso e, nella fattispecie, al suo

<sup>14</sup> Cfr. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. Fano, Milano, 1948, pag. 35.

<sup>15</sup> Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 198-199.

<sup>16</sup> È lo stesso Masnovo ad affermare che «la fecondità d'una idea va giudicata di volta in volta mediante l'analisi di quella data idea, sotto la pressione del principio di contraddizione» (cfr. *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 60).

<sup>17</sup> Cfr. Masnovo, *La compagnia di Gesù e la sua attività filosofica*, in *S. Agostino e S. Tommaso ecc.*, cit., pagg. 96-97; Giacomo Bâlnes, in «Riv. di filos. neosc.», XLI (1949), pagg. 173-174. Cfr. poi: Kleutgen, *La filosofia antica esposta e difesa*, Roma, 1866, vol. II, pag. 184; e Bâlnes, *Filosofia fundamental*, cit., pag. 280.

<sup>18</sup> Cfr. Masnovo, *Giacomo Bâlnes*, cit., pag. 174.

<sup>19</sup> Cfr. Masnovo, *Da Guglielmo D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pagg. 184-187; cfr. anche *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 57; e inoltre *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit., pag. 152.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 152.

*Commento agli Analitici secondi* di Aristotele. Masnovò infatti fa corrispondere l'attribuzione ad un soggetto di un suo elemento costitutivo, al «*primus modus dicendi per se*» di cui parla l'Aquinate<sup>21</sup>. Invece il «*secundus modus*» abbraccia il caso della predicazione sia di elementi supposti sia di elementi consecutivi o corollari<sup>22</sup>. Comunque, secondo il nostro Autore, *primus* e *secundus modus dicendi per se* sono casi di uno stesso procedimento logico, e solo arbitrariamente si potrebbe distinguere tra il valore dell'uno e dell'altro<sup>23</sup>. In effetti, entrambi i «*modi*», come vedremo meglio, fanno leva sulla autocontraddittorietà del loro contraddittorio.

In sintesi, ci sembra che il nucleo (non del tutto espresso) del discorso masnoviano sia il seguente: per lui, una fenomenologia della conoscenza che riconosca la complessità dei contenuti della *simplex apprehensio* sarà anche in grado di riconoscere, in tali complessità semantiche, dei nessi necessari che non siano solo tautologici; viceversa, stando ad una concezione «atomistica» della conoscenza, secondo la quale conoscere è avere idee e connetterle o separarle, «analisi» sarà sinonimo, appunto, di separazione o di ripetizione di nozioni «in posizione assoluta e non anche relativa». Quanto agli elementi «supposti, costitutivi e corollari» coinvolti nell'analisi, ci sembra che essi, complessivamente, indichino ciò la cui negazione porterebbe con sé anche la negazione di una realtà da noi per altri versi riconosciuta<sup>24</sup>. Si noti che in questo caso l'impossibilità è data dalla autocontraddizione implicata nell'affermare una realtà e nel negarla mediante la negazione di un elemento che appartiene al suo significato; non si tratta dunque di una im-

<sup>21</sup> Quello che si ha «*quando id quod attribuitur alicui pertinet ad formam eius. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus [...] est quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum; sicut homo dicitur animal rationale vel animal*» (cfr. S. Thomae *In Aristotelis libros «Posteriorum analyticorum» expositio*, l. 1, lect. X). In proposito cfr.: Masnovò, *Da Guglielmo D' Auvergne a S. Tommaso d' Aquino*, vol. 1, cit., pagg. 184-187.

<sup>22</sup> Infatti, «*secundus modus dicendi per se est quando subiectum ponitur in definitione praedicati quod est proprium accidens eius*» (cfr. S. Thomae *ibid.*). Cfr. anche Masnovò, *ibid.*. Va notato che Masnovò non riprende alla lettera S. Tommaso: se così avesse fatto, avrebbe dovuto infatti dichiarare che il «*secundus modus*» è la attribuzione di accidenti propri ad una sostanza, e questo lo avrebbe impegnato nella previa fondazione delle categorie (tutt'altro che ovvie) di «sostanza» e «accidente».

<sup>23</sup> Cfr. Masnovò, *ibid.*

<sup>24</sup> Cfr. S. Thomae *Summa contra Gentiles*, L. II, C. 25; citato in: Masnovò, *L'ascesa a Dio in Cartesio e Kant*, cit., pag. 114. Il discorso di S. Tommaso, però, finisce per accomunare il PDNC con le verità geometriche e logico-analitiche, non tenendo conto di una distinzione che è invece fondamentale.

possibilità elenchica, bensì di una impossibilità la cui rilevazione richiede che sia tenuto fermo il valore del PDNC.

Poi, in particolare, crediamo che Masnovo, parlando di elementi «supposti», alluda a ciò senza cui non si potrebbe neppure giungere ad affermare una certa realtà. E questo senso regressivo dell'analisi avrebbe ovviamente come termine ultimo la stessa positività ontologica. Notiamo che in questa accezione, ma solo in questa accezione, l'«analisi» potrebbe comprendere come proprio caso la fondazione elenchica del PDNC; ma vedremo che, al di là delle dichiarazioni di principio, la portata che Masnovo riconosce al procedimento analitico è più ristretta. Parlando di elementi «costitutivi», egli sembra invece riferirsi ai fattori che si possono distinguere all'interno della definizione di una certa realtà. Mentre per elementi «corollari», egli probabilmente intende tutto ciò che dovrebbe essere negato se si negasse una certa realtà. E questo senso progressivo della analisi avrebbe—ci sembra—come termine ultimo lo stesso risultato conclusivo dell'indagine ontologica.

Un giudizio è dunque analitico quando, in esso, «non si può dar realtà al soggetto senza dare realtà all'attributo»<sup>25</sup>, «*quo posito ponitur et quo remoto remouetur*»<sup>26</sup>.

Ma che cosa sono, a differenza di quelli analitici, i giudizi sintetici? Ecco, dalla voce di Masnovo, in cosa consisterebbe la differenza: «le procedure che si svolgono per semplice analisi»—egli afferma «non solo dicono il fatto, ma pure la necessità [...]. Può essere utile richiamare che il giudizio, in cui l'attributo è posto nel nome del soggetto della proposizione ossia per analisi di questo soggetto, dicesi analitico; quando no, sintetico. Che se il giudizio sintetico opera la congiunzione dell'attributo col soggetto nel nome dell'esperienza, dicesi sintetico a posteriori; se anteriormente (indipendentemente) all'esperienza, sintetico a priori. Non potendo l'esperienza dare mai l'universalità necessaria, un giudizio a carattere universale necessario, che non fosse analitico, dovrebbe dirsi insieme sintetico a priori. È ovvio che il giudizio analitico, mentre è analitico, è anche a priori»<sup>27</sup>.

Questo brano, il cui schema è chiaramente kantiano, introduce, ma senza giustificarle, due categorie su cui ancora non ci eravamo impegnati: l'«a prio-

<sup>25</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 48.

<sup>26</sup> Quest'ultima espressione è di Guglielmo D' Auvergne (cfr. Guilielmi Alverni *De Arri ma*, cap. VII, pars IV, in: *Opera omnia*, T. II, Suppl., pag. 209, col. 2), ed è citata da Masnovo in: *Da G. D' Auvergne a S. Tommaso d' Aquino*, vol. III, cit., pag. 146.

<sup>27</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 44-45.

ri» e l'«a posteriori». Ci sembra che tali espressioni, in Masnovo, equivalgano rispettivamente a «non logicamente fondato sull'esperienza» e a «logicamente fondato sull'esperienza». Ci sembra inoltre, dalle righe precedenti, che egli individui proprio nella apriorità, piuttosto che nella analiticità, il fondamento logico del «carattere universale necessario» di un giudizio; altrove, invece, l'Autore lega esplicitamente alla analiticità il potere di «eccedere [...] il campo dell'esperienza»<sup>28</sup> o, il che è lo stesso, di dire «il fatto attraverso la necessità»<sup>29</sup>. La tensione è in realtà solo apparente, in quanto si comprende facilmente come, per Masnovo, i giudizi analitici, proprio in quanto analitici, siano tutti a priori. Ma è vero anche l'inverso? Su questo punto la posizione dell'Autore registra una piccola oscillazione. Infatti, nel brano che abbiamo appena citato egli sembra non escludere, in linea di diritto, la possibilità di giudizi sintetici a priori, mentre altrove dichiara autocontraddittoria questa ipotesi, affermando che «un apriorismo cosiffatto, per essere universale, dovrebbe potare in sé immanentemente la propria giustificazione, mentre per essere sintetico, la esclude»<sup>30</sup>. Sembra allora che sia autocontraddittorio, per Masnovo, che un nesso sintetico possa essere necessario; ma questa convinzione diviene comprensibile solo qualora si identifichi «sinteticità» con «aposteriorità», e non—come a noi sembrerebbe corretto—con «euristicità».

Comunque il nostro Autore ci aveva offerto anche una seconda connotazione, anch'essa negativa, della «sintesi»: sintetico sarebbe—secondo questo altro spunto—un giudizio in cui l'attributo non è introdotto nel nome del soggetto. Infatti, introdurre un predicato nel nome del soggetto (espressione che ci ridà il senso dell'analisi), significa che affermare il soggetto è *eo ipso* affermare il predicato, mentre negare il predicato è *eo ipso* negare il soggetto. Il «nome» del soggetto è dunque, in questo caso, la resistenza all'annullamento<sup>31</sup>, ovvero la non contraddittorietà della realtà che il soggetto esprime.

Ora, in nome di cosa viene invece affermato un nesso sintetico? Risponde Masnovo: o in nome dell'esperienza (e allora si ha la sintesi a posteriori) o non in nome dell'esperienza (e allora si avrebbe la sintesi a priori). L'esperienza, a sua volta, «attesta le esistenze, i fatti; non la natura e la necessità

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 59; cfr. anche S. Agostino e S. Tommaso, cit., pag. 508.

<sup>29</sup> Cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 60.

<sup>30</sup> Cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio in Cartesio e Kant*, cit., pag. 116.

<sup>31</sup> Interessanti, in proposito, sono le annotazioni contenute in: Faggiotto-Bontadini, *L'essere come atto*, in «Riv. di filos. neosc.», LXXIV (1982), pag. 111

dei medesimi»<sup>32</sup>; perciò non sarebbe in grado—come già anticipavamo—di fornire verità a carattere necessario, bensì solo verità di fatto, in cui la negazione del predicato non toglierebbe il soggetto, anche se rinnegherebbe l'esperienza.

Esclusa la possibilità di una sintesi a priori, non resta a Masnovo che identificare «sinteticità» con «aposteriorità», intendendo quest'ultima come rilevazione di fatti presi nella loro singolarità. Si noti, in proposito, come il realismo genetico masnoviano subisca una inspiegabile riduzione proprio quando viene attuato; infatti il dato immediato—identificato da Masnovo con «l'esperienza datrice di contingenza»<sup>33</sup>—, che avrebbe dovuto «rivelare [...] dinnanzi allo spirito [...] molteplici aspetti scaturienti l'uno dall'altro e però tali da autorizzare pienamente affermazioni [...] dai nessi necessari»<sup>34</sup>, viene ora praticamente riconosciuto inabile a ciò; tanto che la geneticità viene identificata con un procedimento, quello analitico<sup>35</sup>, definito «a priori», cioè «anteriore o indipendente dall'esperienza»<sup>36</sup>. Né, del resto, viene chiarito come vada intesa tale anteriorità o indipendenza. Ad esempio, Masnovo afferma che «un principio è valevole per tutta la realtà attuale e possibile», in quanto «dichiarato astrazione fatta da ogni attuale realtà»<sup>37</sup>; ma non precisa, poi, in che senso vada intesa quella «astrazione»: se essa cioè indichi un «a priori»—un prescindere dall'esperienza—oppure se si riferisca alla astrazione universalizzatrice, nel qual caso la citata formula «dire il fatto attraverso la necessità» andrebbe rovesciata nella reciproca: «dire la necessità attraverso il fatto». Sarà proprio quest'ultima—come vedremo—la posizione, ad esempio, di Giuseppe Zamboni.

Il punto che però ci sembra più problematico è il fatto che Masnovo non spieghi come si giustifichino le categorie di «a priori» e «a posteriori» fuori da un contesto razionalistico o criticistico. Quel che è certo è che Masnovo, quando contrappone «apriorismo sintetico» ad «apriorismo astrattivo», fa capire di intendere l'ipotesi della «sintesi a priori» semplicemente in termini psicologici—di uno psicologismo esteso alla tematica dei prin-

<sup>32</sup> Cfr. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., pagg. 30-31.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 49.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>35</sup> L'identificazione tra «geneticità» e «analiticità» è operata dal nostro Autore, sia pure di passaggio, in *Gnoseol. e metaf.*, cit., pag. 134.

<sup>36</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 44-45.

<sup>37</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. 1, cit., pag. 55.



cipi. L'equivoca identificazione tra «sintesi a priori» e «apriorismo sintetizzante»<sup>38</sup> deriva dalla mancata precisazione del quadro semantico, che porta Masnovo a identificare progressivamente la «sintesi» con l'«intervento di elementi soggettivi» a integrazione del dato conoscitivo. Ora, a noi sembra invece che l'ipotesi di una sintesi a priori non sia necessariamente legata all'elemento psicologico—come vedremo meglio più avanti.

La figura della «sintesi a priori» nasce—secondo il nostro Autore—dal pregiudizio kantiano circa l'«infecondità» dell'analisi<sup>39</sup>. Masnovo però sembra ipotizzare per essa una genesi anche più remota, che risalirebbe, attraverso il medievale Guglielmo D'Auvergne, alla problematica agostiniana dei «giudizi immutabili»<sup>40</sup>.

Alla posizione di Guglielmo D'Auvergne, Masnovo contrappone quella aristotelico-tomistica, fortemente impegnata sul piano della fondazione dei principi. «S. Tommaso»—egli afferma—«fa sgorgare i principi dal campo stesso degli oggetti mediante l'analisi. Appunto in vista di ciò egli attacca la teoria che vorrebbe concepire l'intelletto agente come l'*'habitus principiorum'*»<sup>41</sup>: infatti—scrive S. Tommaso—«*etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in I Poster.*

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 184-187.

<sup>39</sup> Cfr. Masnovo, *Gnoseol. e metaf.*, cit., pag. 134.

<sup>40</sup> Cfr. Masnovo, *Ontologismo agostiniano?*, in «Riv. di filos. neosc.», XXXII (1940), pag. 473. La problematica agostiniana dei «giudizi immutabili» è ricostruita da Masnovo in: *L'ascesa verso Dio in S. Agostino*, in *Sant'Agostino*, vol. commemor. del XV centenario della sua morte, supplemento al vol. XXIII della «Riv. di filos. neosc.», 1931; *I problemi di S. Agostino filosofo*, in *S. Agostino e S. Tommaso ecc.*, cit.; *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit.; *S. Agostino*, Brescia, 1946. Il nostro Autore interpreta l'«immutabilità» dei nessi, come conseguenza della analisi di «idee immutabili»: in questo, S. Agostino e S. Tommaso si accorderebbero perfettamente «contro Hume e Kant» (cfr. Masnovo, *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit., pag. 168). Altrove, però (cfr. *L'ascesa verso Dio in S. Agostino*, cit., pag. 41), egli propone una interpretazione «parallelista» della gnoseologia agostiniana, secondo la quale nozioni e principi sarebbero da considerarsi reciprocamente indipendenti nel loro valore. Di qui nasce il problema di come giustificare la genesi psicologica della consapevolezza dei primi principi immutabili, dal momento che né l'esperienza né l'attività razionante sono immutabili: è il problema di quella che Masnovo chiama «la determinante soggettiva». Quest'ultima—che per Agostino è la luce divina—non viene presa come fondamento gnoseologico dei principi: per questo, la gnoseologia agostiniana non implica alcuna sintesi a priori di tipo psicologico. La problematica agostiniana riemerge—come già sappiamo—in Guglielmo D'Auvergne. In quest'autore, però, la «determinante soggettiva», da lui intesa come «*habitus*» o come «*mos*», entra a determinare il valore stesso dei primi principi (cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. 1, cit., pagg. 182-183).

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 184-187.

*Unde oportet praexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius*»<sup>42</sup>. Mentre altrove l'Aquinate—sempre citato da Masново—ravvisa l'impossibilità di suddetta identificazione nel fatto che «*intellectus qui est habitus principiorum praesupponit aliqua jam intellecta in actu: scilicet terminos principiorum per quorum intelligentiam cognoscimus principia*»<sup>43</sup>.

Il nostro Autore mostra di tener presente assai più il secondo che il primo dei due brani tomisti. Questi ultimi non sembrano, infatti, del tutto coerenti tra loro: il primo, che si rifà esplicitamente al capitolo conclusivo degli *Analitici Posteriori* di Aristotele, fonda la conoscenza dei primi principi speculativi sull'esperienza, e sembra così dar adito alle osservazioni che ne trae—come vedremo—P. Hoenen; il secondo, accennando al fatto che la verità dei principi è nota per la semplice considerazione dei termini che li compongono, sembra autorizzare l'impostazione masnoviana, che non prevede altro sapere necessario se non quello dato dall'analisi a priori di nozioni universali. Infatti «l'osservazione»—secondo Masново—è «ristretta, per sua natura, al campo dei fatti particolari», e bisogna far ricorso al procedimento analitico se si vuole «spremere dalle cose la necessità e, con questa, l'universalità»<sup>44</sup>.

Masново vede perciò nel pensiero di S. Tommaso una identità tra la genericità dell'esperienza—che si fonderebbe su un «apriorismo astraente»—e l'analisi dei termini astratti<sup>45</sup>. Anzi, «l'apriorismo sintetico»—secondo il nostro Autore—«sta a denotare l'indolenza di spingere ben addentro lo sguardo nella nostra concreta vita conoscitiva, oltre il giudizio fino alla nozione: come appunto fanno Aristotele e S. Tommaso»<sup>46</sup>.

Più in generale, «la necessità autorizzante l'a priori è la necessità come necessità, per esempio la necessità di nesso; non già la necessità come fatto [...]. Or la necessità come fatto, anziché autorizzare ad oltrepassare l'esperienza e portarci nell'a priori, è l'espressione stessa dell'esperienza», la quale, a sua volta, «dà ciò che dà solo come semplice fatto, senza pronunciarsi cioè sulla necessità»<sup>47</sup>. Così, a rigore, una necessità di fatto non esisterebbe, o meglio, sarebbe ipotizzabile solo nei termini psicologici kantiani<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. S. Thomae *Q.D. unica De anima*, a. 5, *Respondeo*; citato *ibid.*

<sup>43</sup> Cfr. S. Thomae *In Aristotelis librum De anima commentarium, comm. in l. III, lect. X*; citato *ibid.*

<sup>44</sup> Cfr. Masново, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. III, cit., pag. 171.

<sup>45</sup> Cfr. Masново, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pagg. 184-187.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>47</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 65-66.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*

A noi però tale affermazione risulta inaccettabile, per lo meno se ci riferiamo alla situazione elenchica, in cui è evidente come il fatto—il dato immediato—generi necessità senza passare attraverso l'analisi. Basta questo a nostro avviso, perché si possa parlare di una sintesi a priori—se proprio si vuol usare una terminologia tanto gravida di equivoci—che non si fondi in una «cieca necessità soggettiva».

#### OSSERVAZIONI

In materia di «analisi» e «sintesi» dobbiamo ricordare una presa di posizione da parte rosminiana, molto severa nei riguardi di Masnovo. Sulla «Rivista rosminiana», nel 1930, Giuseppe Marino veniva a sostenere—riguardo alla interpretazione masnoviana del pensiero di S. Tommaso—che l'«apriorismo astrattivo è... una spiritosa invenzione del Masnovo». Infatti—proseguiva—i «principi, anche per S. Tommaso, sono impliciti nel lume, sono innati come il lume innato»<sup>49</sup>. L'«*abstractio a singularibus*», cui S. Tommaso si richiamava, avrebbe costituito, così, un semplice appoggio psicologico: «solo quando ci siano i termini»—spiegava Marino—«noi intendiamo i principi, [...] solo dopo aver compiuto la sintesi del lume e dei suoi principi col dato sensoriale noi ci accorgiamo dei principi; ma i principi ci sono già»<sup>50</sup>. In conclusione—egli affermava—, «se vogliamo accettare la distinzione di Masnovo, [abbiamo] apriorismo sintetico nella cognizione diretta spontanea e poi apriorismo astrattivo nella cognizione riflessa»<sup>51</sup>.

Ci sembra di capire che il richiamo da parte rosminiana sia, ancora una volta, a scoprire ciò che è implicito nella universalizzazione conoscitiva. E, ancora una volta, a noi sembra di poter osservare che, se è vero che l'esercizio dell'intelligenza implica originariamente i primi principi, è anche vero che non li implica tematicamente—un'evidenza, questa, che anche Marino sembra disposto a riconoscere. In questo senso, l'acquisizione critica anche di principi fondamentali come il PDNC, è ulteriore rispetto alla—incontraddittoria—apprensione della realtà.

Ma ciò che realmente conta è che, comunque si costituisca il dato—questione che riguarda la «psicologia filosofica» e le tradizionali ipotesi del-

<sup>49</sup> Cfr. Marino, recensione a: *Da Guglielmo D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, in «Rivista Rosminiana», XXIV (1930), pagg. 223-224.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 223.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 224.

la «illuminazione» e dell'«astrazione»—, si riconosca che è il dato stesso a rivelarsi secondo quelli che chiamiamo «primi principi»: essi sono, cioè, originariamente ontologici. Infatti, solo all'interno di una prospettiva «gnoseologica» avrebbe ragione di proporsi il problema di un passaggio dal loro valore logico a quello ontologico.

Eppure è frequente trovare «giustificazioni» di tale valore ontologico proprio presso gli autori che hanno teorizzato il superamento dello «gnoseologismo»: alludiamo in primo luogo a Bontadini<sup>52</sup>. Più limpida, su questo punto, ci sembra la posizione del neotomista Buzzetti: autore che costituiva per Masnovo un costante punto di riferimento. Questi, in spirito schiettamente tomistico, faceva notare come il PDNC «*a nemine negari possit, quia fundatur in distinctione entis a non ente, quam distinctionem nemo inficari potest, nisi ore, non autem intellectu*»<sup>53</sup>. È questa un'osservazione che coglie bene anche il senso della difesa elenchica del principio: essa si colloca esattamente a livello ontologico, consistendo nella sperimentata incapacità a costituirsi di un qualunque significato autocontraddittorio.

Vorremmo, ora, cercare di approfondire il senso di questa incapacità e—correlativamente—della necessità che compete ai «primi principi» ontologici, per verificare se, al loro riguardo, si possa effettivamente parlare in termini di «analisi» e «sintesi» o di «a priori» e «a posteriori». Già avevamo affermato che—a nostro avviso—il PDNC può essere considerato un caso di necessità non analitica (ovvero non fondata sulla autocontraddittorietà del contraddittorio), e perciò di «sintesi a priori». Può essere interessante, ora, ricordare che l'esigenza di un recupero, in senso non psicologico, della «sintesi a priori» è presente diffusamente nella filosofia contemporanea.

Citiamo, per incominciare, una voce molto vicina a Masnovo: quella di Italo Mancini. Questi, riferendosi alla «buona battaglia per la difesa della fecondità del nesso analitico» combattuta dal nostro Autore, osserva che «questa fecondità dell'analisi va limitata all'ordine delle verità universali, astratte», mentre non vale «per la proposizione trascendentale che si riferisce all'essere». «Il problema di Kant—la sintesi a priori—è proponibile solo

<sup>52</sup> Questi, anche nella sua più recente proposta metafisica, dichiara che il «principio di non contraddizione è principio logico, perché è principio della dizione. Ma poiché la dizione—il pensiero—è pensiero 'di', ... cioè, intenzionale, così il PDNC è, immediatamente, principio anche del contenuto». O, come ancora più esplicitamente egli afferma: «È il PDNC logico che fonda il PDNC ontologico» (cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pagg. 5 e 10). Su questo punto cfr. anche: Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pag. 142.

<sup>53</sup> Cfr. Buzzetti, *Institutiones philosophicae*, t. 1, cit., pag. 181.

per le proposizioni trascendentali sull'essere, per cui né la giustificazione sperimentale, né la giustificazione analitica sono sufficienti»<sup>54</sup>. Uno statuto speciale per i primi principi è richiesto dal fatto che essi «sono dell'esperienza: cioè sorgono dall'esperienza; non sono dell'esperienza: cioè non si limitano all'esperienza». Ma—si domanda l'autore—, «è mai possibile che un prodotto dell'esperienza sia dotato di una capacità tale da permettergli anche un superamento ed una norma dell'esperienza?»<sup>55</sup>.

Così, nel linguaggio di Mancini, la «sintesi a priori» viene ad indicare il progetto di un principio che, oltre ad esercitare una regola ontica (ad essere cioè espressione dell'eideticità dell'ente presente), abbia anche valore ontologico (esprima cioè la norma intrascendibile dell'ente in quanto ente)<sup>56</sup>. Su tale progetto concordiamo; quello che non ci sembra accettabile è invece la soluzione che l'autore dà al problema.

Questa può essere così esplicitata: l'esperienza manifesta l'ente ma non l'essere. La differenza tra l'ente d'esperienza e l'essere consiste in questo: che il primo non esaurisce la totalità e si manifesta contraddittorio in quanto diveniente; le due condizioni della trascendentalità e della incontraddittorietà, viceversa, sono soddisfatte dall'essere di quell'«*assensus*» che specifica il giudizio rispetto alla semplice proposizione. Infatti, in primo luogo, l'«è» dell'«*assensus*» si predica *de omnibus (entia e differentiae entis)*; in secondo luogo, esso «rivela un'irriducibile divaricazione col non-essere [...]. Mentre l'essere dell'esperienza non compora in sé questa divaricazione, anzi comporta la tangenza opposta»<sup>57</sup>. Pertanto, Mancini esclude, in primo luogo, che si possa parlare dell'essere come di un significato astratto dall'esperienza e, in un secondo luogo, che i principi ontologici possano essere garantiti «per procedimento analitico» a partire «dall'esame dell'esperienza»: quest'ultima infatti non offrirebbe se non il significato di «ente»<sup>58</sup>.

Il PDNC non è dunque—nella prospettiva indicata da Mancini—l'*eidōs* dell'ente d'esperienza: questo infatti non sembra realizzare quella «divaricazione originaria» che, del PDNC, «rappresenta la giustificazione fondamentale»<sup>59</sup>. Qual è dunque il luogo in cui tale divaricazione si rivela? «Onde mai avvenga questo potere rivelativo»—risponde Mancini—«non è possibi-

<sup>54</sup> Cfr. Mancini, *Ontologia fondamentale*, cit., pag. 164.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 115.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 116.

<sup>57</sup> Cfr. Mancini, *Ricerca di Dio*, in *Ricerche sul sacro*, contenuto nel volume *Linguaggio e salvezza*, Milano, 1964, pag. 118.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 124.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 119.

le dire se non facendo appello alla struttura originaria, ad una apriorità rivelativa del nostro spirito»<sup>60</sup>. Questa, per sommi capi, l'impostazione della «logica apofantica».

Da parte nostra rileviamo che, in particolare con queste ultime battute, la proposta di Mancini sembra scivolare nelle maglie psicologistiche di una sintesi a priori di tipo kantiano. Ma anche ammettendo che la prospettiva di Mancini non sia rimproverabile di psicologismo, resterebbe pur sempre l'aporia di un principio che deve valere per un ente che lo smentisce.

Il tentativo di un recupero della «sintesi a priori», in termini non psicologistici, va riconosciuto invece ad Emanuele Severino. Vogliamo qui tentare di fissare in poche battute il contenuto dei complessi capitoli della *Struttura originaria* dedicati all'argomento in questione<sup>61</sup>.

La struttura del dire—secondo Severino—tende (nel suo articolarsi fisico) a isolare nella loro astrattezza i contenuti presenti. Ora, per evitare di intendere la predicazione stessa come contraddizione, tale tendenza va corretta nel senso di intendere ogni proposizione come un'identità così esprimibile:  $(A = B) = (B = A)$ . Le proposizioni identiche si distinguono poi in analitiche, sintetiche a posteriori e sintetiche a priori. Analitica è una «apofansi [...] tale che la sua negazione appare immediatamente come autocontraddittoria», mentre sintetica—in generale—è una «apofansi [...] tale che la sua negazione non appare immediatamente come autocontraddittoria».

La proposizione esprime l'analiticità stessa (cioè l'«universale concreto» dell'analisi) è la seguente:  $(T = T) = (T = T)$ —laddove T esprime l'intero dell'essere. La proposizione che invece esprime la sinteticità a posteriori (cioè l'«universale concreto» della sintesi a posteriori) è: «l'intero dell'essere è presente». Senonché, l'immediatezza logica (espressa dalla prima proposizione) e l'immediatezza fenomenologica (espressa dalla seconda proposizione) sono intese dall'autore come due momenti astratti di un concreto che è la loro identità, la quale viene così espressa: «l'identità tra l'identità e la presenza [...] appartiene all'identità che è presente, e la presenza dell'identità tra l'identità e la presenza appartiene alla presenza dell'identità». Ora, tale identità è da intendersi come analiticità; infatti, se è vero che la immediatezza logica si impone in quanto è immediatamente presente, è anche vero che tale immediata presenza non è altro da essa; e se è vero che la immediatezza fenomenologica non patisce negazione, in quanto negarla

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>61</sup> Cfr. Severino, *La struttura originaria*, cit., Introduzione e capp. I, II, VI, VII, VIII, XII, XIII.

è negare l'immediatezza logica, è anche vero che tale immediatezza logica non è altro da essa.

Ogni proposizione che non esprime formalmente la suddetta identità, o è ad essa riconducibile (rivelandosi come declinazione di essa), oppure è da ritenersi autocontraddittoria: così è di ogni considerazione astratta dell'astratto. Se vengono considerate concretamente, come espressioni solo verbalmente differenziate della identità fondamentale, tutte le proposizioni risultano analitiche, in quanto negarle è negare la stessa struttura originaria. Se invece vengono considerate come concretamente distinte dalla identità originaria (cioè secondo la forma  $(A = B) = (B = A)$ , senza però che la convenienza tra i loro termini sia vista esplicitamente come una attuazione della convenienza della struttura originaria con se stessa), allora tutte le proposizioni risultano sintetiche a priori. Ciò significa che la loro analiticità va esibita attraverso una mediazione consistente in uno svolgimento del significato A che lo riveli comprensivo di un termine medio (M) e, attraverso questo, del significato B (o viceversa)<sup>62</sup>.

Il PDI-NC è visto da Severino come l'*eidōs* dell'analisi e non come il suo fondamento logico. Ogni proposizione analitica è dunque espressione della identità-non contraddizione. Il principio svolge invece il ruolo di fondamento nei riguardi delle proposizioni sintetiche a priori (cioè logicamente mediate). Invece—a nostro parere—, esiste una antecedenza logica del PDI-NC rispetto al procedimento analitico: infatti l'analisi è in funzione dell'identità dei significati; quest'ultima, invece, viene autonomamente verificata col noto procedimento elenchico.

Riprendendo ora criticamente l'impostazione stessa del discorso di Severino, vogliamo fare tre osservazioni. Innanzitutto consideriamo valide le considerazioni relative alla apofansi come rivelazione di identità; ci sembra però che esse vadano ulteriormente radicalizzate (come vedremo accennando alla fenomenologia del giudizio proposta dallo Hoenen) e, soprattutto, che esse non siano necessariamente legate agli sviluppi ulteriori del discorso severiniano<sup>63</sup>.

In secondo luogo, ci sembra che porre la presenza e l'incontraddittorietà dell'essere come due astratti di un concreto, significhi incorrere in una peti-

<sup>62</sup> La riconduzione all'autocontraddittorietà del contraddittorio consiste dunque nel mostrare che negare «che B convenga ad A significa affermare che  $AMB$  [...] non è  $AMB$ ; ossia significa pensare A—mediante M—come B, e insieme non pensarlo come B».

<sup>63</sup> La rilevazione del carattere di identità della proposizione in quanto tale appare, infatti, come una premessa trascendentale che non incide teoreticamente sul presieguito dell'indagine svolta dall'autore.

zione di principio. Infatti la rilevazione di astrattezza è sempre—nel sistema di Severino—in funzione della autocontraddittorietà del concetto astratto dell'astratto, e dunque presuppone l'accertamento della incontraddittorietà dell'essere (cioè di uno dei due momenti dell'identità originaria, presi nella propria astrattezza). In tale *petitio principii* risiede—a nostro avviso—l'aporia di fondo del pur acutissimo discorso severiniano. Abbiamo già avuto modo di rilevare che la posizione classica, rappresentata da Masnovo, oppone alla coimplicazione di presenza e di incontraddittorietà l'antecedenza logica della presenza («subordinatismo realista»)<sup>64</sup>. Ribadiamo comunque che il subordinatismo realista non è da intendere nel senso di una precedenza logica della semantizzazione dell'essere, rispetto alla istituzione del PDNC (il che implicherebbe petizione di principio), bensì nel senso di una precedenza logica dell'apprensione dell'essere rispetto alla sua semantizzazione critica (che coincide appunto con la istituzione del PDNC)<sup>65</sup>. In definitiva, ci sembra che proprio nella subordinazione del momento logico al momento fenomenologico consista la sostanziale divergenza del «punto di partenza» classico rispetto a quello dell'Idealismo trascendentale, del quale la speculazione severiniana rappresenta—a nostro parere—la più coerente e attuale riproposizione.

Venendo più specificamente alla «sintesi a priori», si può dire che con questa espressione Severino indichi la mediazione logica nelle sue molteplici versioni (che, anzi, essa sia la forma dell'esecuzione del piano «schellingiano»<sup>66</sup> che vuole la riconduzione delle proposizioni sintetiche alla analiticità, cioè al fondamento); per noi, invece, la sintesi a priori è la forma del dato immediato di diritto, sia nel suo aspetto «fenomenologico» (l'imporsi della presenza) sia nel suo aspetto «logico» (l'imporsi della coerenza).

Il tentativo di un recupero ne psicologistico della «sintesi a priori», riguardante questa volta in modo esplicito il PDNC, si verificò invece, in campo neoscolastico, presso autori—come Hoenen e Zamboni—convinti che la dicotomia tra «analisi» e «sintesi a posteriori» fosse una eredità razionali-

<sup>64</sup> Del resto, lo stesso Severino, in alcuni passaggi, sembra implicitamente riaffermare l'inevitabilità della posizione classica: ad esempio quando osserva che «l'analisi presuppone l'analizzato» (cfr. *ibid.*, pag. 502).

<sup>65</sup> In questo senso—osserviamo per inciso—non ci sembra pertinente l'obiezione che Mancini muove al subordinatismo masnoviano, quando osserva: «non mi pare che prima sia il concetto di essere, poi quello di non contraddizione» (cfr. Mancini, *Ricerca di Dio*, cit., pag. 124).

<sup>66</sup> Il nostro riferimento è al *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling. Anche per Schelling la *Grundsatz* era identità di analiticità e sinteticità.



stica del tutto estranea alla speculazione classica e completamente inadeguata a classificare i primi principi dell'ontologia.

P. Hoenen, negli anni a cavallo tra il quarto e il quinto decennio del nostro secolo, sollevò esplicitamente la questione *De origine primorum principiorum scientiae*<sup>67</sup>, rilevando che la qualifica degli «iudicia per se nota» come «giudizi analitici» era stata un cedimento, da parte della Scolastica ottocentesca, alla mentalità kantiana; nonostante si fosse poi, da parte di alcuni scolastici, esteso il concetto di analisi fino ad abbracciare l'«analisi comparativa». Hoenen osservava, invece, come i giudizi in questione non sorgessero dalla «analisi dei termini», bensì da una immediata astrazione «a phantasmate» del nesso sussistente tra i termini stessi<sup>68</sup>. Quanto poi alla espressione aristotelico-tomista, secondo cui tali principi si conoscono «cognitis terminis», essa veniva interpretata da Hoenen nel senso che la astrazione della «natura nexus» non si può avere senza che, insieme, siano conosciuti i termini; essa non si ha però «a partire dai termini» (l'espressione tomista non dice infatti «ex cognitis terminis»)<sup>69</sup>. Dire che i primi principi si conoscono «cognitis terminis» indica la loro specificità rispetto sia ai giudizi mediati sia ai giudizi di esperienza non necessari. In ogni caso, affinché sorga la consapevolezza dei principi, la consapevolezza dei termini è necessaria (in quanto manifesta la natura del nesso in una esperienza reale), ma non è sufficiente (nel qual caso sarebbe giustificata l'espressione «ex cognitis terminis»)<sup>70</sup>.

Grazie a queste acute osservazioni sembra risolta l'apparente antinomia, da noi rilevata nella parte espositiva, tra l'individuazione dell'origine dei primi principi, da una parte nell'esperienza, e, dall'altra, nella considerazione dei termini. In proposito ci sembra interessante il fatto che Hoenen accosti le due citazioni tomiste già sfruttate da Masnovo (*In De an.*, l. III, lect. X e *Q.D. De an.*, a. 5) per mostrarne sì la concordanza, però in un senso che è opposto a quello masnoviano<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> È questo il titolo del noto articolo comparso sulla rivista «Gregorianum» nel 1933 (anno XIV) (cfr. pagg. 153-184).

<sup>68</sup> Cfr. Hoenen, *De origine ecc.*, cit., pagg. 154-155. La teoria di Hoenen era sorta dalla riflessione sugli assiomi matematici, ma l'autore la considerava valida anche per i primi principi dell'essere (cfr. *ibid.*, pag. 154).

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 155-156.

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 180.

<sup>71</sup> Infatti, riferendosi al primo dei due testi, Hoenen sostiene che «S. Thomas hic probare intendit, intellectum agentem non esse intellectum principiorum; ad hoc sufficit, ut indicet cognitionem aliquam, causatam per intellectum agentem, quae natura [...] praecedat habi-

Ma in che cosa consisterebbe, a questo punto, la differenza tra i giudizi empirici e i principi necessari? Nel fatto che—risponde Hoenen—i primi rivelano solo l'«esistenza» del «nesso», e non la sua «natura»; mentre, data la loro particolare «materia», i giudizi ontologici rivelano anche la «natura» del nesso, assurgendo così all'universalità e alla necessità<sup>72</sup>.

In conclusione: i principi primi non presuppongono al loro valore il procedimento analitico; semmai lo fondano. Essi possono dirsi sintetici, dal momento che il loro contenuto è offerto dall'esperienza, ma—come precisa Hoenen—*«eorum syntesis non procedit ex subiecto cognoscente»*. Li si può dunque considerare come sintetici a priori? In un certo senso sì—precisa l'autore—: dal momento che essi desumono dall'esperienza il loro contenuto, mentre è l'intelletto agente, che astrae, a rendere tale contenuto universale e necessario<sup>73</sup>. In nessun caso, però, l'apriorismo in questione è riconducibile a quello kantiano<sup>74</sup>, in quanto universalità e necessità non sono «introdotte dal soggetto», ma emergono piuttosto dal dato, *«inductione vere aristotelica, orti; et ibi videtur haberi pura oppositio inter Aristotelem et Kant»*<sup>75</sup>.

Altrove<sup>76</sup> P. Hoenen appoggia la sua dottrina dei primi principi su una fenomenologia del giudizio in generale. Egli riprende da Brentano la concezione del giudizio non come composizione di idee, bensì come affermazione (o negazione) di *«Sachverhalte»*<sup>77</sup> (cioè di complessità semantiche, almeno potenziali) già dati nella pura rappresentazione. Nella posizione brentaniana, con le precisazioni del caso<sup>78</sup>, Hoenen vede una riproposizione della dottrina tomistica, la quale appunto presenta il giudizio come assenso o negazione riferiti ad una *«dispositio rei»* (l'equivalente scolastico del *«Sachverhalt»*)<sup>79</sup>. La specificità del momento apofantico rispetto a quello semantico

*tum principiorum; non excluditur 'complexio terminorum' in phantasmate Ceterum in textu parallelo [...] (Q.D. de An., a.5) ad difficultatem respondet: 'etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus'; inde intellectus agens est causa habitus principiorum»* (cfr. *ibid.*, pag. 181).

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 156-157.

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 183.

<sup>74</sup> Kant, infatti, *«supponit experientiam nos tantum docere, aliquid de facto tali vel tali modo se habere, non autem necessario»*.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 184.

<sup>76</sup> Precisamente, nel volume *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Roma, 1946, che noi citeremo nella seconda edizione del 1953.

<sup>77</sup> Il termine non è di Brentano, ma della scuola fenomenologica che a lui si ispira.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 60-71.

<sup>79</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 70.

sta poi nell'«*assensus*» (frutto della già nota «*reflexio*»), il quale è riconoscimento della ontologicità (cioè della autenticità) o meno del nesso semantico presente nel *Sachverhalt*<sup>80</sup>.

L'intento dell'autore, nello svolgere questa dottrina, è quello di esibire una fenomenologia del giudizio tale per cui la «sintesi» dei termini non debba considerarsi una introduzione ulteriore rispetto al dato (dando così luogo ad ipotesi psicologistiche, implicanti una «*contrainte aveugle*»<sup>81</sup>); se, infatti, il *nexus* come tale si rivela immediatamente nell'esperienza (o nell'immaginazione), così sarà anche dei nessi essenziali o necessari, nei confronti dei quali l'unica funzione «aprioristica» risulterà la semplice astrazione universalizzatrice<sup>82</sup>. In tal modo P. Hoenen si opponeva a una riduzione arbitraria dell'esperienza in senso empiristico; l'esperienza realizza, oltre a quelli accidentali, anche nessi scaturienti dalle essenze. Questi ultimi sono riconosciuti validi nei casi singolari in quanto valgono al livello delle «*essentiae absolute consideratae*»<sup>83</sup>.

Della posizione di Hoenen condividiamo il giudizio secondo cui l'analisi è insufficiente a fondare il PDNC. Egli, però, non puntando sull'*élenchos*, bensì sul darsi immediato del *nexus* nell'esperienza, incorre nella comprensibile critica di Sofia Vanni Rovighi, la quale—echeggiando espressioni husserliane—afferma: «P. Hoenen è forse più vicino di quel che non creda alla teoria secondo la quale i primi principi [...] sono proposizioni analitiche. Perché il fatto che io debba veder attuato nell'esperienza un rapporto tra essenze non impedisce per nulla che il valore di quel rapporto sia fonda-

<sup>80</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 53.

<sup>81</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 196. Si noti la corrispondenza con la «cieca necessità» di cui parla Masnovo a proposito dell'apriorismo sintetico. Notevole assonanza c'è anche con la «costrizione mentale» dello psicologismo ottocentesco combattuto da Husserl.

<sup>82</sup> È infatti un pregiudizio del diciottesimo secolo—secondo P. Hoenen—«*que, de l'expérience, ne peut résulter aucune connaissance de la nécessité et de l'universalité des vérités*»; al contrario, «*quoique née de l'expérience sensible, cette connaissance intellectuelle surpasse cette expérience, ne consiste pas en un simple enregistrement des données de cette expérience*» (cfr. *ibid.*, pagg. 40-41).

<sup>83</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 54-57. Un limite della teoria di Hoenen sta nel fatto che egli non distingue in modo sufficientemente preciso il caso degli assiomi delle scienze particolari dal caso dei principi ontologici (cfr. *ibid.*, pag. 248); cosa che invece fa S. Tommaso (cfr. S. Thomae *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, I. IV, lect. VI, n. 598). La ipoteticità dei primi che altro indica se non che la loro negazione non è «inconcipibile» (come stanno a confermare, ad esempio, le geometrie non euclidee)? E la ontologicità dei secondi che altro indica se non che la loro negazione è rinnegamento dell'ente immediatamente presente? Nel primo caso si ha semplicemente una inimmaginabilità o irrappresentabilità; nel secondo caso si ha autentica inconcipiabilità.

to sulle essenze e non sull'esperienza»<sup>84</sup>. La Vanni Rovighi cerca insomma di assimilare la posizione hoeniana a quella masnoviana—da lei esposta per buona parte del capitolo V della sua *Logica maior*<sup>85</sup>—, secondo la quale, appunto, «una verità necessaria esprime un rapporto tra essenze»<sup>86</sup>, da intendersi ovviamente nel senso della analiticità; l'unica differenza consistendo nel fatto che Hoenen avrebbe di mira l'«origine psicologica» dei principi, Masnovo invece l'«origine logica».

A noi sembra però di dover escludere tale assimilazione. Crediamo infatti che la distinzione tra il problema logico e quello psicologico non coincida—come vorrebbe Husserl<sup>87</sup> e, almeno in questo caso<sup>88</sup>, la stessa Vanni Rovighi—con quella tra indagine sul valore degli asserti e indagine sulla consapevolezza di tale valore. Una simile distinzione implicherebbe un dualismo gnoseologico residuo, tale da presupporre acriticamente, da un lato un «in sé» e, dall'altro, un «per sé» della conoscenza. Se dunque i problemi del valore e della consapevolezza del valore non sembrano—a questo punto dell'indagine—realmente distinguibili, crediamo che la specificità del campo psicologico sia data dalla ricerca delle condizioni di possibilità del costituirsi di tale valore conoscitivo: Masnovo parlava, a tale proposito, di «momento ontologico» dell'indagine sulla conoscenza<sup>89</sup>.

Va aggiunto, a sostegno del nostro discorso, che Hoenen riteneva che i testi scolastici e neoscolastici che parlavano dell'origine della conoscenza dei primi principi, pur usando spesso un linguaggio psicologico, esprimessero argomenti «autenticamente criteriologici», oppure li supponessero<sup>90</sup>. Ma quali sarebbero tali argomenti di valore «criteriologico»? Ci sembra che essi si riducano a uno solo: l'«*inductio vere aristotelica*»<sup>91</sup>. L'«*epagoghé*» aristoteli-

<sup>84</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. I, cit., pag. 172.

<sup>85</sup> Come riconosce la stessa autrice: cfr. *ibid.*, pag. 164.

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 165.

<sup>87</sup> Cfr. Husserl, *Prolegomeni*, cit., pag. 92.

<sup>88</sup> La precisazione è dovuta al fatto che, quando parla esplicitamente di «psicologia filosofica» (cfr. *Elementi di filosofia*, cit., vol. III) l'autrice lo fa in quei termini che, tra poco, presenteremo come validi.

<sup>89</sup> Cfr. Masnovo, *Brevi appunti di metodo ecc.*, cit., pagg. 246-247.

<sup>90</sup> Cfr. Hoenen, *De origine ecc.*, cit., pag. 183.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 170-171. A nostro avviso, l'«*inductio*» ora in questione realizza l'obiettivo convergenza della «evidenza apodittica», in nome della quale Husserl escludeva un'origine «induttiva» dei primi principi, con l'induzione stessa—intesa, però, nella particolare accezione che tra poco preciseremo. È ovvio, infatti, che Husserl respinge l'induzione quando questa è intesa come generalizzazione dell'esperienza. Il limite della

ca indica infatti un qualunque coglimento di puri significati a partire dall'esperienza. Ci sembra però che tale «induzione» non sia sufficientemente precisata dallo Hoenen: essa non può infatti corrispondere semplicemente alla astrazione universalizzatrice, la quale lascerebbe impregiudicata la natura puramente fattuale o, viceversa, essenziale dei nessi presenti. L'autore non sembra, dunque, introdurre realmente la distinzione tra questi due ordini di nessi.

Ma in che cosa consiste il «nesso», nel caso del PDNC? Esso consiste—ci sembra—nella relazione di incompatibilità tra ciò che è presente e l'ipotesi della sua contraddittorietà (o indeterminazione).

Ora, nessuno vuol negare che il dato immediato non debba essere arbitrariamente ridotto all'empirico; crediamo, comunque, che nessuno intenda negare che esso comprende anche l'empirico. Ebbene: ciò che del discorso di Hoenen ci sembra importante ritenere è che il valore dei primi principi viene da lui «visto» nel dato immediato, e perciò—considerato il loro carattere non regionale—anche nel dato empirico. Del dato immediato, tali principi costituiscono uno degli aspetti eidetici: non si vede, altrimenti, quale potrebbe essere la fonte del loro «valere». Una intuizione a priori? Ma che cosa può indicare l'apriorità, fuori da un contesto «dualistico», se non la trascendentalità di un certo sapere (che è quanto, in effetti, essa indica per noi)?

Rimane allora l'ultima, radicale domanda (che è poi quella circa il carattere «genetico» del subordinatismo realista): come si può passare da una rilevazione di fatto ad una affermazione di diritto? La risposta—a nostro avviso—è già data dall'*élenchos*, che risulta così, con il suo carattere «sperimentale», l'inveramento della «*inductio aristotelica*»: annunciata, ma non teoreticamente eseguita nel discorso di Hoenen<sup>92</sup>.

Su una posizione analoga a quella hoeneniana si era trovato, con una decina d'anni d'anticipo, il collega d'insegnamento di Masново, Giuseppe

sua posizione, però, sta proprio nella identificazione tra sapere del reale e sapere riduttivamente induttivo.

<sup>92</sup> Hoenen si richiamava, per quanto riguarda la sua tesi epistemologica, ad un grande interprete di S. Tommaso e di Aristotele: il cardinal Caietanus (cfr. C. Caietani *Super Praedicabilia Porphyrii ecc.*, Venetiis apud Hier. Scotum, 1554; *In Poster. Analyt.*, II, cap. XIII, fol. 92, col. 3). La tesi del Caietanus sarebbe caduta in oblio ad opera della scuola scotista, secondo la quale l'«*experientia nexus*» è solo l'«occasione psicologica» per il sorgere della consapevolezza dei primi principi (cfr. Scoti *I sent.*, Dist. III, q. IV, n. 8). La posizione del Caietanus fu ricordata in età moderna dallo Zigliara, dal Farges, dal Mercier e dal Gény.

Zamboni<sup>93</sup>, il quale accusava di «razionalismo» chi non avesse voluto desumere il valore dei primi principi dall'«esperienza immediata e completa»<sup>94</sup>. Egli sosteneva, da parte sua, che una «semplice relazione di fatto tra due termini, purché l'intelligenza riconosca che tale relazione dipende dalla natura degli elementi e non dalla loro attuazione presente, può dar luogo a un principio che esprima la relazione tra le essenze [...]. L'ordine naturale gnoseologico è che il principio esce dal fatto e non è una formazione tutta intellettuale di cui il fatto sia una applicazione»<sup>95</sup>.

Simili espressioni sembrano una risposta alla affermazione masnoviana secondo cui «la coscienza attesta le esistenze, i fatti, non la natura e la necessità dei medesimi». Non a caso esse vengono riprese da Ceriani, proprio a riguardo della posizione masnoviana<sup>96</sup>.

Crediamo però che il contributo positivo di Zamboni al dibattito sui primi principi consista soprattutto in una accurata calibrazione del significato della «apriorità» e della «analiticità». La genesi della prima di queste due figure speculative è dovuta—secondo lui—al pregiudizio razionalistico che ritiene «impossibile il passaggio [...] tra il particolare e il contingente da una parte e l'universale e il necessario dall'altra»: un pregiudizio nato dalla previa riduzione della esperienza a mera fatticità. Considerando invece l'esperienza nella sua «integralità», si deve riconoscere che in essa rientrano anche contenuti «essenziali». In questo senso, una «dottrina o un principio può derivare dall'esperienza in modo diverso che dalla ripetizione empirica delle esperienze». Ciononostante, esso non dovrà dirsi «a priori», in quanto l'unica «funzione» intervenuta sul dato è l'astrazione universalizzatrice, la quale, nei suoi risultati, è anch'essa qualcosa di immediatamente dato, cioè di appartenente all'esperienza nel suo significato «integrale»: per questo, non costituisce un «a priori conoscitivo»<sup>97</sup>. I primi principi dovranno

<sup>93</sup> Cfr. Zamboni, *Studi gnoseologici intorno ai giudizi primi della ragione*, cit.

<sup>94</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 66.

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 66-67.

<sup>96</sup> Cfr. Ceriani, *Attorno ad alcuni problemi di metafisica e di criteriologia*, in «La Scuola cattolica», LIX (1931), pag. 239.

<sup>97</sup> Mentre nella sua dinamica intrinseca essa rappresenta un «a priori ontologico», e perciò esce dal campo della gnoseologia per entrare in quello della psicologia filosofica. Per queste ragioni Zamboni contesta la posizione della Vanni Rovighi, la quale definisce i principi, sia matematici sia metafisici, come «analitici a priori» (cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. I, cit., pagg. 171-172), indicando col termine «a priori» l'intervento della facoltà astrattiva (cfr. Zamboni, *Dizionario filosofico*, Milano, 1978, pag. 60).

no allora dirsi «sintetici, necessari, universali, a-posteriori»<sup>98</sup>.

Zamboni include in questa qualifica anche i principi dell'ontologia: infatti, se il concetto di «essere» è «inanalizzabile», non potrà essere soggetto di giudizi che si fondano sull'analisi dei loro termini (né nel primo né nel secondo «modo») <sup>99</sup>.

Se questa era la posizione di Zamboni, va però ricordato che, anche tra gli Scolastici che sostenevano il carattere analitico dei primi principi, non mancava chi, consapevole dell'ipoteca razionalistica e kantiana che gravava sul concetto della «analisi», cercava di intenderla in un senso lato o «comparativo». Ci sono note, in proposito, oltre alla posizione di Masnovo, quella di Keutgen e di Bâlnes. In particolare, crediamo che la posizione di quest'ultimo—come emerge dal primo libro della *Filosofia fundamental*<sup>100</sup>—meriti un approfondimento.

Possiamo rendere il pensiero di Bâlnes, con parole nostre, nel seguente modo: il giudizio è affermazione (o esclusione) di una identità, ovvero della convenienza di più significati *in uno objecto*. Quando le estensioni di tali significati sono reciprocamente convertibili, il giudizio è tautologico; quando invece il giudizio esprime la convenienza di un elemento astratto rispetto al suo concreto semantico, allora esso è analitico-comparativo. Quando poi la convenienza non è di nessuno dei due tipi sopra accennati, il giudizio è sintetico (a posteriori), pur esprimendo ugualmente una identità. Una convenienza analitico-comparativa può essere colta con evidenza immediata, oppure può avere bisogno, per essere evidenziata, di un approfondimento dei significati in questione, tale da mostrare la loro comune appartenenza ad un significato globale. In tale prospettiva, l'introduzione del termine medio (M) della argomentazione analitica coincide con l'istituzione di questo significato globale (o concreto). Tale M è—ad avviso di Bâlnes—l'inveramento di quella «x» che Kant cercava come fondamento per i suoi giudizi sintetici a priori. «*Los conceptos*»—scrive l'autore spagnolo—«*no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de éstas no es una síntesis, sino un análisis más completo*»<sup>101</sup>; mentre il problema kantiano di una sin-

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 57-60. Ebbero presente la tesi del Caietanus anche Kleutgen (cfr. *La filosofia antica esposta e difesa*, vol. II, cit., pagg. 196-198) e Remer (cfr. *op. cit.*, vol. II, pagg. 137-138): la posizione di quest'ultimo anticipa, comunque, quella di Masnovo.

<sup>99</sup> Cfr. Zamboni, *Studi gnosologici intorno ai giudizi primi della ragione*, cit., pag. 22.

<sup>100</sup> Ci riferiamo in particolare ai capp. XX, XXIV, XXVI, XXIX.

<sup>101</sup> Cfr. Bâlnes, *Filosofia fundamental*, cit., l. I, pag. 280.

tesi posta dall'intelletto deriverebbe dalla eredità cartesiana delle «idee chiare e distinte» e della loro reciproca—atomistica—escludibilità.

Da parte nostra rileviamo che il discorso di Bâlmes lascia sottinteso proprio il punto che dovrebbe qualificarlo, cioè la ragione della distinzione tra giudizi analitico-comparativi e giudizi sintetici. La coerenza interna del discorso balmesiano avrebbe dunque esigito l'introduzione della distinzione tra nessi eidetici e nessi puramente di fatto, sulla linea Zamboni-Hoenen.

Ma proprio a questo proposito, vorremmo sottolineare l'eccessiva facilità con cui gli autori citati parlano di nessi «essenziali» in contrapposizione a nessi «accidentali», dando sempre per scontata l'equivalenza di «essenziale» e «necessario». In realtà, se per «essenza» s'intende l'*essentia absolute considerata* (come è per Hoenen), e se quest'ultima è intesa come puro significato, allora essa non può specificare il «sostanziale» rispetto all'«accidentale», il «necessario» rispetto al «contingente». Se, viceversa, per «essenza» si intende il costitutivo intimo di una realtà, allora il termine viene ad indicare la «sostanza»: nel qual caso la distinzione tra nessi «essenziali» e non, verrebbe affidata alla possibilità di fondare la distinzione tra sostanza e accidente (distinzione non facile da stabilire, e sulla quale, del resto, gli autori passati in rassegna non sembrano impegnarsi). Ci sembra, in definitiva, che una fondazione «eidetica» dei primi principi ontologici che non voglia passare attraverso l'*élenchos*, non sia veramente emersa. E questo, non vale solo per i filosofi scolastici, perché le stesse osservazioni potrebbero essere ripetute a proposito di un analogo tentativo di Max Scheler<sup>102</sup>.

L'*élenchos* è l'accertamento—per così dire, «sperimentale»—della inconcepibilità della negazione reale di alcuni aspetti del sapere immediato: in primo luogo la «presenza» e la «coerenza» dell'essere. La inconcepibilità di cui parliamo non va, però, fraintesa in senso psicologista: nel senso—per intenderci—di una «costrizione mentale». Molti autori sono caduti in questo equivoco: basti pensare a quelli con cui polemizzava Husserl, proprio su questo punto, nei suoi *Prolegomeni ad una logica pura*.

L'errore psicologista, nel caso del PDNC, consisterebbe nel confondere l'impossibilità fisica dell'affermare e negare nello stesso tempo, con l'impossibilità logica di concepire un significato autocontraddittorio: nel confondere, insomma, il fondamento del principio con una «applicazione», sia

<sup>102</sup> Cfr. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, II, Bern, 1954, pagg. 95 e 104. Si vedano in proposito le osservazioni contenute nel saggio di Lenoci: *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in «Riv. di filos. neosc.», LXXII (1980), pag. 419.



pur notevole, di esso, inerente alla sfera dell'attività psichica<sup>103</sup>. L'errore psicologico ha poi una variante più fine: quella di chi identifica l'impossibilità di concepire con l'impossibilità di rappresentare<sup>104</sup>, non tenendo conto di come siano noti, e dunque concepibili, anche significati non rappresentabili<sup>105</sup>.

Se del contributo husserliano condividiamo la polemica antipsicologista—condotta comunque contemporaneamente, e forse con maggior acutezza, da Mercier<sup>106</sup>—, non possiamo invece accettare l'identificazione, che esso propone, tra fondazione empirica ed induzione (intesa, quest'ultima, nel senso delle scienze sperimentali): quasi che l'esperienza debba esibire solo dei «fatti singoli»<sup>107</sup>. In realtà Husserl avanza l'ipotesi che tale identificazione non si verifichi almeno nel caso delle «leggi logiche», nel senso che si potrebbe pensare—secondo lui—che esse siano «conformi all'esperienza» pur non essendo «leggi induttive»; tale ipotesi, però, viene subito esclusa dallo stesso Husserl in considerazione del fatto che, anche se le leggi logiche si fondassero su «rapporti puramente concettuali» trovati «nel caso singolo» ma riconosciuti «validi in generale», in quanto «ottenuti per astrazione», ciò riguarderebbe pur sempre la loro «origine» psicologica nel soggetto cosciente e non concernerebbe ancora la loro «fondazione logica». «Ogni conoscenza comincia con l'esperienza, ma non per questo scaturisce dall'esperienza»—conclude Husserl<sup>108</sup>. Ora, se è vero che con il termine «esperienza» Husserl—sia nelle *Ricerche* sia nelle *Idee*—non intende esaurire la totalità del sapere immediato (tant'è che parla di un più ampio «vedere» che ha per oggetto anche la sfera eidetica), è anche vero che si ha l'invincibile impressione che, per questo autore, il sapere eidetico non trovi non solo legittimazione ma neppure attuazione nella sfera dell'espe-

<sup>103</sup> Cfr. Husserl, *Prolegomeni ad una logica pura*, in *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, vol. I, Milano, 1968 (1ª ed. tedesca 1900), pag. 86. Su questo punto si noti anche la posizione psicologista di Zamboni (cfr. *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere*, Milano, 1922, cap. v).

<sup>104</sup> Su questo punto Husserl polemizza con Stuart Mill e con Spencer (cfr. Husserl, *Prolegomeni*, cit., pagg. 25-26).

<sup>105</sup> Intorno a questa evidenza si muovono gli aspetti più vitali della filosofia moderna: cfr. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, VIª meditazione, par. 1; Kant, *De mundi sensibilis etc.*, sez. II.

<sup>106</sup> Mercier polemizza contro Spencer e Stuart Mill, contestando loro una accezione psicologico-associazionistica della «inconcepibilità». Anch'egli, però, non è immune dall'equivoco psicologista (cfr. Mercier, *Criteriologia*, cit., pagg. 306-313).

<sup>107</sup> Cfr. Husserl, *Prolegomeni*, cit., pagg. 90-91.

<sup>108</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 91-92.

rienza. Di qui espressioni quali: «Nessuna gradualità pensabile può produrre mediazioni tra l'ideale e il reale»; oppure: «Nessuna legge logica implica un *matter of fact*»<sup>109</sup>.

Masново parlerebbe, a questo proposito, di parallelismo criteriologico; e noi aggiungeremmo che ogni forma di parallelismo dà luogo alla aporia già rilevata a proposito del pensiero di Mancini.

Al rifiuto husserliano di una fondazione «empirica» dei primi principi, si era collegato, agli inizi del secolo, anche il logico polacco Lukasiewicz<sup>110</sup>, ma in una prospettiva che ci sembra simmetrica a quella di Husserl. Infatti, mentre Husserl polemizzava con l'errore psicologista di chi voleva decidere di un argomento logico partendo da osservazioni psicologiche, Lukasiewicz polemizzava invece con la «fallacia logicista» di chi—e si trattava nientemeno che di Aristotele—pretendeva di attribuire valore logico alla fondazione del PDNC; fondazione che poteva solo avere un carattere psicologico. Infatti—ad avviso di Lukasiewicz—, la versione «logica» e quella «ontologica» del PDNC non trovano una autentica fondazione nel discorso aristotelico, rivelandosi l'«*élenchos*» nient'altro che un particolare caso di «dimostrazione per assurdo», implicante—nella fattispecie—petizione di principio<sup>111</sup>. La fondazione del PDNC come legge psicologica, non può avere, d'altro canto, se non un valore probabilistico—una volta rimosso, naturalmente, l'equivoco «logicistico»<sup>112</sup>.

Che l'«*élenchos*» non implichi la *petitio principii* denunciata dal logico polacco, crediamo risulti evidente a chi ha seguito fin qui il nostro discorso. Ma vale la pena di accennare anche ad una obiezione più sottile che si potrebbe avanzare all'efficacia del procedimento elenchico: quella di chi sostiene che confutare la negazione del PDNC non significa ancora aver dimostrato la verità di quest'ultimo<sup>113</sup>. Prima di rispondere all'obiezione vorremmo far notare, comunque, che essa finisce—a rigore—per eliminare non solo la fondazione elenchica, ma anche qualunque forma di dimostrazione. Infatti, nell'argomentazione dialettica, l'autocontraddittorietà della contraddittoria di una tesi è condizione necessaria e sufficiente per stabilire la veri-

<sup>109</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 86-87.

<sup>110</sup> Cfr. Lukasiewicz, *On the principle of contradiction in Aristotle*, in «*The review of metaphysics*», 1971 (XXIV), pag. 492. L'edizione originale in tedesco dell'articolo è però del 1910.

<sup>111</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 489-499.

<sup>112</sup> È cioè improbabile che si ottengano «*two acts of believing which correspond to two contradictory propositions [...] in the same consciousness*» (cfr. *ibid.*, pag. 488).

<sup>113</sup> È questa la posizione espressa dalla Corradini (cfr. *op. cit.*, pagg. 7-11).

tà della tesi; ed anche le argomentazioni «dirette» suppongono, a ben vedere, il procedimento dialettico, dal momento che la negazione della conclusione scaturiente da certe premesse accettate come vere, equivale alla autocontraddittoria negazione delle stesse premesse.

Venendo, comunque, alla discussione diretta dell'obiezione, possiamo dire che essa nasce da una inadeguata considerazione della fondazione elenchica, nella quale non esistono una *pars destruens* (eseguita) e una *pars construens* (solo progettata). Nel caso del PDNC, ad esempio, mostrare che la sua verità non può essere negata, coincide con la constatazione che ogni sua negazione è solo progetto (o volontà) di negazione, mentre in effetti è affermazione, o meglio attuazione del principio stesso: dunque, la *pars construens* (l'esibita intrascendibilità del principio) è qui responsabile della *pars destruens* (l'esibita incapacità a costituirsi della negazione). Naturalmente, «negazione» e «affermazione» sono qui intese in senso non verbalistico, bensì reale, e vengono applicate al livello radicale di discussione e difesa del PDNC: quello dell'*essentia absolute considerata*. A questo livello la negazione reale del PDNC consisterebbe nella concezione di significati autocontraddittori come autentici significati.

A questo riguardo bisogna ricordare la discussione intervenuta, negli anni sessanta, tra Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino. Bontadini sosteneva che «un pensiero che si contraddice, si annulla»<sup>114</sup> (se non come «risultare», almeno come «risultato»<sup>115</sup>). Severino gli replicava che il «contraddirsi non è un non pensar nulla»<sup>116</sup>, «la contraddittorietà costituendo lo stesso positivo significare del nulla»<sup>117</sup>. Ora, a nostro avviso, il fatto che «quando ci si contraddice»—come afferma Severino—«si accende [... comunque un] atto di pensiero», non implica che un significato autocontraddittorio sia un autentico significato, cioè qualcosa di autenticamente «pensato», ma vuol dire soltanto che il pensiero che lo pone è un autentico «atto di pensiero». Anzi, quando Bontadini distingue tra «risultare» e «risultato», allude proprio alla distinzione tra «pensare» e «pensato»—riservando la nullità, appunto, a quest'ultimo.

Va ricordato, comunque, che Severino si sofferma con singolare acutezza sulla difesa elenchica del PDNC, concludendo che ogni giudizio che ne-

<sup>114</sup> Cfr. Bontadini, *La filosofia contemporanea in Italia*, Milano, 1945, pagg. 123-124.

<sup>115</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 4.

<sup>116</sup> Cfr. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in: *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972 (1<sup>a</sup> ed. 1964), pag. 58.

<sup>117</sup> Cfr. *ibid.*

gasse l'opposizione tra essere e non essere, la riconoscerebbe implicitamente: negare una opposizione significa infatti riconoscere la non indifferenza semantica degli opposti. In caso contrario—cioè qualora gli opposti non fossero visti come tali—, la loro identificazione costituirebbe una tautologia, e non certo la negazione di una opposizione. Per questo, l'unica reale negazione del principio sarebbe il «togliersi dalla scena della parola e del pensiero», in quanto ogni negazione verbalistica non potrebbe che costituirsi—e fisicamente e semanticamente—in base all'«opposizione» che intende negare: conclusione, questa, convergente con la nostra<sup>118</sup>.

Concludendo questo complesso capitolo, possiamo ricordare che le nostre considerazioni tendenti a contestare la dogmatica associazione tra «necessità» e «apriorità», e a mostrare la possibilità di una verità necessaria ma—sempre per usare il vocabolario consueto—«a posteriori», convergono con una diffusa riscoperta di questa problematica da parte della filosofia contemporanea di lingua inglese. Si pensi in primo luogo a Kripke, che ha dedicato lo scritto *Naming and necessity* a dimostrare che «i termini 'necessario' e 'a priori' [...] non sono ovviamente sinonimi». Anzi, «essi non sono»—secondo Kripke— «neppure coestensivi: esistono sia verità necessarie a posteriori, sia verità probabilmente contingenti a priori»<sup>119</sup>. Tra le prime, vanno posti gli «asserti di identità fra designatori rigidi» (cioè fra nomi propri o fra nomi e generi che indicano essenze)<sup>120</sup>.

Il filosofo americano, però, non sembra raggiungere il cuore del problema, in quanto non mette in discussione la liceità di categorie come l'«a priori» e l'«a posteriori»; egli si limita, invece, a distinguere tra il livello che egli chiama «epistemologico», al quale apparterebbero le suddette categorie, e il livello che egli chiama «metafisico», al quale apparterebbero le considerazioni di «necessità» e «contingenza»<sup>121</sup>. In tal senso, una verità «necessaria a posteriori» è una asserzione in cui va distinta l'intrinseca necessi-

<sup>118</sup> Del discorso di Severino condividiamo anche l'osservazione secondo cui, da un lato, la stessa rilevazione elenchica si struttura in riferimento all'«opposizione universale del positivo e del negativo»—visto che il significato X non deve il suo non essere non-X al fatto di essere X, bensì al fatto di essere un positivo (cfr. *ibid.*, pag. 55)—; mentre, d'altro lato, l'opposizione tra il positivo e il negativo risulta inoppugnabile proprio grazie alla considerazione elenchica. Questo, però, non significa—come vorrebbe Severino—che l'*élenchos* sia «un momento dell'opposizione originaria» tra essere e non essere, visto che esso rileva invece come l'opposizione valga in «subordinazione» alla presenza—questa sì, originaria—del positivo (cfr. *ibid.*, pag. 56).

<sup>119</sup> Cfr. Kripke, *Nome e necessità*, Torino, 1982, (1ª ed. americana 1972), pag. 41.

<sup>120</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 50; 132-133.

<sup>121</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 39; 133-134; 148-149.

tà ontologica del contenuto, dalla osservazione o dall'esperimento che stanno alla base della consapevolezza di quel contenuto, e che hanno—per così dire—una loro continenza epistemologica.

Tralasciando una puntuale discussione della tesi di Kripke, ci limitiamo a rilevare che nel suo discorso manca proprio il riferimento all'*élenchos* come forma di «necessità a posteriori» o—parlando in termini medievali—di «*necessitas de re*»<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> La tesi di Kripke viene ripresa, anche con l'uso di categorie medievali e aristoteliche, da Sorabji in: *Definitions: what necessary and what way?*, contenuto in *Aristotle on Science: the «Posterior Analytics» (proceedings of the eight Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978)*, Padova, 1981, pagg. 205-244.



## Capitolo quarto

# IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE

### ESPOSIZIONE

Masnovò introduce anche il concetto di «ragion sufficiente», subito riconducendolo, però, a quello di incontraddittorietà. Infatti—come egli scrive—, «il principio di ragion sufficiente non è altro che il principio di non contraddizione preso nel suo pieno significato»<sup>1</sup>.

Eccone, ora, la complessa esposizione: «Adunque sia fermo che ogni ente è incontraddittorio: incontraddittorio prima di tutto assolutamente o costitutivamente [...]; ma anche relativamente, nel senso di dover essere relativamente tale da non implicare contraddittorietà assoluta [...]. Affermare che ogni ente è assolutamente e relativamente incontraddittorio val quanto dire che esso, mentre è: 1) non è con gli elementi costitutivi, supposti, corollari che ne implicano la contraddittorietà o assoluta o relativa; 2) è viceversa con gli elementi costitutivi, supposti o corollari, senza cui implicherebbe contraddittorietà o assoluta o relativa. In questo senso ogni ente, anzi il complesso degli enti è razionale; [...] ha la sua ragion sufficiente»<sup>2</sup>.

Si noterà che, data la particolare accezione masnoviana del procedimento analitico, il PDRS viene a rappresentare la forma stessa della analisi ontologica, ossia lo svolgimento effettivo della «incontraddittorietà dell'ente»<sup>3</sup>. È inoltre, esso stesso—secondo Masnovò—di natura analitica, in quanto

<sup>1</sup> Cfr. Masnovò, *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit. pag. 151.

<sup>2</sup> Cfr. Masnovò, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 46-47.

<sup>3</sup> Cfr. Masnovò, *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit., pag. 151.

«fruisce della analiticità propria del principio di contraddizione»<sup>4</sup>, nel senso che non si può «dar realtà all'ente in genere, agli enti in individuo, senza dar realtà anche agli elementi costitutivi e supposti e consecutivi, la cui assenza ponga la contraddizione»<sup>5</sup>.

In breve, la ragion sufficiente è intesa da Masnovo come l'essere stesso in quanto «sufficiente»; e la «sufficienza» è l'aspetto che l'essere rivela rispetto all'ipotesi della sua non assolutezza, cioè rispetto all'ipotesi della introduzione di un «per cui», di un «fondamento» (di una «ragione», appunto) dell'essere stesso.

Si noti che il fondamento ora in questione, non è quello per cui si deve riconoscere la presenza dell'«ente come tale», e al quale il nostro Autore si riferisce quando afferma che «la nozione universalissima di ente offre questo di singolare, che ponendosi, si legittima come realtà»<sup>6</sup>. Quest'ultimo è infatti un fondamento elenchico, e consiste nella manifesta impossibilità della negazione del positivo<sup>7</sup>. Il fondamento al quale Masnovo allude quando parla di «ragion sufficiente» è, invece, la ragione stessa della presenza dell'ente: una ragione che, evidentemente, non potrà essere esterna alla presenza. «Ci sarebbe modo»—scrive Masnovo—«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»<sup>8</sup>.

La differenza tra il primo caso—quello della «ragione logica»—ed il secondo caso—quello della «ragione ontologica»<sup>9</sup>—sta nel fatto che nel primo si mostra, appunto, una ragione (intesa come impossibilità di negare); nel secondo, invece, si mostra l'impossibilità che si dia propriamente una ragione, ovvero che la ragione sia altro rispetto a ciò di cui dovrebbe dar ragione.

A questo proposito, bisogna notare che Masnovo esclude una colloca-

<sup>4</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 48.

<sup>5</sup> Cfr. Masnovo, *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit., pag. 152.

<sup>6</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 35.

<sup>7</sup> Tale negazione coinciderebbe, infatti, con l'affermazione del positivo stesso: per lo meno di quel positivo che è la stessa negazione.

<sup>8</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 47.

<sup>9</sup> Su quale fondamento si possa operare questa distinzione, lo si vedrà in sede critica.



zione del fondamento ontologico al di fuori dell'essere, rilevando la contraddizione che è data dalla ipotetica identificazione del negativo col positivo (considerazione dialettica), e non invece rilevando, più radicalmente, l'impossibilità del costituirsi di una fondazione a partire dal non essere (considerazione elenchica). Egli ipotizza dunque una simile fondazione, per escluderla poi come autocontraddittoria. Anzi, il discorso masnoviano indugia nella considerazione delle diverse possibili articolazioni di tale ipotesi<sup>10</sup>. «Può tutto l'ente essere *ab alio*?»—si domanda Masново. E la risposta, nei diversi casi passati in rassegna, è sempre la stessa: «il tutto uccide l'*'ab alio'* e viceversa». La considerazione ricorrente è dunque quella della intrascendibilità del «tutto». Più specificamente: nell'«ipotesi dell'ente unico si dovrebbe concludere che tutto l'ente non è *ab alio*, ma a sé o aseo». Invece, nell'ipotesi dell'«ente molteplice» bisognerebbe concludere che «non tutto è *ab alio*»; e tale conclusione sarebbe valida—come osserva Masново—sia che la molteplicità di enti fosse «finita e non circolare», sia che fosse «infinita», oppure «finita e circolare». In particolare, per quanto riguarda il modello «circolare», Masново afferma che «il circolo [...] non ha significato se non in quanto tutti gli anelli siano condizionanti, cosicché un identico 'ultimo' la faccia da 'primo'. Il quale doppio momento sia pur solo dialettico (e non cronologico) è concepibile soltanto a patto che al primo momento quell'«identico» non sia veramente '*ab alio*' ma '*a nihilo*': cioè, per detto sopra, '*non ab alio*' o consistente da sé. Donde la contraddizione dell'ente *ab alio* universalmente anche nell'ipotesi dell'ente molteplice distribuito circolarmente»<sup>11</sup>.

Riprendendo ora il filo principale del discorso, possiamo affermare che—per Masново—la ragion sufficiente è la assolutezza ontologica<sup>12</sup>; assolutezza che «è posta per l'affermazione stessa dell'ente»<sup>13</sup>. «Se ci constasse della unicità, in fatto d'enti»—aggiunge l'Autore—, «potremmo, senza ulteriore cammino, riposarci come gente che ha scoperto non solo *che* l'ente aseo è, ma pure *chi* è. Però di questa unicità l'autocoscienza tace. Quindi il me-

<sup>10</sup> Ci riferiamo a: Masново, *L'ascesa a Dio*, cit., pagg. 62-63.

<sup>11</sup> Queste precisazioni risultano, a ben vedere, pleonastiche rispetto all'argomento principale (che conduce alla necessaria affermazione dell'assoluto). Non a caso esse non compaiono più nello scritto *La filosofia verso la religione*.

<sup>12</sup> «Chi abbia già riconosciuto, come noi, la realtà dell'ente (soggetto), riconoscerà pure che l'ente è incontraddittorio (attributo) realmente in linea assoluta e relativa; cioè con nella realtà la ragion sufficiente; quindi con nella realtà l'assoluto» (cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 48).

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 51.

glio è prescindere dalla unicità o molteplicità<sup>14</sup>. La conclusione provvisoria che a Masново interessa ora ribadire è che, in forza di una «procedura analitica»<sup>15</sup>, «ogni ente ha la sua ragione sufficiente per ogni momento della sua durata e per ogni atteggiamento che assuma nella sua durata»<sup>16</sup>.

Osserviamo subito che la «procedura analitica» riguarda non solo i corollari ora esposti (non si può infatti coerentemente riconoscere l'incontradittorietà all'ente in quanto ente, e poi restringerne la portata), ma riguarda anche l'istituzione del PDRS masnoviano, almeno nel suo primo momento: quello che dichiara l'incontradittorietà assoluta e relativa dell'essere (riconoscere l'essere implicandone poi mediamente l'autocontradittorietà, è infatti da escludersi come qualcosa di autocontradittorio)<sup>17</sup>. Quanto, invece, al secondo momento del PDRS<sup>18</sup>—quello che esclude che l'incontradittorietà dell'essere abbia un fondamento diverso dall'essere stesso—, se esso nella prospettiva masnoviana viene introdotto «per evitare contraddizione»<sup>19</sup>, e quindi analiticamente, nella nostra prospettiva è introdotto invece elenchiamente.

Un'ulteriore osservazione servirà a precisare l'autentica portata del discorso masnoviano a proposito della «sufficienza» dell'essere. Tale sufficienza non è da concepire in senso strettamente «parmenideo», quasi che con essa si intendesse che «tutto l'ente è a sé»: questa formula corrisponde infatti, nel discorso di Masново all'ipotesi dell'«unicità dell'ente», la quale verrà (sia pure indirettamente) respinta dall'Autore nel prosieguo dell'indagine. L'assolutezza non è, in altre parole, individuata da Masново come un carattere trascendentale, che sia proprio di tutte le manifestazioni dell'essere, bensì come un carattere che nell'ambito dell'essere deve manifestarsi, senza che sia immediatamente stabilito il dove e il come. Nel linguaggio masnoviano si dice che, tramite il PDRS, è noto «che è l'assoluto, ma non ancora chi è l'assoluto». A questo livello dell'indagine nulla vieta comunque

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 49-50; cfr. anche *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 65.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 64.

<sup>16</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 47.

<sup>17</sup> Gnemmi vede in questo primo momento del PDRS masnoviano una forma di «sintesi a priori» (cfr. Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pag. 143). Visto che nel linguaggio «neoclassico» la «sintesi a priori» indica la mediazione dialettica che determina «la struttura concreta dell'Assoluto», ci sentiamo di escludere l'interpretazione di Gnemmi.

<sup>18</sup> Siamo noi—e non Masново—ad evidenziare anche schematicamente questa scansione del principio in due momenti.

<sup>19</sup> Cfr. Masново, *L'ascesa a Dio*, cit., pagg. 62-63.

## Il principio di ragion sufficiente

che l'assoluto risulti coincidere con la totalità degli enti. L'Autore si limita, per il momento, a escludere che l'identificazione dell'assoluto sia immediatamente nota, e vedremo tra poco in base a quali ragioni egli operi tale esclusione.

Un cenno va fatto, per concludere, alla posizione assunta dal nostro Autore nei confronti delle formulazioni del PDRS precedenti la sua. Egli dedica un cenno alla classica formulazione leibniziana, o meglio, alla interpretazione datane da Heidegger in *Vom Wesen des Grundes*. Qui la formulazione scelta per il PDRS è quella delle *Primae veritates* leibniziane: «*nihil est sine ratione, seu nullus effectus absque causa*»<sup>20</sup>. Masново annota subito che «il chiarimento apportato, '*nullus effectus absque causa*', oltre ad essere in sé una tautologia, introduce nel principio di ragion sufficiente quel concetto di causa che esula da noi»<sup>21</sup>. E aggiunge: «credo che la formulazione da me data sia più concreta e maggiormente aderente alla natura dell'ente»<sup>22</sup>.

### OSSERVAZIONI

Il principio di ragion sufficiente nel pensiero di Leibniz non è un semplice principio ontologico, bensì l'indice di una mentalità orientata verso il «calcolo universale». Proprio per questo suo carattere più programmatico che rigorosamente filosofico, esso viene ad assumere più di una valenza, negli innumerevoli scritti leibniziani. Ad esempio, possiamo distinguere una versione propriamente ontologica, la cui formulazione più precisa non è quella ricordata nel testo masnoviano, bensì la seguente: «*Nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*»<sup>23</sup>; e una versione più impegnativa, che potremmo chiamare metafisica, e di cui riferiamo questa singolare formulazione: «*Si fingeretur [... in mundo] solos fuisse globulos, reddenda esset ratio cur globuli potius quam cubi*»<sup>24</sup>. Ora, è chiaro che la prima versione si interroga sulle condizioni di possibilità dell'ente in generale (sui «supposti») — direbbe Ma-

<sup>20</sup> Cfr. Leibniz, *Primae veritates*, in: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. Coururat, Paris, 1903, pag. 518; citato in: Heidegger, *L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, in «Classici della filosofia», 5, Torino, 1969 (1ª ed. tedesca, col titolo *Vom Wesen des Grundes*, 1929), pag. 631.

<sup>21</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 48.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>23</sup> Cfr. Leibniz, *Catena mirabilium*, in: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, cit., ed. tedesca, Hildesheim, 1961, pag. 584.

<sup>24</sup> Cfr. Leibniz, *Primae veritates*, in: *Opuscules et fragments ecc.*, ed. tedesca, cit., pag. 519.

snovo), introducendo così un'indagine «a posteriori» nel senso scolastico dell'espressione. La seconda si interroga invece sul perché dell'ente contingente—scolasticamente, sul «*propter quid*» e non più semplicemente sul «*quia*»—, costituendo così un'interrogazione «a priori», rivolta cioè all'assoluto, nella presunzione che esso sia un soggetto creatore libero.

È nostra fondata impressione che a Masnovo interessi esclusivamente la prima versione del PDRS, mentre ad Heidegger interessi prevalentemente la seconda. In particolare, per Heidegger non è corretto considerare il PDRS «sullo stesso piano dei principi di identità e di non contraddizione o dedurlo da essi»<sup>25</sup>. Intenderlo come uno dei «principi primi» o come un loro diretto derivato, significherebbe assecondare quella logica «assiomatica» che—se ben interpretiamo il pensiero heideggeriano—vorrebbe condizionare, in epoca contemporanea, anche il discorso ontologico per piegarlo, alla stregua di una qualunque scienza, a «calcolo» esatto; impedendogli così la comprensione della propria peculiarità<sup>26</sup>.

Il PDRS—secondo Heidegger—è invece nella sua radice, l'espressione più generale di quella mentalità «moderna» per la quale esiste solo ciò di cui si può «*reddere rationem*» (cioè dimostrare l'esistenza, pena la contraddizione), mentre non esiste ciò che implica contraddizione: esso è, insomma, il terreno che rende operativo il PDNC<sup>27</sup>. Si può forse dire che—per Heidegger—il PDRS è un episodio della più generale pretesa della metafisica occidentale di far valere per l'essere ciò che vale per gli asserti umani: l'esigenza di una giustificazione<sup>28</sup>. In questa ipotesi, il PDRS, più che un elemento dell'indagine ontologica e metafisica, appare come il tacito presupposto di un certo modo di svolgere tale indagine.

Anche del PDRS, comunque, ci si può domandar ragione; e la ragione della richiesta di una «ragion sufficiente» risiede—secondo Heidegger—nella libertà dell'uomo, il quale interroga l'ente perché lo «trascende» coscienzialmente, cioè lo conosce come manifestazione contingente dell'essere<sup>29</sup>. Rivelatore della contingenza dell'ente, cioè del fatto che a suo fondamento sta una libertà, è—sempre secondo Heidegger—il «*potius quam*»

<sup>25</sup> Cfr. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., pag. 676.

<sup>26</sup> Cfr. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, 1962, (1ª ed. tedesca, col titolo *Der Satz vom Grund*, 1957), pagg. 73-76; cfr. anche: Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., pag. 676. Come invece è facile notare, la considerazione ontologica del PDRS—proprio in quanto ontologica—non ha nulla di assiomatico.

<sup>27</sup> Cfr. Heidegger, *Le principe de raison*, cit., cap. 3.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 72-73.

<sup>29</sup> Cfr. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., pagg. 670-676.

che compare nell'interrogazione umana a suo riguardo: «*cur hoc potius existit quam aliud; cur sic potius existit quam aliter, cur aliquid potius existit quam nihil*»<sup>30</sup>. Senonché, il fondamento dell'ente e della sua contingenza, che per Leibniz stava nella libertà creatrice di Dio, sembra risiedere per Heidegger nella libertà «disvelatrice» dell'uomo<sup>31</sup>. Quest'ultima, poi, non va intesa semplicemente come «d'arbitrio imprevedibile che, nella scelta, si butta ora da un lato ora da un altro», e neppure come «l'assenza di obbligazione propria del poter fare o non fare qualcosa». La libertà—secondo Heidegger—è «prima di tutto l'affidarsi allo svelamento dell'ente in quanto tale»<sup>32</sup>: un'accezione, quest'ultima, che non sembra comunque escludere, bensì presupporre, le due precedenti. E che la libertà dell'uomo sia anche libertà d'arbitrio lo si coglie nel fatto che egli «può anche, nel lasciar essere l'ente, non lasciarlo essere come quell'ente che è»<sup>33</sup>. Però—aggiunge Heidegger—«l'uomo non 'possiede' la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più vale il contrario»<sup>34</sup>: come a dire che l'autentico soggetto della libertà disvelante è lo stesso «essere», di cui quella apertura coscienziale che è l'uomo (il «*Da-sein*») costituisce il momento autocosciente.

Anche solo da queste poche annotazioni appare chiaro che la divergenza tra la accezione masnoviana e quella heideggeriana del PDRS è radicata nella evidente distanza tra le impostazioni speculative dei due autori: Heidegger, nel tentativo di interrogarsi sul fondamento della stessa indagine ontologica (cioè sul perché si fa ontologia), finisce col dare per scontato un certo quadro esistenziale-antropologico che non può e non vuole pretendere una giustificazione teoretica; Manosvo, che si accinge invece ad un'indagine ontologica proprio per impostare in modo teoreticamente corretto il problema esistenziale-antropologico, si attiene, al contrario, agli aspetti inconfutabili della manifestazione dell'essere (l'identità e la non contraddizione), e ad essi riconduce logicamente ogni ulteriore passo della propria indagine.

Ritornando ora criticamente sul PDRS masnoviano, ribadiamo che al suo interno è rilevabile una duplicità di momenti, e aggiungiamo che la cesura tra i due momenti è data dalla introduzione della coppia «*ab alio*»-«*a se*».

<sup>30</sup> È questo il modo in cui Heidegger riassume le formulazioni leibniziane del PDRS del tipo che noi abbiamo chiamato «metafisico» (cfr. *ibid.*, pagg. 675-676).

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, cap. 3.

<sup>32</sup> Cfr. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, cit., pag. 24.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 29.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 27.

Ora, l'incontraddittorietà può manifestarsi come «sufficienza», ovvero come esclusione di eteronomia ontologica, solo qualora si evidenzi la possibilità, e quindi si introduca l'ipotesi, di tale eteronomia. Anzi, bisognerebbe conferire un significato alla stessa ipotesi che l'ente come tale sia «*ab aliquo*», prima ancora di discutere se questo «*aliquid*» debba coincidere con l'ente stesso o con un improponibile «*aliud*»: ed è questa la nostra riproposizione—in termini ontologici—del tema heideggeriano della richiesta di una ragione per la ragion sufficiente<sup>35</sup>. A ben vedere, anche la figura della «assolutezza» (che compare nel secondo momento del procedimento masnoviano, come sinonimo di «aseità») implica il riferimento ad un (sia pur ipotetico) «altro», rispetto a cui si sia, appunto, «*ab-soluti*» e dunque non condizionati. Questo riferimento alla incondizionatezza, introdotto non criticamente, è l'unico carattere che sembra, del resto, specificare il significato dell'«assoluto»—nella accezione masnoviana—, rispetto al «trascendentale».

Risulta allora comprensibile la critica di Mancini e di Gnemmi, i quali, riconducendo l'assolutezza alla intrascendibilità dell'essere, e vedendo nel PDNC la predicazione di tale intrascendibilità, considerano il PDRS masnoviano un momento pleonastico rispetto al PDNC<sup>36</sup>. Questo, se si intende il principio nel suo senso rigorosamente ontologico o trascendentale (e tale è il senso di quello che noi chiamavamo «primo momento» del principio). Considerato invece nella sua accezione causale (quella che compete al «secondo momento»), il principio può risultare solo una indebita introduzione, o anticipazione, della categoria di «causa»; e questo, non solo contro il giudizio di S. Tommaso—secondo cui «*habitus ad causam non est de ratione entis simpliciter*»<sup>37</sup>—, ma anche contro gli stessi intendimenti di Masново, il quale affermava programmaticamente che «il principio di ragion sufficiente non implica un concetto di causa, sebbene spinga a formularlo»<sup>38</sup>.

Il primo momento del PDRS afferma la necessaria posizione della ragion sufficiente dell'essere e di ogni sua manifestazione ontica; il secondo momento dichiara che tale ragione sufficiente deve trovarsi nell'ambito dell'essere. Ciò che nessuno dei due «momenti» chiarisce, è come si possa di-

<sup>35</sup> Cfr. Heidegger, *Le principe de raison*, cit., cap. 4.

<sup>36</sup> Cfr. Mancini, *Ricerca di Dio*, cit., pag. 124; Gnemmi, *Il fondamento metafisico ecc.*, cit., pag. 239.

<sup>37</sup> Cfr. S. Thomae *Summa Theologiae*, P.I., q. XLIV, a.1, *ad primum*.

<sup>38</sup> «Perciò nessuna meraviglia»—prosegue l'Autore—«che esso non esibisca il carattere proprio della causa, e rispettivamente dell'effetto, questo non essendo il preciso compito suo» (cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 49).

stinguere, sia pur ipoteticamente, l'essere dalla ragion sufficiente. Per questo riteniamo anche noi che sia teoreticamente superfluo questo principio, e che il risultato che, per suo tramite, Masnovo pensa di raggiungere—l'affermazione del «*che è l'assoluto*»—, sia già raggiunto dalla semantizzazione dell'essere rispetto al non essere. Non vediamo, però, nella opposizione semantizzante tra essere e non essere, quello «spunto 'parmenideo'» che pretende di vederci Gnemmi<sup>39</sup> in funzione «neoclassica». Infatti, che il positivo escluda, in quanto tale, la contraddizione, ovvero che il non essere sia impossibilitato a realizzarsi (e quindi ad agire), non ci sembra costituire uno «spunto parmenideo», se non nel senso di quell'imprescindibile parmenidismo per cui è necessario affermare che «l'essere è e il non essere non è»<sup>40</sup>, cioè che il positivo è intrascendibile. Affermazione nella quale non è affatto implicato l'altro principio parmenideo, quello secondo cui «l'essere è e non può non essere»<sup>41</sup>: principio che, nella sua interpretazione più comune, predica l'esclusione del divenire dall'essere—naturalmente mediante la considerazione del divenire come qualcosa che implica il non essere di ciò che per ipotesi diviene.

Neppure ci sembra centrato l'accostamento operato, direttamente da Mancini<sup>42</sup> e indirettamente da Gnemmi<sup>43</sup>, tra il PDRS masnoviano e quel «principio di Parmenide *ad honorem*» che costituisce il culmine della metafisica del «primo» Bontadini. Infatti, tale principio—che è in realtà un «teorema»<sup>44</sup>—, affermando che «è contraddittorio che l'essere sia originariamente limitato dal non essere»<sup>45</sup>, si riferisce a quel «non essere relativo» che compare nel divenire, e viene così a dichiarare che la realtà diveniente non può coincidere *simpliciter* con l'assoluto<sup>46</sup>. L'accostamento tra la tesi bontadiniana e il PDRS masnoviano funzionerebbe solo se il non essere che compare nella prima fosse da intendersi come il non essere assoluto: nel qual caso, però, la tesi perderebbe la portata inferenziale che si propone di ave-

<sup>39</sup> Cfr. Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pagg. 144-145.

<sup>40</sup> Cfr. Parmenide, *Frammento 6* (D.-K.).

<sup>41</sup> Cfr. Parmenide, *Frammenti 2 e 8* (D.-K.).

<sup>42</sup> Cfr. Mancini, *Ricerca di Dio*, cit., pag. 122.

<sup>43</sup> Cfr. Gnemmi, *Il fondamento metafisico ecc.*, cit., pagg. 238-239.

<sup>44</sup> Cfr. Bontadini, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, cit., pag. 194.

<sup>45</sup> Cfr. Bontadini, *Per una filosofia neoclassica*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, cit., pag. 291.

<sup>46</sup> Del resto, se non fosse così, non avrebbe senso l'introduzione dell'avverbio «originariamente», né l'affermazione avrebbe carattere di teorema.

re, e si ridurrebbe alla nota attestazione della intrascendibilità del positivo.

Attestazione che equivale poi alla affermazione dell'assoluto, cioè al riconoscimento della impossibilità che si dia un fondamento dell'essere. Senonché, riconoscere che il problema del fondamento non è proponibile per l'essere come tale, non significa escludere che esso si proponga all'interno dell'essere. In particolare, se una certa regione dell'ente manifestasse caratteri tali da rendere autocontraddittoria l'ipotesi della sua identificazione con la totalità dell'ente (cioè con la totalità delle manifestazioni dell'essere), bisognerebbe riconoscere—pena il rinnegamento del PDNC—che l'essere si esprime secondo un modo che non ha i caratteri sopra ipotizzati, e la cui identificazione con la totalità dell'ente non sia un'ipotesi autocontraddittoria. Un simile «modo» dell'essere può senz'altro venir considerato come l'«assoluto», il quale realizza—se ben interpretiamo—quella «incontraddittorietà relativa» di cui parlava Masnovo. Anzi, ci sentiamo di anticipare che nel discorso metafisico non è in questione quella che il nostro Autore chiamerebbe l'«incontraddittorietà assoluta» (o intrinseca) dell'ente, ma semmai la sua «incontraddittorietà relativa»—nel senso ora indicato.

Il fatto che la figura dell'«assoluto» emerga criticamente attraverso l'ipotetica identificazione di un certo modo di realizzarsi dell'essere con la totalità degli eventuali modi di realizzazione, indica che l'acquisizione del significato «totalità» è previa rispetto a quella del significato «assolutezza»: del resto, la genesi critica del primo dei due significati era già stata da noi accennata nei capitoli precedenti. Va comunque precisato che, se la realtà assoluta è quella la cui identificazione con la totalità dell'ente non implica contraddizione, ciò non comporta affatto che l'assoluto sia la totalità stessa.

Un'ulteriore osservazione critica riguarda l'accento masnoviano alla ipotesi di un «assoluto» inteso come molteplicità circolare di enti. L'argomentazione con cui il nostro Autore esclude tale ipotesi non è valida. E questo, per più motivi: anzitutto perché la conclusione che egli ne trae inficia la stessa ipotesi: infatti, data la circolarità del tutto, se ogni elemento riceve per ipotesi la propria ragion d'essere da un altro elemento, allora stabilire che un certo elemento della serie deve essere «autosufficiente» significa anche sottrarlo alla circolarità in questione. In secondo luogo, il procedimento masnoviano sembra dare per scontato che il carattere di absolutezza debba competere ad un elemento della serie anziché alla circolarità stessa. Ma andrebbe dimostrato—cosa che, a questo punto dell'indagine, neanche noi abbiamo ancora fatto—che la ragion sufficiente non possa appartenere proprio alla relazione (comprendente, com'è ovvio, i propri termini e non prescindente da essi, dato che una relazione di nulla sarebbe un nulla di rela-



zione)<sup>47</sup>.

L'ipotesi ora citata, che potremmo definire «relazionismo assoluto»—o anche, nel senso teoretico del termine, «strutturalismo»—, costituisce un'eredità lasciata dal pensiero idealistico alla filosofia contemporanea. Essa trova la sua formulazione più esplicita nel principio hegeliano secondo cui «l'oggetto [...] è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé»<sup>48</sup>. Ora, se viene intesa in senso assoluto, come se l'«esser per sé» dell'oggetto si riducesse esclusivamente al suo «essere per altro», e viceversa, la formula precedente esprime un circolo vizioso, cioè ultimamente un'autocontraddizione; come non manca di rilevare lo stesso Hegel, che infatti osserva che «sotto un unico e medesimo riguardo l'oggetto è piuttosto il contrario di se stesso»<sup>49</sup>. Appunto la rilevazione di questa contraddizione ci sembra decisiva per l'esclusione dell'ipotesi della circolarità; come è sembrata decisiva a chi—come Lucio Colletti—ha ravvisato il nocciolo strutturalista del marxismo, per problematizzare radicalmente quella filosofia<sup>50</sup>. Anche per il marxismo infatti—come afferma Colletti—ognuno degli «opposti» «è niente in sé e per sé, è soltanto la negazione dell'altro»<sup>51</sup>. E non ci sembrano efficaci, in proposito, le osservazioni con cui Emanuele Severino—in risposta a Colletti—cerca di evidenziare la natura non autocontraddittoria della dialettica di origine idealistica: infatti, altro è rilevare che negli intendimenti di Hegel non vi fosse la negazione del PDNC, ma semmai il progetto di un suo inveramento, che lo sottraesse alla logica dell'«astratto»; altro è ritenere che tale inveramento sia realmente offerto da Hegel con l'«unità degli opposti»<sup>52</sup>. In altri termini: concordiamo con Severino nel ritenere che Hegel non sia un negatore del PDNC; non concordiamo nel ritenere che il suo

<sup>47</sup> Le difficoltà ora rilevate non ci sembrano viceversa sussistere per le altre due sottopotesi previste dall'Autore: infatti, nel caso della molteplicità «lineare» finita si avrebbe la necessità di introdurre una ragion sufficiente «ex nihilo» per il termine estremo della serie; mentre nel caso della molteplicità «lineare» infinita il rinvio all'infinito sarebbe l'equivalente dell'«ex nihilo».

<sup>48</sup> Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. 1, trad. De Negri, Firenze, 1979, pag. 104. Il riferimento hegeliano è, qui, all'«oggetto» della «percezione», ma la formula ha, in realtà, valore trascendentale, nella concezione idealistica.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 104.

<sup>50</sup> Cfr. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Bari, 1974, pagg. 112-113.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 66.

<sup>52</sup> Cfr. Severino, *Tramonto del marxismo*, in *Gli abitatori del tempo*, Roma, 1981 (1ª ed. 1978), pagg. 36-49. Il principale riferimento di Severino è a: Hegel, *La scienza della logica*, Bari, 1924, vol. 1, pagg. 37-38.

sistema non ne costituisca, di fatto, una violazione.

Se si assume però la posizione «relazionista» in un senso non assoluto—per esempio secondo la formula «ogni significato implica ogni altro significato»<sup>33</sup>, formula che si differenzia da quella hegeliana perché non riduce il costituirsi dei significati al loro riferimento all'alterità—, allora l'ipotesi che l'assoluto sia una relazione perde il suo carattere esplicitamente autocontraddittorio<sup>34</sup>. Lo diciamo, pur tenendo presente che tale ipotesi, se estesa alla totalità dell'ente, viene ad escludere la possibilità stessa di una trascendenza, ovvero del riconoscimento di una realtà che sia assoluta non solo rispetto al non essere ma anche rispetto a una qualche regione dell'ente.

Un'ultima questione ci resta ora da precisare, e cioè su quale base si sia fatta distinzione—nella parte espositiva del capitolo—tra «ragione logica» e «ragione ontologica», ossia tra ciò per cui qualcosa è riconosciuto presente e ciò per cui qualcosa è presente. Tale precisazione va fatta anche in considerazione del superamento del dualismo gnoseologico: un superamento che potrebbe indurre—come, di fatto, ha indotto molti pensatori—a ritenere che sia identica la ragione dell'essere e quella dell'esser conosciuto.

Ora, a noi pare che la distinzione tra due ordini di ragioni proceda legittimamente dalla distinzione tra i due ordini di realtà, di cui esse dovrebbero dar ragione. Ebbene, nel caso dei trascendentali «essere» e «pensiero», ci sembra che la loro distinzione sia già criticamente emersa nel corso della nostra trattazione<sup>35</sup>. In proposito, è appena il caso di rilevare che l'introduzione della precedente distinzione, lungi dal vanificare il superamento del «dualismo gnoseologico», è anzi condizione della possibilità che si parli di essere e pensiero come di due termini non semplicemente sinonimi, e dunque che se ne dichiari la coestensione come un che di significante.

Tenendo conto delle precisazioni ora fatte, si può anche provare a valutare il tentativo di chi—come Pietro Faggiotto<sup>36</sup>—vorrebbe dedurre una valenza ontologica del PDRS (secondo la formula «tutto ciò che è deve avere, in sé o fuori di sé, la ragione del proprio essere»), dalla sua valenza logica (espressa dalla formula «ogni asserto deve essere provato»), mediante la considerazione del carattere intenzionale del pensiero. Tale tentativo non ci sembra riuscito, dato che i due principi citati sono affatto eterogenei, richiedendo il primo la fondazione «logica» (il «perché» della affermazione

<sup>33</sup> Cfr. ad esempio, Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. X.

<sup>34</sup> Lo è invece, evidentemente, l'ipotesi di un «assoluto» che sia elemento di una relazione.

<sup>35</sup> Cfr. del presente lavoro la Parte prima, al cap. V (Osservazioni).

<sup>36</sup> Cfr. Faggiotto-Bontadini, *L'essere come atto*, in «Riv. di filos. neosc.», LXXIV (1982), pagg. 112-114).

## Il principio di ragion sufficiente

di una certa realtà) ed il secondo la fondazione «ontologica» (il «perché» dell'essere di una certa realtà); le quali, se in particolari casi potranno anche trovarsi a coincidere, non è affatto necessario che coincidano come tali. In altre parole: nei due «principi» sopra enunciati, non sono in questione una «ragione» solo pensata ed una «ragione» realmente operante, di modo che il superamento del pregiudizio dualistico possa mostrarne l'effettiva coincidenza; bensì sono in questione le rispettive «ragioni» (o «fondamenti») di due tipi di realtà—la verità d'una affermazione e la positività di un ente—distinti tra loro, e che vanno tenuti distinti anche in una corretta gnoseologia. L'esempio classico e chiarificatore, a questo proposito, è proprio quello della verità metafisica ultima: un conto è chiedere ragione della affermazione dell'esistenza di Dio, un altro conto è chiedere ragione della sua stessa esistenza<sup>57</sup>. Si capisce bene che l'identificazione tra i due tipi di fondamento può coerentemente valere solo per chi riconduca, in prospettiva idealistica, l'essere al pensiero. Tale riconduzione, e la conseguente riduzione del fondamento ontologico a quello logico, viene non a caso denunciata—sia pur implicitamente—da Heidegger come l'anima inconscia del PDRS, e, in fondo, della filosofia «moderna» nel suo complesso: una denuncia, questa, che non ci sembra riguardare, comunque, l'accezione masnoviana del principio<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Si tratta della classica distinzione tra la «ragione» come «quia» e come «propter quid».

<sup>58</sup> Cfr. Heidegger, *Le principe de raison*, cit., pagg. 72-83.



Parte terza

FENOMENOLOGIA DEL  
DIVENIRE



## Capitolo primo

# FENOMENOLOGIA DEL DIVENIRE

### ESPOSIZIONE

Una volta acquisita l'assolutezza dell'essere, Masnovo si chiede se l'assoluto possa essere costituito dal «mondo dell'esperienza» con il «suo divenire»<sup>1</sup>. La risposta che egli dà, passa attraverso una fenomenologia del divenire, tesa a cogliere quel minimo comun denominatore che è necessario per parlare di «divenire» sia di fronte ad un fatto fisico sia di fronte ad un fatto mentale o spirituale.

«Il divenire»—scrive Masnovo—«implica un sostrato permanente su cui fluttua la mutazione, e che si mantiene uno in qualche modo, cioè tanto da eliminare il cominciare e il finire assoluti (cose estranee all'esperienza)»<sup>2</sup>. Esso è dunque «l'intimo fluttuante atteggiarsi dell'uno. Fuori di questa intimità dell'uno si ha la successione con o senza ulteriori rapporti tra i divenienti. Diviene *una* colomba in volo: si succedono *due* colombe in volo. Ben inteso che il divenire della colomba implica una successione, sebbene non vi si esaurisca; ben inteso che le due colombe si succedono, mentre ciascuna è in divenire»<sup>3</sup>.

Di queste prime annotazioni sottolineiamo: anzitutto la complessità del significato del divenire, che si costituisce nella relazione tra variazione e permanenza; in secondo luogo, la distinzione tra divenire e successione; in-

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 51.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 52.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 53.

fine l'esclusione, dall'eidetica del divenire, del cominciare e finire assoluti, vale a dire del non essere assoluto. Gli unici «cominciare e finire» di cui si ha esperienza sono, del resto, «un momento di un dato divenire o si intercalano fra due divenire»<sup>4</sup>: per questo sottintendono—anziché spiegare—la formalità del divenire.

Vorremmo precisare che, escludendo il cominciare assoluto (*ex nihilo*) ed il finire assoluto (*in nihilum*), non si è per ciò stesso escluso il «divenire sostanziale», cioè l'ipotesi secondo cui il mutamento empirico sarebbe il costituirsi e il dissolversi di una pluralità di enti sostanziali. È Masnovo stesso ad ammetterlo—sia pur implicitamente<sup>5</sup>. Egli però evita, per essenzializzare il proprio discorso, di puntare sulla categoria, tanto problematica, di «sostanza»<sup>6</sup>. Quello che ci domandiamo, è come gli riesca, con ciò, di distinguere ugualmente tra «divenire» e «successione»: infatti, se non si riconoscesse una pluralità di sostanze tra loro succedentisi, ogni forma di mutamento dovrebbe essere intesa come un semplice passaggio «*de tali ad tale*»<sup>7</sup> nell'ambito della totalità dell'ente immediatamente presente.

Rimane valida, in ogni caso, la preoccupazione masnoviana di sottrarre il fatto del divenire ad ogni interpretazione che non obbedisca alla pura necessità di non rinnegare il dato. In questo senso si comprende il privilegio accordato dal nostro Autore alla prima delle «vie» di S. Tommaso, la quale, non solo considera il divenire «*quoad esse tale*»—come fanno, del resto, anche la seconda e la terza via—, ma presenta il vantaggio di presentarlo come semplice «passaggio dalla potenza all'atto con o senza successione»<sup>8</sup>. Invece, la seconda e la terza via considerano il divenire, rispettivamente, come «d'incominciare ad essere» e come il «desistere *ab esse* o finire»: cioè da punti di vista particolari<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.* S. Tommaso per primo—secondo il nostro Autore—avrebbe posto il «divenire» in quanto tale «al centro della metafisica», distinguendolo dall'«incominciare» (cfr. Masnovo, *La novità di S. Tommaso*, in *S. Tommaso d'Aquino*, vol. commemorativo del VI centenario della canonizzazione; Supplemento al vol. xv della «Riv. di filos. neosc.», Milano, 1923, pag. 47).

<sup>5</sup> Cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 57.

<sup>6</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 52.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 64-65.

<sup>8</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 62 e 67.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.* La seconda e la terza via—secondo Masnovo—«suppongono [...] la molteplicità degli enti: la qual cosa non avviene per la prima via, in quanto prescinde dall'incominciare e dal finire sostanziali» (cfr. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso*, cit., pag. 507). A noi sembra—sia detto per inciso—che l'osservazione masnoviana valga solo per la terza via, la quale, parlando di «*generari*» e «*corrupti*», sembra alludere a trasforma-



Di questo ulteriore gruppo di annotazioni, vanno sottolineati—a nostro parere—due punti: in primo luogo, il «sostrato permanente», che è condizione del divenire, non è necessariamente—per Masnovo—quello di una sostanza distinta da altre sostanze; in secondo luogo, l'eidetica del divenire viene indicata nel passaggio dalla potenza all'atto. E a questo proposito, Masnovo precisa che si può parlare di un processo di attuazione «anche quando il secondo termine segna un disvalore nei confronti del primo»; anzi, persino quando non si consideri quali sono i «termini» costitutivi del divenire, per concentrarsi solo sul «modo [...] del passaggio»<sup>10</sup> da un termine all'altro. Quest'ultimo ci sembra un opportuno avvertimento a non restringere le proprie considerazioni ad un particolare tipo di divenire, per non trovarsi a gravare il discorso di implicazioni estranee alla pura considerazione ontologica. Ma tale intento essenzializzatore non trova adeguata realizzazione nel prosieguo del discorso masnoviano. Infatti l'Autore, quando si chiede «che cosa implichi [...] il divenire in quanto tale per rapporto all'uno in cui si avvera», risponde, in termini non ontologici: «Certo un prima e un poi come la semplice successione: ma, diversamente che nella semplice successione, il prima e il poi (cronologici o no) sono in rapporto così che il poi è condizionato dal prima, insieme con il quale si radica nell'uno. Di più, come il poi è sempre un prima, così il prima è sempre un poi»<sup>11</sup>.

Notiamo che la differenza tra il divenire vero e proprio e la successione è riconosciuta qui da Masnovo nel «condizionamento» tra i termini, il quale sarebbe presente nel primo a differenza che nella seconda<sup>12</sup>. Ora, accettando quest'ultima proposta masnoviana si viene ad ammettere che la succes-

zioni sostanziali e perciò, effettivamente, ad una molteplicità di enti-sostanze. Una semplice molteplicità di determinazioni, viceversa, sembra dover essere presupposta non solo dalle altre vie tomistiche, ma da qualunque argomentazione—come vedremo. Per completezza, ricordiamo anche che ci sono affermazioni dello stesso Masnovo inspiegabilmente contrastanti con quelle appena citate (cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 69).

<sup>10</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 53-55.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 54.

<sup>12</sup> La differenza tra divenire e successione viene sottolineata da Masnovo anche attraverso un sintetico confronto tra la posizione di S. Tommaso e quella di Hume: quest'ultimo non avrebbe colto la differenza in questione finendo per trasportare tale confusione anche nella propria formulazione del principio di causa. Questa, infatti, fa riferimento non al «divenire» bensì al «principiare», cioè a quella che—secondo Masnovo—è una forma di «successione» (cfr. Masnovo, *Il principio di causalità* (Comunicazione al Congresso della «Società per il progresso delle scienze», Milano, 1931), in «Riv. di filos. neosc.», XXIII (1931), pag. 532).

sione sia un caso più ampio che il divenire<sup>13</sup>; mentre, considerando che la successione presuppone una pluralità di enti estrinseca alla «intimità dell'uno»—e dunque una pluralità di sostanze—, si dovrebbe poi concludere che sia il divenire, il quale nella propria formalità non presuppone la pluralità sostanziale, ad essere un caso più ampio rispetto alla successione. Al di là dell'antinomia, la linea prevalente, nel discorso dell'Autore, sembra essere quella che pone il fondamento della distinzione tra divenire e successione nel «condizionamento» tra i termini, anziché nella loro sostanzialità. Ecco perché l'ipotesi più fondata è che Masnovò intenda il divenire come un caso particolare di successione: quello di un successione condizionante, ovvero «ordinata»<sup>14</sup>.

Ciò che, a nostro avviso, risulta qui fortemente problematico è l'introduzione, a livello fenomenologico, della categoria della «condizionatezza» e quindi—surrettiziamente—di quella di «causa». Altro elemento che fa problema, sempre a nostro avviso, è l'«insufficienza» che viene attribuita al divenire come luogo della predetta condizionatezza. Proprio perché «condizionato», «ciò che diviene, in quanto diviene, non ha in sé la ragion sufficiente del suo divenire: non l'ha [...] proprio dal punto di vista della causa efficiente che qui ci interessa. Collocare questa ragion sufficiente nel seno dell'uno che diviene, in quanto diviene, val quanto condizionare all'infinito il divenire, cioè non porne mai la ragion sufficiente»<sup>15</sup>. Certo, è evidente che, se la «sufficienza» era stata precedentemente denotata dall'Autore come «incondizionatezza», e i termini del divenire vengono ora dichiarati «condizionati» proprio in quanto divenienti, il riconoscimento della loro «insufficienza» costituisce, in senso stretto, un «processo analitico»<sup>16</sup>. Ma la analiticità (e quindi la necessità) di tale processo resta subordinata alla possibilità di riconoscere come immediatamente evidente l'eteronomia dei termini del divenire—eteronomia della quale, come già osservavamo, Masnovò non ci ha chiarito comunque il significato.

A ben guardare, non manca negli scritti di Masnovò un tentativo di approfondimento della dichiarata insufficienza del divenire. A noi sembra che

<sup>13</sup> Infatti, già prima l'Autore aveva affermato che «il divenire [...] implica una successione, sebbene non vi si esaurisca».

<sup>14</sup> Quest'ultimo attributo è anche quello usato da S. Tommaso per specificare il tipo di causalità al quale fa appello il punto di partenza della sua seconda via. L'«ordine» nell'interpretazione di Masnovò—indica «dipendenza» (Cfr. Masnovò, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 57).

<sup>15</sup> Cfr. Masnovò, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 54.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 64.

il tentativo vada in una duplice direzione. Da un lato, egli osserva che «porre in ciò che diviene la ragione sufficiente del suo divenire [...] val quanto spiegare mediante l'identico il prima e il poi del divenire: con che si contravviene al principio di ragione sufficiente, lasciando senza ragione sufficiente la differenza fra il prima e il poi, cioè fra i momenti del divenire»<sup>17</sup>. E ancora: «la ragione col suo principio di ragion sufficiente tutto vuol ricondurre all'unità del precedente, mentre il divenire, appunto perché tale, si diverte a porre sempre un di più, irriducibile alla predetta unità»<sup>18</sup>. Da questi brani emerge che il lato problematico del divenire sta nella relazione tra «unità» e «irriducibilità all'unità» (cioè tra identità e variazione), ovvero nella inerenza al medesimo del prima e del poi. Il discorso masnoviano non analizza però la relazione tra identità e variazione nel divenire; e questo sembra precludere al nostro Autore la possibilità di precisare poi il senso stesso della «condizionatezza» (o «insufficienza») di cui parla.

D'altro lato, il divenire è considerato problematico in quanto l'«innovazione» che esso comporta (cioè il momento del «poi») è, sì, un fatto che «ha, come ogni altro ente la ragione sufficiente di sé», però tale ragion sufficiente pare non potersi identificare con il momento del «prima», ovvero con l'antecedente fenomenologico: quest'ultimo, infatti, non può essere ragion sufficiente di sé e dell'altro da sé (come direbbe Masnovo: non si può spiegare mediante l'identico il «prima» ed il «poi» del divenire)<sup>19</sup>. Senonché, il pensiero masnoviano in proposito dà adito ad almeno due interrogativi. Anzitutto, in base agli elementi offerti dall'Autore, non si capisce perché sia necessario invocare, per il momento del «poi», una ragion sufficiente che sia altra da esso; in secondo luogo, ammettendo che tale ragion sufficiente sia altra dal «poi», non si comprende perché essa non possa consistere nel momento del «prima». Si potrebbe pensare che la problematicità del «poi» rispetto al «prima» sia motivata ultimamente—dal punto di vista dell'Autore—dall'eleatico «*ex nihilo nihil*», cioè dalla ravvisata autocontraddittorietà di una «innovazione» originaria nell'essere. Ma, prescindendo pure dal problema teoretico della fondazione del cosiddetto «principio di Melisso»<sup>20</sup>, per escludere tale ipotesi ci basti ricordare con quanta insistenza Ma-

<sup>17</sup> Cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 53.

<sup>18</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 64.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>20</sup> Circa questa espressione, cfr. ad esempio: Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, pagg. 13-66.

snovo ha escluso, dalla stretta formalità del divenire, il fatto dell'incominciare.

Riservando ad un momento ulteriore l'approfondimento teoretico delle due prospettive ora accennate, possiamo subito precisare che l'insufficienza che esse vorrebbero evidenziare non coincide con una immediata autocontraddittorietà: non si tratta cioè di evidenziare l'autocontraddittorietà nel divenire, bensì di rilevare l'autocontraddittorietà di quell'ipotesi che identificasse l'ente diveniente con l'assoluto stesso.

In effetti, parlare di una immediata autocontraddittorietà del divenire, come fa nei suoi più recenti sviluppi la metafisica neoclassica, significa recuperare la lettura hegeliana del fenomeno: una lettura che Masnovo respingeva in poche ma decisive battute, da noi già citate<sup>21</sup>. Secondo Masnovo, il non essere assoluto non può realizzarsi nella presenza, né come una componente di essa né come il risultato (la «sintesi») delle sue componenti. Il primo è il caso, appunto, della filosofia hegeliana; il secondo, invece, ci sembra essere il caso della metafisica neoclassica, la quale, ad un primo livello, dichiara autocontraddittorio il divenire in quanto realizzante l'identità tra «essere» e «non essere dell'essere», mentre, ad un secondo livello, rileva la contraddizione fra l'autocontraddittorietà del diveniente in quanto tale e l'incontraddittorietà del medesimo in quanto positivo<sup>22</sup>. Si noti, a questo proposito, che anche vedendo nel divenire l'identità tra una certa positività e la negatività ad essa relativa, si finisce con l'inoculare in esso la negatività assoluta, appunto riconoscendo l'identità tra i contraddittori.

Se non ci sembra soddisfacente il tentativo neoclassico di rigorizzare la problematicità del divenire, dobbiamo dire che è pure insoddisfacente il tentativo masnoviano di una rigorizzazione che faccia riferimento alle tradizionali categorie di potenza e atto. In alcuni degli scritti più remoti della produzione masnoviana, il divenire viene «contrapposto concettualmente» all'essere, come la «potenzialità» si contrappone all'«attualità». «Una cosa» — osserva il nostro Autore — «diviene [...] quel che non è: per guisa che pienezza o illimitatezza di essere suona [...] esclusione di qualsiasi possibile divenire e di qualsiasi limite»<sup>23</sup>. È normale, del resto, che in una prospettiva

<sup>21</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 46.

<sup>22</sup> Cfr. Bontadini, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione ecc.*, cit., pag. 191.

<sup>23</sup> Cfr. Masnovo, *La distinzione reale fra essenza ed essere «in creatis»*, cit., pag. 357. In effetti, ciò che fosse «pienezza d'essere», essendo già tutto ciò che è possibile essere, non potrebbe «divenire quel che non è», non potrebbe cioè acquistare una perfezione che già non gli appartenga. Si noti, però, come Masnovo non prenda in considerazione il fatto che, per ciò che è «pienezza d'essere», «divenire quel che non è» possa anche

va tomistica il divenire sia considerato come una «miscela di potenza e di atto», o che «soggezione al divenire», «limitatezza» e «potenzialità» siano considerate espressioni tra loro equivalenti. L'approfondimento portato da Masnovo sembra essere, invece, la considerazione per cui «una identica realtà che [...] attui [l'essere] e il 'limite', esige, per sfuggire alla contraddizione, un duplice aspetto» (il quale verrà individuato, come vedremo, nella distinzione tra *essentia* ed *esse*)<sup>24</sup>. Dire «essere» e «dimite» equivale—nel linguaggio di Masnovo—a dire «atto» e «potenza»: ecco perché l'introduzione della distinzione di *essentia* ed *esse* viene, altrove, operata più esplicitamente attraverso il principio tomista secondo cui «*non est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem*»<sup>25</sup>. Ed è appunto per dirimere questo «*secundum idem*», il quale comporterebbe contraddizione, che viene introdotta la nota distinzione.

Come si può osservare, la lettura del divenire come inerenza, al medesimo diveniente, di attualità e di potenzialità, ha come unico esito l'introduzione della distinzione di *essentia* ed *esse*, fondata sulla necessità di «evitare la contraddizione»<sup>26</sup>. Invece, l'impossibilità che il conseguente fenomenologico abbia la propria ragion sufficiente nell'ambito del divenire (dunque in sé o nell'antecedente fenomenologico), oppure che il conseguente e l'antecedente abbiano la propria ragion sufficiente nel sostrato che li accomuna, non è stata esplicitata sulla base della necessità di evitare la contraddizione. Si noti, poi, che l'espressione usata da Masnovo parla di contraddizione da «evitare» e non da «rimuovere», come accade invece—sia pur con le differenze che vedremo—nella prospettiva idealistica e in quella neoclassica. La differenza non è solo linguistica, bensì corrisponde ad una diversa considerazione della contraddizione, la quale, se è riconosciuta come accadimento nella prospettiva idealistica ed in quella neoclassica, è invece ammessa solo come ipotesi in campo tomistico.

significare annullarsi. L'ipotesi dell'annullamento, che per Masnovo (come per Aristotele e S. Tommaso) non costituisce neppure un autentico caso di divenire, è da lui tralasciata in forza della nota considerazione per cui è impossibile che si dia una negatività assoluta.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 356-358.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 362.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*

## OSSERVAZIONI

Ciò di cui Masnovo vuole evidenziare la problematicità è quel minimo di divenire che si può riconoscere senza implicare particolari presupposti ontologici o cosmologici: il divenire come semplice variazione nell'identità (perlomeno—come vedremo—nell'identità dell'«esperienza»). In questo senso va letta la messa tra parentesi dell'«incominciare» e del «finire» e della sostanzialità o meno dei termini, dalla quale discende anche la distinzione della «successione» dalla rigorosa formalità del divenire. Ma la domanda veramente radicale, che nell'analisi masnoviana sembra restare inevasa, è questa: come è esprimibile in termini ontologici il divenire? Senza una risposta a questa domanda, anche i tentativi più raffinati di ridare l'*eidòs* del divenire finiscono per rimanere metafisicamente sterili.

Sembra quasi che Masnovo abbia intenzionalmente evitato di leggere il divenire in termini di essere e non essere dell'ente, forse per evitare lo stesso equivoco hegeliano da lui denunciato o, meglio ancora, per rimanere fedele allo spirito di S. Tommaso, il quale riservava alla «terza via» l'impiego delle categorie di «*esse et non esse*», mentre nello svolgimento della «prima via» (quella, appunto, che Masnovo intende ripercorrere) si affidava alla coppia potenza-atto. Anche queste due sono figure ontologiche, eppure, in un orizzonte rigorosamente aristotelico-tomista, esse ci sembrano costantemente soggette alla «contaminazione» che deriva loro dall'essere anche categorie cosmologiche (in quanto considerate tra i dieci generi supremi). Dunque, la costante refrattarietà da parte della ontologica tomista (e neotomista) a ricondurre la «potenza» a non essere relativo, crediamo non sia casuale, bensì motivata dalla concezione della «potenza» stessa come capacità del soggetto diveniente di ricevere determinate perfezioni<sup>27</sup>. In tale accezione, la potenza può essere intesa come il fondamento del principio tomista secondo cui «*non ex quacumque virtute quaevis actio procedit*». In questo senso, parlando—tomisticamente—di potenza, non si intende il semplice «non essere ancora» di un certo «atto» (quasi un antecedente fenomenologico inqualificato), ma s'intende piuttosto un antecedente qualificato ed orientato ad essere attuato nella direzione indicata dalla propria natura. Tale considerazione può rendere ragione—a nostro avviso—anche della insistenza masnoviana circa la «condizionatezza» che specificherebbe il divenire rispetto alla successione: infatti non si capisce che cosa possa significare tale «condi-

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio: Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., pagg. 60-62.

zionatezza», se non l'intimità essenziale che unisce l'atto alla propria potenza. Ora, nella prospettiva sopra delineata, la problematicità del divenire consisterebbe nel fatto che una realtà meno perfetta (la potenza) sembra acquistare autonomamente una perfezione maggiore (l'atto). È quasi inutile far notare che il limite di questa posizione sta nella sua incapacità ad esplicitare in che senso sia necessario affermare che il divenire, così interpretato, sia *ab alio*<sup>28</sup>.

L'impostazione masnoviana del problema, da un lato tende a tralasciare la valenza cosmologica delle categorie di potenza e atto, ma dall'altro non giunge ancora ad esprimere l'*eidōs* del divenire in termini che possano integrare col PDNC: tali, cioè, da generare un procedimento dialettico. Ciò che avviene, invece, nella più recente proposta metafisica di Gustavo Bontadini, proprio in riferimento all'analisi del divenire svolta da Masново: «e d'altronde»—egli scrive—, «da modesta opera del sottoscritto volle essere [...] una prosecuzione della sua, nella linea della accennata 'rigorizzazione'»<sup>29</sup>. Afferma dunque Bontadini che nel divenire «ad ogni secondo battito il positivo—mostrato dal primo battito—è negato, si identifica col negativo». «Secondo battito»—egli precisa—«in senso formale, per cui ogni battito è secondo, così come è primo rispetto al suo secondo. Il divenire, infatti, consta di prima e di poi; di un prima che è sempre un poi, e di un poi che è sempre un prima (Masново). Non abbiamo esperienza del cominciamento assoluto—di un prima che non sia un poi—né dell'assoluto finire—di un poi che non sia un prima [...]. E come è il poi che fa risultare prima il suo prima, così è il non essere che fa emergere il senso dell'essere». «Il divenire si presenta, perciò, contraddittorio»—sostiene Bontadini—«come la smentita alla suprema ed immediata identità: l'essere è»<sup>30</sup>.

L'*eidōs* del divenire, è individuato da Bontadini, ontologicamente, nel «non essere dell'essere», anzi, «di un certo essere»: dal momento che il non essere dell'essere *simpliciter* coinciderebbe con l'annullamento della totalità del positivo—annullamento che implicherebbe, a sua volta, il realizzarsi di

<sup>28</sup> Un esempio tipico di tale posizione ci è offerto dal manuale del De Mandato, che svolge significativamente la *quaestio De motu* nell'ambito della *Cosmologia*, sfruttando poi la fenomenologia «cosmologica» del moto nell'ambito della stessa *Theologia Naturalis*. Ed è proprio l'interpretazione cosmologica del moto che permette a De Mandato di introdurre il principio della eteronomia del divenire come se fosse una proposizione di immediata evidenza analitica (cfr. De Mandato, *op. cit.*, pagg. 345 e 544).

<sup>29</sup> Cfr. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, vol. I, cit., pag. 8.

<sup>30</sup> Cfr. Bontadini, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione ecc.*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, cit., pagg. 189-190.

un non essere assoluto. A proposito del quale, Bontadini annota che «il mero non essere non è contraddittorio. Del mero non essere, però, noi non abbiamo esperienza»<sup>31</sup>. Da parte nostra condividiamo, del discorso bontadiniano, la traduzione dei termini temporali, usati da Masnovo nei corrispondenti termini ontologici; così il «prima» e il «poi» diventano il «positivo» e il «negativo» (ovvero l'«essere» e il «non essere dell'essere»). Condividiamo anche la considerazione secondo cui l'esclusione del non essere assoluto non comporta la radicale esclusione del negativo dall'orizzonte del divenire, almeno come problema. Non condividiamo, invece, il giudizio circa l'incontraddittorietà dello stesso non essere assoluto<sup>32</sup>: è vero, infatti, che il non essere assoluto non è autocontraddittorio come significato, ma è anche vero che è autocontraddittoria l'ipotesi della sua realizzazione.

A questo punto vorremmo ribadire e precisare la distinzione tra il «nulla» e il «non essere assoluto»: la figura del «non essere assoluto» ci sembra tale da abbracciare, nella sua generalità, i tre casi del «nulla», del finire assoluto e dell'incominciare assoluto di una certa determinazione dell'essere. Il primo dei tre casi corrisponde all'ipotesi che la presenza stessa sia (divenga o sia stata) non essere: ipotesi che è autocontraddittoria per le note ragioni. Diversi sono il secondo e il terzo caso, i quali ipotizzano sì delle negatività assolute, ma non relative alla totalità: ci riferiamo rispettivamente all'annullamento e alla costituzione *ex nihilo* di una certa determinazione. Evidentemente anche queste due ultime ipotesi partecipano dell'autocontraddittorietà che investe la prima, anche se non è infrequente che esse vengano implicitamente ammesse, ad esempio quando si afferma o si dà per scontato che l'assoluto si identifichi con una realtà in divenire.

Ricordiamo, in proposito, che la struttura dialettica soggiacente alla «prima» proposta metafisica bontadiniana faceva appunto riferimento all'ipotesi dell'«annullamento che sarebbe esercitato dal non essere sull'essere [...] nel caso che il divenire fosse originario o assoluto, o, comunque non derivato dall'immobile»<sup>33</sup>. In questo senso la proposta costituiva, a ben vedere, l'autentica rigorizzazione della stessa posizione masnoviana. Viceversa, la «seconda» proposta metafisica formulata da Bontadini, quella che vuol mettere in rilievo l'immediata «contraddittorietà del divenire», non ci sembra procedere né nello stesso solco della prima proposta dell'autore, né, tanto

<sup>31</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 11.

<sup>32</sup> Si confronti pure, in proposito, *Sózein tà fainómena*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, cit., pag. 157.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 154.



meno, nel solco della metafisica masnoviana. Essa ci sembra invece derivare dal lungo dibattito che vide impegnato Bontadini con uno dei suoi allievi: Emanuele Severino<sup>34</sup>. Al di là degli intenti dichiarati, la proposta dell'immediata contraddittorietà con la relativa necessità di «rimuovere» la contraddizione, e quella della ipotetica contraddittorietà, con la relativa necessità di «evitare» la contraddizione, non possono essere considerate l'una l'esplicitazione dell'altra. Infatti, affermare che il fondamento della autocontraddittorietà della assolutizzazione dell'ente diveniente sia l'immediata autocontraddittorietà del divenire stesso, significa comunque ammettere che si possa realizzare una situazione autocontraddittoria. Ora, o l'autocontraddizione in questione è solo una «parvenza»<sup>35</sup>, nota come tale, e allora essa va ricondotta nel campo delle ipotesi, oppure l'autocontraddizione è realmente rilevata, e allora non si comprende più su quale fondamento essa debba venir tolta (sia in senso idealistico sia in senso neoclassico), dal momento che il fondamento costituito dal PDNC verrebbe annullato dal realizzarsi, appunto, della contraddizione; né si comprende su quale fondamento poi possa essere tolta, una volta che si sia attuata.

Soffermiamoci un istante su queste due ultime considerazioni. Quanto alla prima, osserviamo che, se il PDNC è una verità che viene letta nella presenza (e che, anzi, ne costituisce una connotazione eidetica), allora l'attuarsi di un caso di contraddizione può avere due sensi: o costituisce la smentita del principio in questione (e, di conseguenza, comporta la sua infecondità logica), oppure significa la non realtà della realtà che attua la contraddizione. L'esclusione della prima ipotesi coincide con la stessa istituzione elenchica del PDNC; la seconda ipotesi, invece, rimanda a sua volta ad altre due possibilità: infatti la non realtà, di cui parlavamo, può essere intesa o come un esser niente o come un diventar niente. Quanto al primo caso, il darsi di una pura negatività è, come tale, autocontraddittorio. Il secondo caso

<sup>34</sup> Che di una «seconda via» si tratti, finisce per ammetterlo lo stesso Bontadini, nel dialogo con Faggiotto (cfr. Faggiotto-Bontadini, *L'essere come atto*, cit., pag. 116). Per quanto riguarda il dialogo con Severino, ecco una battuta che sintetizza la posizione bontadiniana: «la seconda posizione»—scrive Bontadini—«è la semplice esplicitazione della prima. Per Severino, al contrario, la logica della seconda posizione sovverte quella della prima: nella quale il sottoscritto 'vedeva la contraddizione del divenire non nel fatto che l'ente non sia, ma [...] nella assolutizzazione del divenire [...]'. Rispondo che la contraddizione era vista, conclusivamente, nella assolutizzazione del divenire, in quanto era vista, preventivamente, nel divenire come tale» (cfr. Bontadini, *Dialogo di metafisica*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, cit., pag. 212).

<sup>35</sup> Cfr. Bontadini, *Sózein tà fainómēna*, cit., pag. 152.

solleva invece la seguente questione: è possibile che nell'ente diveniente, analogamente a quanto accade nel linguaggio, si possa dare la contraddizione attraverso l'articolarsi di momenti tra loro contraddittori? (Si ricordi, in proposito, la prospettazione hegeliana del divenire come «contraddizione nella forma dell'esserci»)<sup>36</sup>. Va precisato, a questo riguardo, che l'articolazione stessa esclude l'identità tra i momenti contraddittori, la quale è pure una condizione essenziale all'accadere della contraddizione: nello stesso articolarsi del linguaggio, infatti, l'identità tra i contraddittori si realizza solo nella dimensione logica (e, anche qui, a livello ipotetico); non certo, invece, nella dimensione «fisica» (e quindi ontica). Si potrebbe però osservare che, se l'articolazione dirime la contraddizione in quanto evita l'identificazione dei termini in gioco (il «prima» e il «poi»), per un altro aspetto essa implica il venir meno dei termini stessi, cioè l'identificazione di determinazioni positive con la propria negazione.

Ora, si può intendere il divenire in questi termini, cioè come l'identificarsi dei contraddittori (cioè dell'esser presente e del non esser presente del medesimo ente)? Crediamo di no: infatti, leggere in tali termini il divenire, significa intendere pregiudizialmente il negativo che vi compare, come un negativo assoluto (sia pur inerente a certe determinazioni e non al positivo come tale), e quindi, ultimamente, interpretare il divenire stesso come la realtà assoluta. Invece, una lettura senza pregiudizi del divenire—ovvero una lettura che non assuma come vero se non ciò che si dà, e nei limiti in cui si dà<sup>37</sup>—deve registrare la negatività solo nei termini dell'*éteon* e mai nei termini del *mè on*<sup>38</sup>, poiché non si vede come possa farsi presente il non essere assoluto. Si noti che l'impossibilità ora rilevata—che il non essere si dia come qualcosa di immediatamente presente—non è la stessa impossibilità che il non essere si dia *simpliciter*. Infatti, quest'ultima si fonda sul PDNC; la prima è invece una «impossibilità di fatto». L'importanza di tale precisazione sta nel fatto che, se l'esclusione del darsi della contraddizione si fondasse sullo stesso principio che esclude in linea assoluta la contraddizione—osservando che è autocontraddittorio che la contraddizione si dia—, avremmo una petizione di principio: quella per cui l'evidenza formulata nel PDNC verrebbe fondata a partire dal PDNC stesso.

<sup>36</sup> Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, Bari, 1981, vol. II, 1.II, Sez. I, cap. II, pag. 491.

<sup>37</sup> Il riferimento è, naturalmente, allo husserliano «principio di tutti i principi» (cfr. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, Torino, 1950 (1ª ed. 1913), pag. 94).

<sup>38</sup> Il riferimento terminologico e teoretico è al *Sofista* di Platone.

Veniamo ora alla seconda considerazione su cui ci eravamo impegnati a ritornare: quella riguardante l'impossibilità di «rimuovere» la contraddizione, nel caso—comunque inammissibile—del suo realizzarsi. Osserviamo che la situazione autocontraddittoria, se fosse realmente tale, potrebbe essere «rimossa» in due sensi. Se la realtà in divenire che la accoglie, fosse la realtà assoluta, allora la rimozione ipotizzabile sarebbe quella, registrabile fenomenologicamente, del continuo superamento di situazioni in cui consiste il divenire stesso. In tal caso, però, la contraddizione verrebbe rimossa solo attraverso la posizione di una contraddizione ulteriore.

Diverso è il caso della filosofia hegeliana, nella quale il divenire è la sintesi dinamica di «positivo» e di «negativo»: una sintesi che solo «l'intelletto»—cioè quel punto di vista che si «rappresenta» il positivo e il negativo come realmente preesistenti alla loro sintesi—può giudicare come una contraddizione<sup>39</sup>. In Hegel, infatti, solo la staticità—cioè l'assenza di divenire—consacrerebbe come autentica (e «mortale») contraddizione quella «negazione interna» che invece, nel divenire, si rivela come «fondamento» di tutto ciò che esiste<sup>40</sup>. Ciò che resta—a nostro avviso—ingiustificabile, nel discorso hegeliano, è come si possa porre come sintesi dei contraddittori quello stesso divenire in cui—sempre a giudizio di Hegel—i contraddittori si identificano tra loro: del resto proprio l'incapacità ad esprimere in termini logicamente coerenti quel punto di vista «concreto», che pure si pretende di raggiungere, sembra costituire l'aporia di fondo del pensiero hegeliano.

Nell'ipotesi in cui—tornando ora al filo principale del discorso—il divenire non fosse la realtà assoluta, si potrebbe pensare che la contraddizione, che si ritiene esso realizzi, sia tolta da un Atto creatore. L'ipotesi di un Atto creatore andrà discussa a suo tempo; per il momento ci limitiamo a far notare che, se l'Atto in questione fosse creatore di una situazione realmente contraddittoria, allora la creazione, anziché «rimuovere» la contraddizione, finirebbe per costituirne il fondamento. È evidente che la prospettiva della seconda metafisica bontadiniana non è affatto quella ora descritta—come invece non ha mancato di insinuare Severino<sup>41</sup>. Bontadi-

<sup>39</sup> Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, vol. II, cit., I, II, Sez. I, cap. II, par. C, nota III.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, Sez. I.

<sup>41</sup> Cfr. Severino, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pag. 90: «una volta che si tien ferma l'impossibilità che l'essere non sia—osserva Severino—non si può ritornare indietro ed affermare che il non essere dell'essere non è più contraddittorio qualora sia inteso come quell'annullamento, che è l'opera della Potenza o dell'Energia dell'Essere: se impercorribile assurdo è che l'essere si annulli, questo dio creatore immaginato dalla ragione alienata è il creatore dell'assurdo».

ni avverte che nell'Atto creatore «il divenire ritrova la sua equazione razionale. Infatti quello che nell'esperienza appare come il semplice non essere dell'essere, visto nell'assoluto è l'atto intemporale che pone l'annullamento»<sup>42</sup>. In tale prospettiva, dunque, la rilevazione di contraddizione scatta solo all'interno di una considerazione «astratta» del divenire: l'autocontraddittorietà di quest'ultimo sarebbe allora reale ma astratta; laddove «l'astrazione è costituita dal fatto che non è dato l'Atto creatore»<sup>43</sup>. Il raggiungimento di un punto di vista ulteriore—«concreto»—sulla medesima realtà, svelerebbe l'astrattezza come tale e, nel contempo, mostrerebbe il carattere solo ipotetico della contraddizione. La natura dialettica dell'argomentazione di Bontadini sembrerebbe, in tal modo, evitare la semplice alternativa tra realtà e ipoteticità della contraddizione.

Da parte nostra, osserviamo che il divenire può essere considerato «immediatamente»<sup>44</sup> autocontraddittorio solo se si assume la realtà diveniente come la totalità dell'ente. Quando invece la questione della trascendentalità o meno del divenire fosse lasciata perlomeno impregiudicata, la contraddizione non comparirebbe, se non come ipotesi. Più in generale, se anche si considerasse il divenire come una caratteristica coinvolgente la totalità dell'ente immediatamente presente, con ciò non si sarebbe comunque autorizzati a considerarlo, sia pure implicitamente e astrattamente, come una caratteristica trascendentale: infatti, non sono immediatamente noti i limiti, per così dire, «eidetici» della presenza. La relazione tra le versioni immediatamente date della presenza e la totalità delle sue versioni, va lasciata impregiudicata a livello di riflessione fenomenologica. Essa non potrà essere determinata, in un senso o nell'altro, se non attraverso un processo inferenziale, dal momento che, se fosse di immediata evidenza una ulteriore estensione dell'ambito della presenza rispetto a ciò che è immediatamente presente, anche tale superiorità andrebbe considerata come immediatamente presente. Insomma, il tentativo di inoculare la contraddizione nella realtà stessa del divenire, dovrebbe implicare—per coerenza—una concezione gnoseologica per cui il pensiero sia, originariamente, limitato in modo esclusivo a ciò che è immediatamente presente, così che solo la necessità di «rimuovere» la contraddizione renderebbe obbligatorio il trascendimento del

<sup>42</sup> Cfr. Bontadini, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione ecc.*, cit., pag. 192.

<sup>43</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 29.

<sup>44</sup> Qui il termine è usato nel senso datogli da Bontadini, che noi possiamo rendere con «intrinsecamente».

dato immediato<sup>45</sup>. A tale trascendimento, inteso come possibilità e come problema, l'indagine razionale è invece originariamente aperta<sup>46</sup>.

L'originaria chiusura del pensiero nell'ambito di quel tipo d'ente che è immediatamente presente, risulterebbe giustificata solo in due casi: o nel caso in cui fosse immediatamente nota la coincidenza dell'ente immediatamente presente con la totalità dell'ente; oppure nel caso in cui non fosse nemmeno nota la distinzione semantica tra i due termini. Quanto al primo caso, ammesso e non concesso che si verifichi, è evidente che esso sarebbe in contraddizione con il progetto stesso di «sfruttare» la contraddizione che si presume inerente al divenire, per guadagnare una realtà ulteriore rispetto al dato immediato. Quanto al secondo caso, ricordiamo che la distinzione tra i due termini è, in realtà, nota. Infatti, da un lato, la categoria della totalità è nota in quanto è implicata nell'universalità dei concetti; d'altro lato è nota la distinzione semantica tra l'ente diveniente e la *ratio entis*, proprio in quanto il divenire può essere definito come un distinguersi dalla presenza da parte delle determinazioni che in esso si avvicendano. Ora, sulla base di questa duplice acquisizione semantica ci si può chiedere se la totalità delle determinazioni che divengono costituisca la totalità dell'ente. Si noti che la domanda non è fittizia, dal momento che l'ambito della presenza è noto, immediatamente, solo nella sua formalità e non nella sua concreta estensione; perciò non è immediatamente autocontraddittorio<sup>47</sup> ipotizzare che tale ambito si realizzi anche oltre la totalità del diveniente.

Tornando ancora per un istante alla posizione del «secondo» Bontadini sul divenire, non possiamo tralasciare un'ulteriore osservazione: quella medesima realtà che accoglierebbe la contraddizione, cioè la coincidenza del positivo e del negativo, è vista anche come il luogo della loro reciproca esclusione—la quale ne consentirebbe, appunto, la semantizzazione<sup>48</sup>. Ora, «semantizzazione» e «contraddizione», così prospettate, si escludono reciprocamente—almeno a nostro avviso. Né vale, a ristabilirne la compati-

<sup>45</sup> Ci teniamo a precisare, comunque, che non è certo questa la posizione gnoseologica teorizzata da Bontadini, il quale, nella sua «prima» fase di pensiero, vedeva nell'«idea di un ulteriore» uno dei quattro elementi che danno vita all'inferenza metafisica (cfr. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano, 1952, pag. 131). Anche nella «seconda» fase metafisica, Bontadini mantiene, almeno in astratto, la medesima concezione gnoseologica (cfr. *Per una teoria del fondamento*, cit., pagg. 6-7).

<sup>46</sup> Cfr. l'intervento di Lotz in: Dibattito congressuale, in *Il problema del fondamento*, Atti del IV Convegno Nazionale dell'ADIF, «Sapienza», XXVI (1973), pag. 390.

<sup>47</sup> L'immediatezza o intrinsecità di una autocontraddizione è evidentemente legata al livello di approfondimento analitico dei termini.

<sup>48</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., parr. 11-15.

bilità, la distinzione aristotelica tra «*logos* semantico» e «*logos* apofantico»<sup>49</sup>. Infatti, sfruttare tale distinzione per dirimere la situazione autocontraddittoria da noi rilevata, significa sottintendere che quella situazione sia del seguente tipo: data la realtà A come «sintesi autocontraddittoria» di x e non-x, da un lato l'analisi di A ridarà i significati di x e di non-x nella loro singolarità, dall'altro A—come significato complesso—dovrà essere riconosciuto come autocontraddittorio. Senonché nel caso che stiamo esaminando, x e non-x non darebbero luogo ad una identità ipotetica, bensì ad un'identità realmente data; perciò non si vede come, in tale prospettiva, si dia il momento—«semantizzante»—della loro reciproca esclusione. Oppure—da un punto di vista simmetrico al precedente—, non si vede come possa ritenersi autocontraddittoria la sintesi di due termini la cui semantizzazione voglia essere, non precedente, bensì contestuale alla sintesi stessa.

Quelle ora avanzate ci sembrano le obiezioni decisive che si possono muovere all'impianto della «direttissima» neoclassica. Non ci sembra invece calzante la ricorrente obiezione di insignificanza rivolta al «principio di Parmenide» strettamente inteso, che di quella via costituisce la «premessa logica». Tale obiezione, che sembra richiamarsi allo spirito della Filosofia analitica, si articola poi in un duplice richiamo: ad intendere l'identità dell'«essere» con se stesso nei termini puramente formali garantiti dal PDI-NC («l'essere è l'essere»); anche perché—e questo è il secondo richiamo—l'«essere» non potrebbe fungere da soggetto di un giudizio esistenziale—come già ammoniva S. Tommaso<sup>50</sup>. Ora, l'obiezione non vale, almeno per la calibrazione particolare che il «principio di Parmenide» riceve nella «seconda» metafisica di Bontadini: qui, esso ha per soggetto l'«essere» inteso non come «esistenza», bensì come «sintesi di essenza e di esistenza»<sup>51</sup>. Questo «essere» esclude da sé non solo la negatività assoluta ma anche quella relativa, stante la particolare semantizzazione che esso riceve nell'ontologia bontadiniana—che in questo si differenzia significativamente sia da quella di Severino<sup>52</sup> sia da quella di Mancini<sup>53</sup>—a partire dal fenomeno del divenire. In base a tale semantizzazione, l'«essere» non sarebbe, appunto, l'«essere», se non escludesse da sé il negativo anche in quella forma che compare

<sup>49</sup> La distinzione viene normalmente invocata dall'autore in sede di dibattito.

<sup>50</sup> Cfr. S. Thomae, *In Librum Boethii de Hebdomadibus expositio*, lect. II.

<sup>51</sup> Lo si evince, ad esempio, dal par. 14 del Saggio *Per una teoria del fondamento*, cit.

<sup>52</sup> Cfr. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. III.

<sup>53</sup> Cfr. Mancini, *Ontologia neoclassica*, cit., pagg. 245-250.

nel divenire<sup>54</sup>. A noi sembra—lo ribadiamo—che la proposta potrebbe funzionare solo a patto che non si volesse poi vedere nello stesso divenire anche la contraddizione; comunque, l'esito autentico di una semantizzazione che parta dal divenire non sarebbe l'esclusione incondizionata del negativo, bensì solo l'esclusione della «simultaneità» del positivo e della sua relativa negazione.

Resta aperto però, dopo tutta la serie delle osservazioni critiche, il problema di determinare in modo corretto una eidetica del divenire. In particolare, si tratta di evidenziare come si possa parlare di «insufficienza» del divenire, dopo averne escluso l'autocontraddittorietà. La Vanni Rovighi sostiene che tale «insufficienza» all'interno dell'analisi masnoviana, risiede nel fatto che l'ente diveniente è «uno e molteplice insieme», ovvero è «un diverso atteggiarsi dell'uno»<sup>55</sup>. Senonché, la stessa Vanni Rovighi è costretta a riconoscere che «l'unità e la molteplicità possono esserci anche in una realtà immota (un soggetto può avere diverse qualità [...] e non per questo diviene)»<sup>56</sup>. In tale prospettiva la problematicità investirebbe la molteplicità come tale, si articoli o non si articoli essa nel divenire. La molteplicità inerente al divenire, che è l'unica da noi finora considerata (sia pur in modo non tematico), ha questo di tipico, rispetto ad una eventuale molteplicità non diveniente: ha un carattere escludente. Di conseguenza, ciò che nella simultaneità non è accolto dal medesimo (e cioè l'aver determinazioni differenti che ineriscano alla medesima «categoria»), nel divenire è accolto dal medesimo; laddove il «medesimo» può essere inteso—in una prospettiva aristotelica—come una sostanza distinta da altre sostanze, oppure—in una prospettiva neoclassica—come quell'*ypokείμενον* fenomenologicamente minimale che è l'«unità dell'esperienza».

<sup>54</sup> Cioè come «non essere dell'essere».

<sup>55</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *L'opera di A. Masnova*, cit., pag. 104.

<sup>56</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, Milano, 1977, pag. 32.





## Capitolo secondo

# SOGGETTIVITÀ IN DIVENIRE

### ESPOSIZIONE

È proprio l'«esperienza» l'unico *ypokείμεnon* sul quale Masnovo si impegna: in senso non certo esclusivo, quanto piuttosto prudenziale<sup>1</sup>. Ma l'«esperienza» cui egli fa appello è quella di un «io empirico»: non è propriamente l'«unità dell'esperienza»<sup>2</sup>. Masnovo parla, infatti, di un «divenire dell'esperienza, dell'autocoscienza, del mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero, del mio Io nell'atto di pensiero e di volontà»<sup>3</sup>. In particolare, l'«autocoscienza» coglie l'«atto di pensiero nella sua condizione [...] di fluenza [...] che si concreta nella fluenza stessa dell'Io: per esempio nella marcia attuale verso la soluzione del problema della vita»<sup>4</sup>. L'atto di pensiero, dunque, non viene considerato dal nostro Autore come «avulso dal rapporto con l'Io e con il suo atto, e puramente relazionale»<sup>5</sup>. Infatti, «l'esperimtare [...] implica [...] la coscienza [...] di un 'di', di un 'da', di un 'in', a cui l'esperienza si accompagna e si riferisce, e in cui l'Io ha, per così dire,

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *I primi contatti di San Tommaso con l'averroismo latino* (1), in «Riv. di filos. neosc.», XVI (1924), pag. 372.

<sup>2</sup> Usiamo questa espressione—di origine neoidealistica—nella accezione che ne dà Bondadini nel III capitolo del suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cioè come il dato immediato nella sua integralità (intendendo qui «l'immediatezza» come immediatezza di diritto).

<sup>3</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 52.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 50-1.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 37.

la sua eco attuosa»<sup>6</sup>. In altri termini: l'«essere formale» che è proprio dell'atto di pensiero e di volontà, compete—a detta di Masново—anche all'io che quell'atto implica.

Assumendo l'io empirico come punto di partenza per l'indagine metafisica, l'Autore non vuole escludere altri possibili punti di partenza, bensì semplicemente «fare una scelta»<sup>7</sup>: la scelta di una realtà da tutti riconosciuta (o riconoscibile) e a partire dalla quale sia possibile sviluppare una metafisica sulla linea tracciata da S. Tommaso. Infatti, «quanto S. Tommaso dice può essere ugualmente vero nell'ipotesi che tutta la realtà sensibile si compendi nell'individuo uomo, che conosce»<sup>8</sup>. Partire dall'atto di pensiero è comunque una scelta motivata, al fondo, dalla presunta irrefutabilità del «*cogito*»: «Chi eventualmente attentasse di negare e porre in dubbio (avvertiva già S. Agostino fino dal suo tempo) l'atto di pensiero o, se piaccia, il mondo dell'esperienza, verrebbe ad affermarli implicitamente»<sup>9</sup>. Se il riferimento masnoviano è qui a S. Agostino, un interprete di Masново—Angelo Gnemmi—osserva che «viene spontaneo richiamare Cartesio». «Certamente»—precisa Gnemmi—«il richiamo non significa che Masново sia cartesiano, tutt'altro; tuttavia storicamente risente di una residua problematica di tipo gnoseologico»<sup>10</sup>.

Condividiamo tale osservazione, e richiamiamo, da parte nostra, quanto già era emerso in precedenza, e cioè la tendenza di Masново, e dei Neotomisti in generale, a dare del fenomeno conoscitivo una rappresentazione «dualisticamente» pregiudicata. Manca, inoltre, nel discorso masnoviano una adeguata calibrazione della distinzione tra «io trascendentale» ed «io empirico»: la distinzione, cioè, tra la presenza come tale e quell'elemento che—eventualmente—si rivelasse costitutivo della presenza in certi suoi aspetti. A riprova di questa mancanza di chiarezza citiamo un significativo appunto del nostro Autore: «la testimonianza dell'autocoscienza»—egli scrive—«condiziona le costruzioni speculative in genere e particolarmente in fatto di plurioscienza e di monocoscienza (trascendentale): e solo illogicamente potrebbe esserne condizionata»<sup>11</sup>. Ora, è evidente che Masново allude qui ad una ipotetica «monocoscienza trascendentale» come quella prospettata nei grandi

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 38. Masново tiene presente qui: S. Augustini *Confessiones*, l. VII, cap. III.

<sup>7</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, pag. 36.

<sup>8</sup> Cfr. Masново, *Appunti del corso ecc.*, cit., pag. 31.

<sup>9</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso le rel.*, cit., pag. 42.

<sup>10</sup> Cfr. Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pag. 139.

<sup>11</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 42.

sistemi idealistici dell'Ottocento e anche nel pensiero gentiliano: un io trascendentale inteso, cioè, come realtà assoluta. È per questo che il nostro Autore giudica «illogica» la pretesa di assumere nel punto di partenza della gnoseologia un tale io trascendentale o di «dedurre» addirittura da esso l'esistenza delle soggettività empiriche. Si intuisce infatti che—secondo Masnovo—l'individuazione di un eventuale io trascendentale, corrispondendo alla scoperta del «Chi è l'assoluto», dovrebbe costituire non il punto di partenza dell'indagine filosofica, bensì—eventualmente—il punto di arrivo. Da parte nostra, cercheremo di mettere in evidenza come l'io empirico, proposto dal nostro Autore, costituisca un punto di partenza altrettanto discutibile.

In ogni caso, i riferimenti masnoviani si indirizzano al Gentile della *Teoria generale dello spirito come atto puro*; anche quando il nostro Autore cita, tra le ragioni che lo hanno spinto a privilegiare su altre realtà l'«atto di pensiero», certe «attuali contingenze storico-polemiche»<sup>12</sup>. Questa scelta, però, non è una concessione tattica al Neoidealismo, se non altro perché Masnovo fa appello ad una soggettività empirica. Il nostro Autore ha voluto piuttosto collocarsi su di un terreno che fosse il meno lontano possibile da quello idealistico. Del resto, «l'atto nostro di pensiero»—egli scriveva—«merita questa preferenza [...] anche perché con esso [...] noi poniamo il problema immanente della vita [...]. Il quale problema vive appunto nella nostra attività di pensiero, per la nostra attività di volere, insomma nella nostra esperienza»<sup>13</sup>. Inoltre—secondo Masnovo—, è di sommo interesse esistenziale stabilire se «proprio noi, a noi testimoniati dall'esperienza, saremmo» la realtà assoluta, e dunque «quest'ultimo fine di diritto, quel Dio di cui ci preoccupiamo; mentre ci sforziamo intorno al problema della vita»<sup>14</sup>.

L'obiettivo di una ricomprensione apologetica del Neoidealismo, visto come approdo di tutto il processo della filosofia moderna da Cartesio in poi, era stato autorevolmente indicato alla filosofia neoscolastica da P. Gemelli, fondatore della «Rivista di filosofia neoscolastica» e dell'Università Cattolica di Milano. Gemelli individuava nell'«adattamento» allo spirito della «modernità» (e in particolare al pensiero di Croce e Gentile) l'errore del movimento modernista; mentre indicava nella «assimilazione» e nella integrazione di tutte le autentiche conquiste della cultura moderna, il nuovo compito

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.* Su questo punto si veda anche, a pag. 9, la presentazione di Sofia Vanni Rovighi.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 42-43.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 43.

della filosofia neoscolastica<sup>15</sup>. Egli indicava inoltre nel V Congresso internazionale di filosofia (che si sarebbe svolto a Napoli nel 1924) l'occasione per un rilancio, a livello internazionale, di tale progetto. In quella sede P. Gemelli si pronunciò a favore di un superamento del «dissidio insanabile» che «ad alcuni Scolastici puri, come a moltissimi pensatori moderni», sembrava allora sussistere fra il Tomismo e la filosofia «moderna»: egli pensava invece—da tomista—ad una valorizzazione teoretica di quest'ultima<sup>16</sup>. L'«anima» della filosofia moderna veniva da lui riconosciuta nel «rinne-gamento dell'essere»: «Si parte dal soggetto»—egli affermava—, «invece che dall'essere, che è sostegno del soggetto». «L'idealismo italiano, seguendo la stessa via, è arrivato all'identificazione assoluta di tutto il reale col pensiero, alla completa negazione dell'essere ontologico»<sup>17</sup>. Ora, l'«assimilazione» dell'idealismo gentiliano da parte della Neoscolastica avrebbe dovuto consistere proprio nello sfruttamento dell'atto di pensiero come punto di partenza per una metafisica dell'essere: la scoperta del proprio io come «realtà ontologica» e come «realtà contingente»—secondo Gemelli—avrebbe fatto approdare l'uomo «alla contemplazione del necessario e dell'assoluto [...] nella quale può culminare lo sforzo del pensiero moderno, orientato verso il soggetto pensante»<sup>18</sup>. Il piano di Gemelli trovò attuazione, in sede teoretica, nell'opera di Masnovò e, in sede storiografica, nell'opera di un altro professore dell'Università Cattolica: Emilio Chiochetti.

Masnovò polemizzò con le posizioni modernistiche che costituivano l'antitesi ideale del programma di Gemelli. Anzi, le posizioni di Masnovò diventano particolarmente chiare proprio se messe a confronto con quelle espresse da un noto modernista—Ernesto Buonaiuti—al Congresso italiano di filosofia del 1923. Questi aveva sostenuto, nella sua relazione, l'inconciliabilità tra razionalità filosofica e religiosità: «da filosofia»—egli affermava—«è sempre in potenza una religione dell'io: la religione è sempre in potenza una filosofia del non io»<sup>19</sup>. Queste battute possono senz'altro farci capire meglio certe successive insistenze di Masnovò: infatti, la ri-

<sup>15</sup> Cfr. Gemelli, *Il significato del centenario di S. Tommaso*, contenuto in *S. Tommaso d'Aquino*, vol. commemorativo del VI centenario della canonizzazione, suppl. al vol. XV della «Riv. di filos. neosc.», Milano, XXV (1923), pagg. 32-36.

<sup>16</sup> Cfr. Gemelli, *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*, in «Atti del V Congresso internazionale di filosofia», cit., pag. 968.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 970-971.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 972.

<sup>19</sup> Cfr. Buonaiuti, *Filosofia, religione, misticismo*, in *Dibattiti filosofici*, «Atti del V Congresso italiano di filosofia», Città di Castello, 1925, pag. 81.

sposta migliore alla mentalità fideistica di Buonaiuti consisteva nel mostrare che dell'io non si può fare alcuna religione—e questo, proprio in base all'analisi filosofica della sua «insufficienza»—; e che, appunto a partire dall'io, si può costruire una filosofia orientata verso la religione.

Allo stesso Congresso, Masnovò tenne una relazione<sup>20</sup> nella quale riconosceva nel Neoidealismo italiano il più recente tentativo di dare risposta al problema, tipicamente «moderno», di garantire il valore della conoscenza umana. Già accennavamo, nella prima parte del nostro lavoro, alla proposta masnoviana di interpretare le grandi metafisiche dell'età moderna come altrettanti tentativi di garantire la coincidenza di certezza e di verità nel conoscere; ebbene, il Neoidealismo italiano era—secondo Masnovò—la più consequenziale tra le metafisiche moderne. Esso infatti non si limitava a porre la realtà assoluta come garante del valore gnoseologico, ma identificava senz'altro la realtà assoluta con l'atto del conoscere<sup>21</sup>, eliminando ogni alterità tra garante e garantito—alterità che lo stesso Idealismo ottocentesco finiva per mantenere, distinguendo tra Spirito assoluto e autocoscienza empirica<sup>22</sup>. Il Neoidealismo avrebbe fornito, in tal modo, una risposta errata ad un problema per altro giudicato da Masnovò ineludibile: quello della presenza del «divino nella conoscenza umana». A giudizio di Masnovò, però, non solo il Neoidealismo e la filosofia moderna avevano affrontato il problema, ma lo aveva fatto anche la filosofia tomista, che prospettava in modo del tutto diverso, naturalmente, «la modalità di questa presenza»: essa—a detta di Masnovò—sarebbe rilevabile nella costituzione del soggetto conoscente, cioè nella sua naturale attitudine a conoscere<sup>23</sup>.

Questo particolare accostamento tra Neoidealismo e Tomismo fu ripreso da Masnovò al Congresso tomistico di Roma del 1925. «Il problema della conoscenza nel momento ontologico»—disse in quell'occasione—«indaga quale deve essere la realtà [...] affinché sia possibile la conoscenza come valore. È il problema centrale dell'idealismo moderno, particolarmente italiano. Gli idealisti risolvono il problema affermando una autocoscienza eter-

<sup>20</sup> Dal titolo *La reazione neoscolastica al sensismo in Italia nella prima metà del secolo XIX e l'opera di Vincenzo Buzzetti*, contenuta in *Dibattiti filosofici*, cit., pagg. 85-110. Questo scritto fu pubblicato nuovamente, l'anno successivo, col titolo di *Apriorismo e ... apriorismo*.

<sup>21</sup> I termini «conoscere» e «pensare»—distinti dalla filosofia kantiana—diventano sinonimi nell'attualismo (Cfr. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. II, pag. 225).

<sup>22</sup> Ci riferiamo, ad esempio, a tutta la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

<sup>23</sup> Cfr. Masnovò, *La reazione neoscolastica al sensismo ecc.*, cit., pag. 105.

na, immanente. Il tomismo afferma anch'esso una autocoscienza eterna come condizione ontologica del valore della conoscenza: solo se ne rifiuta l'immanenza [...] perché l'immanenza conduce alla coincidenza assurda dell'Indivenibile col divenire. La autocoscienza eterna [...] è trascendente a questa diveniente realtà»<sup>24</sup>. Non è più in questione, ora, il divino come causa efficiente e finale—come nell'intervento congressuale del 1923—, bensì il divino come causa esemplare: accennando a Dio come autocoscienza, crediamo si voglia indicare che le assenze—condizione di intelligibilità del reale per il pensiero umano—sono attuazioni create di alcuni aspetti della coscienza che Dio ha della propria essenza come partecipabile<sup>25</sup>.

Le tesi ora accennate venivano espresse da Masnovo con maggior ampiezza di un articolo dedicato all'opera più nota di Gentile: *La teoria generale dello spirito come atto puro*<sup>26</sup>. Qui, la critica di Masnovo viene a toccare le radici stesse del sistema gentiliano e—se l'abbiamo ben compresa—è così sintetizzabile: quando Gentile identifica il criterio di verità con il pensiero pensante, e quindi sopprime la verità come problema, lo fa pure in nome di un qualche criterio di verità, che dunque viene implicitamente distinto, almeno formalmente, dallo stesso pensiero pensante<sup>27</sup>. Infatti, l'introduzione della trascendentalità del pensiero pensante, viene operata da Gentile sulla base della autocontraddittorietà del contraddittorio<sup>28</sup>, quando invece il PDNC è da lui stesso confinato—come criterio eteronomo di verità—nel campo del pensiero pensato, ovvero in quell'ambito in cui vige—a suo giudizio—la «trascendenza» in tutte le sue forme<sup>29</sup>. In una *petitio principii*, del resto, risiede—secondo Masnovo—la difficoltà di tutti i sistemi che, da Cartesio in poi, si sono impegnati a garantire la corrispondenza tra soggetto e oggetto<sup>30</sup>. Eppure egli giudica la posizione gentiliana «più logica» di quella cartesiana. Forse, per la maggior consequenzialità della prima, la quale, esplicitando il principio cartesiano secondo cui la certezza coinci-

<sup>24</sup> Cfr. Masnovo, *Brevi appunti di metodo ecc.*, cit., pag. 247. Naturalmente, «*Deus est conditio ultima certitudinis, non in ordine logico, sed in ordine ontologico*» (Cfr. *ibid.*, pag. 249).

<sup>25</sup> Non ci soffermeremo certo a difendere il complesso quadro metafisico tomista implicato qui—a nostro avviso— dall'Autore.

<sup>26</sup> Lo scritto si intitola appunto: «*La teoria generale dello spirito come atto puro*» di G. Gentile, in «*Riv. di filos. neosc.*», XV (1923), pagg. 277-284.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 278-279.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 281.

<sup>29</sup> Cfr. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pag. 45.

<sup>30</sup> Cfr. Masnovo, *La teoria generale dello spirito ecc.*, cit., pag. 282.

de con la verità solo nell'autocoscienza, giunge a risolvere la totalità del reale nell'autocoscienza stessa, eliminando così l'alterità tra io e non io; questo, però, non nel senso dell'Idealismo ottocentesco, bensì nel senso di un idealismo ancor più radicale, «dove l'uno si afferma presente non solo attraverso lo spazio ma pure attraverso il tempo»<sup>31</sup>. L'attualismo elimina ogni residua trascendenza rispetto al pensiero pensante, persino quella «storica»: per questo esso costituisce la forma più coerente di assolutizzazione del pensiero immanente. Si capisce allora come mai per Masnovo, fare i conti con l'idealismo, voglia dire farli con l'attualismo.

Il nostro Autore, a conclusione del suo scritto dedicato a Gentile, non manca di evidenziare che, al di là della già citata petizione di principio, «il panteismo gentiliano rivela un'intima contraddizione». Essa consisterebbe nell'identificazione, all'interno dell'Io trascendentale, di divenire e immobilità, di tempo e di eternità, di molteplicità e di unità: laddove il secondo polo di ogni binomio sarebbe dato dalla coscienza che il pensiero ha della propria intrascendibilità, mentre il primo polo sarebbe dato dalla esperienza che il pensiero stesso ha delle proprie posizioni trascese. Osserva in proposito Masnovo: «il Gentile fonde questa nostra diveniente cognizione e la fa immanente in un'unica realtà immune da tempo cioè da passato e futuro, e immune anche da qualsivoglia gradazione; cioè in una realtà [...] effettivamente eterna e solo a parole diveniente: sicché il divenire finisce assurdamente per immanere nel non divenire. Certo si sforza il Gentile di mantenere nel seno del suo Io trascendentale [...] un movimento dialettico, un divenire: ma è lavoro sprecato. Soppressa fin anche la gradazione, si potrà parlare [...] dell'uno nel molteplice e del molteplice nell'uno; ma di moltiplicazione e di unificazione non più».

La confutazione masnoviana si svolge qui su un duplice binario: da un lato essa è teoretica *simpliciter*, in quanto rileva l'impossibilità di porre come assoluta una realtà che attui predicati tra loro contraddittori: «del resto»—aggiunge Masnovo—«ogni panteismo, comunque costruito, è nella fatale necessità di far immanere il divenire nel non divenire e viceversa»<sup>32</sup>. L'autocontraddittorietà del panteismo consiste nell'attribuire a Dio—Uno, Immobile ed Eterno—i predicati del mondo: molteplicità, divenienza, temporalità; o viceversa. Certo, nell'avanzare tale critica, si suppone già acqui-

<sup>31</sup> Su questo punto cfr. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pag. 67. Il brano che Masnovo doveva presumibilmente aver presente era comunque il seguente: *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., cap. IV, par. XV.

<sup>32</sup> Cfr. Masnovo, *La teoria generale ecc.*, cit., pag. 283.

sita la figura di Dio come, appunto, Uno, Immobile ed Eterno. Senonché, questi sono attributi che lo stesso Gentile riconosce a Dio (ovvero all'Io trascendentale)<sup>33</sup>, e quindi la critica precedente, applicata al pensiero gentiliano, risulta aderente<sup>34</sup>.

Ma la critica di Masnovo è anche *ad hominem*. Infatti il nostro Autore obietta a Gentile di aver soppresso, di fatto, la «dialettica concreta» o dinamica, per ridursi alla «dialettica astratta» o statica<sup>35</sup>. La critica è senz'altro originale; ma è altrettanto calzante? È vero che negli scritti di Gentile si giunge al paradosso di riassorbire il divenire e la molteplicità «nella semplicità estemporanea od eternità dell'unico concetto in cui l'Io, come pensiero pensante, si realizza»<sup>36</sup>. E qui il nodo teoretico, giustamente additato da Masnovo, è quello della compatibilità o meno dell'attualismo con l'ammissione del divenire: l'assolutizzazione dell'atto di pensiero immanente—sembra avvertire il nostro Autore—significa infatti l'esclusione di ciò che non è più e di ciò che non è ancora. È anche vero, però, che l'attualità di cui parla Gentile è tale da «distendersi» secondo le dimensioni temporali e, in questo senso, può essere intesa come qualcosa di analogo alla «presenza» di cui parlava S. Agostino come dell'ambito rilevativo delle tre estasi temporali, le quali, appunto, «*quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia*»<sup>37</sup>. Se il divenire e la dialettica<sup>38</sup> sono tali solo rispetto ad un punto di vista che ne consideri i termini simultaneamente (così come la molteplicità è tale solo rispetto ad un punto di vista unitario), allora l'obiezione *ad hominem* di Masnovo (secondo la quale l'Io trascendentale, immobile ed uno, sopprimerebbe divenire e molteplicità), non risulta centrata. A nostro avviso, l'errore di Gentile non sta nella fenomenologia del dato immediato, bensì nella tesi metafisica che lo assolutizza, identificando senz'altro quell'identità e invarianza che sono dimensioni del dato stesso, con l'unità e immutabilità

<sup>33</sup> Cfr. ad esempio: Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pagg. 72-73.

<sup>34</sup> «Per evitare la contraddizione della simultaneità nell'uno del divenire e dell'immutabilità—secondo Gnemmi—non resterebbe che o negare il divenire a favore dell'immutabilità (è la soluzione spinoziana e di ogni monismo statico), oppure negare l'immutabilità a favore del divenire (è la soluzione hegeliana e di ogni monismo dinamico): ma in entrambi i casi non si sfugge alla contraddizione» (cfr. Gnemmi, *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Trento, 1976, pag. 67). A ben vedere, il tentativo gentiliano non ricade in nessuna delle due tipologie («statica» e «dinamica») ora richiamate: vorrebbe piuttosto esserne una sintesi.

<sup>35</sup> Cfr. Masnovo, *La teoria generale dello spirito ecc.*, cit., pag. 283.

<sup>36</sup> Cfr. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pag. 72.

<sup>37</sup> Cfr. S. Augustini *Confessiones*, I, II, cap. XVIII.

<sup>38</sup> I due termini, nell'accezione gentiliana, sono sinonimi.



divine. Non a caso il nostro Autore insiste nell'accostare la speculazione neoidealistica a quella—da lui giudicata ontologica—di Rosmini e di Gioberti<sup>39</sup>: l'ontologismo è inteso da Masnovo come una forma incoativa di idealismo.

Il dialogo con il pensiero idealistico ha animato, almeno indirettamente, anche la partecipazione di Masnovo al Congresso di Napoli del 1924. Nel suo intervento congressuale, un altro esponente dell'Università Cattolica—Emilio Cordovani—paragonava la lotta tra la Neoscolastica e l'idealismo, a quella sostenuta a suo tempo da S. Tommaso «contro l'averroismo latino, che tanta somiglianza ha con la posizione del moderno idealismo italiano»<sup>40</sup>. La relazione masnoviana al Congresso fu appunto dedicata ai rapporti di S. Tommaso con l'«averroismo latino»<sup>41</sup>. I punti di contatto teoretici tra il Neoidealismo e la filosofia dei «*catholici doctores*» che si rifacevano ad Averroé, sono più d'uno<sup>42</sup>; e un'analogia è riscontrabile anche tra l'atteggiamento assunto da S. Tommaso rispetto alla loro tesi circa l'unicità dell'«intelletto agente», e quello assunto da Masnovo rispetto alla ipotesi che l'«Io si protenda fino anche a confondersi con tutto l'universo dell'esperienza e fuori»<sup>43</sup>. Come S. Tommaso non esclude quell'ipotesi come assurda, bensì la mette tra parentesi come improbabile, così Masnovo non si impegna nella confutazione teoretica di una teoria pansichista, giudicando un simile impegno inessenziale alla sua ascesa metafisica<sup>44</sup>.

Riferendosi all'atto di pensiero, Masnovo ha maggiore facilità a documentare il divenire come dato irrefutabile, che l'«esperienza ci offre con altrettanta sicurezza di come ci offre l'aspetto di ente»<sup>45</sup>: «infatti»—egli osserva—«nulla potrebbe infirmare la testimonianza dell'autocoscienza, men-

<sup>39</sup> Cfr. Masnovo, *La reazione neoscolastica al sensismo ecc.*, cit., pagg. 105-108.

<sup>40</sup> Cfr. Cordovani, *Oggettività e trascendenza in S. Tommaso d'Aquino*, in «Atti del V Congresso internazionale di filosofia», cit., pagg. 999-1000.

<sup>41</sup> Per quanto riguarda quest'espressione cfr. Mandonnet, *Sigier de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Etude critique et documents inédits*, Fribourg, 1899.

<sup>42</sup> Innanzitutto, la posizione di un Io trascendentale, o di un Intelletto agente «separato». In secondo luogo, l'identificazione di questa soggettività con il divino. Un terzo elemento, che accomunava i medievali cristiani influenzati da Averroé e i moderni cattolici influenzati dal Neoidealismo, era nella tendenza ad ammettere una «doppia verità» riducendosi così al fideismo (cfr. Masnovo, *I primi contatti di S. Tommaso con l'averroismo latino* (II), in «Riv. di filos. neosc.», XVIII (1926), pagg. 51-53).

<sup>43</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 31.

<sup>44</sup> Per la posizione tomista cfr. S. Thomae *In quattuor libros sententiarum*, l. II, D. XVII, q. II, a. 1.

<sup>45</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 50.

tre essa si mantiene nel campo del puro dato di fatto»<sup>46</sup>, il divenire dell'atto di pensiero «è un fatto e nessuna teoria vale a distruggerlo»<sup>47</sup>; tanto più se si considera che anche concependo il divenire come illusorio, si dovrebbe comunque ammettere il carattere diveniente dell'illusione. È per questo—ci sembra—che il nostro Autore insiste proprio sul divenire soggettivo.

Precisando poi di riferirsi ad un atto di pensiero «*hic et nunc*», ovvero all'espressione di un «io empirico» (un io «ontologico» o «sostanziale»—direbbe Gentile)<sup>48</sup>, il nostro Autore supera anche la concezione tipicamente idealistica di un divenire «assoluto» o privo di «soggetto». Si noti che, dal punto di vista gentiliano, l'Io trascendentale non è «essere»: «essere» sono solo le determinazioni pensate. Il «concreto»—per Gentile— è l'assoluto «fieri»<sup>49</sup>. Nella prospettiva gentiliana, «divenire» ed «essere» stanno tra loro come «concreto» e «astratto»: per questo non si può parlare di un essere che diviene o anche di un io sostanziale. Ebbene—controbattè Masново—, «durata senza durante, divenire senza diveniente è astrattismo; è [...] puro mondo relazionale, puro pensato»<sup>50</sup>; e qui l'accusa di «astrattismo» viene ribaltata sulla posizione idealistica<sup>51</sup>.

Da un lato, Masново non afferma mai esplicitamente che l'io empirico è sostanza; dall'altro, sembra continuamente sottintenderlo, specie quando lo chiama «soggetto»<sup>52</sup>. Ora, la sostanzialità dell'io poteva essere messa in dubbio non solo dal punto di vista neoidealistico, ma anche dal punto di vista humiano. Masново riconduce la posizione humiana ad una errata introspezione; mentre a noi sembra che la dissoluzione dell'io operata da Hume derivi dalla previa dissoluzione della categoria di «sostanza». Anche l'«introspezione» cartesiana viene giudicata carente dal nostro Autore: è vero che Cartesio «vide nella funzione la connotazione del soggetto: ma non vide il soggetto connotato nella sua pienezza»; «infatti»—osserva Masново—,

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 42.

<sup>47</sup> Cfr. Masново, *La distinzione reale fra essenza ed essere «in creatis»*, cit., pag. 358.

<sup>48</sup> Cfr. Gentile, *La teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pagg. 24 e 39.

<sup>49</sup> Cfr. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pagg. 65-67.

<sup>50</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 71.

<sup>51</sup> La posizione di Masново viene approfondita dalla Vanni rovighi in *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., pag. 65. Per comprendere meglio le osservazioni della Vanni Rovighi si può consultare: Gentile *La teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., cap. IV, par. 2.

<sup>52</sup> Crediamo che, in nome del principio scolastico secondo cui «operari sequitur esse», il nostro Autore abbia inteso che nell'«atto secondo» dell'attività conoscitiva e volitiva, fosse implicato l'«atto primo» di io un sostanziale.

«non c'è autentica autocoscienza che non implichi il corpo così da attrarlo nell'orbita del proprio 'Io', foss'anche, tale coscienza del corpo, illusoria»<sup>33</sup>. È dunque un io integralmente umano, quello messo in discussione da Masnovo e sulla cui «sufficienza» o meno egli si interroga. Comunque—prosegue il nostro Autore—«un mondo relazionale tutto, per così dire, *esse ad* e niente *esse in* ha un significato puramente intenzionale [...]: è del puro pensato»<sup>34</sup>. Dove è da intendersi che l'assolutizzazione del «pensato» è autocontraddittoria: infatti—provando a interpretare—, se il «pensato» o «*intentio secunda*» è, come tale, «relazione» (tra il puro significato e le realtà che lo attuano), allora considerarlo prescindendo dai termini che esso mette in relazione e, soprattutto, dal soggetto che istituisce la relazione stessa, significa operare un'«astrazione» indebita<sup>35</sup>.

Concentrare l'analisi sull'atto di pensiero, consentiva a Masnovo anche di superare ogni equivoco circa il presunto carattere cosmologico della riflessione tomista sul divenire e di evidenziarne piuttosto la valenza ontologica. Critiche al «naturalismo» tomista non mancavano, ad esempio da parte idealistica<sup>36</sup> e, perciò, anche modernistica: velatamente si era espresso in questo senso anche Buonaiuti al Congresso di Napoli, nel suo intervento dedicato alla «dimostrazione di Dio in S. Tommaso»<sup>37</sup>. Ma anche nel campo propriamente cattolico la critica era presente: è lo stesso Masnovo a farci il nome del P. Chossat<sup>38</sup>. La risposta del nostro Autore è, come di consueto, teoretica e storica insieme. Teoreticamente, egli ribadisce che la «formalità» del divenire è il «passaggio dalla potenza all'atto prescindendo dal suo concreto modo di avverarsi nell'ordine sensibile o nell'ordine spirituale»<sup>39</sup>. Sul piano storico, invece, egli distingue tra l'esposizione della via del divenire che S. Tommaso offre nella *Summa contra Gentiles*—ancora legata

<sup>33</sup> Cfr. Masnovo, *L'uomo di S. Tommaso e l'uomo di R. Cartesio*, in: Cartesio nel III centenario del «*Discorso del metodo*», supplem. al vol. XXIX della «Riv. di filos. neosc.», 1937, pagg. 579-580.

<sup>34</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 38-39.

<sup>35</sup> «Se tutto [l'ente fosse] *in alio*—scrive Masnovo—sarebbe *ain nibilo*; ergo non tutto [l'ente è] *in alio*. Sempre perché il tutto uccide l'*aliud*» (cfr. Masnovo, *L'ascesa a Dio*, cit., pagg. 61-62).

<sup>36</sup> Si veda ad esempio: Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, in *Opere*, vol. XII, Firenze, 1963, (1ª ed. 1911), pag. 86.

<sup>37</sup> Cfr. Buonaiuti, *Lo sviluppo della dimostrazione di Dio in S. Tommaso d'Aquino*, in «Atti del V Congresso internazionale di filosofia», cit., pagg. 993-995.

<sup>38</sup> Cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 56. Il riferimento è a: Chossat, *Dieu*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Fasc. XXVIII, col. 193 e ss.

<sup>39</sup> Cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 56.

alla «fisica» aristotelica—e quella che ne dà nella *Summa Theologiae*—indipendente da essa<sup>60</sup>.

Ora, a conclusione del paragrafo espositivo, possiamo riprendere—questa volta a proposito dell'atto di pensiero—l'interrogativo che abbiamo già sentito porre dall'Autore a proposito del divenire in generale: «questo *hic et nunc* mio diveniente atto di pensiero [...] autorizza [...] a parlare di lui come di *ens* con la ragione sufficiente in sé [...] ossia ad operare la coincidenza di sé [...] con un *ens in se* o con un *ens a se*?»<sup>61</sup>. Con un *ens in se*, sì—rispondiamo noi—, e lo si è visto. Con un *ens a se*, no, in quanto l'atto di pensiero è diveniente. Ma la precisa ragione di tale divieto è quanto resta ancora da determinare.

#### OSSERVAZIONI

Dobbiamo rilevare, anzitutto, il felice tentativo masnoviano di liberare la figura del divenire dalle tradizionali incrostazioni cosmologiche che, nell'ambito del pensiero scolastico, ne offuscavano la fisionomia ontologica. Un tentativo operato senza per altro cedere né al modello idealistico (per cui il divenire è la sintesi di essere o non essere), né al modello neoidealistico (per cui il divenire è la risoluzione del pensiero pensato nel pensiero pensante).

Nella direzione di questo stesso tentativo si era già mosso, per la verità, Garrigou-Lagrange<sup>62</sup>, la cui posizione al riguardo è stata ripresa dalla Vanni Rovighi e da lei associata a quella di Masnovo<sup>63</sup>. Questi, comunque, con la sua decosmologizzazione intendeva omologare la figura classica del «mo-

<sup>60</sup> È vero che nell'esposizione della «prima via» offerta dalla *Summa Theologiae* si fa riferimento ad un divenire fisico, ma—avverte il nostro Autore—questo «non deve trarre in inganno nessuno, sia perché quel moto che '*sensu constat*' è preso durante l'argomentazione sotto la formalità generale di passaggio dalla potenza all'atto, sia perché, nella risposta alla obiezione seconda, tra il divenire dichiarato impotente a spiegare se stesso vien posto fin anche il divenire dell'atto di libero volere» (cfr. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso*, cit., pag. 507). Masnovo fa anche riferimento ad autori come S. Agostino, S. Giovanni Damasceno, Ugo di S. Vittore e Alessandro di Hales, che hanno fatto riferimento al divenire mentale e spirituale nelle loro argomentazioni metafisiche (cfr. Masnovo, *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit., pagg. 139-140; *Da Guglielmo D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pagg. 89-101).

<sup>61</sup> Cfr. Masnovo, *L'asceta a Dio*, cit., pag. 64.

<sup>62</sup> Cfr. Garrigou-Lagrange, *Dieu ecc.*, cit., vol. I, pagg. 241 e 247-248.

<sup>63</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., pagg. 102-103.

to» alla figura idealistica del «divenire» (omologazione che Gentile avrebbe rifiutato), per poter paragonare Neotomismo e Neoidealismo come due soluzioni date ad un identico problema: e in questo, il suo impegno risultava più lungimirante di quello di Garrigou-Lagrange.

Il programma dialogico-controversistico, propugnato da P. Gemelli nei riguardi del Neoidealismo, non fu ignorato neppure dai colleghi di Masnovo all'Università Cattolica. Emilio Chiochetti, ad esempio, dopo uno studio dedicato a Croce, aveva pubblicato nel 1922 il volume intitolato *La filosofia di Giovanni Gentile*. In quest'opera egli esprimeva alcuni giudizi che sarebbero stati ripresi anche da Masnovo. Innanzitutto il riconoscimento dell'io come dato ontologico<sup>64</sup>. In secondo luogo, la polemica contro il divenire senza soggetto: secondo Gentile—osserva Chiochetti—«il divenire è atto. Di chi? Di nessuno, da nessuno». Da parte sua, egli propone invece si parli di un divenire dell'io, dove però l'io sia un sostrato che, «come tale, non diviene»: infatti «la mutazione [...] è un diventar altro dell'identico che resta identico»<sup>65</sup>. Un terzo giudizio comune a Chiochetti e a Masnovo è quello relativo all'autocontraddittorietà dell'immanentismo neoidealistico. Esso da un lato afferma una Autocoscienza perfettamente in atto (che anche Chiochetti riconduce sens'altro al «Dio del teismo»<sup>66</sup>), ma, «immanentizzandola» nel divenire, finisce per negarne l'assoluta attualità: «nell'Assoluto [...] non è concepibile»—scrive Chiochetti—, «successione di atti o momenti; perché l'atto puro non ha nulla né da conquistare né da creare: è perfetto»<sup>67</sup>.

Nell'ambito dell'Università Cattolica, anche Zamboni era convinto della opportunità di far interagire il pensiero tomistico con l'Idealismo, e approvava il programma di «ricomprensione» della filosofia moderna nella Scolastica, proposto da Gemelli. Egli, semmai, rimproverava alla Cattolica e al suo fondatore di avere, nel decennio successivo, tradito quegli intendimenti, in favore di un più comodo dogmatismo e di una progressiva chiusura al pensiero moderno<sup>68</sup>. Zamboni, come Masnovo, considerava la possibilità di far leva sulla «esistenza dell'io come ente individuale, per passare [...]

<sup>64</sup> Cfr. Chiochetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, 1922, pag. 30.

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 115-116.

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 156.

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 170.

<sup>68</sup> Cfr. Zamboni, *Autobiografia etica di G.Z.*, Verona, 1982, pag. 79. Le stesse «adunanze di discussione» tra i professori furono soppresse—riferisce Zamboni—proprio ad opera di Mons. Masnovo: «conseguenza di ciò fu che ciascuno dei professori studiò e pubblicò per conto suo» (cfr. *ibid.*, pag. 78).

all'esistenza dell'Ente assolutamente indipendente»<sup>69</sup>, cioè per passare—nel linguaggio di Masnovo—ad affermare «che è l'Assoluto». Ciò che l'autore veronese contestava a Masnovo era invece l'eccessiva «complessità» del suo punto di partenza fenomenologico<sup>70</sup>. L'obiezione ci sembra, però, fittizia. Basti pensare che, per descrivere il manifestarsi dell'«Io», Zamboni usava all'incirca le stesse espressioni usate da Masnovo<sup>71</sup>.

Il vero punto di dissenso tra i due autori era piuttosto un altro: l'esperienza attesta o no il divenire? No, secondo Zamboni; sì, secondo Masnovo. Neppure l'atto di pensiero—secondo Zamboni—si manifesta diveniente: «io ho coscienza del mio stato di pensiero quando è in atto, cioè quando è divenuto. Quando è in potenza non se ne ha coscienza e non si ha pure coscienza di un divenire che intercederebbe tra la potenza e l'atto». L'esclusione del divenire dalla datità immediata era—negli intendimenti di Zamboni—anche una esclusione di diritto: «Un divenire che fosse qualche cosa di mezzo tra il non-essere e l'essere, tra la potenza e l'atto, non si trova»—a suo avviso—«né nell'esperienza né nel concetto». Ciò che egli rifiutava era il divenire come un *tertium qui* tra il positivo e il negativo, quasi che la definizione aristotelica («atto di ciò che è in potenza, in quanto tale»), alla quale sembrava attenersi Masnovo, portasse ad ipostatizzare uno stato infraontologico<sup>72</sup>. Zamboni, insomma, negava la distinzione formale—proposta da Masnovo—tra il divenire e l'incominciare e finire. Masnovo descriveva il divenire come un «fluttuare» o un «fluire»<sup>73</sup>, cioè—se interpretiamo correttamente—come una variazione nell'identità; Zamboni invece escludeva dal dato il «fluire», per includervi però l'improponibile passaggio dal «niente» all'«esistente»<sup>74</sup>. Ora, se anche la «fluenza» non fosse data, bisogna ricordare che per il nostro Autore essa costituiva non un *unicum*, bensì un *minimum* fenomenologico: il divenire—sembra dire Masnovo—, se anche non fosse dimostrabile come «generazione e corruzione» di sostanze, e se anche non è logicamente prospettabile come passaggio

<sup>69</sup> Cfr. Zamboni, *Dizionario filosofico*, cit., pag. 201.

<sup>70</sup> Cfr. Zamboni, *Autobiografia etica di G.Z.*, cit., pag. 98.

<sup>71</sup> Cfr. Zamboni, *Dizionario filosofico*, cit., pag. 91. Del resto, le posizioni di Zamboni e Masnovo corrispondono a quella espressa da S. Tommaso in *De Ver*, q. X, a. 8.

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 141-142.

<sup>73</sup> Secondo una espressione ricorrente già in Remer (cfr. *op. cit.*, vol. IV, pag. 211) e in De Mandato (cfr. *op. cit.*, pag. 345), e nella quale la Vanni Rovighi ha voluto vedere una, sia pure estrinseca, affinità con lo husserliano «*Erlebnisstrom*» (cfr. *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 10—Presentazione).

<sup>74</sup> Cfr. Zamboni, *Dizionario filosofico*, cit., pag. 142.

dal non essere assoluto all'essere, resta pur sempre esperibile come avvicinamento di determinazioni rilevabile sullo sfondo di una qualche permanenza. Per questo, nel discorso di Zamboni c'era un «più» nel quale era implicito anche il «meno» sul quale, più opportunamente, Masnovo si attestava.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se la fenomenologia masnoviana del divenire sia, a sua volta, veramente radicale e spregiudicata. C'è, ad esempio, chi ha ritenuto che l'introduzione dell'«io», come soggetto del divenire, dovesse avere carattere inferenziale; e che più in generale, l'introduzione di un «sostrato permanente», come condizione di possibilità per il divenire, fosse una «complicazione inessenziale e presupposta»<sup>75</sup>. Quanto alla prima osservazione, a noi sembra che l'«io» non sia estraneo all'orizzonte fenomenologico, perlomeno come «punto di fuga»—per così dire—dei dati presenti. Quanto alla seconda osservazione, affermiamo che un substrato permanente è essenziale al divenire: è questa un'evidenza di tipo elenchico, indipendente dal fatto che la permanenza sia propria di un soggetto sostanziale (come potrebbe essere l'io conoscente), oppure dell'«unità dell'esperienza». La mentalità tomista ha tradizionalmente riferito la permanenza alla sostanza: se il divenire «è il divenire di qualcosa»—scrive Cornelio Fabro—«allora questo qualcosa, per essere un divenire, non è tutto in divenire»<sup>76</sup>. Col che si riconduce, e legittimamente, la questione del sostrato a quella del soggetto del divenire. Un divenire di niente, sarebbe un niente di divenire; ma qual è il soggetto del divenire?

Per Masnovo, esso è il soggetto empirico conoscente, sullo sfondo della cui identità si avvicinano atti di pensiero e di volontà. Se però il sapere filosofico si qualifica—come crediamo—per la sua ricerca dell'incontrovertibilità, allora riteniamo che esso debba individuare il soggetto del divenire in una realtà che non possa essere negata in alcun modo: tale è sicuramente la «presenza» stessa; non altrettanto si può dire, invece, dell'io empirico, al quale Masnovo fa riferimento. L'accertamento dell'esistenza dell'io individuale non sembra godere, infatti, di uno statuto elenchico (o almeno non è in grado di esibirlo nel discorso masnoviano): il carico problematico che esso comporta può allora essere utilmente evitato spostando l'attenzione sul divenire della «presenza» come tale. Questa è l'autentica posizione «prudenziale»: infatti, non ci sembra immediatamente evidente che la «presen-

<sup>75</sup> Cfr. Gnemmi, *Il fondamento metafisico*, cit., pag. 231; *Metafisica divina ecc.*, cit., pagg. 146-147.

<sup>76</sup> Cfr. Fabro, *Il problema del fondamento*, in «Atti del IV Congresso nazionale dell'ADIF», cit., Dibattito congressuale, pag. 407.

za», al di qua di legittime ma premature ipotesi psicologiche o metafisiche, sia tale in relazione ad un soggetto conoscente particolare<sup>77</sup>.

Ora, la stessa «presenza» costituisce un *minimum* di soggetto, entro il quale acquista rilievo il divenire. E che almeno essa divenga, è una evidenza di carattere elenchico, dal momento che la sua negazione potrebbe costituirsi solo attraverso un divenire: quello della negazione stessa, che ora verrebbe posta, mentre prima non lo era. È poi secondario, ai fini della presente indagine, che la «presenza» sia o non sia luogo di una pluralità di sostanze e che si possa quindi parlare o meno di trasformazioni sostanziali e di successioni: in questo, anzi, l'analisi masnoviana è certamente da valorizzare.

Osserva in proposito Emanuele Severino che la mentalità aristotelico-tomista, entro la quale si colloca la riflessione di Masново, cerca di sanare la problematicità del divenire evitando di ammettere che in esso «il non essere divenga essere», e invece «ponendo che [vi] sia qualcosa—diverso da quel non essere e da quell'essere—che in un primo momento sia affetto da quel non essere e in un secondo da quell'essere». E questo qualcosa sarebbe la sostanza. Ora—prosegue Severino—«si può dire che da ultimo, sostanza è l'esperienza stessa, ossia la totalità dell'essere immediatamente presente, come quell'orizzonte permanente che si va via via realizzando secondo determinazioni prima non possedute»<sup>78</sup>.

La «totalità dell'essere immediatamente presente» corrisponde alla «unità dell'esperienza» di cui parla Bontadini: a lui si deve l'impiego di questa figura di origine neoidealistica, in funzione di una «metafisica dell'esperienza». Si può anzi affermare che questo autore abbia portato a compimento

<sup>77</sup> Su questo punto Gnemmi nuove a Masново analoghe osservazioni critiche in: *Metafisica divina ecc.*, cit., pagg. 139 e 157-158. In questo caso, il punto di riferimento di Gnemmi è costituito da: Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pagg. 160-161.

<sup>78</sup> Lo stesso Aristotele—osserviamo noi—non escludeva la possibilità che la «generazione» e la «corruzione» potessero esse ricondotte ad «alterazione» (noi diremmo a «variazione»), nell'ipotesi che l'universo fisico fosse un'unica sostanza (cfr. Aristotelis *De generatione et corruptione*, l. 1, 314a-314b). Nel prosieguo del suo discorso, Severino afferma che «con la deduzione di tipo aristotelico del concetto di sostanza si mostra la necessità che il divenire delle determinazioni fenomenologicamente immediate si svolga in un orizzonte sotteso tanto al momento della presenza come al momento dell'assenza di quelle determinazioni; e quindi con quella deduzione si esclude il progetto—che la semplice immediatezza fenomenologica della totalità dell'immediato fenomenologico in funzione di sostrato non esclude—che il divenire della presenza possa realizzarsi senza quel sostrato» (cfr. Severino, *La struttura originaria*, cit., pag. 536). A noi sembra, invece, che—al di là di possibili considerazioni esegetiche—la necessità di evitare contraddizione sia un motivo superfluo nella introduzione del «sostrato», come cercheremo di evidenziare nei capitoli successivi.



il progetto masnoviano di un recupero di certi aspetti del pensiero neoidealistico in chiave metafisica<sup>79</sup>. In particolare, Bontadini ha corretto in modo decisivo l'approccio tradizionale della Neoscolastica al Neoidealismo, interpretando l'Io trascendentale della speculazione gentiliana come la totalità dell'esperienza attuale, quindi come la stessa «unità dell'esperienza»: figura nella quale egli ha individuato la risoluzione della moderna «parabola gnoseologica»<sup>80</sup>. Secondo Bontadini, l'«unità dell'esperienza», in quanto «totalità dell'immediato noto», è «l'unico punto di partenza del sapere»<sup>81</sup>.

L'«unità dell'esperienza» è un'espressione che nomina, nel loro complesso, le manifestazioni immediate della «presenza», ovvero il «dato immediato di diritto»: ebbene, è appunto questo il luogo adeguato—secondo Bontadini e secondo noi—in relazione al quale analizzare il divenire; non lo è, invece, la soggettività empirica, che possiamo considerare un contenuto eventuale, ed eventualmente privilegiato, della «unità dell'esperienza»<sup>82</sup>. Sempre secondo Bontadini, è sufficiente riferirsi ad un «divenire di determinazioni»—quelle assunte dalla «unità dell'esperienza»—per sviluppare la nota aporetica che il pensiero aristotelico-tomista ha sempre ritenuto metafisicamente feconda<sup>83</sup>. Con questo, Bontadini si proponeva di superare sia il «dinamismo» neoidealistico sia il «sostanzialismo» della tradizione aristotelica.

<sup>79</sup> A nostro avviso sarebbe stato più pertinente, da parte di Bontadini, il riferimento al pensiero hegeliano (cfr. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. 1, pagg. 46-65).

<sup>80</sup> L'interpretazione che Bontadini dà del pensiero gentiliano sembra, esegeticamente, un po' azzardata. I testi di Gentile, infatti, presentano l'Io trascendentale come «puro conoscere», ovvero come obiettivazione di soggetto e di oggetto empirici, e affermano che esso è la «totalità dell'esperienza» (cfr. Gentile, *Sistema di logica*, vol. 1, cit., pagg. 138-143); d'altro canto, però, essi insistono nell'assumere—surrettiziamente—un rapporto tetico dell'Io trascendentale nei riguardi dei propri contenuti, tale per cui «il conoscere puro [...] pone il soggetto e [...] l'oggetto nella loro viva unità», e la stessa «totalità dell'esperienza» va intesa «come costituirsi del soggetto» (cfr. *ibid.*, pag. 139).

<sup>81</sup> Cfr. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pagg. 160-161.

<sup>82</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 161. Per quanto riguarda l'interpretazione bontadiniana del pensiero di Gentile, il rimando è ovviamente a: Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Urbino, 1942; e *Dall'attualismo al problematicismo. Studi sulla filosofia italiana contemporanea*, cit.

<sup>83</sup> «Al professor Bontadini non interessa il divenire come divenire di un soggetto permanente ma il divenire come semplice variazione [...] prescindendo dall'unità del soggetto [...] Ora il professor Bontadini [...] potrebbe essere accusato di omettere un passaggio che tradizionalmente si riteneva necessario: quello cioè attraverso la potenza passiva che il divenire, come variazione dell'uno, richiede» (cfr. *Il problema del fondamento*, cit., Dibattito congressuale, pag. 379). In questo intervento, P. Boccalegna mette bene in rilievo l'essenzializzazione operata, nella analisi del divenire, da Bontadini sulla scorta di Masnovo.

Infatti, la mentalità «dinamista», considerando la realtà diveniente come astratta rispetto al divenire, e ritenendo che l'insufficienza del divenire potesse essere diagnosticata solo relativamente alla realtà diveniente, e non relativamente al divenire stesso, evitava di mettere a tema l'aporetica in questione. Mentre la mentalità «sostanzialista» riteneva che tale aporetica fosse diagnosticabile solo per il divenire che avesse come soggetto una «sostanza»<sup>84</sup>. In proposito, Bontadini osservava che «sarebbe tanto astrazione prendere la cosa per sé, e poi attaccarle il divenire, quanto il divenire per sé, e poi riempirlo della cosa»: il «concreto» è—secondo lui e secondo noi—la diveniente «unità dell'esperienza». Senonché, nella prospettiva neoidealistica, la dimensione attuale o permanente dell'«unità dell'esperienza» (quella che sintetizza il «prima» e il «poi» in un unico divenire) finisce per costituire—come avverte Bontadini—lo stesso «motore immobile, cioè la ragion sufficiente del contenuto in quanto diveniente, poiché contiene in atto perfetto quanto» il «prima» e il «poi» contengono «in atto imperfetto»<sup>85</sup>.

La posizione neoidealistica qui enucleata da Bontadini, crediamo si trovi esemplarmente espressa nel seguente brano di Giovanni Gentile: «Niente diviene al mondo»—scriveva il filosofo siciliano—, «cheché si dica o si pensi o si creda di pensare. Il mondo, come sistema di ciò che pensiamo attualmente, o attualmente pensiamo come pensabile, è nel pensiero come logo astratto: identico a sé, immutabile [...]. Il flusso, la mutazione [...] è mera apparenza: non è concetto, ma fluttuante immaginazione»; mentre «alla ideale cognizione intuitiva che s'affisi nella eterna legge dell'universo, in cui tutto quel che può essere ha il suo principio nella infinita sostanza, che, potendo essere, essa e tutte le sue determinazioni, non può non essere [...], tutto che possa essere è *ab aeterno*: fisso, immutabile»<sup>86</sup>. In fondo, il divenire si riduceva—per Gentile—a questa riconduzione del pensato, astrattamente molteplice e diveniente, al pensiero attuale, uno e immutabile<sup>87</sup>.

Il ripensamento più coerente della posizione immanentista or ora richiamata, ci è dato proprio da un discepolo di Bontadini: Emanuele Severino. Anzi, non ci sembra casuale che il dibattito svoltosi tra i due, negli anni

<sup>84</sup> Una «sostanza» che—come Bontadini stesso ricorda riferendosi proprio a Masnovo—potrebbe essere anche il soggetto conoscente, inteso «come un principio permanente rispetto alle sue varie manifestazioni» (cfr. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pagg. 112-116).

<sup>85</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 113-120.

<sup>86</sup> Cfr. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pag. 66.

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 67.

'60, a proposito dell'interpretazione ontologica del divenire, abbia qualche punto di tangenza con la polemica (questa—ci risulta—a senso unico) condotta da Masnovo, negli anni '20 e '30, nei confronti dell'attualismo.

Severino, com'è noto, istituisce il PDI-NC come «principio di Parmenide»<sup>88</sup>, ovvero ritiene che al significato dell'essere appartenga non solo l'esclusione della negatività assoluta, ma anche l'esclusione della negatività relativa, cioè del «non essere dell'essere». Evitando per il momento di discutere il valore del «principio di Parmenide», ricordiamo che Severino, il quale fa derivare da tale principio il teorema della immutabilità dell'essere, deve intendere il divenire—che pure consta—in termini che non contravvengano al suddetto teorema: e, dunque, non come il darsi del «non essere dell'essere»; bensì come «il comparire e lo sparire dell'essere» immutabile<sup>89</sup>.

A suffragio della sua tesi l'autore osserva che il non essere non è in alcun modo rilevabile nel divenire; infatti si può dire che un certo oggetto «non appare più», mentre non si può dire che «appaia che l'oggetto è niente». Ora, se con ciò si intende escludere dall'orizzonte fenomenologico l'annullamento, non possiamo che concordare con Severino; e per questo non è neppure necessario ammettere che la presenza sia effettivamente più ampia dell'unità dell'esperienza: basta semplicemente non escluderlo, ovvero ammettere—come abbiamo già fatto—la distinzione formale tra i due significati. Se invece si intende—come sembra—escludere dal divenire ogni forma di negatività, e con ciò di problematicità, cessa l'accordo. Inoltre—secondo Severino—, non solo il referto fenomenologico non contraddice il referto logico (cioè il principio di Parmenide), ma non è neppure ipotizzabile che ciò accada: infatti, se tali referti «sono momenti predicativi della verità, essi sono tali proprio in quanto non possono (né l'uno né l'altro) essere negati». «Si tratta allora di smascherare»—sempre secondo Severino—«quell'elemento x, eterogeneo alla struttura originaria della verità [...] che, assunto come elemento veritativo, determina la situazione in cui [...] i due referti] si presentano come asserti tra loro contraddittori»<sup>90</sup>.

Ora, nella prospettiva bontadiniana—per lo meno nella sua seconda fase: quella in cui Bontadini identifica il referto logico con lo stesso principio di Parmenide e il referto fenomenologico con l'evidenza del divenire inteso

<sup>88</sup> Ci riferiamo qui al saggio *Ritornare a Parmenide*, contenuto in: *Essenza del Nichilismo*, Brescia, 1972, pagg. 13-66.

<sup>89</sup> Ci riferiamo ora al *Proscritto a Ritornare a Parmenide*, contenuto in: *Essenza del Nichilismo*, cit., pagg. 67-131.

<sup>90</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 90-95.

come non essere dell'essere—, tale  $x$  viene individuata nella indebita assolutizzazione di ciascuno dei due referti, di cui andrà, sinteticamente, esclusa la reciproca esclusione<sup>91</sup>. Nella prospettiva severiniana, invece, la  $x$  si risolve nella «alienata» interpretazione del divenire, che lo presenta come il non essere dell'essere. Di modo che, se per Bontadini i due referti entrano, sia pur «astrattamente», in contraddizione tra loro, per Severino ciò non accade in nessun modo<sup>92</sup>.

L'obiezione mossa da Bontadini a Severino sta nel rilievo per cui anche l'«apparire» e lo «sparire» implicano il non essere: infatti—e su questo non si può non concordare con Bontadini—, il non esser più dell'«apparire» delle determinazioni nell'unità dell'esperienza è pure un non essere dell'essere<sup>93</sup>. È questo—secondo Bontadini—quanto basta a contraddire il teorema della trascendentale immutabilità dell'essere: un'osservazione, quest'ultima, che sembra riprendere in un quadro gnoseologico diverso, il tema del divenire dell'«*hic et nunc* atto di pensiero» proposto da Masnovo. Non ci sembra invece pertinente l'ulteriore considerazione a volte aggiunta da Bontadini, secondo la quale il non esser più dell'apparire consterebbe come autentico annullamento—sul piano fenomenologico. Ammesso che non consti, nel divenire, l'annullarsi della determinazione—sembra ragionare Bontadini—, consta almeno l'annullarsi del suo «apparire»<sup>94</sup>. Ecco, ricondurre il «non essere dell'essere» ad annullamento—sia pure relativamente a quell'essere che è l'«apparire»—, ci sembra una complicazione non solo inutile ai fini del procedimento metafisico, ma anche insostenibile; e questo, per le ragioni esposte nel capitolo precedente. Ragioni alle quali è opportuno aggiungere una semplice considerazione: quella per cui il caso costituito dall'«apparire» non può—al di fuori dell'equivoco gnoseologico—pretendere uno statuto diverso dal caso costituito dall'«essere».

Se l'obiezione di Bontadini riecheggia, almeno nella sua ispirazione originaria, motivi masnoviani, la risposta di Severino ripropone, a sua volta, temi gentiliani: l'apparire e lo sparire delle determinazioni—secondo Severino— è tale solo rispetto ad un apparire che, a sua volta, non sia diveniente—almeno in relazione al tipo di divenire in questione—; «men-

<sup>91</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 29.

<sup>92</sup> Cfr. Severino, *Proscritto*, cit., pag. 122.

<sup>93</sup> Cfr. Bontadini, *Dialogo di metafisica*, in: *Conversazioni di metafisica*, vol. II, cit., pag. 206.

<sup>94</sup> Qui il riferimento non è ad uno scritto, ma piuttosto a espressioni ricorrenti nei dibattiti pubblici tenuti dall'autore.

tre l'orizzonte totale dell'apparire attuale»—prosegue—«non solo non appare, ma non può nemmeno apparire come diveniente»<sup>95</sup>. Infatti il divenire dell'orizzonte totale dell'apparire, questo sì, implicherebbe l'annullamento del diveniente (l'altro dalla totalità assoluta, ciò in cui essa potrebbe ipoteticamente riversarsi, non è infatti che il non essere assoluto), e contravverrebbe così al divieto parmenideo—per quel suo aspetto che non può essere negato. Sicché—conclude Severino—«il comparire e lo sparire di qualcosa [...] devono essere intesi come l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire (la quale, pertanto, venendo ad includere il qualcosa, viene ad includere, in questo stesso atto [...] l'apparire del qualcosa, visto che [...] qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire)»<sup>96</sup>.

Il procedimento di Severino richiama qui il tentativo immanentista—al quale si rifaceva Bontadini, e che noi abbiamo evidenziato nel pensiero di Gentile—di risolvere il divenire dell'unità dell'esperienza nella attualità del pensiero, cioè nella dimensione della identità e della permanenza, che pure è costitutiva dell'unità dell'esperienza e del suo divenire. Con questo, però, non si toglie la problematicità del divenire, ma piuttosto si contribuisce ad evidenziarne la struttura eidetica: permanenza nella variazione. Severino, insomma, sottrae all'apparire e scomparire la presenza come tale, cioè come orizzonte o ambito manifestativo intrascendibile, ma non può pretendere di avere, con ciò, immobilizzato la presenza intesa come concreta manifestazione dei propri contenuti presenti, a proposito del cui avvicinarsi rimane lecito parlare di «divenire dell'apparire» (o di divenire dell'unità dell'esperienza), e rimane lecito anche interrogarsi in termini ontologici. E l'interrogazione riguarderà l'eventuale problematicità della realtà diveniente.

In effetti la problematicità (o non assolutizzabilità) del divenire rimane anche una volta escluso che esso manifesti l'annullamento dell'essere. Questo sembra ammetterlo implicitamente lo stesso Severino, il quale, da un lato, avverte che «solo se non si afferma l'intero immutabile del positivo, la presenza dell'essere nel tempo sarebbe negazione della affermazione che l'essere è e non gli può accadere di non essere»—e con ciò esclude l'autocontraddittorietà del divenire come dato fenomenologico, mantenendola come ipotesi metafisica. Anzi, a questo riguardo, egli pone una «differenza ontologica» tra l'ente in quanto immutabile e l'ente in quanto diveniente,

<sup>95</sup> Cfr. Severino, *Proscritto*, cit., pagg. 108-109.

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 110.

riconoscendo nel diveniente una dimensione «astratta» dell'immutabile (cioè della realtà totale)<sup>97</sup>. Senonché l'«astratto»—almeno nel vocabolario idealistico—è ciò che risulta autocontraddittorio nell'ipotesi della propria assolutizzazione: ed ecco così ribadita, sia pure con un linguaggio non «scolastico», l'«insufficienza» della realtà diveniente. Ma sono proprio i termini di tale insufficienza che ci restano ora da chiarire.

Nel capitolo precedente abbiamo parlato del divenire come variazione di un identico sostrato, mentre nel precedente capitolo abbiamo indicato nell'«unità dell'esperienza» il *minimum* fenomenologico di tale sostrato. Ma questa identità nella diversificazione—che è il divenire—è esprimibile anche in categorie propriamente ontologiche? Crediamo di sì. In particolare, ci sembra che l'espressione «non essere dell'essere» o «non essere nell'essere» indichi proprio un avvicinarsi di differenti positività nella permanente presenza. Ora, il divenire, con la molteplicità di determinazioni in cui esso si articola, è certamente un valido *discrimen* tra la «presenza» e gli enti «presenti» che si caratterizzano dunque come discernibili, nell'ambito dell'«unità dell'esperienza». Il fattore discriminante lo possiamo, platonicamente, denominare *éteron*: esso è il negativo che compare nell'unità dell'esperienza—beninteso, non come negatività assoluta, bensì come alterità. Più precisamente, l'alterità—per così dire—«categoriale», cioè quella che sussiste tra differenti determinazioni del divenire oppure tra differenti determinazioni simultanee, rivela una più radicale alterità: quella—«trascendentale»—tra le due dimensioni che attraversano l'unità dell'esperienza. Tali dimensioni sono, appunto, la «presenza», nella sua astratta unitarietà e permanenza, e il suo contenuto «presente», connotato invece da intrinseca articolazione e variazione.

A conclusione del capitolo, crediamo di dover rendere conto dell'impiego che abbiamo fatto di alcune espressioni che non sempre, nel vocabolario filosofico, sono definite in modo univoco. In particolare, parlando di «fenomenologia», abbiamo voluto indicare quel movimento del sapere che, interpretando ovvero nominando il «dato immediato di fatto», lo organizza eiticamente per ipotesi che andranno poi verificate col procedimento elenchico. La fenomenologia si articola allora in due momenti: il primo lo potremmo definire «ermeneutico», e consiste—secondo quanto abbiamo accennato—nell'esame del problema che si intende affrontare (quello che sopra abbiamo chiamato «dato immediato di fatto»). Ora, il problema di

<sup>97</sup> Cfr. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., pag. 66.

fronte al quale l'indagine fenomenologica si pone, è già espresso linguisticamente e veicolato da una tradizione culturale: di esso, insomma, è possibile tracciare uno *status quaestionis*. Proprio di qui—dalla organizzazione e dall'esame dello *status quaestionis*—inizia quel procedimento che abbiamo chiamato «ermeneutico». Esso ha a che fare con un problema—ad esempio il problema del «divenire»— che già risulta formulato secondo una precomprensione ovvero in base ad una familiarità prefilosofica verso il contenuto del problema: non qualunque realtà viene indicata come divenire dal Senso comune o dalle indagini filosofiche storicamente date—o, in generale, dalle fonti sulle quali si fonda lo *status quaestionis* relativo. Ora, la riflessione ermeneutica vuol fare emergere proprio l'intenzionalità della precomprensione che va a costituire il problema o a dargli unità. Naturalmente tale riflessione cercherà di cogliere, attraverso espressioni materialmente differenti o formulazioni del problema non del tutto omogenee, la loro comune convergenza verso un significato (un *eidós*) di cui offrirà una connotazione saliente, una definizione.

È poi il secondo momento di quella che noi chiamiamo fenomenologia—il momento «elenchico»—, che può inscrivere nell'ambito del sapere incontrovertibile quei significati o quelle strutture eidetiche i quali, a livello ermeneutico, sono ancora semplici ipotesi. Sempre in riferimento al caso del divenire, se il momento ermeneutico connota l'*eidós* di questo fenomeno come «non essere dell'essere» o come «permanenza nella variazione», sarà poi il momento elenchico a evidenziare come tali connotati non possano essere negati all'unità dell'esperienza—ed è quanto abbiamo in parte fatto in questo capitolo, riservandoci di completare il discorso nel prossimo.

A proposito poi dell'«unità dell'esperienza», possiamo dire che essa rappresenta un aspetto saliente del «dato immediato di diritto», cioè di quanto il procedimento elenchico riesce a riscattare del «dato immediato di fatto». L'«unità dell'esperienza» è il dato come tale (cioè la «presenza»), per l'aspetto che esso offre indipendentemente da ogni integrazione dialettica. Questa ci sembra, tra l'altro, l'unica possibilità di riscattare una figura teoretica tradizionale—l'«esperienza»—dalle altrettanto tradizionali tare psicologistiche che l'hanno accompagnata nel corso della storia della filosofia: infatti, nella definizione di ciò che è «esperienza», è consueto il riferimento all'esercizio di certe facoltà conoscitive—i «sensi» ovvero la «sensibilità»—, la cui esistenza e natura non può certo essere acriticamente presupposta quando si ricerca il punto di partenza di diritto del sapere filosofico.

Potremmo chiederci, infine, se al significato dell'«unità dell'esperienza» appartenga analiticamente il significato «totalità», in modo che sia le-

gittimo definirla anche—come fa Bontadini—la «totalità dell'immediato noto». Ora, a noi sembra—e la risposta può estendersi al significato più generale di «presenza»—che l'implicazione ci sia, ma non sia specifica: in altre parole, la «totalità» appartiene a questo significato così come appartiene ad ogni significato e cioè potenzialmente. Come il significato «x» è proprio di tutte le realtà «x», così il significato «dato immediato di diritto» si estende a tutto ciò che è elenchicamente riscattabile.



## Capitolo terzo

# IL PRINCIPIO DI CAUSALITÀ

### ESPOSIZIONE

Come abbiamo accennato in precedenza, due ci sembrano le connotazioni dalla «insufficienza» del divenire evidenziate da Masnovo: una è l'impossibilità che il «sostrato» dia ragione delle sue determinazioni (il «prima» e il «poi»); l'altra è l'impossibilità che l'antecedente fenomenologico (il «prima») sia ragion sufficiente e di sé e del proprio conseguente (il «poi»).

Quanto alla prima delle due connotazioni di insufficienza, Masnovo, si domanda: «Può ammettersi che ciò che diviene abbia in sé la ragion sufficiente del suo divenire, in quanto sia esso stesso a un dato modo indivenibile?». Questo potrebbe essere un riferimento alla soluzione neoidealistica del problema. Comunque, la «contemporaneità nell'uno e del divenire e del non divenire» è esclusa da Masnovo in quanto «assurda»<sup>1</sup>. Non è esclusa, beninteso, la complessità di permanenza e variazione intrinseca al fenomeno (che è di pertinenza fenomenologica), bensì—almeno ci sembra—l'identificazione neoidealistica del «sostrato» con l'assoluto (che è tesi di pertinenza metafisica): infatti, è solo per chi considera l'«unità dell'esperienza» come l'assoluto, che la relazione di «sintetismo»<sup>2</sup> che sussiste nel divenire tra permanenza e variazione diventa relazione di contraddittorietà. Questo, perché l'ipotesi immanentistica—anche al di là delle sue intenzioni esplicite—finisce per dare attuale esistenza (anzi, assoluta esistenza) alla di-

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 63.

<sup>2</sup> L'espressione rosminiana—non è usata da Masnovo.

mensione permanente del «sostrato»: ora, considerando che quella non esiste se non nei suoi contenuti, che sono poi le determinazioni che in essa si avvicendano, alla posizione immanentista non resta che accettare l'autocontraddizione del variare e del permanere simultaneo delle determinazioni stesse<sup>3</sup>.

Senonché, Masnovo prende in considerazione un'altra ipotesi: quella per cui «ciò che diviene, in quanto a un dato momento fu indivenibile, abbia la ragion sufficiente del suo attuale divenire». Non è facile capire a quali posizioni filosofiche possa corrispondere una simile ipotesi: forse, per certi aspetti, essa richiama il neoplatonismo; benché in quest'ultimo l'immobilità dell'Uno e la processione che ne deriva siano dimensioni coeterne. Neanche l'ipotesi ora citata, comunque, «evita l'assurdo»: dato che—dichiara l'Autore—«per questa via si assegnano all'indivenibile due momenti: uno in cui non diviene, l'altro in cui comincia a divenire. Ora, l'indivenibile appunto perché tale non può ammettere i due momenti»<sup>4</sup>.

Quanto poi alla seconda connotazione dell'«insufficienza» precedentemente accennata, di essa non abbiamo trovato ulteriori approfondimenti negli scritti masnoviani. Si può anzi dire, più in generale, che il nostro Autore lasci sussistere a livello di semplice spunto le due connotazioni sopra citate, per concentrarsi piuttosto sul motivo della «condizionatezza» che egli presume intrinseca al divenire. Abbiamo già osservato, però, che la condizionatezza (cioè il non avere in sé la propria «ragion sufficiente») coincide con l'insufficienza, dimodoché affermare l'insufficienza della realtà condizionata è solo una tautologia, che non contribuisce a chiarire in che cosa, per l'appunto, consista l'«insufficienza» in questione. Ci sembra che questo lo riconosca anche Masnovo, quando avverte che la «contingenza» (ovvero l'insufficienza) «è già un'interpretazione»<sup>5</sup>—e non un dato—: noi diremmo che non è una realtà, ma un'ipotesi.

In precedenza avevamo proposto di intendere per «condizionatezza», nella prospettiva masnoviana, il rapporto che collega la potenza all'atto; senonché anche questo motivo—come vedremo—viene solo parzialmente ripreso dall'Autore, il quale si accontenta di un troppo semplice sviluppo—a questo punto «analitico»—, secondo il quale l'ente diveniente avrebbe la propria ragion sufficiente, in quanto è ente, ma non l'avrebbe in sé, in quanto

<sup>3</sup> Con questo, abbiamo messo in evidenza la struttura teoretica della obiezione mossa da Masnovo a Gentile, di cui abbiamo riferito nel capitolo precedente.

<sup>4</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 63.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 73.

è diveniente<sup>6</sup>. Si noti, poi, che «l'insufficienza»—a detta di Masnovo—riguarda, a questo punto del discorso, non l'essere dell'ente diveniente, bensì proprio il suo divenire. Questo, perché l'Autore ha assunto il divenire come passaggio «*de tali ad tale*» (cioè come avvicendamento di determinazioni nel soggetto), e ne individua l'insufficienza, in un primo tempo «*secundum aliquid*»—cioè relativamente alla assunzione delle determinazioni da parte del soggetto—, e non «*secundum totum*»—cioè relativamente all'essere del soggetto. Così l'Autore riassume il proprio pensiero al riguardo: «ciò che diviene, in quanto diviene, non ha in sé la ragione sufficiente del suo divenire». Questo è—secondo Masnovo—«il principio stesso di causalità nel suo primo e capitale momento, in quanto si assume il compito di caratterizzare l'effetto»<sup>7</sup>.

L'originalità dell'impianto metafisico masnoviano sta nella consapevolezza che, se è necessario ammettere la realtà dell'assoluto, si tratta di scoprire se esso coincide o no con l'unità dell'esperienza. Il divenire è, appunto, ciò che vieta questa coincidenza, cioè il sintomo delle insufficienze dell'unità dell'esperienza.

Nel discorso masnoviano, per connotare la realtà insufficiente si usa senz'altro il termine «effetto»<sup>8</sup>. Del resto, il nostro Autore aveva già parlato, nello stesso contesto, della «causa efficiente» come di una delle possibili declinazioni della «ragion sufficiente»: quella particolare declinazione atta a «dar ragione», appunto, del divenire<sup>9</sup>. È comprensibile, dunque, che egli intenda ciò che non è l'assoluto, come «effetto» di ciò che è l'assoluto. Tanto più che i due termini—«causa» ed «effetto»—non vengono rigorosamente semantizzati da Masnovo.

Resta comunque evidente che, se una data realtà *x*—nel nostro caso il divenire—risulta autocontraddittoria nell'ipotesi della sua assolutizzazione, essa non potrà esistere senza una ulteriore realtà *y*, la quale sia invece «sufficiente». Ora—ci chiediamo—, l'introduzione di *y* senza che venga poi determinata la relazione intercorrente tra *y* ed *x*, basterebbe a togliere l'insufficienza di *x*? Se così fosse, stabilire l'equivalenza tra «insufficiente» e «cau-

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 62: «L'ente che diviene (soggetto) è con la ragione del suo divenire fuori di sé in quanto diviene (attribuito)».

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 55.

<sup>8</sup> «Il compito della formulazione del principio di causalità, così da indicarci quando si è o non si è davanti a un effetto, si impone a voler passare dall'affermazione che l'ente a se o assoluto è, alla determinazione (di) chi sia o chi non sia; perché certamente l'ente a se o assoluto non può essere effetto» (cfr. *ibid.*, pag. 49)

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 54.

sato» sarebbe arbitrario; porre la ragion sufficiente del divenire (cioè un assetto dell'assoluto che lo superi) non equivarrebbe a porne la causa. A questo proposito, però, bisogna considerare che, se la posizione della *y* è condizione necessaria per tener ferma la *x*, essa non è anche condizione sufficiente, visto che se la *x* venisse posta come un lato astratto della *y*—costituente il significato della *y*—, inscriverebbe con ciò nella realtà assoluta il carattere stesso che ne motiva l'insufficienza, realizzando così l'inammissibile insufficienza dell'assoluto—che in tal modo non terrebbe ferma non solo la *x* ma neppure se stesso. Non riteniamo, allora, errata l'equivalenza stabilita da Masnovo tra «realtà insufficiente» ed «effetto»: solo, ci sembra indebitamente collocata, in un momento in cui non si siano ancora fatte considerazioni del tipo di quelle da noi sopra anticipate.

La causalità cui Masnovo riferisce l'effetto è di tipo «efficiente, cioè influente non a mo' di oggetto (come ad esempio la finale); ma a mo' di azione»<sup>10</sup>; anzi, il progresso «del pensiero scolastico-tomistico» rispetto al pensiero aristotelico e al pensiero filosofico «arabo-ebraico medioevale», consiste proprio—secondo Masnovo—nell'aver cercato la ragion sufficiente del divenire, non in una qualsiasi forma di causa, bensì nella causa efficiente<sup>11</sup>.

Stante l'equivalenza tra «ragion sufficiente» e «causa efficiente», l'affermazione della «insufficienza» del divenire—come abbiamo visto—è posta da Masnovo come «principio di causalità», o meglio come il «primo momento» di tale principio. Questo sarebbe il corrispettivo del principio tomista «*omne quod movetur, ab alio movetur*», di cui Masnovo ci dà le seguenti traduzioni: «ciò che è in moto non ha in sé la piena ragione sufficiente del suo moto»; «ciò che diviene non ha in sé la ragione sufficiente del suo divenire»; «ciò che diviene, in quanto diviene, è effetto, ha causa»; «ciò che è in potenza non ha in sé la piena ragione sufficiente del suo attuarsi»<sup>12</sup>. Si noti come le traduzioni ora riportate hanno in comune il fatto di intendere il primo «*movetur*» della formula tomista in senso intransitivo<sup>13</sup>; anzi, a proposito, Masnovo contesta la traduzione che per esempio Gentile dà al prin-

<sup>10</sup> Cfr. Masnovo, *Intorno al principio di causalità*, cit., pag. 531.

<sup>11</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. 1, cit., pagg. 92-95.

<sup>12</sup> La prima, seconda e quarta formula sono contenute in: *Il significato storico del Neotomismo*, cit., pag. 23; la terza è contenuta in: *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 55.

<sup>13</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, cit., pag. 33. Il duplice senso del «*movetur*» che compare nella formula tomista, è opportunamente messo in rilievo anche dalla Rivetti Barbò (cfr. *La struttura logica della prima via per dimostrare l'esistenza di Dio*, in «Riv. di filos. neosc.», LII (1960), pagg. 264-267).

cipio in questione—«il mosso suppone [...] un motore»<sup>14</sup>—, la quale risulta in effetti tautologica, al contrario di quella masnoviana. Del resto, la traduzione offertaci dal nostro Autore è anche filologicamente corretta, e lo confermano le altre versioni che S. Tommaso propone del medesimo principio. Ad esempio, Masново cita il Commento tomista al *De Anima*, dove è usata la formula «*in quocumque [...] est motus, illud movetur*», che non è in alcun modo tautologica<sup>15</sup>. In ogni caso, Masново ci fa notare che la «traduzione di *'omne quod movetur'* con *'tutto ciò che è mosso'* [...], mentre esibisce il fatto del moto, rischia di avvolgerlo preventivamente in questa o quella forma di relazione». Appare con ciò la ragione della traduzione preferita del nostro Autore<sup>16</sup>.

Il principio di causalità non è, evidentemente, trascendentale: non riguarda infatti l'ente come tale, bensì l'ente come diveniente; «a proposito del quale svolge il principio di ragione sufficiente», collocando tale ragione—per l'ente diveniente—al di fuori esso. Ora, se è vero che l'unità dell'esperienza è, nella sua organicità, caratterizzata dal divenire, è anche vero che non è autocontraddittorio ipotizzare realizzazioni della *ratio entis* che non siano divenienti: per questo il principio di causalità può essere ritenuto «regionale».

Masново lo qualifica anche come «analitico», perché «partorito dal concetto di divenire sotto pressione del principio di contraddizione»<sup>17</sup>. E quando afferma che il principio di causalità (d'ora in poi PDC) ha una «portata illimitata», il nostro Autore intende riferirsi proprio al suo carattere «analitico»: per cui, in esso, l'«attributo sgorga dal soggetto»<sup>18</sup>. L'analiticità del PDC non è dovuta—secondo Masново—al fatto che esso sia deducibile dal PDRS, bensì al fatto che non lo si può negare senza negare il PDRS e, ultimamente, il PDNC. L'analiticità in questione è comunque di genere «comparativo», dal momento che il PDC comprende un significato—quello di «divenire» o di «diveniente»—che «non rientra, di per sé, nella nozione di ente». Ecco come Masново cerca di evidenziare il carattere analitico-comparativo del PDC: «Per il principio di ragion sufficiente»—egli scrive—«va detto che ogni ente ha la sua ragion sufficiente. Certo l'avrà in sé o

<sup>14</sup> Cfr. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, (Ediz. II, pag. 77), citato in: Masново, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pag. 92.

<sup>15</sup> Cfr. S. Thomae *In Aristotelis librum De Anima commentarium*, l. III, lect. 2, citato in: Masново, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pag. 92.

<sup>16</sup> Cfr. Masново, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 51.

<sup>17</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 55.

<sup>18</sup> Cfr. Masново, *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit., pag. 149.

fuori di sé». Ebbene, «il principio di causalità [...] ci dice che una cosa ha fuori di sé la sua ragion sufficiente, quando diviene»<sup>19</sup>.

Osserviamo, da parte nostra, che il principio in questione è ritenuto analitico perché è data per acquisita l'insufficienza della realtà diveniente a giustificarsi come diveniente, e perciò si giudica autocontraddittorio porre in essa la ragion sufficiente di sé come diveniente. «Porre in chi è in moto la ragion sufficiente del suo moto è sopprimere il moto stesso»<sup>20</sup>—scrive infatti Masnovo. Il carattere analitico del PDC potrebbe emergere autenticamente—a nostro avviso—, solo se si evidenziasse in che cosa consiste l'insufficienza della realtà diveniente.

Come è noto, S. Tommaso fondava l'«*omne quod movetur ab alio movetur*» sulla impossibilità che «*secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum vel quod moveat seipsum*». L'impossibilità che il divenire sia ontologicamente autonomo veniva, in tal modo, ricondotta all'autocontraddittorietà di un ente che sia in atto e in potenza insieme e dallo stesso punto di vista. Né Masnovo sembra andare al di là di una esegesi tomistica, quando afferma che, «rispetto a ciò, verso cui tende il moto, muovere ha il significato di atto e dice effettivamente la posizione stessa della ragione sufficiente da parte di chi muove; per contrario essere in moto ha il significato di potenza e, come tale, dice effettivamente il bisogno [...] della ragione sufficiente nella cosa in moto»<sup>21</sup>. Si può notare, in proposito, che l'autocontraddittorietà evidenziata da S. Tommaso (e con lui da Masnovo) costituisce la necessità che un ente, nel caso abbia bisogno di una causa, non sia a se stesso questa causa; ma non sembra costituire la necessità che l'ente diveniente abbia bisogno di una causa. Della formula tomista, cioè, ci sembra risulti giustificata l'introduzione dell'«*ab alio*», ma non quella del secondo «*movetur*».

È comunque merito di Masnovo, in vista di una rigorizzazione del discorso metafisico, l'aver sottolineato l'imprescindibilità di un «primo momento» del PDC, cioè la necessità di evidenziare i termini dell'eteronomia del divenire. Il PDC, in caso contrario, finirebbe per risultare un mero truismo, come l'Autore non manca di denunciare<sup>22</sup>. Noi crediamo, però, che

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 152.

<sup>20</sup> Cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 53.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 52. Il riferimento è a: S. Thomae *Summa Theologiae*, P. I., q. II, a. 3.

<sup>22</sup> «Evidentemente la formulazione 'ogni effetto ha la sua causa' è supremamente ingenua, in quanto non aiuta per nulla ad avere il criterio [per individuare cosa è effetto]. Di simile ingenuità pecca anche la formulazione 'ogni essere contingente è causato': dove non si esibisce il criterio dalla contingenza cioè dell'effetto, che è proprio il compito

il compito da lui indicato non trovi adeguata esecuzione neppure nella sua opera.

Se la formula tomista è considerata da Masnovo come espressione del «primo momento» del PDC, «il secondo momento» consiste nella «formula destinata (una volta constatata in una cosa la ragion di effetto) a farci determinare o precisare la causa»<sup>23</sup>. Il «secondo momento» deve dunque risolvere quell'incognita che viene indicata dal «primo momento». E anche qui il procedimento è ritenuto di carattere analitico: infatti, se in un primo momento si è stabilito che è autocontraddittorio porre la realtà diveniente (x) come l'«assoluto» o, anche, come «un assoluto», allora essa andrà necessariamente posta in relazione con una realtà y, che costituisca la ragion sufficiente di x. Ora, è evidente che il valore della y dovrà essere tale da soddisfare l'«equazione» stabilita nel primo momento del PDC—includendo, qui, nel valore di y anche il particolare tipo di relazione che y intrattiene con x. La y, poi, andrebbe affermata come reale, anche se dovesse rivelare al pensiero caratteristiche che non si riscontrano nell'unità dell'esperienza, «dato che proviene proprio dall'analiticità che [il PDC] alla posizione del soggetto esiga la posizione dell'attributo immancabilmente, fosse pure fuori del campo dell'esperienza»<sup>24</sup>. Infatti, se il non porre la realtà y (o il non porla in una certa relazione rispetto alla realtà x), equivale a rinnegare la posizione della realtà x—peraltro ammessa per via fenomenologica—, allora la realtà y andrà posta in ogni caso, col solo limite che il porla non implichi autocontraddizione. Ora, nell'ipotesi che la presenza *simpliciter* sia più ampia dell'unità dell'esperienza—stante la distinzione formale tra i due significati—, non è insita autocontraddizione: la y sarà dunque autenticamente pensata, pur al di là di ogni rappresentabilità. «Rifiutare l'attributo [...] perché ci porta [...] fuori della esperienza»—afferma in proposito Masnovo—«è rifiutare il soggetto medesimo. E questo non si può, perché il soggetto è lì davanti agli occhi nella realtà». L'«attributo»—ovvero la y—è una realtà ontologicamente «supposta» e logicamente «consecutiva», in ogni caso solidale rispetto a quella del «soggetto»—ovvero della x. «Col principio di causalità»—riconosce il nostro Autore—«si assegna un elemento—la causa—che è fuori dell'effetto e non è certamente una parte costitutiva dell'effetto me-

del principio di causalità nel suo primo momento» (cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 56).

<sup>23</sup> Cfr. Masnovo, *Intorno al principio di causalità*, cit., pag. 531.

<sup>24</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 56.

desimo»<sup>25</sup>; siamo ancora di fronte ad un caso di «analisi comparativa».

Come si può notare, l'«analiticità» viene qui a coprire anche l'area semantica della dialettica. «Dialettica» è un termine che Masnovo usa di rado, probabilmente per evitare di essere frainteso in senso idealistico. Lo usiamo noi, per indicare la fondazione di un asserto sulla accertata autocontraddittorietà del suo contraddittorio. Tenendo conto dei differenti casi di accertamento di tale autocontraddittorietà, possiamo dire che l'«analisi», nel senso ampio proposto da Masnovo, coincide con la «dialettica» intesa, a sua volta, nel senso sopra indicato.

Il carattere analitico del PDC, nei suoi due momenti, è ribadito da Masnovo in contrasto con le posizioni di Hume e di Kant. Secondo Hume, il significato di «effetto», non essendo parte costitutiva del significato di «causa», non può essere ricavato da quest'ultimo per via analitica. Con ciò resta esclusa—secondo lui—l'immediata evidenza del PDC, che egli formula così: «Tutto ciò che comincia ad esistere deve avere una causa della sua esistenza»<sup>26</sup>. L'unico fondamento possibile per il PDC—sempre in questa prospettiva—resta quello dell'«abitudine connaturatasi attraverso l'esperienza sensibile»<sup>27</sup>. «Veramente»—osserva in proposito Masnovo—«dato il carattere abitudinario, il principio di causalità nella posizione humiana, non può esprimere più di una necessità soggettiva»; non solo, ma tutto questo senza «mai eccedere [...] il campo dell'esperienza (che invece [...] potrebbe eccedere qualora fosse a carattere analitico)»<sup>28</sup>.

Alla posizione humiana il nostro Autore obietta di presupporre implicitamente ciò che esplicitamente vorrebbe negare. Infatti—se ben interpretiamo—, la stessa figura psicologica dell'«abitudine» non è un dato di immediata constatazione, e dunque viene introdotta non per via fenomenologica, bensì per necessità analitica o che, per lo meno, sarebbe tale se l'inferenza humiana fosse rigorosa (cioè autentica)<sup>29</sup>. In ogni caso, alla osservazione masnoviana ora accennata, fa da sfondo una precedente presa di distanza dalla formulazione stessa che Hume dà del PDC, che non coincide certo con quella presa in considerazione da Masnovo. Infatti, la formulazione humiana si riferisce non al «divenire» come tale, bensì al «principia-

<sup>25</sup> Cfr. Masnovo, *S. Agostino o S. Tomaso?*, cit., pagg. 149-152.

<sup>26</sup> Cfr. Hume, *Trattato sull'intelligenza umana*, trad. Carlini, in *Opere*, Bari, 1971, vol. I, pag. 91.

<sup>27</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 58.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 59. Il riferimento è a: Hume, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. Dal. Pra, in: *Opere*, Bari, 1971, vol. II, pag. 81.

<sup>29</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 58.



re» (benché quest'ultimo sia sempre «materialmente» inerente ad un divenire); un «principiare», tra l'altro, sempre di carattere fisico<sup>30</sup>. Ora crediamo che, con queste osservazioni, Masnovi voglia mettere in evidenza che la reale portata del principio di cui Hume cerca di confutare l'analiticità, è fisica e non ontologica. Se la causa in senso fisico è l'antecedente fenomenologicamente costante di un certo conseguente, essa si differenzia—semanticamente—dalla causa in senso ontologico, la quale è invece da intendersi come ragion sufficiente estrinseca di un certo conseguente<sup>31</sup>.

Quanto poi alla posizione kantiana, Masnovi riprende alcune delle considerazioni già svolte a proposito di Hume: innanzitutto Kant cerca di contestare il valore di un principio che non è quello scolastico-masnoviano. La seconda considerazione, già svolta a proposito di Hume, è quella relativa ad una concezione arbitrariamente riduttiva della analisi, in nome della quale anche Kant nega l'analiticità del PDC<sup>32</sup>. Kant arriva a fondare il PDC su una sintesi a priori psicologicamente intesa, riducendolo, con ciò, a regolatore del campo fenomenico<sup>33</sup>: una limitazione per la quale resta «preclusa poi ogni via di ascesa speculativa al mondo noumenico e a Dio»<sup>34</sup>—e anche questo supremo inconveniente viene evidenziato da Masnovi in entrambi gli autori. Infine—ed è questa la quarta considerazione riguardante entrambi gli autori—, anche a proposito di Kant Masnovi osserva che «una giustificazione del principio di causalità, come sintetico a priori, è fatta in funzione del principio di causalità analiticamente inteso o non ha efficacia»<sup>35</sup>. Con questa affermazione, il nostro Autore sembra indicare la necessità di introdurre dialetticamente la «categoria» di causa che—secondo Kant come secondo Hume—non è di pertinenza fenomenologica: ed è quanto—a ben

<sup>30</sup> Cfr. Masnovi, *Intorno al principio di causalità*, cit., pagg. 532-533.

<sup>31</sup> Masnovi individua poi nella storia della filosofia due anticipazioni della posizione humiana: una nel pensiero di Guglielmo D'Auvergne, l'altra in quello di Nicola D'Autrecourt (cfr. Masnovi, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. II, cit., pagg. 180-191; vol. I, cit., pagg. 143 e 182-191; vol. III, cit., pagg. 160-163. Cfr. anche: Masnovi, *Il significato storico del Neotomismo*, cit., pagg. 22-23. I riferimenti masnoviani sono a: Guilielmi Alverni *De Anima*, cap. VII, in *Opera omnia*, T. II; *De Trinitate*, in *Opera omnia*, T. II; *Epistola Magistri Nicolai de Autricourt ad Bernardum*, contenuta in: Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, in: «*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*», Münstre, 1908).

<sup>32</sup> Cfr. Masnovi, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 59-61. Il riferimento masnoviano è a: Kant, *Critica della ragion pura*, tr. Gentile-Lombardo Radice, Bari, 1924, pag. 48.

<sup>33</sup> Cfr. Masnovi, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 62.

<sup>34</sup> Cfr. Masnovi, *L'ascesa a Dio in R. Cartesio ed E. Kant*, cit., pag. 116.

<sup>35</sup> Cfr. Masnovi, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 61-62.

vedere—Kant cerca di fare parlando di «deduzione trascendentale» delle categorie. La «deduzione trascendentale» può essere intesa—a nostro avviso—come un procedimento dialettico (consistendo nella introduzione di quegli elementi a priori negando i quali si dovrebbe, per coerenza, rinnegare l'attività giudicativa del Soggetto, che pure consta)<sup>36</sup>; ora, se si accetta l'equivalenza di analiticità in senso lato e dialetticità, si può notare che la critica masnoviana è davvero pertinente anche sul piano storico<sup>37</sup>.

Problemi derivanti da un uso polisenso dell'espressione «principio di causalità» non mancavano neppure ai tempi di Masnovo. Non a caso egli dedicò, ad una chiarificazione in merito la breve comunicazione letta al Congresso della «Società per il progresso delle scienze», nel 1931<sup>38</sup>. In quell'occasione Masnovo, riferendosi ad un intervento tenuto da Persico nella stessa sede due anni prima, contestava che si potesse far interagire l'indeterminismo della fisica atomica con la problematica ontologica del PDC<sup>39</sup>. L'«indeterminismo—osserviamo noi—si contrappone al determinismo»—o meglio, all'immagine laplaciana del cosmo—, e non certo alla causalità. Inoltre—come osserva Masnovo—, esso va ridimensionato anche nella sua portata «scientifica», infatti «il contrasto tra le due fisiche»—quella classica-laplaciana e quella contemporanea—riguarda «i limiti della conoscenza, non l'indole dell'oggetto conosciuto». In altre parole, l'indeterminismo riguarda «l'impotenza nostra a determinare le premesse donde muovere verso il passato e verso il futuro», e non la negazione della loro determinabilità da parte di una mente assoluta—come era appunto nell'ipotesi laplaciana<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Ci riferiamo a: Kant, *Critica della ragion pura*, cit., *Analitica dei concetti*, Cap. II, sez. I, par. 14.

<sup>37</sup> Anche della posizione kantiana—e in particolare della causalità come sintesi a priori—Masnovo individua un precorrimto in Guglielmo D'Auvergne (cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pag. 183).

<sup>38</sup> Il titolo della comunicazione è: *Intorno al principio di causalità*, cit.

<sup>39</sup> Il riferimento è all'intervento di Persico contenuto in: *Atti della Società Italiana per il progresso delle scienze*, riunione di Firenze, 1929, vol. I, pag. 373; citato in: Masnovo, *Intorno al principio di causalità*, cit., pagg. 530-532.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 532. Va precisato che l'esplicito riferimento a Laplace, nonché l'uso della parola «indeterminismo», sono nostri e non di Masnovo. Il nostro Autore distingue anche il PDC, quale è lui da inteso, da due altre formulazioni non pertinenti: la prima—«un dato effetto suppone una data causa»—comporta «l'affermazione di un nesso d'ordine ontologico»; però non mette a tema l'individuazione della «ragione di effetto», bensì «la presuppone indicata e riconosciuta: e si assegna il compito di venirla precisando». La formulazione ora in questione ci sembra corrispondere a quello che altri hanno definito come «principio del determinismo» (cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., pagg. 85-87): un principio di interesse non ontologico—e neppure fisico—bensì co-

## Il principio di causalità

Sciolto così da ambiguità, contaminazioni—e obiezioni non pertinenti—, il PDC può svolgere finalmente, nel discorso ontologico, il suo ruolo di «integrazione»<sup>41</sup> metafisica.

### OSSERVAZIONI

Masnovò è sicuramente uno dei filosofi che più hanno contribuito a liberare la metafisica classica della sua solidarietà con la cosmologia aristotelico-tomista. Emblematico, in tal senso, è il suo tentativo di enucleare la valenza puramente ontologica della categoria di «causa» e del PDC. Osserva la Vanni Rovighi: «di questo termine fecero un grande uso i neoscolastici [...] senza però analizzare che cosa era contrabbandato da quel così detto principio». «Oserei dire»—prosegue la Vanni Rovighi—«che l'unico neoscolastico a dire chiaramente quale fosse quel principio di causa che entra in giuoco nella dimostrazione dell'esistenza di Dio (almeno fra quelli che io conosco) fu A. Masnovò, specialmente ne *La filosofia verso la religione*»<sup>42</sup>. Va comunque ricordato che il nostro Autore, purificando il significato ontologico della causalità, svolgeva una indicazione che già era presente, sia pur meno lucidamente in altri neoscolastici, quali Remer e Billot (suoi maestri), e soprattutto Garrigou-Lagrange<sup>43</sup>.

Il tentativo di questi neoscolastici diventava ancor più importante dopo che l'enunciazione del cosiddetto «principio di indeterminazione di Heisen-

smologico. La seconda formulazione non pertinente dice: «a un dato fenomeno [...] precede [o] tien dietro quel dato fenomeno». In essa—osserva Masnovò—«è enunciato un semplice fatto di ordine cronologico senza preoccupazione di nessi»; anche qui manca la preoccupazione di individuare la «ragione di effetto». Inoltre, il suo interesse sembra essere di carattere osservativo-statistico, quindi fisico in senso stretto (cfr. Masnovò, *Intorno al principio di causalità*, cit., pagg. 530-531.).

<sup>41</sup> Desumiamo il termine dalla *Logica* di Rosmini.

<sup>42</sup> «Da lì»—prosegue la Vanni—«prese l'avvio quella rigorizzazione della prova dell'esistenza di Dio operata da Bontadini che certo approfondisce il discorso di Masnovò, ma che, ripeto, prese l'avvio da quello, come del resto riconosce lo stesso Bontadini» (cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, cit., pagg. 17-18).

<sup>43</sup> Cfr. Remer, *op. cit.*, vol. III, 1. IV e vol. VI, pag. 20; Billot, *De Deo uno et trino. Commentarius in primam partem S. Thomae*, Romae, 1920, pagg. 55-56; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, vol. 1, cit., pagg. 250-260. Quest'ultimo autore difendeva il valore ontologico del PDC in polemica con Hébert (cfr. *La dernière idole*, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», X (1902), pag. 398) e con Le Roy (cfr. *Comment se pose le problème de Dieu*, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», XV (1907), pagg. 129-143).

berg» (1927) aveva messo in agitazione anche il mondo filosofico, gravato già allora da pesanti complessi di inferiorità nei confronti del sapere sperimentale. In particolare Francesco Orestano, una figura di rilievo nel panorama filosofico di quegli anni—ci riferiamo al ruolo e ai riconoscimenti pubblici e non certo al rigore speculativo—, aveva sentenziato che «molti concetti e principi ontologici su cui poggiavano talune dimostrazioni dell'esistenza di Dio erano entrati tutti in una fase critica». In particolare, «il principio di causalità nella fisica degli ultimi costituenti dell'atomo, cioè del mondo, è crollato». «Chi può sentirsi più tranquillo»—concludeva Orestano—«nell'affidare la prova dell'esistenza di Dio a dimostrazioni fondate su postulati ontologici pericolanti?»<sup>44</sup>.

All'XI Congresso nazionale di filosofia, tenutosi a Genova nel 1936, la posizione di Orestano—allora presidente della Società filosofica italiana—e quella di Masnovo vennero a contatto diretto. Il nostro Autore presentò come relazione al Congresso quel testo che sarebbe poi stato pubblicato col titolo *La filosofia verso la religione*, e che rappresenta sicuramente la sintesi più efficace della sua metafisica. Possiamo dire che la relazione di Masnovo costituì il momento speculativamente più elevato del Congresso e, soprattutto, segnò un momento storico per la filosofia neoscolastica italiana: non sappiamo, infatti, in quante altre occasioni prima di allora, il pensiero metafisico tradizionale sia entrato con altrettanta autorevolezza in un contesto filosofico dominato da posizioni avverse, per mostrare come il nucleo teoretico della «via del divenire» sia una possibilità perennemente valida nella determinazione dell'assoluto.

Al Congresso genovese, il nostro Autore non intervenne specificamente sui rapporti tra PDC e nuovi modelli «fisici», ma lasciò questo compito alla dott. Dal Verme. Quest'ultima, svolgendo fedelmente gli spunti contenuti nella già citata memoria dedicata da Masnovo al tema della causalità, mostrò l'inconsistenza delle obiezioni di Orestano al valore del PDC<sup>45</sup>. Della relazione Dal Verme vorremmo però sottolineare un altro punto: contrariamente a Masnovo, la relatrice rileva, latente, nella posizione di Hume, uno spunto rigorizzatore per la stessa argomentazione metafisica. In fondo—secondo la Dal Verme—il richiamo humiano è a ritenere valido un passag-

<sup>44</sup> Cfr. Orestano, *Idee e concetti. L'idea di Dio*, in «Archivio di filosofia», v (1935), fasc. III, pag. 221.

<sup>45</sup> Cfr. Dal Verme, *Di alcuni equivoci in tema di causalità in ordine all'esistenza di Dio*, in: *Religione e filosofia. Relazioni e comunicazioni all'XI Congresso nazionale di Filosofia*. Genova: settembre 1936, a cura della facoltà di filosofia dell'Università Cattolica. Milano, 1936, pagg. 73-84.

gio logico solo se risulta fondato sulla autocontraddittorietà del contraddittorio; in particolare, perché «risulti fondata l'affermazione che 'ogni cosa per esistere deve essere prodotta' [...] deve implicare contraddizione quest'altra affermazione: 'che una cosa possa incominciare ad esistere senza un principio produttore'». Naturalmente, la contraddizione in questione viene poi evitata da Hume in base alla riconduzione—tipicamente empiristica—della pensabilità alla rappresentabilità: se la rappresentazione di una realtà non implica la rappresentazione della sua eventuale causa, tale realtà è pensabile anche prescindendo dalla causa. La Dal Verme risponde allora alla posizione humiana illustrando il PDC come l'affermazione della eteronomia del divenire; con una differenza, però, rispetto a Masnovo: secondo lei, la contraddizione che il divenire assolutizzato realizzerebbe, sta nella identificazione di essere e non essere. «Il divenire rispetto al divenuto»—afferma la Dal Verme—«avrà ragione di non essere rispetto all'essere, dal che consegue che affermare il divenire come avente in sé la sua ragione sufficiente equivarrebbe a fare del non essere la ragione sufficiente dell'essere», e, ultimamente, «voler far vedere il non essere come identico all'essere»<sup>46</sup>. Da queste espressioni emerge evidente l'identificazione tra la coppia atto-potenza e la coppia essere-non essere. In questo caso, la ipotetica identificazione tra essere e non essere passerebbe attraverso la considerazione che il negativo, per produrre il positivo, dovrebbe essere *simul* positivo<sup>47</sup>.

Anche Orestano espresse le proprie posizioni al Congresso di Genova. Egli dava per scontato che i principi adoperati da Masnovo nella sua costruzione speculativa risultassero compromessi dalle acquisizioni della fisica del ventesimo secolo, ed estendeva le proprie riserve anche dal PDRS che—nella sua singolare ricostruzione genetica—risultava fondato sul PDC. Al PDRS—una volta sottrattagli ogni potenza «determinante» in ordine al discorso ontologico—veniva riconosciuta la funzione di principio regolativo dell'attività euristica del pensiero in tutti i suoi aspetti (filosofici e sperimentali): per questo, Orestano riteneva sterile la riconduzione masnoviana di tale principio al PDI, al quale egli riconosceva la semplice regola del «pensiero coerente». Senonché, la riconduzione masnoviana del PDRS al PDI-NC nasceva, com'è evidente, dall'esigenza di una fondazione teoretica, della quale invece il PDRS considerato da Orestano poteva fare a meno, dato il suo caratte-

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 81-83.

<sup>47</sup> Anche questo tentativo di rigorizzazione presuppone, comunque, la causalità che dovrebbe introdurre.

re puramente regolativo, legato più al Senso comune che al metodo speculativo<sup>48</sup>.

L'impegno di Masnovo per liberare dalle contaminazioni «fisiche» il PDC, tendeva ad approfondirne la struttura ontologica e ad evidenziarne, così, il carattere incontrovertibile. Molti altri autori a lui contemporanei si erano mossi nella stessa direzione<sup>49</sup>. Tra questi dobbiamo ricordare Zamboni. L'autore veronese si propone di operare la «riduzione del concetto di causa a termini di essere» e, in questa direzione, egli tenta di far vedere la dipendenza della «prima via» tomista dalla «terza»—che risulta fondata esplicitamente su categorie ontologiche<sup>50</sup>. In particolare, esaminando il principio «*omne quod movetur ab alio movetur*», Zamboni osserva che se il primo «*movetur*» viene inteso in senso passivo, il principio è vero perché tautologico—ma non si vede come tale passività possa essere constatata. Se invece il primo «*movetur*» è preso in senso intransitivo, il principio acquista un carattere sintetico, ma richiede a sua volta una fondazione, che Zamboni propone in questi termini: «ciò che muta non può mutare da solo perché ciò che muta, ora è in potenza e ora è in atto, ossia può essere e non essere in atto». Dunque ciò che muta è *possibile esse et non esse*; ma, a sua volta, il *possibile esse et non esse* può dirsi contingente perché implica una distinzione tra l'«essenza» e l'«atto di essere»<sup>51</sup>. Ora, un ente, che accolga la distinzione tra «essenza» ed «atto di essere», se esiste di fatto, non può esistere autonomamente: questa—secondo Zamboni—è la «formula più radicale» del PDC<sup>52</sup>. La distinzione tra «essenza» ed «atto di essere» è poi—secondo Zamboni—un modo di esprimere la realizzazione limitata dell'«atto di essere», che può

<sup>48</sup> Cfr. Orestano, *Discorsi e relazione all'XI Congresso Nazionale di Filosofia (Genova)*, Roma, 1936, pagg. 18-22. Secondo uno schema consueto, lo scientismo di Orestano si coniugava con una posizione sostanzialmente fideista, tendente a separare, se non a contrapporre, l'«esperienza religiosa» da una parte, e la speculazione metafisica dall'altra (cfr. *ibid.*, pag. 12). Al porsi e allo svilupparsi dell'esperienza religiosa—afferma Orestano—«non bastano affatto le sintesi concettuali e le dimostrazioni più serrate». Senonché, dalla insufficienza alla inutilità, se non addirittura al nocimento, il passo non è breve—osserviamo noi.

<sup>49</sup> Di questi tentativi sono state proposte diverse sintesi. Ricordiamo qui quella di Zamboni (cfr. *Studi gnoseologici intorno ai giudizi primi della ragione*, cit.); quella di Fabro (cfr. *La difesa critica del principio di causa*, in «Riv. di filos. neosc.», XXVIII (1936), pagg. 102-141); e quella, più recente, di Selvaggi (cfr. *Causalità e indeterminismo*, Roma, 1964, cap. III).

<sup>50</sup> Cfr. Zamboni, *Studi gnoseologici ecc.*, cit., pag. 32.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 38 e ss.

<sup>52</sup> Cfr. Zamboni, *La persona umana*, Milano, 1983 (1ª ed. 1940), I, II, pag. 498.

essere constatata negli enti di cui abbiamo esperienza, sia se li consideriamo dal punto di vista «dinamico» (cioè del divenire) sia se li consideriamo dal punto di vista «statico» (cioè della molteplicità)<sup>53</sup>. Ciò che comunque—a nostro avviso—non emerge esplicitamente da questo discorso, è in che senso sia autocontraddittoria l'ipotesi dell'esistenza assoluta di un ente limitato nel suo *actus essendi*. Né ci sembra raggiungere l'auspicata incontrovertibilità il tentativo—analogo e successivo—di Cornelio Fabro<sup>54</sup>.

La superiorità del tentativo di Masnovo, rispetto a quelli ora citati, ci sembra evidente: esso, infatti, è decisamente impegnato nel documentare quella «contingenza»—Masnovo parla più correttamente di «insufficienza»—che Zamboni e Fabro rischiano di assumere, invece, come un dato di fatto immediato. Di qui anche la preferenza che il nostro Autore accorda alla «prima via» tomistica, piuttosto che alla «terza» (preferita da Zamboni) o alla «quarta» (preferita da Fabro)<sup>55</sup>.

Particolarmente vicina alla preoccupazione rigorizzatrice di Masnovo appare, invece, la posizione di Jacques Maritain. Questi intende il PDRS nello stesso senso del nostro Autore<sup>56</sup>, ed introduce il PDC come una particolare applicazione di quello<sup>57</sup>. Questa impostazione, che ormai ci è familiare, ga-

<sup>53</sup> Cfr. Zamboni, *Studi gnoseologici ecc.*, cit., pagg. 43-45.

<sup>54</sup> Questi, in uno scritto di due anni anteriore a *La filosofia verso la religione*, esponeva quella «difesa critica del principio di causalità mediante la nozione di essere partecipato», da lui in seguito sviluppata e riproposta costantemente (cfr. Fabro, *La difesa critica del principio di causa*, cit., pag. 130). La versione originale dello scritto di Fabro è del 1934.

<sup>55</sup> Su questo punto cfr. anche: Vanni Rovighi, *L'opera di A. Masnovo*, cit., pag. 104. «L'ente diveniente»—scrive la Vanni Rovighi—«rivela in sé la sua insufficienza [...] senza aver bisogno, come accade in altre prove, di essere confrontato con un assoluto essere che, se è reale, deve ancora essere dimostrato, e se è soltanto un concetto non si sa ancora se corrisponda a una realtà». Lo stesso Fabro—osserviamo noi—è consapevole del fatto che, se il significato di «essere partecipato» implica il significato di «essere assoluto», non per questo si è stabilita l'esistenza di quest'ultimo come un che di autonomo rispetto all'«essere partecipato» (cfr. Fabro, *La difesa critica del principio di causa*, cit., pag. 135).

<sup>56</sup> «L'espressione *per cui* (quando diciamo ciò per cui una cosa è) [...] se ha un senso, è chiaro, in virtù del principio di non contraddizione, che tale senso è identico a quello della seguente espressione: ciò senza cui una cosa non è [...] Se dunque una cosa è senza aver ragione d'essere, senza cioè avere, sia in se stessa che in altra cosa, ciò per cui essa è, questa cosa è e non è nello stesso tempo, non è perché non ha ciò senza cui non è» (cfr. Maritain, *Sette lezioni sull'essere ecc.*, cit., pag. 130).

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 162-163. A proposito della riconduzione del PDC al PDRS, cfr. anche: Zamboni, *Studi gnoseologici ecc.*, cit., pagg. 18-21; e Laminne, *Le principe de contradiction et le principe de causalité*, in «*Revue néoscholastique de Philosophie*», XIX (1912), pagg. 475-476. Entrambi gli scritti, sono anteriori a quello di Maritain.

rantisce libertà rispetto a due preoccupazioni che già si sono rivelate decettive. La prima preoccupazione evitata è quella di trovare un appoggio empirico al concetto di «causa» che entra a costituire il principio omonimo. La riconduzione di quest'ultimo ad una particolare flessione del PDRS—dunque ai termini dell'ontologia—, indica che la causalità che qui è in gioco è una categoria, appunto, ontologica, che non coincide formalmente né con la causalità di cui parla il Senso comune né con le concomitanze tra fenomeni, sulle quali si costruiscono le ipotesi delle scienze sperimentali<sup>58</sup>. Il secondo ostacolo, evitato da Masnovo e Maritain, è la ricerca di una giustificazione del PDC su base analitica in senso stretto. La causalità è piuttosto una figura dialettica—come osservava anche Zamboni<sup>59</sup>—, cioè analitica in senso ampio: essa coincide con la considerazione «comparativa» della sufficienza dell'ente come tale, da una parte, e della insufficienza dell'ente come diveniente, dall'altra<sup>60</sup>.

Esiste però una prospettiva—quella neoclassica—secondo la quale il PDC non appartiene alla struttura teoretica essenziale della «via» del divenire. A percorrere quest'ultima sarebbe infatti sufficiente l'esplicita considerazione del PDNC<sup>61</sup>. Il PDC sembra—dal punto di vista neoclassico—allontanare il discorso dalla «stretta speculativa» che «consiste nell'evidenziare»—sono parole di Gnemmi—«che porre il divenire come avente in sé la ragione sufficiente è formalmente [...] contraddittorio», in modo che risulti autenticamente dialettica l'introduzione di una realtà altra dal divenire. In questo senso—secondo Gnemmi—, il discorso masnoviano non raggiunge «la necessaria radicalità», cioè la «*resolutio in primum principium*». «Pertanto»—conclude l'autore neoclassico—«l'affermazione dell'eteronomia del divenire [...] finisce per essere, dal Masnovo, presupposta». Ecco, invece, la riconduzione del PDC al PDNC, così come è proposta da Gnemmi: «se l'essere diveniente che implica il non essere è tutto»—egli scrive—«non rimane in alternativa che: o che l'essere per sé, per sua natura si riduca, si identifichi al non essere, o che sia ridotto al non essere, annullato dal non essere, il quale però, per avere potenza nullificante sull'essere, deve essere positivizzato o identificato all'essere, di guisa che la contraddizione è evi-

<sup>58</sup> Cfr. Maritain, *Sette lezioni sull'essere ecc.*, cit., pag. 163.

<sup>59</sup> Cfr. Zamboni, *Studi gnoseologici ecc.*, cit., pag. 37.

<sup>60</sup> L'analiticità del PDC è, anche secondo Maritain, del «*secundus modus dicendi per se*»; e, con questo, non incorrerebbe nella critica di Hume (cfr. Maritain, *Sette lezioni sull'essere ecc.*, cit., pag. 133).

<sup>61</sup> Cfr. Gnemmi, *Il fondamento metafisico*, cit., pag. 240. La posizione masnoviana è comunque considerata da Gnemmi la più vicina a quella neoclassica (cfr. *ibid.*, pag. 241).



dente in entrambi i casi, pertanto la vera fondazione della causalità si ha solo riportandosi alla seguente *ratio*: poiché l'essere per sé è, il non essere dell'essere [...] è *per aliud* o *ab alio* (cioè è causato)»<sup>62</sup>.

La critica neoclassica, in questo caso, risulta aderente al discorso masnoviano, richiedendogli semplicemente di esplicitare l'insufficienza del divenire (e non il riconoscimento della sua immediata autocontraddittorietà). In altri casi, invece, la critica neoclassica evidenzia un'alterità di prospettive rispetto al pensiero di Masnovo; questa alterità risale alla «svolta» operata da Bontadini—sull'incalzare di Severino—in direzione strettamente parmenidea. Bontadini distingue tra un metafisica di impostazione parmenidea e una di impostazione aristotelico-tomistica, entrambe dialettiche; con la differenza, però, che la contraddizione da superare è presentata dalla prima come un dato e dalla seconda come un'ipotesi. Ora—secondo Bontadini—, «il discorso classico è valido soltanto se se ne recupera la radice eleatica»<sup>63</sup>. Su questo, abbiamo già espresso il nostro disaccordo. Condividiamo, invece, la convinzione di Bontadini, per cui «Dio non si dimostra in forza del principio di causa, ma in base alla stessa logica che fonda il principio di causa»<sup>64</sup>. Il PDC, insomma, visto nella integralità dei suoi momenti, è la stessa struttura della dimostrazione teologica, e non un suo momento. Esso resta però nella sua formulazione masnoviana—e, in generale, tomistica—da precisare in senso dialettico.

Ma, qual è la dialettica metafisicamente feconda? Quella antinomica, tesa a rimuovere una contraddizione che si dà, oppure quella dilemmatica, tesa ad evitare l'istituirsi di una interpretazione contraddittoria della realtà data? Abbiamo già visto e vedremo ancor meglio, che la scelta non può che essere per la seconda soluzione. Rimane, comunque, da evidenziare in che cosa consista la contraddizione da «evitare».

Come abbiamo notato più volte in precedenza, il divenire è un diversificarsi dell'identico. La sua specificità rispetto alla semplice molteplicità (che è anch'essa, come tale, riferita all'identico), sta appunto nel suo carattere dinamico: in quella che Masnovo chiama la «fluttuazione». «Si potrebbe dire»—osserva in proposito la Vanni Rovighi—«che il divenire implica la unità, l'identità di un soggetto, su cui fluttua una molteplicità di momenti. Ma anche il 'fluttua' implica già il divenire e, da altra parte, se si elimina il 'flut-

<sup>62</sup> Cfr. Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pagg. 147-151.

<sup>63</sup> Cfr. Bontadini, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, cit., pagg. 294, 296 e 301.

<sup>64</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 25.

tua' e si dice solo che il divenire implica l'unità e la molteplicità, non si caratterizza il divenire». Quindi, ciò che specifica il divenire rispetto alla semplice molteplicità sembrerebbe essere un indefinibile: «e si capisce»—spiega la Vanni Rovighi, «poiché la nozione di divenire esprime un dato di esperienza»<sup>65</sup>. Non crediamo, comunque, che si possa legittimamente ricondurre la problematica del divenire, in Masnovo, ad un rapporto tra molteplicità ed unità, come ad un certo punto, sembra fare proprio la Vanni Rovighi: «il fluire»—scrive l'autrice—«implica molteplicità [...] di momenti, che non trova la sua ragione nell'uno che diviene, e perciò deve averla fuori del divenire stesso, in un altro. Questo è il significato del principio *omne quod movetur ab alio movetur*»<sup>66</sup>.

Da parte nostra, abbiamo già rilevato che la molteplicità inerente al divenire è di tipo escludente. Nel divenire, cioè l'antecedente e il conseguente fenomenologici si escludono reciprocamente; mentre, in una molteplicità non generata da divenire, i molti sono tra loro complementari. La complementarità, evidentemente, non riguarda i momenti del divenire: infatti la variazione non costituisce l'identità, bensì la altera; d'altronde, una variazione per così dire «assoluta» non sarebbe neppure concepibile, in quanto il farsi altro è significativo solo in relazione ad un permanere. Per questo si può dire, considerando il divenire dell'unità dell'esperienza, che quest'ultima ha una dimensione che rimane identica a sé nel variare dei suoi contenuti. Infatti, come già abbiamo accennato, il fenomeno del divenire dà significato alla distinzione tra il piano intrascendibile della presenza ed il piano trascendibile dei contenuti presenti. Il PDNC, però, non risulta immediatamente violato dal realizzarsi di variazione e permanenza, proprio perché esse riguardano, rispettivamente, il piano categoriale e quello trascendentale. Si noti, tra l'altro, che l'alterità tra i due piani non viene introdotta per evitare contraddizione, ma è piuttosto di pertinenza fenomenologica—anzi, è la stessa eidetica del divenire.

Ciò che invece deve essere introdotto per non violare il PDNC, è una certa determinazione della relazione che intercorre tra i due piani. Se infatti si ipotizza che l'ambito della «presenza» sia esaurito da quel tipo di «presente» che ha, appunto, la caratteristica di distinguersi da essa, si va incontro proprio ad una autocontraddizione, che può essere rilevata in due modi diversi.

Da un primo punto di vista, si può osservare che, se si ammette che

<sup>65</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico ecc.*, cit., pag. 32.

<sup>66</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Presentazione a La fil. verso la rel.*, cit., pag. 10.

l'unità dell'esperienza, attraversata dal divenire, sia la totalità del positivo, il negativo che vi compare va considerato come un negativo assoluto. Infatti, dire «variazione nell'identità» è come dire «non essere nell'essere»: il negativo che compare nel divenire è appunto un non essere nell'essere, cioè un non essere relativo alla presenza, relativo all'essere. Ora, questa relatività consiste nel fatto che il contenuto *x*, attualmente presente, al suo scomparire è seguito da un contenuto *y*, e non da niente; mentre, nel contempo, non risulta che il suo scomparire equivalga al suo diventare niente. La relatività del negativo che compare nel divenire sta nel fatto che esso non comporta né un «*ex nihilo*» né un «*in nihilum*» da parte del positivo presente. L'ipotesi nichilista risulterebbe verificata solo se si facesse coincidere l'ambito della presenza con quello dell'unità dell'esperienza diveniente: infatti, in tal caso, entrare o uscire dalla attuale presenza verrebbe a significare entrare o uscire dall'essere *simpliciter*.

Però l'ipotesi immanentista (quella che identifica, appunto, presenza e unità dell'esperienza) si rivela autocontraddittoria anche per un altro aspetto. Avevamo già notato, nella parte espositiva del capitolo presente, che l'attualismo gentiliano, ponendo la dimensione permanente del divenire come qualcosa di esistente—anzi, come l'assoluto—, e, nel contempo, proclamando il suo sintesi con l'alterità e la variazione delle determinazioni empiriche, finiva per rendere l'«unità dell'esperienza» una figura autocontraddittoria. Altre versioni dell'immanentismo, invece, finiscono per manipolare arbitrariamente lo stesso dato fenomenologico, tentando di ignorare o l'uno o l'altro dei due fattori sottesi al fenomeno del divenire. Ad esempio, una concezione fenomenistica del parmenidismo dà luogo alla riconduzione eidetica dei contenuti «presenti» all'orizzonte della «presenza»; mentre, una prospettiva rigidamente neopositivistica riduce la «presenza» alla semplice somma sincategorematica dei «presenti» e, quindi, riconduce la formalità della «presenza» a quella del «presente»—considerando che quest'ultima si estende, appunto, alla totalità dei contenuti presenti. Va comunque rilevato che la prospettiva attualistica, sopra citata, e le due ultime ora accennate, assolutizzano un referto fenomenologico che risulta, a seconda dei casi, o surdeterminato, o indebitamente semplificato. Quello che, invece, rimane ancora da stabilire è se sia possibile assolutizzare, senza incorrere nell'autocontraddizione, il referto fenomenologico quando lo si consideri nella sua autenticità.

La fenomenologia essenziale del divenire parla di una alterità escludente, e quindi di una identità tale da essere riferimento comune alle determinazioni reciprocamente escludentisi. Ora, che il fattore della identità *o*, co-

me più spesso abbiamo detto, della «presenza» sia un dato reale nell'unità dell'esperienza e sia realmente «altro» rispetto ai contenuti che in essa si avvicendano, è un fatto che si accerta elenchicamente. Infatti, se, da un lato, si eliminasse idealmente tale fattore, non si potrebbe più parlare in alcun modo di molteplicità o di divenire; e se, d'altro canto, si cercasse di ridurlo ad elemento astratto delle determinazioni presenti singolarmente prese, si finirebbe per renderle «assolute» le une rispetto alle altre. Vano sarebbe pure il tentativo di considerare la «presenza» come un elemento astratto della totalità sincategorematica dei «presenti»: quest'ultima, infatti, non può essere comprensiva dei caratteri della «presenza», poichè coincide con l'ambito estensivo della formalità del «presente».

Che poi il fattore che abbiamo chiamato «presente» sia, a sua volta, un dato inconfutabile nell'unità dell'esperienza, risulta evidente se solo si considera che quest'ultima deve avere un contenuto, deve essere presenza, manifestazione di qualcosa, se non vuole vanificare se stessa. Inoltre, questo contenuto non può essere concepito come un elemento astratto della «presenza»; e questo, in nome di quel «subordinatismo realista» sul quale, così opportunamente, ha insistito Masnovo. Infatti va ricordato che, nell'ambito dell'unità dell'esperienza, il «presente» è l'elemento attualmente o effettivamente esistente: si pensi, del resto, che, quando abbiamo provato a semantizzare l'esistente come tale, abbiamo dovuto contapporlo al negativo che compare nel divenire, e così abbiamo implicitamente identificato l'esistente col «presente». Ebbene, la «presenza»—così come compare nell'unità dell'esperienza—non può essere considerata comprensiva dei contenuti che in essa si avvicendano, in quanto, pur essendo qualcosa di reale, essa non è ancora accertabile come qualcosa di esistente. «Reale» ma non «esistente» è—a nostro avviso—ciò che, pur risultando come costitutivo del dato, non può essere concepito come «concreto», bensì solo come elemento «astratto» di un «concreto». Con quest'ultimo termine, poi, intendiamo ciò che è tale da essere «appreso» senza riferimento ad altro da sé: un carattere, questo, che, pur non competendo al «presente» così come si dà nella unità dell'esperienza, potrebbe competere ad un «presente» che si realizzasse al di fuori del divenire e della molteplicità. La «presenza», invece, non può essere appresa se non in riferimento a ciò di cui è, appunto, presenza; ed è, questo, un tipico caso di «necessità di fatto». Venendo, allora, all'ipotesi precedente—quella che voleva la «presenza» come un «concreto» comprendente i «presenti»—, ribadiamo che essa viola il «subordinatismo realista» proprio perché pone come «concreto» qualcosa che è semplicemente «reale», e quindi «astratto»; mentre, come abbiamo visto, «concreto» può essere

o l'esistente—e, anch'esso, in particolari condizioni, sulle quali ritorneremo—, o ciò che, come l'unità dell'esperienza, comprende l'esistente. Insomma, se non si desse l'esistente, non solo non si darebbe il «possibile»—come abbiamo visto a suo tempo—, ma neppure si darebbe il «reale», e quindi la stessa «presenza»; mentre l'ipotesi in questione sembra invertire quest'ordine. D'altra parte, l'esistente che si dà nell'unità dell'esperienza è presente solo nella sua sintesi con quell'«altro» da sé che è la «presenza» stessa. «Concreta» è invece l'unità dell'esperienza: essa è infatti il «dato», il contenuto della *simplex apprehensio*, ciò che è appreso di per sé—anche se dovesse rivelarsi ontologicamente dipendente da altro. La verifica di quest'ultima ipotesi—quella secondo cui l'assoluto nell'ordine dell'«apprensione» non coinciderebbe con l'assoluto nell'ordine del «pensiero»—corrisponde, del resto, al progetto stesso della metafisica.

L'unità dell'esperienza, analizzata alla luce del suo divenire, ha rivelato la realtà di due elementi—«presente» e «presenza»—tra i quali sussiste, da un lato, una alterità reale, per cui nessuno dei due può essere ritenuto come una dimensione astratta dell'altro; e, d'altro lato, un «sintetismo» altrettanto reale, per cui nessuno dei due può manifestarsi indipendentemente dall'altro. Bisogna tener presente, al riguardo, che il «sintetismo» —emerso come qualcosa di reale, in relazione all'unità dell'esperienza—avrebbe un senso puramente formale nel caso in cui il «presente» si realizzasse anche in modalità diverse da quelle che si registrano nell'immediato. Infatti il «presente» si distingue dalla «presenza» non in quanto «presente», bensì in quanto alterato dal divenire e dalla molteplicità; perciò, nell'ipotesi che esista un «concreto» non affetto da tali caratteristiche, la distinzione tra i due elementi e—corrispettivamente—il loro «sintetismo» risulterebbero puramente formali. Più in generale, si può osservare che la fenomenologia dell'unità dell'esperienza condotta alla luce del divenire ridà ciò che conviene a ciascuno dei due elementi in quanto si distingue dall'altro—della «presenza» il carattere di identità e permanenza, del «presente» la articolazione e la variazione.

Date queste premesse dobbiamo risolvere ora il quesito che abbiamo lasciato in sospenso: è possibile assolutizzare quel positivo diveniente che è l'unità dell'esperienza, considerandola nella sua autenticità fenomenologica? Quest'ultima—lo abbiamo visto—costituisce un assoluto in ordine all'apprensione; ci chiediamo ora se tale assolutezza valga anche in ordine al pensiero in generale, o meglio, se l'unità dell'esperienza, oltre che manifestarsi autonomamente, possa autonomamente esistere. Si consideri, oltretutto, che la stessa distinzione tra «apprensione» e «pensiero», fin qui accertabile

solo in senso formale—in correlazione con la distinzione tra la presenza immediata e la presenza *simpliciter*—, verrebbe accertata come qualcosa di reale proprio nel caso in cui venisse dimostrata l'insufficienza dell'«unità dell'esperienza». Ebbene diciamo subito che la risposta alla domanda precedente deve essere negativa: l'unità dell'esperienza non è l'assoluto. Per renderse-ne conto, basta riflettere sugli elementi fin qui raccolti.

Consideriamo, anzitutto, che «presente» e «presenza» acquistano rilievo, nel divenire, come realtà «astratte», senza però che sia noto a quale «concreto» si riferiscano. Sappiamo, comunque, che nessuno dei due comprende in sé l'altro come propria dimensione astratta: in questo senso abbiamo parlato di una alterità reale tra loro. Si tratta ora di stabilire se l'unità dell'esperienza, che è il loro ambito manifestativo, possa anche essere il «concreto» cui entrambi i fattori si riferiscono. Affermare questo, significherebbe naturalmente escludere che «presente» e «presenza» possano realizzarsi altrimenti che nel loro «sintetismo» immediatamente dato, e confermare così l'ipotesi immanentistica. In questo caso, però, si verrebbe implicitamente a negare quanto in precedenza si era affermato circa la reale alterità di «presente» e «presenza», i quali, se veramente fossero entrambi elementi astratti di un'identica realtà—l'unità dell'esperienza—, conferirebbero a tale realtà coppie di significati contraddittori tra loro, quali variazioni e permanenza, identità e alterità. L'unità dell'esperienza realizzerebbe così—nel linguaggio di Schelling—«l'identità di identità e di non identità». La contraddizione non appartiene invece al referto fenomenologico, il quale, riconosce la reale alterità di «presente» e «presenza», e neppure li indica, di per sé, come lati astratti dell'unità dell'esperienza—ciò che abbiamo visto in precedenza.

Riteniamo dunque inaccettabile l'ipotesi che assolutizza l'unità dell'esperienza, in quanto inocula in essa la contraddizione. Affermiamo, invece, che il dato immediato si rivela come non assoluto.

Che poi una realtà «concreta»—qual è l'«unità dell'esperienza»—si riveli «insufficiente», è un risultato solo apparentemente paradossale. In realtà, dobbiamo considerare che è proprio dei significati—e lo abbiamo visto esemplarmente per quello di «essere»—manifestarsi secondo un duplice registro, di «apprensione» e di «contrapposizione». Se il termine «A» non avesse già un rilievo semantico—cioè non fosse dato nella «apprensione»—, la sua contrapposizione sematizzante rispetto a «non-A» risulterebbe un circolo vizioso: d'altronde, è grazie a quest'ultima che «A» risulta—sia pur solo schematicamente—denotato. Possiamo quindi parlare, in primo luogo, di una antecedenza logica della connotazione rispetto alla denotazione, e, in secondo luogo, del carattere schematico di quest'ultima: se si considera, in-

fatti, che il termine «non-A» corrisponde ad una estensione potenzialmente infinita, si comprenderà che la determinazione completa di «A» corrisponde ad una progressione anch'essa potenzialmente infinita. Per questo, apprendere un significato non vuol dire conoscerne determinatamente tutte le implicazioni. Ora, nel caso—privilegiato—dell'unità dell'esperienza, la nota apprensiva consiste nella immediata manifestazione del positivo—per la quale è evidente che *aliquid est*. È solo nel progressivo approfondimento del dato immediato che emergono, poi, quelle relazioni ad altro da sé, senza le quali esso non sussisterebbe.

Ora, in conclusione, vorremmo far notare che i due modi secondo i quali abbiamo rilevato l'autocontraddittorietà dell'ipotesi immanentista sono l'approfondimento rispettivo dei due spunti rigorizzatori che Masnovo aveva accennato ma non sviluppato. Uno dei due spunti si riferiva all'impossibilità che l'antecedente fenomenologico (il «prima») fosse ragion sufficiente e di sé e del proprio conseguente (il «poi»). Ebbene, tale impossibilità è dovuta—come abbiamo visto—al fatto che porre nel «prima» la ragion sufficiente del «poi», equivale a non porla; dal momento che il «prima» cessa (assolutamente, nell'ipotesi immanentista) di esistere all'avvento del «poi». Come pure porre nel «prima» la ragion sufficiente di sé, equivale a riconoscere come assoluta la sua scomparsa dall'orizzonte del positivo: al suo scomparire, infatti, non esisterebbe più neppure la sua ragion d'essere.

L'altro punto masnoviano riguardava l'impossibilità che la dimensione permanente del divenire desse ragione delle sue determinazioni. E, a questo proposito, abbiamo cercato di evidenziare come tale permanenza—da noi identificata con la «presenza»—non possa, di per sé, essere ragione di alcunché, dato il suo carattere «astratto». Anzi, abbiamo messo in rilievo la contraddizione che scatterebbe tra l'«identità» della presenza e la «non identità» del presente, nell'ipotesi immanentista che assolutizza l'unità dell'esperienza diveniente. Dunque, per usare le parole della Vanni Rovighi, la conclusione verso cui ci stiamo avviando è che «questo diverso atteggiarsi dell'uno, questo essere e non essere tale di ciò che diviene sarebbe contraddittorio se il nuovo, il poi, il diverso non venisse da [...] qualcosa di altro da ciò che diviene»<sup>67</sup>. Ma questo è un risultato che verrà pienamente acquisito solo nei prossimi capitoli.

<sup>67</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico ecc.*, cit., pag. 33.





Parte quarta  
**METAFISICA**



## Capitolo primo

# L'APPRODO TEOLOGICO

### ESPOSIZIONE

Se la ragion sufficiente dell'ente in quanto diveniente non può essere collocata nell'ambito del divenire (non può cioè essere, a sua volta, diveniente), allora bisogna affermare che «nel campo dell'ente va posto l'indiveniente, anzi, l'indivenibile; ché un semplice indiveniente di fatto implicherebbe la possibilità dell'assurdo»<sup>1</sup>. Secondo Masnovo questo è il primo approdo al quale giunge il principio di causalità<sup>2</sup>. Con parole nostre, possiamo dire che, se l'essere come tale è incontraddittorio, mentre l'ente diveniente si rivela autocontraddittorio nell'ipotesi della sua assolutezza, allora bisogna ammettere—pena, appunto, il contraddirsi—che l'essere ha altre realizzazioni oltre l'ente diveniente. Che l'insufficienza di ciò che diviene non possa essere risolta ponendo la ragion sufficiente del divenire in un altro diveniente, è, del resto, evidente: infatti—come scrive Masnovo—, «appoggiare divenienti su divenienti è spostare il condizionamento non già eliminarlo»<sup>3</sup>.

Si noti che il nostro Autore non ha bisogno di sviluppare, in sede teore-

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 62-63.

<sup>2</sup> Accostando alle esigenze dell'ente in quanto tale e del divenire in quanto tale, ecco [...] sprigionarsi la necessità di un indivenibile trascendente il mondo del divenire. Adunque l'affermazione di questo indivenibile [...] non è che la trasformazione da negativo in positivo del principio di causalità [...] Siamo dinanzi ad un processo analitico con tutte le relative conseguenze» (cfr. *ibid.*, pagg. 63-64).

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 54.

tica, una riflessione sulla «improcedibilità all'infinito»; in quanto, avendo già escluso l'assolutezza dalla formalità del divenire, non gli serve, poi, ipotizzare che la medesima assolutezza coincida con un divenire che arretri all'infinito. Non gli serve, proprio perché l'ipotesi dell'autosufficienza di un divenire all'infinito resta già, implicitamente, scartata dall'esclusione di un divenire assoluto, che sia cioè estendibile alla formalità dell'essere—la quale è, dal punto di vista estensivo, infinita.

In sede esegetica, invece, Masново affronta il tema in questione; e lo fa, naturalmente, commentando la «prima via» di S. Tommaso. Ecco la traduzione ragionata che egli propone del principio «*hic non est procedere in infinitum*»: «ripugna una serie infinita»—spiega Masново—«di cui ogni motore è mosso da altri e non pertanto essa serie è destinata a contener la ragione sufficiente di un dato moto: checché si possa e si debba pensare circa la possibilità di una serie infinita di moventi mossi non chiamata a dare detta ragione sufficiente». Dunque, è autocontraddittorio porre la ragione sufficiente e, nel contempo, rimandarla all'infinito.

Senonché, l'improcedibilità di cui parla S. Tommaso resta stabilita solo per le «serie di motori mossi, destinate a dare la ragione sufficiente», cioè per le cosiddette «serie ordinate». Queste ultime—lo ricordiamo—sono successioni caratterizzate da un «rapporto di dipendenza e di coordinazione». Invece, una serie non «ordinata» è—nel linguaggio masnoviano—una semplice successione non condizionante<sup>1</sup>. Ma forse, per comprendere meglio la differenza in questione, conviene rifarsi ad una spiegazione della Vanni Rovighi: «Masново»—scrive quest'ultima—«faceva rilevare l'importanza dell'avverbio *hic* nella prima via tomistica: *hic autem non est procedere in infinitum*: non si può andare all'infinito nella ricerca di un altro che tolga la contraddizione»<sup>2</sup>; «ciononostante la ragione umana non può escludere che si vada all'infinito in una serie di cause che non siano la ragion d'essere dei loro effetti, che siano solo *causae fiendi* e non *causae essendi*»<sup>3</sup>. Si noti che una serie «non ordinata», infinita in senso «lineare», non solo non è autocontraddittoria, ma non è neppure impossibile di fatto. Per questo, S. Tommaso si concentra nella esclusione di una serie infinita di tipo «ordinato». «Una serie, finita o infinita poco importa, di moventi non ordinati»—osserva

<sup>1</sup> Cfr. Masново, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pagg. 53-55. Naturalmente, il riferimento è a: S. Thomae *Summa Theologiae*, P.I., q. II, a.3. Il termine «motore» indica qui la ragion sufficiente estrinseca: equivale, quindi, a «causa efficiente».

<sup>2</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico ecc.*, pag. 41.

<sup>3</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., pag. 104.

Masnovò—, «suppone essenzialmente un'altra serie destinata a darcela, e quindi non esclude di per sé un primo motore. Viceversa l'esclude una serie infinita di motori mossi ordinati»<sup>7</sup>.

Facciamo notare che Masnovò non parla mai espressamente, né qui né altrove, di *cause essendi e fiendi*. Tali espressioni, impiegate dalla Vanni Rovighi, sono però contenute nel testo tomista (cfr. *S.T., P.I., q. CIV, a.1*). Per intenderle correttamente, bisogna considerare che esse—almeno secondo la nostra interpretazione, che non ci sembra peraltro in contrasto con quanto afferma la Vanni Rovighi—si riferiscono non alle rispettive cause di due aspetti della realtà (il suo divenire e il suo esistere), bensì a due modi diversi e complementari di essere causa sia del divenire che dell'esistere. È per questo che tali categorie possono essere applicate anche alle considerazioni sin qui svolte da Masnovò (corrispondenti alla «prima via» di S. Tomaso), le quali vertono sulla ragion sufficiente del divenire—e non dell'esistere—dell'ente diveniente. Infatti, anche relativamente al divenire, cioè all'acquisire o al perdere una certa determinazione, si può distinguere un ordine di *causae essendi* (che sia ragion sufficiente di quell'acquisizione o di quella perdita, le quali sono qualcosa di reale), da un ordine di *causae fiendi* (che si riveli costantemente concomitante con l'acquisizione o con la perdita di quella determinazione). A ben guardare, però, la distinzione tra i due ordini di cause non risulta ontologicamente fondata: infatti, al di là della realtà che è ragion sufficiente ultima del divenire, la distinzione tra fattori efficienti costitutivi e fattori semplicemente concomitanti—co-

<sup>7</sup> Cfr. Masnovò, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pagg. 54-55. Masnovò esclude anche che una serie «ordinata» possa essere disposta circolarmente. Infatti, «a voler spiegare una mozione con un circolo di mozioni—sia pur infinite—tutte determinate da una precedente mozione, si cade nell'assurdo di far agire il poi sul prima» (cfr. *ibid.*). L'Autore parla qui di «mozioni» invece che di «motori», per indicare che l'ipotesi della circolarità implica che una realtà sia causa efficiente, ultimamente, della propria causa efficiente: sia, insomma, *causa sui*. Tale realtà dovrebbe dunque «agire [...] prima di esistere». È per indicare, appunto, tale derealizzazione che Masnovò preferisce parlare di «mozioni» o di «funzioni causali». Dobbiamo poi ricordare che, altrove, Masnovò aveva affermato che un «processo circolare è sempre finito»; al contrario, nel brano precedente, si allude ad un procedimento che vada all'infinito. È vero, che esso viene dichiarato autocontraddittorio; ma questo, non in quanto implica una circolarità infinita *simpliciter*, bensì in quanto implica una circolarità infinita di tipo casuale. In ogni caso osserviamo—per parte nostra—che un processo circolare infinito (di qualunque natura, e dunque anche di tipo non «ordinato») è una ipotesi impossibile a costituirsi, anche se non autocontraddittoria; mentre l'ipotesi di una circolarità all'infinito di tipo causale parteciperebbe anche della autocontraddittorietà che ci è già nota.

me si può scorgere anche dagli esempi forniti da S. Tommaso<sup>8</sup>—non è certo facilmente accertabile, e, ciò che più conta, non lo è al di fuori di un determinato—e variabile—orizzonte scientifico. La distinzione propriamente da sottolineare è invece quella tra causalità ontologica e causalità fisica, o, se si preferisce, tra spiegazione ontologica e spiegazione fisica. Va sottolineato, cioè, che individuare ed esprimere in un modello matematico gli antecedenti o i conseguenti costanti di un fenomeno, non significa giustificarlo dal punto di vista del suo esserci<sup>9</sup>.

Torniamo ora al filo principale del discorso: l'immutabilità è—secondo Masnovo—l'attributo chiave nella determinazione dell'assoluto. Su questo punto c'è—a suo giudizio—«consonanza perfetta» tra la metafisica tomista e quella agostiniana<sup>10</sup>. Ma, quando Masnovo parla dell'«indivenibile», lo considera già «trascendente» rispetto alla realtà diveniente? Oppure rimanda l'acquisizione di tale carattere ad un momento ulteriore dell'indagine? Su questo punto—come ora faremo notare—egli non è chiaro. Il nostro Autore afferma che la realtà raggiunta mediante il PDC, «per la sua stessa indivenibilità sta dinanzi [agli] occhi ben distinta da me diveniente, e in gene-

<sup>8</sup> Cfr. S. Thomae *Summa Theologiae*, P.I., q. CIV, a. 1.

<sup>9</sup> Scrive al riguardo la Vanni Rovighi: «Mi sembra uno dei meriti della rigorizzazione operata da Bontadini—ma anche da Masnovo, osserviamo noi—quello di avere eliminato il discorso sulla non-procedibilità all'infinito [...] E opino che l'indugiare di San Tommaso sulla non procedibilità all'infinito dipenda dal residuo di una interpretazione cosmologica della dimostrazione» (cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico ecc.*, pag. 41).

<sup>10</sup> Cfr. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso*, cit., pag. 508. Il nostro Autore ha messo costantemente in rilievo l'assonanza tra la «prima via» di S. Tommaso e la via accennata da S. Agostino nel capitolo XI del libro IV delle *Confessioni* (cfr. Masnovo, *L'ascesa verso Dio in S. Agostino*, in: *S. Agostino*, vol. commemor. del XV Centenario della morte, suppl. al vol. XXIII della «Riv. di filos. neosc.», 1931, pagg. 31-32; oppure *La filosofia verso la religione*, cit., pag. 73). Da parte nostra, però, riteniamo che la citata «via» agostiniana sia più facilmente accostabile alla terza che non alla prima delle «vie» tomiste: infatti, essa prende in considerazione l'«incominciare» più che il «divenire». Oltretutto, il principio sotteso alla prova agostiniana sembra essere lo stesso che compare poi esplicitamente nella «terza via» (almeno nella versione della *Summa Theologiae*) e cioè: «quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est»—un principio che rappresenta una versione dell'«ex nihilo nihil fit», purificato però dalle ambiguità cosmologiche che accompagnano quest'ultimo sia nel pensiero antico sia in quello medievale. Comunque, a S. Agostino interessa quella particolare declinazione del principio, per la quale si riconosce impossibile che ciò che ancora non è sia *causa sui*, senza peraltro che egli precisi come la predetta impossibilità riguardi ogni realtà, e non esclusivamente ciò che ha inizio nel tempo.

re da tutto quanto si avvolge nel divenire»<sup>11</sup>; perciò la sua trascendenza «già si fa manifesta attraverso la sua indivenibilità».

Egli, inoltre, fa coincidere l'acquisizione di tale realtà, ulteriore al divenire, con l'«eliminazione radicale del panteismo»<sup>12</sup> o, perlomeno, dell'«immanentismo»—visto che l'impiego di categorie teologiche sarebbe, a questo punto, prematuro. «La pretesa» dell'immanentismo—spiega Masnovò—è che debba essere «immanente il punto di arrivo perché è immanente il punto di partenza»<sup>13</sup>. E una pretesa del genere, almeno se espressa in modo così ingenuo, non può certo avere fondamento. Si tenga presente, comunque, che Masnovò non dà mai una definizione chiara di che cosa sia «immanenza» e di che cosa sia «trascendenza». Da parte nostra, con i due termini indichiamo, rispettivamente, l'unità dell'esperienza e ciò che, pur rientrando nella presenza, non appartiene all'unità dell'esperienza. Con il termine «immanentismo» avevamo infatti indicato l'ipotesi che pone come unico contenuto della presenza l'unità dell'esperienza. Di quest'ultima, poi, noi conosciamo differenti aspetti; ebbene, ciò che decide della «insufficienza» di essa, e perciò stabilisce la necessità di porre una realtà trascendente, non è il complesso di tali aspetti o uno qualsiasi di essi, bensì—almeno seguendo Masnovò—il divenire. La realtà introdotta inferenzialmente ci è dunque immediatamente nota come «altra» dal divenire (ovvero come indivenibile), ma non come semplicemente «altra» dall'unità dell'esperienza. Ad esempio, non risulta ancora accertato che tale realtà sia—per necessità—non immediatamente presente; visto che il divenire e l'immediata presenza non sembrano essere due caratteri che si implicano necessariamente (né a senso unico né, tantomeno, reciprocamente). In questo senso risulta comprensibile l'amonimento masnoviano a non considerare il «motore immobile» della «prima via» tomista, e neppure la «causa prima» della «seconda via» o «l'assolu-

<sup>11</sup> Il nostro Autore, nel sottolineare come le «vie» tomiste non diano ancora la piena trascendenza dell'assoluto—né, tantomeno, la sua piena identità divina—, si riallaccia al Caietanus (cfr. C. Caietani *Commentarium in S.T.*, P.I., q. 11, a. 3; contenuto in: S. Thomae *Opera omnia*, editio leonina, Tomus IV, pag. 32). Il riferimento masnoviano è contenuto in: Masnovò, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 56.

<sup>12</sup> Cfr. Masnovò, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 75-77. In queste stesse pagine l'Autore sostiene che, «se il principio di causalità è analitico, [...] posto il suo soggetto va posto l'attributo che il soggetto esige, come l'esige: nel mondo del sensibile e nel mondo extrasensibile, dentro e fuori del divenire»; tanto che una «limitazione sarebbe capricciosa e arbitraria». L'extrasensibilità sembrerebbe qui adombrare la «trascendenza».

<sup>13</sup> Cfr. Masnovò, *I problemi di S. Agostino filosofo*, in *S. Agostino e S. Tommaso. Concorde e sviluppi*, cit., pag. 172.

tamente necessario» della «terza via», come *eo ipso* trascendenti<sup>14</sup>. La trascendenza, come pure gli altri «attributi divini»<sup>15</sup>, saranno infatti guadagnati deduttivamente da S. Tommaso nel prosieguo della sua indagine. Masnovo invece anticipa il risultato della trascendenza—come abbiamo visto—; e questo, pur avendo a disposizione, al riguardo, le stesse premesse dell'Aquinata.

Ad ogni modo, nell'indivenibile possono essere riconosciuti deduttivamente una serie di attributi ulteriori<sup>16</sup>. Per stabilire il primo di questi attributi, e cioè l'unicità, il nostro Autore svolge una considerazione personale, che non trova riscontro in S. Tommaso<sup>17</sup>. «L'indivenibile»—egli osserva—, «perché a se, cioè con l'esistere da se stesso, ha da se stesso anche l'individualità, senza cui non esiste. Or l'individuo è unico»<sup>18</sup>. Diciamo subito che a noi l'argomento non sembra valido. Infatti, il passaggio dall'«individualità» all'«unicità» è certamente analitico—anzi, a ben vedere, non è neppure un passaggio—; quel che però non è fondato è il passaggio dalla «aseità» alla individualità. Già nel capitolo dedicato al principio di ragion sufficiente avevamo fatto notare, a questo riguardo, che l'ipotesi secondo cui l'assoluto sia costituito da una relazione (quindi da una molteplicità) non è da considerarsi, come tale, autocontraddittoria. Inoltre,

<sup>14</sup> Cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pagg. 50-51.

<sup>15</sup> Usiamo questo termine in senso convenzionale, pur non essendo ancora—teoricamente e teologicamente—autorizzati a farlo.

<sup>16</sup> Sotto tale aspetto, Masnovo riconosce l'imprescindibilità del contributo offerto dalla *Summa contra Gentiles*, là dove San Tommaso dichiara che «ad procedendum [...] circa Dei cognitionem per viam remotionis accipimus principium [...] quod Deus sit omnino immobilis» (cfr. S. Thomae *Summa contra Gentiles*, L.I., c. XIV; citato in: Masnovo, *La novità di S. Tommaso d'Aquino*, cit., pag. 49). «Dunque»—commenta il nostro Autore—«principio direttivo di San Tommaso nella marcia verso la cognizione filosofica di Dio è di rimuovere da Dio medesimo il divenire in ogni sua forma, in ogni suo supposto, in ogni suo corollario». Se nella *Contra Gentiles* la metafisica si sviluppa sul concetto di divenire, diverso è il procedimento della *Summa Theologiae*, dove—secondo Masnovo—«San Tommaso, dopo aver dimostrato l'identità reale fra essenza ed essere *in divinis*, cava di lì tutti gli speciali attributi di Dio» (cfr. Masnovo, *Note sulla distinzione reale fra essenza ed essere «in creatis»*, cit., pag. 363). In realtà—osserviamo noi—nella *Summa Theologiae* l'identità di *essentia* ed *esse* viene dedotta mediante tre argomenti che fanno leva rispettivamente sugli attributi di «motore immobile», «causa prima» ed «ente supremo» (cfr. *Summa Theologiae*, P.I., q. III, a. 4): quindi non sarebbe corretto pensare che, nell'economia di quest'opera, l'identità di *essentia* ed *esse* svolga un ruolo analogo a quello svolto, nella *Contra Gentiles*, dall'immutabilità.

<sup>17</sup> Cfr. S. Thomae *Summa Theologiae*, P.I., q. XI; *Summa contra Gentiles*, L.I., c. CXLII.

<sup>18</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 76.



si può ritenere che l'esistenza come tale (e quindi anche quella dell'assoluto) implichi necessariamente l'individualità, solo se, con un surrettizio slittamento semantico, si identifica l'individualità con la determinatezza, ovvero l'unità categoriale con l'unità trascendentale. E, così come non ci sembra immediatamente autocontraddittoria l'ipotesi di un assoluto inteso come molteplicità, non ci sembra tale neppure l'ipotesi di una molteplicità di realtà ontologicamente assolute tra loro e rispetto all'unità dell'esperienza. Infatti—come si ricorderà—, per «assoluto» va intesa quella realtà la cui identificazione con la totalità dell'essere non risulti autocontraddittoria—e non semplicemente la totalità.

Un carattere più agevolmente deducibile dall'indivenibilità è quello dell'eternità; ma, in proposito, Masnovo si limita a citare la *Summa contra Gentiles*<sup>19</sup>.

Inoltre, «l'immobile, in quanto privo della potenza passiva che grava sul divenire, può»—secondo Masnovo—«essere considerato, analiticamente, anche come puro atto»<sup>20</sup>. Egli ritiene, anzi, che la via ora accennata sia quella più semplice per stabilire anche la «somma semplicità», consistente nella identità di *essentia* ed *esse*<sup>21</sup>. Se «ogni individuo composto» si risolve in una connessione di atto e potenza<sup>22</sup>, è evidente che l'atto puro, non

<sup>19</sup> Cfr. S. Thomae *Summa contra Gentiles*, L.I., c. XV; citato in: Masnovo, *La novità di S. Tommaso d'Aquino*, cit., pagg. 49-50. Ci permettiamo di osservare che le considerazioni tomiste lì contenute, pienamente valide nell'ipotesi di un tempo limitato (implicante, quindi, un inizio e una fine assoluti, o almeno uno dei due), enterebbero in crisi rispetto all'ipotesi di un tempo illimitato. In verità quest'ultima ipotesi è presa in considerazione nello stesso c. XV della *Contra Gentiles*, ma solo—aristotelicamente—come possibile punto di appoggio per una ulteriore dimostrazione della eternità del «motore immobile». Senonché, in questa prospettiva, si finisce per non porre ciò che specifica l'eterno rispetto al temporale, rischiando di ridurre l'eternità alla «sempiternità». Invece, nella *Summa Theologiae* emerge con chiarezza che «*differet aeternitas a tempore, quod ea est tota simul, tempus vero successivum est. Non autem differunt quod aeternitas principio et fine careat, tempus vero non*» (cfr. P.I., q. X, a. 4, *Conclusio*). In altri termini, anche se il tempo non avesse un inizio e una fine assoluti, non per questo esso escluderebbe da sé quella negatività relativa che è propria del divenire. Perciò la «simultaneità», che insieme alla «mancanza di un inizio e di una fine» definisce—nei termini boeziani—l'eternità, va considerata come un'esclusiva del «motore immobile». «*Etiám dato*»—scrive S. Tommaso—«*quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendum aliquas partes ipsius [...] quod non contingit in aeternitate*» (cfr. *ibid.*, *Respondeo*).

<sup>20</sup> Cfr. Masnovo, *La novità di S. Tommaso d'Aquino*, cit., pag. 50.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>22</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. 1, cit., pag. 143.

ammettendo potenzialità, non potrà ammettere neppure alcuna forma di interna composizione; tanto meno tra *essentia* ed *esse*<sup>23</sup>.

Ora, quanto al primo passaggio—quello che pone l'indivenibile come atto puro—, va detto che esso viene implicitamente ad ammettere che il divenire sia l'unico *eidōs* che compporti potenzialità. Invece, se in termini ontologici rigorosi «potenza passiva» indica «non essere relativo», ovvero distinzione rispetto alla presenza come tale, non risulta immediatamente evidente che il divenire ne sia l'unico sintomo rivelatore, né—come meglio vedremo—lo è in realtà<sup>24</sup>.

Quanto al secondo passaggio—quello che va dalla pura attualità alla identità tra *essentia* ed *esse*—, esso risulta certo analitico, se si ammette che la distinzione tra i due elementi implichi potenzialità. Che poi la implichi è un dato evidente, se si considera che «il rapporto fra essenza ed essere è rapporto di potenza ad atto»<sup>25</sup>. Perciò—secondo Masnovo—«la ragione di atto purissimo [...] si converte con la ragione di essere purissimo: cioè [...] con l'essere in quanto si contrappone alla ragione del divenire»<sup>26</sup>.

Facciamo osservare, in proposito, che la distinzione classica tra *essentia* ed *esse* non corrisponde alla distinzione, da noi più volte rilevata, tra «presente» e «presenza» (cioè tra *ens* ed *esse*).

Quest'ultima, metafisicamente feconda, corrisponde alla rilevazione della stessa «differenza ontologica», ed è, per così dire, l'anima di ogni via metafisica «a posteriori». La prima distinzione, invece, è un possibile modo di interpretare e di esprimere in che cosa consista la differenza ontologica. Si può dire, infatti, che è l'*ens* la cui *essentia* non coincide con il suo *esse*, che si distingue dall'*esse simpliciter*<sup>27</sup>. Quanto abbiamo ora espresso in termini personali corrisponde, del resto, alla posizione del nostro Autore. Egli, infatti, ponendo il rapporto tra *essentia* ed *esse* come rapporto tra la potenza e l'atto, indica in essi non due addendi che vengono a trovarsi ora separati ora uniti, bensì l'esser presente e il non esser presente di un'identica realtà.

<sup>23</sup> Cfr. Masnovo, *Appunti sulla distinzione reale fra essenza ed essere «in creatis»*, cit., pag. 358.

<sup>24</sup> Anzi, è lo stesso Masnovo ad indicare, sia pur implicitamente, la non identità formale tra le due categorie, senza peraltro ricavarne le conseguenze del caso (cfr. *ibid.*).

<sup>25</sup> Cfr. Masnovo, *Politica interna e politica estera di ... San Tommaso d'Aquino*, in «Riv di filos. neosc.», VIII (1916), pag. 138.

<sup>26</sup> Cfr. Masnovo, *Recensione a: L. Rougier, La Scholastique et le Thomisme*, in «Riv di filos. neosc.», XX (1928), pag. 251.

<sup>27</sup> O, meglio ancora: dire che la sua *essentia* non coincide col suo *esse*, è un modo per indicare che un certo *ens* si distingue dall'*esse simpliciter*.

In particolare, la categoria dell'*essentia* sembra che stia ad indicare, qui, il carattere qualificato del negativo che compare nell'unità dell'esperienza, che è appunto un non essere «di qualcosa»<sup>28</sup>. Inoltre, il nostro Autore insiste nell'affermare che la distinzione reale tra *essentia* ed *esse* non appartiene al «processo inventivo» dell'ontologia—o, come dicevamo noi, non è di per sé metafisicamente feconda—, ma appartiene invece al processo «genetico», che ridà «in nuova e sapiente distribuzione i dati del processo inventivo»—o, come diremmo noi, li esprime in termini nuovi, tali da generare progressi deduttivi.

Il processo «inventivo»—secondo Masnovo—è quello che, partendo dal «fatto sensibile» (o meglio, dal dato immediato), «marcia verso i suoi supposti» (ovvero ne ricerca la ragion sufficiente); il processo «genetico», invece, è quello che parte da «un fatto non sensibile, da cui si muove verso le sue necessarie conseguenze» (ovvero, se ben comprendiamo, è quello che parte da una certa interpretazione del dato in questione, per dedurne dei teoremi). «I due processi»—prosegue Masnovo—«sono in senso inverso. Di essi solo il primo esprime una reale ed essenziale dipendenza gnoseologica del poi rispetto al prima, voglio dire delle affermazioni seguenti rispetto alle precedenti. Nel secondo processo è espressa essenzialmente la dipendenza ontologica del poi rispetto al prima; la dipendenza gnoseologica vi è solo per convinzione metodica e, ad ogni modo, accidentale. Ora la soluzione eventuale del problema relativo alla distinzione fra *essentia* ed *esse in creatis*, pur non trovando posto alla base di un processo inventivo, la trova di diritto alla base o radice di un processo genetico che, nelle cose create, muova dalla intima causa profonda agli effetti superficiali»<sup>29</sup>. In altre parole: il divenire è il dato «fenomenico»<sup>30</sup> dal quale parte, *in via inventionis*, l'ascesa all'immutabile, ma dal quale parte anche un possibile approfondimento dello *status* ontologico dell'ente diveniente. Come si ricorderà, l'introduzione della distinzione reale tra *essentia* ed *esse* consegue—secondo Masnovo—alla necessità di evitare che l'ente diveniente (che, in quanto tale, risulta «finito») venga inteso in termini contraddittori<sup>31</sup>. Ora, da tale appron-

<sup>28</sup> Ci sembra infatti che, priva del suo *«esse»*, l'*«essentia»* non sia se non puro significato o *«essentia absolute considerata»*. L'unico riferimento al piano dell'esistenza sta nel suo non esser più, nel suo significare il darsi di una determinata negatività.

<sup>29</sup> Cfr. Masnovo, *Un problema e la sua importanza presso F. Suarez*, cit., pag. 70.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>31</sup> Infatti, «il concetto di limite suona imperfezione, mentre quello di essere suona perfezione: conseguentemente una identica realtà che li attui, esige, per sfuggire alla contraddizione, un duplice aspetto. Or questo duplice aspetto [...] può [...] offrircelo una

dimento ontologico, e dalle categorie che esso introduce, possono aver luogo quegli sviluppi che il nostro Autore chiama «genetici». Essi—se ben comprendiamo—dovrebbero consentirci di ripercorrere, prima in senso «ascendente» e poi in senso «discendente»<sup>32</sup>, lo stesso cammino «inventivo», consentendogli nuovi sviluppi deduttivi. Gli esempi che possiamo portare in proposito sono quelli già noti. In senso «ascendente»: se il diveniente, in quanto tale, implica la «composizione ontologica», l'indiveniente la escluderà da sé; se il diveniente implica potenzialità, l'indiveniente sarà «atto puro». Come si può notare, non si tratta semplicemente della attribuzione di nuovi nomi all'immutabile, bensì di autentiche acquisizioni conoscitive che, a loro volta, possono comportarne altre in senso «discendente». Classica, in questo senso, è la deduzione tomistica della creazione, dalla acquisizione dell'immutabile come «*ipsium esse*»<sup>33</sup>.

Masnovò si occupa distesamente della nuova luce che questioni come quella della unicità e della trascendenza dell'immutabile possono ricevere, dopo che si sia stabilita l'assoluta «semplicità» di quest'ultimo. Lo fa, è vero, in sede storiografica, ma lasciando sempre trasparire un'attenzione anche teoretica. L'autore che egli cita al riguardo è Guglielmo D'Auvergne, il quale, nel suo *De Trinitate*, propone l'equazione tra «ontologicamente semplice» ed «incausato», ed il passaggio dalla «semplicità» di Dio alla Sua trascendenza rispetto al mondo<sup>34</sup>. Masnovò, naturalmente, non approva il pas-

realtà (*ut quo*) trascendentalmente ordinata ad altra realtà [...] Si intenda bene che un 'essere'—attualità suprema e trascendentalmente relativa—è ricevuto, siccome atto in potenza, nella realtà alla quale dice ordine. E che può mai essere quest'altra realtà se non l'essenza stessa?» (cfr. Masnovò, *Note sulla distinzione reale ecc.*, cit., pag. 357). Si ricordi che anche la distinzione tra «potenza» e «atto» viene introdotta classicamente per evitare di esprimere in termini contraddittori la realtà che diviene (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX).

<sup>32</sup> I due termini—neoplatonici—vengono usati da noi e non dall'Autore.

<sup>33</sup> Il processo «inventivo» è propriamente dialettico: per questo esprime «una reale dipendenza gnoseologica del poi rispetto al prima». Il processo «genetico», invece, è complesso e non omogeneo. Alla sua radice sta l'individuazione di alcune categorie (*essentia-esse*, potenza-atto) che non sono introdotte fenomenologicamente, bensì dialetticamente. Il loro impiego successivo, tuttavia, non è dialettico bensì sillogistico: in questo senso, almeno, interpretiamo l'affermazione masnoviana secondo la quale nel sapere genetico «la dipendenza gnoseologica vi è solo per convenzione metodica». Quanto, invece, al fatto di «esprimere la dipendenza ontologica del poi rispetto al prima», crediamo che questo riguardi solo l'ultimo procedimento cui abbiamo fatto cenno: quello riguardante la creazione. ma non in quanto esso è di indole sillogistica, bensì in quanto ritorna dal *primum quoad se* (cioè dall'assoluto) al *primum quoad nos* (cioè all'unità dell'esperienza).

<sup>34</sup> Cfr. Guilielmi Alverni *De Trinitate*, in *Opera omnia*, T. II, Suppl., cap. IV, pag. 4;

saggio dal «semplice» all'«incausato», avendo—da parte sua—sottoscritto il passaggio inverso: dalla realtà assoluta e immutabile, alla semplicità della medesima. Egli sembra invece approvare l'altro passaggio: quello dalla semplicità alla trascendenza<sup>35</sup>.

Secondo il nostro Autore, anche il problema dell'unicità dell'assoluto riceve un'ulteriore illuminazione, una volta stabilito che in esso coincidono *essentia ed esse*. A questo proposito egli afferma, in termini personali, che «l'Ente per essenza [...] è in fondo unico o individuo [...] per il fatto stesso di essere 'ente per essenza': ché solo l'individuo esiste: e però l'essenza che determina all'esistenza così determina alla individualità»<sup>36</sup>. E anche qui si può notare una confusione già rilevata: si afferma che l'essere implica l'unità, per cui l'essere per essenza è anche, per essenza, uno; si confonde però tra l'unità trascendentale—essa sì, correlativa all'essere—, e l'unità categoriale, che è quella ora in questione.

Dalla assoluta semplicità dell'immutabile, Masnovo fa discendere un ultimo corollario: potremmo chiamarlo «ipseità ontologica». Anche qui il punto di riferimento è Guglielmo D'Auvergne, per il quale Dio è, appunto, «Ente per essenza» o—come afferma la Bibbia—«*Qui est*» (nel linguaggio tomista «*Ipsium esse subsistens*») <sup>37</sup>.

Abbiamo considerato, fin qui, l'emergere di differenti connotazioni della realtà assoluta. Ora, dal confronto tra questa progressiva determinazione dell'assoluto e il dato della Rivelazione cristiana emerge legittima l'ipotesi che la realtà offertaci dall'indagine metafisica coincida «materialmente» con il Dio della fede. Senonché, dopo tale identificazione, gli sviluppi metafisici dell'ontologia, aventi come *subjectum materiale* la realtà divina, dovrebbero qualificarsi come «teologia razionale». Abbiamo così espresso, con parole nostre, la posizione che è anche di Masnovo. Egli, in primo luogo, identifica a chiare lettere ontologia generale e metafisica<sup>38</sup>, senza indicare soluzione di continuità tra l'approfondimento del significato dell'essere in linea fenomenologica, e quell'approfondimento radicale che consiste nel riconoscere l'eteronomia dell'ente immediatamente dato<sup>39</sup>. In secondo luogo

citato in: Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. 1, cit., pag. 143.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 147.

<sup>36</sup> Anche a tale proposito, la pista è tracciata da Guglielmo D'Auvergne: cfr. Guilielmi Alverni *De Trinitate*, cit., cap. IV; citato in: Masnovo, *ibid.*, pagg. 144-146.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 147.

<sup>38</sup> Cfr. Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pag. 33.

<sup>39</sup> Con ciò non si intende dire che il nostro Autore abbia teorizzato la riconduzione della metafisica a fenomenologia, ma solo che non ha teorizzato una soluzione di conti-

go, Masnovò precisa che l'ontologia ha Dio non come *subjectum*, bensì come risultato. E scrive in proposito: «La filosofia in senso rigoroso [...] non può proporsi il problema 'se Dio esiste'. Dio per la filosofia compare, se mai compare, mentre essa si occupa d'altro, e precisamente dell'ente»<sup>40</sup>. Come osserva la Vanni Rovighi: «Masnovò diceva che in filosofia Dio si trova come predicato e non come soggetto»<sup>41</sup>. «Il che vuol dire»—spiega ancora la Vanni—che «in filosofia (cioè col solo procedimento della ragione, prescindendo dalla Rivelazione) si trova Dio quando si può concludere: ciò senza cui il mondo dell'esperienza sarebbe contraddittorio ha quei caratteri che la tradizione attribuisce a Dio»<sup>42</sup>. In terzo luogo—secondo Masnovò—, la teologia razionale «non ha per compito di stabilire propriamente l'esistenza di Dio», bensì di determinare i caratteri di quell'assoluto che, nei termini in cui è posto dall'indagine ontologico-metafisica, risulta, per la teologia rivelata—ma qui la precisazione è nostra—, identificabile con Dio, e che dunque, formalmente, la teologia razionale «riceve da altra scienza»<sup>43</sup>. Essa, da parte sua, tenta di riguadagnare dimostrativamente almeno una parte di quegli attributi divini che più interessano la coscienza religiosa, e che ancora non siano emersi prima della suddetta identificazione.

Quel che ci sembra mancare, nel discorso masnoviano, è però una precisazione sul carattere non strettamente ontologico della figura di Dio. Quello divino è infatti un concetto che, provenendo dalla tradizione religiosa e dalla Rivelazione, è di pertinenza teologica; come è di pertinenza teologica—a nostro avviso—l'identificazione tra il punto di approdo della

nuità tra i due procedimenti. A nostro avviso quest'ultima potrebbe essere ravvisata nel ricorso esplicito della metafisica al metodo dialettico.

<sup>40</sup> La metafisica—prosegue Masnovò—«è divina non già in quanto abbia per soggetto Dio [...], come la teologia rivelata, ma in quanto ha per risultato Dio» (cfr. Masnovò, *L'ascesa a Dio*, cit., pagg. 22-23).

<sup>41</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico ecc.*, cit., pag. 11. La formula in questione non compare, in questi termini, negli scritti di Masnovò. La Vanni, riferendosi evidentemente all'insegnamento orale di Masnovò, la riprende comunque anche in altri luoghi. Come lei, Bontadini (cfr., ad es., *Sözein tà fainómena*, cit., pag. 148) e Mancini (cfr. *Filosofia della Religione*, Roma, 1968, pag. 301). Bisogna precisare che la formula masnoviana non è assimilabile a quella kantiana de *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (cfr. P.I., Considerazione 1, par. 2): qui Kant afferma che è impropria l'espressione «Dio è una cosa esistente», e che il suo corrispettivo proprio è «qualcosa di esistente è Dio»; ma lo fa semplicemente per sottolineare l'insignificanza—da lui sostenuta—di quei giudizi «*de tertio adjacentes*» che assumono l'esistenza come predicato.

<sup>42</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., pag. 91.

<sup>43</sup> Cfr. Masnovò, *S. Agostino e S. Tommaso*, cit., pag. 506.

metafisica e la realtà di Dio; anche se, una volta stabilita tale identificazione, le categorie «teologiche» diventano, sia pur «materialmente» e non «formalmente», soggetto della teologia razionale.

L'esposizione masnoviana di questi temi—che noi abbiamo cercato di integrare—prende dichiaratamente spunto da alcuni passi tomisti: innanzitutto il Prologo del *Commento al De Trinitate di Boezio*<sup>44</sup>, e poi, dalla stessa opera, l'articolo 4 della questione V, dove è lo stesso S. Tommaso ad affermare che Dio in filosofia compare, in prima battuta, come «predicato» (o «*principium subjecti*»), e non come «soggetto» («*subjectum*»)<sup>45</sup>. La formula tomista che più decisamente ha ispirato la posizione masnoviana, appartiene però al *Commento alla Fisica di Aristotele*, là dove l'Aquinate afferma che «*nulla scientia probat suum subjectum*»<sup>46</sup>. «*A chaque science*»—commentava Masново in un articolo pubblicato sulla *Revue néoscholastique de philosophie*—«*son sujet est donné, ou par l'expérience, ou par quelque autre science [...]. Donc la Théologie naturelle, qui a Dieu pour sujet, n'avait pas à démontrer l'existence de Dieu. Sa tâche devait consister dans l'étude de la nature de Dieu, et de ses relations avec les créatures. D'ailleurs, s'il est vrai que la question 'Dieu existe-t-il?' n'appartient pas à la Théologie naturelle parce que nulla scientia probat suum subjectum, il est vrai aussi qu'elle n'appartient, et ne peut appartenir à aucune branche de la Philosophie, parce que Dieu n'est sujet que de la Théologie*». «*Dieu [...] devait nous apparaître pendant que nous nous interroignons à propos de quelque autre objet*»—noi diremmo: a proposito dell'unità dell'esperienza. Ebbene—conclude Masново—«*il faut que la Théologie naturelle se borne à étudier la nature et les relations de Dieu, après que d'autres traités en auront démontré l'existence*»<sup>47</sup>.

A nostro avviso, uno sviluppo opportuno della precedente considerazione avrebbe potuto evidenziare le differenti, e complementari, logiche argomentative dei due «trattati»—quello sull'ente e quello su Dio—ai quali Masново fa implicito riferimento. Nel primo, Dio è *principium subjecti* (nel vocabolario di Masново, «predicato»): e cioè quell'elemento non immediatamente presente, che viene introdotto—dialetticamente—per evitare di esprimere in termini autocontraddittori il dato immediato. Il secondo, do-

<sup>44</sup> Cfr. *ibid*

<sup>45</sup> Cfr. Masново, *L'ascesa a Dio*, cit., pag. 23.

<sup>46</sup> Cfr. S. Thomae *In octo libros Physicorum expositio*, L.I., lect 1. La formula è citata dal nostro Autore, tra l'altro, in: *Note à propos de la méthode de nos traités de Théologie naturelle*, in «*Revue néoscholastique de philosophie*», XIV (1907), pagg. 422-424. Questo scritto può, anzi, essere considerato come un commento alla formula suddetta.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 421-422.

po aver accolto l'identificazione esplicita tra la realtà sopra accennata e il Dio della Rivelazione, ne delinea la figura attraverso deduzioni sillogistiche<sup>48</sup>: qui, allora, Dio è «soggetto». Comunque è in questa direzione che guarda Masnovo quando avanza l'idea di riformare il «metodo moderno» di trattare il tema di Dio in filosofia: il «metodo moderno» sarebbe, appunto, quello della manualistica scolastica che divideva la materia nei due trattati sull'ente e su Dio. Il principio guida di tale riforma avrebbe dovuto essere il seguente: «*methodus docendi sit eadem ac methodus inveniendi*»; Masnovo, però, pur ripromettendosi di farlo, non ha più ripreso tematicamente questo spunto<sup>49</sup>. In ogni caso, il suo tentativo successivo di istituire una metafisica che «non riconosca se non ciò che è necessario»<sup>50</sup>—tentativo sviluppato poi dai suoi allievi—, non è altro che l'attuazione di quel progetto<sup>51</sup>.

#### OSSERVAZIONI

La prima tappa del percorso metafisico di Masnovo, delineata nella parte espositiva, proviamo ora a ricondurla ai due spunti rigorizzatori da noi sviluppati nel capitolo precedente. Possiamo delineare, così, due schemi che, pur non conservando la lettera del discorso masnoviano, ne evidenziano tuttavia il senso.

<sup>48</sup> Masnovo non determina se l'identificazione tra l'assoluto metafisico e Dio sia di pertinenza della Teologia rivelata o della filosofia.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 424. Non erano comunque molti i neoscolastici che, all'inizio del secolo, non ricalcavano pedissequamente le scansioni tracciate dal dettato tomista e, più ancora, dalla tradizione dei suoi grandi commentatori: al di là del gruppo di Lovanio non sapremmo francamente chi indicare.

<sup>50</sup> Cfr. Masnovo, *Il significato storico di S. Tommaso d'Aquino*, in *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, cit., pag. 34.

<sup>51</sup> In conclusione, abbiamo fin qui delineato il primo tratto della determinazione masnoviana dell'assoluto: una volta stabilito «che» esso è, si è avviata l'indagine sul «chi» è. Su questo punto, però, dobbiamo registrare una piccola confusione che va invece evitata: Masnovo dà per scontata l'equivalenza tra le espressioni «che è assoluto» e «chi è l'assoluto», da una parte, e «che è Dio» e «chi è Dio», dall'altra (cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 69). In realtà i significati «assoluto» e «Dio» non sono formalmente identici, a meno che il termine «Dio» non venga inteso in un'accezione tanto generica da giungere appunto alla coincidenza in questione. Diverso è il caso del significato di «ente necessario», il quale è analiticamente implicato in quello di «ente assoluto», di modo che—sia pur con formula entimematica—Masnovo è autorizzato ad asserire che «se l'ente è, è l'ente necessario» (cfr. *ibid.*, pag. 69). L'analisi in questione



Il primo spunto rigorizzatore rilevava l'autocontraddittorietà insita nell'assolutizzare l'ente diveniente, individuandola nell'ipotetico annullamento da ciò implicato. Ora, è evidente che tale rilievo comporta il riconoscimento dell'esistenza di una realtà indivenibile, e dunque—almeno per questo aspetto—«altra» rispetto all'unità dell'esperienza.

Il secondo spunto rigorizzatore rifletteva, con maggior ampiezza, sulla alterità reale tra «presente» e «presenza», quale si registra nell'unità dell'esperienza. Anche in questa seconda prospettiva, comunque, l'esclusione dell'ipotesi immanentistica implicava l'ammissione di una realtà ulteriore rispetto all'unità dell'esperienza, anche se non ulteriore rispetto alla «presenza»<sup>32</sup>—la quale non può reduplicarsi o essere trascesa. La struttura della realtà «ulteriore» dovrà poi essere determinata in modo tale da escludere quei fenomeni che rendono reciprocamente contraddittori i significati di «presente» e «presenza» nell'unità dell'esperienza: ci riferiamo, anzitutto, al divenire e alla molteplicità. La realtà assoluta, perciò, dovrà essere pensata come indivenibile e unica, e—più in generale—come escludente ogni significato che contrapponga «presente» e «presenza». Questi ultimi, dunque—pur semantizzandosi reciprocamente, grazie alla scissione che patiscono nell'unità dell'esperienza—, non sono originariamente distinti. L'assoluto immutabile ed unico deve anche essere pensato come la sola realtà che possa risolvere in sé l'astrattezza che la «presenza» denuncia nel suo rivelarsi nell'unità dell'esperienza: l'assoluto è, infatti, quel «presente» (o quell'ente) che, comprendendo come proprio elemento astratto la stessa «presenza», attua in modo adeguato la «*ratio entis*».

Confrontando ora le due prospettive indicate, si può notare che, stando alla prima—o anche rimanendo fedeli alla lettera del discorso masnoviano—,

è di tipo «comparativo»: si tratta di rilevare come l'«ente assoluto», essendo idealmente estendibile alla totalità dell'essere senza violarne lo statuto, goda della *necessitas existendi*; in caso contrario, infatti, si verrebbe ad ammettere che la totalità dell'essere potrebbe venire meno, introducendo così la figura del «nulla» come una possibilità reale.

Un'ultima osservazione va fatta circa l'identificazione tra i significati di «ente necessario» e di «Dio»: benché ammessa da Masново (cfr. *ibid.*), essa non ci sembra legittima. Infatti, di per sé, «necessario» avrebbe potuto rivelarsi—in prospettiva parmenidea—lo stesso ente come tale (e quindi anche l'unità dell'esperienza), senza che in questa ipotesi si mostrasse una immediata autocontraddizione. Diciamo pure che l'identificazione funzionerebbe solo nel caso in cui il termine «Dio» venisse surrettiziamente ricondotto—in una prospettiva di tipo presocratico—a significare semplicemente l'«essere».

<sup>32</sup> Su questo punto consideriamo ormai classiche le considerazioni di Bontadini (cfr. *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 6).

non si è ancora in grado di escludere che le realtà assolute siano più d'una; per quanto ciò possa suonare paradossale. Infatti, la convenienza di più realtà assolute nell'ambito dell'essere non sarebbe di per sé autocontraddittoria, dal momento che il significato originariamente conferito all'«assolutezza» non è la coincidenza con la totalità stessa. Ciò che, in questa prospettiva, risulta invece accertato è la reale alterità dell'assoluto rispetto alla diveniente unità dell'esperienza. Si consideri infatti che, da un lato, il diveniente non può essere elemento astratto dell'indivenibile, poiché, in tal caso, il significato dell'indivenibile verrebbe a costituirsi anche in relazione al diveniente, mutando—autocontraddittoriamente—in funzione di questo; senza considerare l'ulteriore aporia di un assoluto in divenire. D'altro lato, l'indivenibile non può essere elemento astratto del diveniente, se non a patto di rendere quello, a sua volta, diveniente, e questo—altrettanto autocontraddittoriamente—assoluto. E neppure è accettabile che l'indivenibile e il diveniente vengano considerati come elementi astratti di una ulteriore realtà, e questo per una serie di ragioni: anzitutto perché, in tal caso, l'indivenibile non sarebbe più assoluto (il che è contro l'ipotesi): in secondo luogo, perché—anche in questo caso—l'assoluto sarebbe, per una sua dimensione costitutiva, in divenire; in terzo luogo, perché, considerato come inscindibile da un «concreto» che avrebbe tra i suoi elementi costitutivi anche il diveniente, sarebbe a sua volta—autocontraddittoriamente—in divenire.

Quando invece l'assoluto viene individuato come adeguato alla *ratio entis*, e quindi come realtà totale—così esso è considerato nella seconda prospettiva rigorizzatrice da noi indicata—, allora riconoscere la sua alterità rispetto all'unità dell'esperienza è più arduo. Accettiamo, al riguardo, la proposta di Emanuele Severino, formulata nel primo periodo della sua riflessione ontologica. Ad essa intendiamo rifarci. «La totalità dell'essere fenomenologicamente immediato»—scrive Severino—«sta, oltre, l'intero immutabile, come un positivo che non aggiunge nulla all'eterno cerchio dell'essere: questo è il modo in cui l'originaria distinzione tra quella totalità e l'immutabile intero deve essere (originariamente) intesa; ossia quella originaria distinzione non è una contraddizione solo in quanto sia intesa in questo modo». E ancora: «L'affermazione che l'orizzonte del fenomenologicamente immediato non aggiunge nulla all'immutabile intero appare come essa stessa autocontraddittoria solo qualora si vogliano applicare all'essere in quanto tale certe categorie che sono proprie del piano della 'quantità'. È su questo piano [...] che si può operare questo tipo di discorso: 'Se  $x$  è un numero tale che, aggiunto o sottratto da un numero  $y$ , non determina un aumento

o una diminuzione di  $y$ ,  $x$  è uguale a zero'. Sì che applicando questo tipo di affermazione alla presente situazione logica seguirebbe che la totalità del fenomenologicamente immediato è nulla. Ciò che qui deve essere rilevato è che il concetto di alterità [...] tra due termini qualsiasi,  $a$ ,  $b$ , non implica come tale [...] che in  $a$  sussista una positività che non sussiste in  $b$ , e viceversa. Se quel concetto implicasse come tale questa proprietà, sarebbe impossibile parlare di alterità tra l'essere e il nulla, o tra il tutto e la parte [...]. È vero che l'intero immutabile è altro dalla totalità del fenomenologicamente immediato non come l'essere è altro dal nulla e nemmeno come il tutto è altro dalla parte [...]. Ma qui è sufficiente rilevare appunto che se si danno tipi di alterità, in cui non si verifica che i termini [...] siano tali che ognuno dei due contenga una positività che l'altro non contiene, segue che non è immediatamente autocontraddittorio progettare un ulteriore tipo [...] di alterità, per la quale la totalità del fenomenologicamente immediato, pur differendo dall'intero immutabile, non contenga alcuna positività che non sia in quello contenuta. Ma in quanto, poi, la negazione di quella differenza è immediatamente autocontraddittoria, e in quanto è immediatamente autocontraddittorio che la totalità dell'essere fenomenologicamente immediato contenga un positivo che non sia contenuto nell'intero immutabile, quell'ulteriore tipo [...] di alterità è progettato solo quanto al suo significato concreto, perché *che* tale ulteriore tipo debba sussistere è necessariamente richiesto da quella duplice immediata autocontraddittorietà; sì che ciò che si progetta è solo il *come* di quel *che*»<sup>53</sup>.

Riservandoci di approfondire nel prossimo capitolo i punti introdotti da Severino, riprendiamo il filo principale del discorso, per affermare che se l'«assolutezza» è l'elemento denotante il significato della realtà «altra» dall'unità dell'esperienza, tale elemento è come uno schema che attende la sua progressiva determinazione. Infatti, non è immediatamente autocontraddittorio ipotizzare che, oltre al divenire, ci siano altri modi d'essere cui ripugna l'assolutezza: perciò, ponendo come  $A$  il significato della assolutezza e come non- $A$  quello della insufficienza, si tratta di considerare quali significati eidetici<sup>54</sup> ( $a$ ,  $b$ ,  $c$  ecc.) soddisfino l'incognita non- $A$ . Il risultato di questa operazione, di cui non ci sembra possibile porre aprioristicamente

<sup>53</sup> Cfr. Severino, *La struttura originaria*, cit., pagg. 549-550.

<sup>54</sup> L'*eidōs* non è un significato qualunque, bensì un significato che riguarda o l'essere in senso trascendentale o l'unità dell'esperienza come tale. Parleremo, in seguito, di significati «eidetici» anche a proposito dell'assoluto, dato il suo carattere peculiare di realtà ipotizzabile come totalità.

un termine ultimo, sarà naturalmente la progressiva connotazione—*via remotionis*—di A.

Proviamo ora a mettere a fuoco, in via preliminare, come vada intesa la relazione tra l'assoluto e l'unità dell'esperienza, in modo che non violi, appunto, l'assolutezza di quello: siamo di fronte al problema della «trascendenza». Anzitutto, riconoscere che se qualcosa esiste, esiste l'assoluto, e riconoscere inoltre che l'assoluto (y) non è l'unità dell'esperienza (x) dalla cui considerazione si era partiti, significa, certo, affermare che x non sta senza y, ovvero che y costituisce, almeno in parte, la ragion sufficiente di x. Senonché, preposizioni come «con» o «senza» indicano solo, genericamente, il realizzarsi o no di una coesistenza, ma non ne precisano ancora la forma: ad esempio, diverso è il caso di una relazione, appunto, di semplice coesistenza (sia pur necessaria), dal caso di una relazione attiva. In altri termini: dire che x non sta senza y, non significa ancora dire che y sia l'unica condizione dell'esistenza di x, né, tanto meno, che y sia «motore» o «creatore» di x. Infatti: da un lato, «ciò senza cui» x non è, comprende anche gli elementi formali di x; e, d'altro lato, anche se y esaurisse in sé—per ipotesi—la totalità delle condizioni «senza cui» x non sarebbe, non per questo si qualificerebbe come «motore» o come «creatore» di x<sup>55</sup>—almeno nel significato che la speculazione classica attribuisce a tali espressioni. Possiamo osservare, comunque, che la relazione tra x e y non può essere di implicazione reciproca necessaria<sup>56</sup>; infatti, se fosse così, l'assoluto non sarebbe più realmente «altro» rispetto all'unità dell'esperienza—come invece si è ammesso. L'insufficienza dell'unità dell'esperienza si traduce così in una implicazione necessaria, ma a senso unico: tale per cui x implica necessariamente y, senza però iscriversi nel significato di quest'ultimo, o meglio, inscrivendosi con la nota della alterità reale<sup>57</sup>.

Vorremmo annotare, a margine, la singolarità teoretica dell'unità dell'esperienza rispetto alle categorie di «concreto» e «astratto». In un primo

<sup>55</sup> L'identificazione tra ciò che soddisfa la totalità delle condizioni «senza cui» x non sarebbe e ciò «per cui» x è, ci sembra invece operata da Severino (cfr. *La struttura originaria*, cit., pag. 553).

<sup>56</sup> Nel senso che neppure y possa stare senza x.

<sup>57</sup> Ogni relazione è costitutiva del significato dei suoi termini. Ora, anche la alterità reale è una forma di relazione—sia pur negativa—, ed è, perciò, elemento connotante anche il significato dell'assoluto. Si tratta, però, di una connotazione che—proprio per la definizione di assoluto—non conferisce ad esso alcuna nuova perfezione: in altri termini, il significato dell'assoluto (A) rimane indifferente al mutare di non-A. La speculazione classica parla, al riguardo, di «relazione ideale».

tempo, questa figura si mostra come concreta, ma in un senso che il prosieguo dell'indagine—come si è visto—rivela provvisorio e non assoluto; infatti, in un secondo tempo, l'unità dell'esperienza risulta essere, in un certo senso, elemento astratto dell'assoluto. Senonché, anche in questa relazione essa manifesta la propria singolarità, realizzando la relazione stessa a senso unico. Si consideri infatti che, in tutti i casi fin qui esaminati, la relazione tra «astratto» e «concreto» era sempre reciproca, poiché il «concreto» risultava, sì, concepibile nella sua assolutezza, ma solo in quanto comprensivo dell'«astratto»; se considerato, viceversa, privo di questo suo elemento formale, appariva anch'esso come «astratto». Invece, nel caso della relazione tra l'unità dell'esperienza e l'assoluto, quest'ultimo, se considerato come realmente altro da quella, non risulta astratto<sup>58</sup>. È questa, del resto, la nostra accezione del termine «trascendenza».

In Masnovo non troviamo una discussione esplicita di questo tema, così come non è facile trovarla nel panorama della Scolastica dei primi decenni del secolo. La «trascendenza» era, di norma, introdotta come corollario della assoluta semplicità ontologica dell'Immutabile (classico, in questo senso, il procedimento di Billot<sup>59</sup>), oppure come corollario della sua assoluta unità (come nel caso di Remer<sup>60</sup>). Da parte nostra, avevamo rilevato come l'immutabilità sia un attributo tale da istituire una trascendenza rispetto a ciò che diviene, ma non sia, di per sé, tale da istituire la trascendenza rispetto all'unità dell'esperienza. È vero, infatti, che questa consta come diveniente, ma è anche vero sia che essa non si riduce—semanticamente—al proprio divenire, sia che essa non è necessariamente diveniente (come pure non è necessariamente indiveniente tutto ciò che non rientri nell'unità dell'esperienza)<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Per completare la precisazione terminologica, aggiungiamo che la categoria dell'«insufficienza», pur rientrando nel genere dell'«astrattezza», lo specifica, indicando quella particolare relazione di astrattezza di cui ancora non sia noto il referente «concreto».

<sup>59</sup> Il procedimento consiste nel fondare la trascendenza sul rapporto tra *essentia* ed *esse*, i quali sarebbero realmente distinti in tutte le realtà eccetto che in quella divina (cfr. Billot, *op. cit.*, pagg. 87-88). Basterebbe riflettere, però, sul fatto che la «distinzione reale» di cui parla il Tomismo è comunque desunta dal divenire, per far risiedere in quest'ultimo l'elemento formale che discrimina tra i due «generi dell'essere»—com'è nella prospettiva neoclassica (cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 14).

<sup>60</sup> Il ragionamento di Remer (cfr. *op. cit.*, vol. VI, pagg. 77-79) è—a nostro avviso—paralogistico, infatti il medesimo termine («unità») vi compare in due significati diversi: quello di «unicità», che noi chiameremmo—per intenderci—unità categoriale, nonostante Remer non accetti questa riconduzione; e quello di «identità», o unità trascendentale.

<sup>61</sup> Si consideri, al riguardo, che, se si è esclusa in precedenza la possibilità che l'indive-

L'istituzione della trascendenza richiede allora qualche ulteriore osservazione. In primo luogo, quanto all'ipotesi di un'unità dell'esperienza che si sottraesse al divenire (o che fosse stata preceduta dal proprio «non divenire»), osserviamo che questo «non divenire»—preceduto o seguito dal divenire—risulterebbe un particolare momento del divenire stesso: un «prima» o un «poi»; dunque, anche in questa ipotesi l'unità dell'esperienza resterebbe, nella sua concretezza, diveniente e, come tale, «insufficiente». Quanto poi all'altra considerazione—quella secondo cui il significato dell'unità dell'esperienza non si riduce al divenire—, dobbiamo precisare che ciò che definisce l'unità dell'esperienza è la datità immediata<sup>62</sup>—nel senso che tutto ciò che è dato immediatamente, rientra di diritto in essa—, mentre il divenire e la molteplicità, pur rivelandosi come sue caratteristiche, non sembrano caratterizzarla in modo esclusivo, in quanto non è immediatamente autocontraddittorio che esse connotino anche eventuali realtà ulteriori. Per questo, trascendere l'unità dell'esperienza relativamente al divenire e alla molteplicità, non significa ancora trascenderla *simpliciter*: in altre parole, non è immediatamente autocontraddittorio che l'indivenibile si faccia presente nell'unità dell'esperienza. L'autocontraddizione scatta, però, non appena si sia considerato che inscrivere nell'unità dell'esperienza, che diviene, significa partecipare del suo divenire.

Che poi il trascendente sia realmente esistente e non semplicemente «reale», o possibile, o addirittura ipotetico<sup>63</sup>, è accertabile sulla base del «s subordinatismo realista». Infatti, l'assolutezza non può competere ad alcunché di semplicemente «reale» o possibile o ipotetico, essendo, questi ultimi, tutti significati che si strutturano in riferimento all'esistente—cioè al *princeps analogatum* ontologico—, e che risultano inconcepibili al di fuori di tale riferimento<sup>64</sup>.

Ma è possibile riconoscere l'esistenza del trascendente, quando ancora non ne sia nota la funzione «motrice» o creatrice? Si badi, anzitutto, che

nibile appartenga all'unità dell'esperienza, non per questo si è escluso che l'unità dell'esperienza possa presentarsi non diveniente.

<sup>62</sup> Naturalmente, nel senso della «immediatezza di diritto».

<sup>63</sup> «Ipotetico» non è equivalente a «possibile», in quanto può corrispondere anche al progetto di una figura impossibile.

<sup>64</sup> Il «reale» ha senso come elemento astratto dell'esistente; il «possibile» è ciò che può esistere; l'«ipotetico» è ciò sulla cui possibilità ci si interroga: dunque, se non si desse alcunché di esistente, tali significati non si costituirebbero neppure. Ora, che lo stesso assoluto sia solo «reale» o «possibile» o «ipotetico», non è ammissibile: esso è infatti—per ipotesi—ontologicamente autonomo.

questa scansione—tra l'introduzione dell'immutabile e la determinazione del tipo di relazione che esso intrattiene con l'unità dell'esperienza—è presente, anche se di norma non è messa a tema, in tutta la speculazione tomistica, ivi compresa quella masnoviana. Quest'ultima, però, ci sembra quella che più si avvicina ad una esplicitazione del problema, quale verrà operata poi dalla metafisica neoclassica. La posizione neotomista di Masnovo e quella neoclassica di Bontadini convergono nel porre l'esistenza dell'indivisibile come implicazione analitica dell'essere, come pure convergono nel porre la trascendenza dell'indivisibile prima di averlo riconosciuto creatore; esse divergono, però, nelle premesse e nella logica attraverso cui giungono a tale conclusione. Infatti, dal punto di vista masnoviano l'immutabile non coincide immediatamente con la totalità dell'essere; invece la posizione neoclassica, nella sua più recente versione, predica l'assolutezza del positivo in senso trascendentale, come vuole il «principio di Parmenide» strettamente inteso. Ora, nel primo caso, l'«insufficienza» non equivale all'autocontraddittorietà attuale, quindi anche la realtà che risulta non coincidente con l'assoluto gode dell'immediata incontraddittorietà; nel secondo caso, invece, l'«insufficienza» non è ammissibile—almeno originariamente<sup>65</sup>—se non come autocontraddittorietà attuale: quindi solo il negativo, a rigore, si colloca fuori dell'assoluto<sup>66</sup>. Nella prima prospettiva, crediamo che si possa realmente parlare di trascendenza, e quindi—come vedremo—di atto creatore. Nella seconda prospettiva, al contrario, ci sembra che venga a mancare la realtà che dovrebbe essere «trascesa», e la stessa creazione diventa l'iscrizione nell'assoluto di quanto di positivo si riconosce, nonostante tutto, all'unità dell'esperienza.

Quanto poi alla legittimità di porre come incontrovertibile una situazione teoretica che ancora non abbia risolto il nodo della problematicità del-

<sup>65</sup> Bisogna ricordare che anche nella posizione neoclassica più recente il divenire viene dichiarato autocontraddittorio solo nell'ipotesi della sua assolutezza: questo, però, a conclusione dell'itinerario metafisico (cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pagg. 27-28).

<sup>66</sup> Diciamo «a rigore», perché in realtà il divenire, pur dichiarato autocontraddittorio, viene trattato come un positivo di cui si richiedono le condizioni di possibilità. Quello che vorremmo sottolineare è che—partendo da una prospettiva eleatica—ci si può chiedere ragione solo del non-essere che è implicato in un annullamento o in una costituzione *ex nihilo*. Senonché, simili situazioni riguardano, propriamente, l'ipotesi di una realtà diveniente assoluta, perciò, lungi dall'essere dati fenomenologici, sono solo delle figure suscitate in funzione del loro superamento, che avviene mediante l'«integrazione» metafisica. Per quanto riguarda il discorso neoclassico, cfr. *ibid.*, pagg. 14-15.

l'unità dell'esperienza—non avendone ancora determinato se non negativamente la relazione con l'assoluto—, vale qui una considerazione di metodo. La scansione di un procedimento logico in diversi passaggi è legata al carattere progressivo (o dialettico) dell'inferenza, la quale, fondandosi sulla esclusione della contraddizione, deve fare riferimento alla analisi dei significati. Ora, l'analisi di un significato ( $x$ )—stante la infinita riferibilità di  $x$ —va potenzialmente all'infinito, e per questo può assestarsi a livelli sempre più profondi; ciò fa sì che una ipotesi ( $A$ ), che coinvolga  $x$ , pur apparendo in contraddittoria rispetto ad un certo livello dell'approfondimento semantico di  $x$ , possa poi rivelarsi autocontraddittoria rispetto ad un livello ulteriore di analisi. Conviene però precisare che, con questo, non si intende affermare anche l'inverso: cioè che una ipotesi risultata in un primo tempo autocontraddittoria possa, per un successivo approfondimento di  $x$ , risultare in contraddittoria. Si noti, infatti, la diversità tra le due situazioni logiche prospettate. Nel primo caso,  $A$  non è posta come necessaria, anzi—in quanto ipotesi—, non è neppure propriamente affermata (così come non è negata): appare semplicemente come non immediatamente autocontraddittoria. L'eventualità che, per una considerazione più approfondita dei significati messi in relazione, essa risulti autocontraddittoria, non costituisce dunque a sua volta, un'autocontraddizione. Nel secondo caso, invece,  $A$  è già stata riconosciuta autocontraddittoria e, di conseguenza, non- $A$  è stata posta come verità necessaria; quindi, ipotizzare che  $A$ , per un ulteriore approfondimento dei significati che implica, possa risultare, successivamente, in contraddittoria, significa autocontraddirsi. Tale autocontraddizione potrà essere evitata solo tenendo ferma una delle due alternative, e cioè riconoscendo che la «revoca» di una acquisizione logicamente necessaria non potrà mai essere l'esito di un approfondimento analitico, bensì solo dell'errore—che potrà riguardare o il momento della «acquisizione» o quello della «revoca».

Da queste osservazioni possiamo concludere che il sapere dialettico in generale—ivi compreso quello metafisico—si costituisce attraverso una successione di passaggi, ognuno dei quali gode di una propria autonomia in forza dell'esclusione del proprio contraddittorio. Nel caso in cui la situazione teoretica acquisita risulti non assolutizzabile, si deve procedere al suo «superamento» dialettico, cioè alla posizione di una situazione teoretica che eviti (o risolva) l'ipotetica contraddizione contenuta nella situazione precedente; e che lo faccia, non negando quest'ultima—essa è infatti insufficiente ma in contraddittoria, anzi, reale—, bensì «integrandola»<sup>67</sup>. Ora, il fatto che sia

<sup>67</sup> L'espressione «integrazione» metafisica è di Rosmini (cfr. *Logica*, vol. 1, cit., l. II, pagg. 272-273).



possibile un indefinito approfondimento del significato della situazione teoretica raggiunta—anche di quella che si potrebbe ritenere conclusiva—, induce una duplice considerazione: da un lato—non senza la cautela richiesta dall'incombente possibilità dell'errore—, la dialettica metafisica è strutturalmente orientata alla incontrovertibilità, e può, di diritto, goderne in ogni momento del suo procedimento; d'altro lato, non è possibile—da un punto di vista strettamente speculativo—limitare aprioristicamente l'estendersi del procedimento stesso: un estendersi che non è destinato, comunque, a rinnegare ciò che sia già stato autenticamente acquisito.

L'affermazione della trascendenza, nell'epoca in cui Masnovo scriveva, era generalmente rifiutata tra i filosofi italiani, e non solo dai neoidealisti—com'è facilmente comprensibile—, ma anche da chi, fuori della Scolastica, cercava una via indipendente dal Neorealismo. È il caso di Pantaleo Carabellese che, al tema della trascendenza, ha dedicato una attenzione particolare.

Per Carabellese il «concreto»—cioè l'unità dell'esperienza—non sopporta trascendenze, se non al proprio interno<sup>68</sup>; dove la trascendenza si realizza in due modi. Anzitutto, essa si realizza come irriducibilità tra la mia e le altre coscienze, e tra ciascuna delle coscienze empiriche e l'io trascendentale che in ciascuna si attua; e, in questo senso, Carabellese parla di «trascendenza relativa» o reciproca. In secondo luogo, essa si realizza come l'imporsi dell'«Oggetto»—che ci sembra corrispondere, nel linguaggio di Carabellese, all'«essere iniziale» rosminiano—rispetto alla coscienza pensante (sia empirica sia trascendentale); e, in questo senso, il filosofo pugliese parla di «trascendenza assoluta» o non reciproca<sup>69</sup>. In entrambi i casi, comunque, la trascendenza è all'interno dell'immanenza: infatti l'«immanenza»—scrive Carabellese—«non è l'opposto della trascendenza ma della estrinsecità». E l'«estrinsecità» è l'«assoluta separazione» in cui consistono, invece, la trascendenza della metafisica classica e quella della metafisica idealistica<sup>70</sup>. Ora, una trascendenza intesa come assoluta alterità o separazione è—secondo Carabellese—impensabile: pensarla, infatti, sarebbe già superarla<sup>71</sup>. Inoltre, ammettendo pure che sia concepibile, una simile trascendenza, per essere reale alterità, dovrebbe essere reciproca: in questo modo, anche l'asso-

<sup>68</sup> Nel senso che qualunque «affermazione»—foss'anche quella della trascendenza—deve essere «immanente» al «cogito» affermatore (cfr. Carabellese, *Critica del concreto*, Roma, 1940, pagg. 178-179).

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 194-203.

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 203.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 202.

luto sarebbe «trasceso» dal relativo (cioè dall'unità dell'esperienza), e così non sarebbe più l'assoluto<sup>72</sup>. Il filosofo pugliese conclude così alla autocontraddittorietà della trascendenza classica, alla quale egli associa discutibilmente la trascendenza idealistica<sup>73</sup>.

La seconda critica di Carabellese—quella per cui il trasceso trascenderebbe a sua volta l'assoluto—sembra più che altro un gioco di parole: l'esser trasceso dell'assoluto non gli comporta alcun inconveniente, se non l'assolutezza stessa. Più seria—e più tradizionale—è la prima critica. Diciamo tradizionale, perché porre l'intrascendibilità del pensiero come obiezione alla trascendenza ontologica è, in realtà, una delle movenze tipiche dell'Idealismo e del Neoidealismo<sup>74</sup>—nei quali, pure, Carabellese vede riaffiorare la trascendenza classica. In realtà, il pensiero è certo intrascendibile, ma anche in grado di accogliere tutto ciò che non implica autocontraddizione: ivi compresa—come si è visto sopra—l'alterità reale dell'assoluto rispetto all'unità dell'esperienza. La trascendenza in questione, insomma, è relativa all'unità dell'esperienza e non al pensiero (o alla «presenza») come tale. È un punto questo, sul quale ci eravamo già soffermati. Val forse la pena di osservare che l'obiezione di Carabellese era già quella del Kierkegaard delle *Briciole di filosofia*, che escludeva la possibilità di raggiungere teoricamente la trascendenza, riservando all'esperienza del peccato e della derelizione l'evidenza di una incolmabile separazione tra la condizione umana e quella divina<sup>75</sup>. Quest'ultima indicazione, assente in Carabellese, viene invece ac-

<sup>72</sup> «Nella trascendenza tradizionale io che ero trasceso, se non ero annullato completamente (e quindi per questo non sarei stato neppure trasceso), ero anche trascendente, perché anch'io separato da Lui. Ora, quella reciprocità di trascendenza [...] non può non togliere l'assolutezza e al Principio trascendente e alla trascendenza» (cfr. *ibid.*, pag. 203).

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 192-193.

<sup>74</sup> Basti pensare alle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* di Hegel (cfr. tr. it. di G. Borruso, Bari, 1984). Per Hegel il «concreto» è la reciproca relazione di «finito» e «infinito», che ha il suo luogo nella «ragione» umana ovvero nella autocoscienza divina (cfr. *ibid.*, lez. IX e XIV). L'abolizione di ogni trascendenza è—in Hegel—un corollario della necessità di superare ogni «astrattezza»: l'autore tedesco sembra però dare per scontata l'improponibilità di una relazione di astrattezza a senso unico (cfr. *ibid.*, pag. 137). Per Hegel la trascendenza non può significare altro che reciproca assolutezza (cfr. *ibid.*). I temi ora richiamati vengono poi esasperati dall'Idealismo attualistico, che può anzi essere considerato il perfezionamento dell'Idealismo ottocentesco proprio in ordine alla abolizione della trascendenza.

<sup>75</sup> Cfr. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, 1988, pagg. 223-225. Per Kierkegaard, che l'intrascendibile pensi l'Ignoto (cioè il trascendente) è «autocontraddittorio»: anche riducendolo al «diverso»—come fa la filosofia—non si sfugge all'autocontraddizione. L'«intelletto»—secondo Kierkegaard—«non può che pen-

curatamente svolta da Virgilio Melchiorre, anch'egli convinto della insufficienza della riflessione ontologica a decidere della trascendenza<sup>76</sup>.

Dopo aver discusso della trascendenza dell'assoluto, soffermiamoci brevemente sull'attributo della «unicità». Nella esposizione avevamo evidenziato l'invalidità dell'argomento masnoviano al riguardo, il quale si fondava su di un paralogismo. A nostro avviso tale paralogismo—che assume il termine «*unus*» ora nel senso della incontraddittorietà, ora in quello della unicità—è riscontrabile già in testi tomisti, quali C.G., L. I, c. XIII e S.T., P. I, q. XI, a. 4<sup>77</sup>. Le *Summae*, però, contengono anche altri argomenti circa l'unicità dell'assoluto, tra i quali ci sembra senz'altro valido quello «*ex infinitate perfectionis*»<sup>78</sup>. Esso suppone, com'è noto, l'acquisizione di quel singolare attributo che è l'«ipseità» ontologica, che comporta, a sua volta, la «perfezione» ontologica; senonché, in Masново, tali attributi vengono introdotti solo per cenni e, comunque, non per giustificare l'unicità. La marginalità in cui essi sono tenuti da Masново si spiega, certo, con il dichiarato intento del nostro Autore di non far intervenire le categorie di *essentia* ed *esse* nel vivo della ascesa a Dio. Tuttavia si può osservare—di passaggio—che l'«ipseità» e la «perfezione» sono deducibili non solo dalla considerazione del rapporto *essentia-esse*, ma anche a partire dal rapporto presente-presenza: come infatti accade nella seconda prospettiva rigorizzatrice da noi indicata. Quest'ultima, del resto, non ha neppure bisogno di dedurre l'unicità dell'indivisibile, dal momento che acquisisce i due caratteri—

sare l'uguaglianza»: la sua intranscendibilità, cioè, si traduce in una incomunicabilità con l'esistenza, che non può essere autenticamente ricondotta alle categorie ontologiche (fossero anche quelle di immanenza e trascendenza). Ma se è impossibile, per l'uomo, concepire la trascendenza di Dio, non è impossibile, invece, concepire il proprio esser trasceso da Dio: ma non si tratta più, a questo punto, di una comprensione teoretica, bensì esistenziale. «Se Dio dev'essere assolutamente diverso dall'uomo, questo non deve avere il suo fondamento in ciò che l'uomo deve a Dio [...] ma in ciò che egli deve a se stesso, ovvero in ciò di cui egli stesso si è reso colpevole. Qual è ora la differenza? Nessun'altra se non il peccato: poiché la differenza, quella assoluta, deve avere per responsabile l'uomo stesso» (cfr. *ibid.*, pagg. 224-225).

<sup>76</sup> Cfr. Melchiorre, *op. cit.*, pagg. 18-25.

<sup>77</sup> S. Tommaso precisa che l'unicità in questione non è di tipo matematico (cfr. *Summa Theologiae*, P. I, q. XI, a. 3, *ad 2um*), ma non la determina poi in modo soddisfacente.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, *Respondeo*: «*Ostensum est enim supra quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos*».

indivenibilità e unicità—in modo solidale<sup>79</sup>.

Non possiamo evitare di porci ora un importante interrogativo lasciato aperto dal procedimento masnoviano: è legittimo distinguere, nella medesima realtà, tra un'insufficienza relativa al divenire ed una relativa all'essere? distinguendo, di conseguenza—come fa Masново—, tra una causalità in ordine al divenire (o «mozione») ed una in ordine all'essere (o «creazione»)? Si tratta, è evidente, di una distinzione che Masново riprende da S. Tommaso, e che lo stesso Aquinate introduce ad integrazione del dettato aristotelico<sup>80</sup>.

Un neoscolastico contemporaneo, P. Boccanegra, fa opportunamente notare che la scansione di cui stiamo parlando è propria della interpretazione aristotelico-tomista del divenire, in quanto prevede una «bonifica interna» di esso (risolventesi nella introduzione del «sostrato»), «anteriore a quella estrinseca». Ora, la «bonifica estrinseca», «essendo condizionata da quella interna»—scrive Boccanegra—, «non si configura subito come azione creatrice ma come efficienza divina su un soggetto preesistente (mozione delle creature)»<sup>81</sup>. Noi concordiamo con P. Boccanegra, non senza alcune puntualizzazioni. Da un lato, osserviamo che la distinzione tra *Dasein* e *Sosein* risulta comprensibile solo per chi intenda il *subjectum* come qualcosa di sostanziale, cioè solo per chi accetti—o meglio, presupponga—la distinzione tra sostanza e accidente. Invece, in una prospettiva che riconosca nell'unità dell'esperienza il *subjectum* in questione e consideri le differenti determinazioni che essa assume, la distinzione citata non ha fondamento. Infatti, non si vede in che possa consistere il *Dasein* dell'unità dell'esperienza, al di là delle determinazioni in cui essa si articola. Si può allora recuperare, qui, quanto si era affermato nella seconda parte del nostro lavoro: se essere è

<sup>79</sup> Un allievo di Masново, Agostino Coccio, valorizza la deduzione masnoviana dell'unicità, contrapponendola a quella *ex infinitate perfectionis* nella versione datane da Van Steenberghen (cfr. Coccio, *Vie vecchie e vie nuove per ascendere a Dio*, cit., pag. 239). Il riferimento di Coccio è a: Van Steenberghen, *Le problème philosophique de Dieu*, in «*Revue Philosophique de Louvain*», XLIV (1947), pag. 310.

<sup>80</sup> La distinzione era accettata tradizionalmente dai manuali tomistici—anche da quelli più familiari a Masново. Cfr. Remer, *op. cit.*, vol. VI, cit., pagg. 19-27 e 172-193; De Mandato, *op. cit.*, pagg. 543-559 e 623-639; De Maria, *Compendium logicae et metaphysicae ecc.*, cit., pagg. 518-520 e 574-579; Billot, *op. cit.*, pagg. 53-75 e 93-94. Per i commenti classici, cfr. Caietani *Commentarium in S.T.*, P. I., q. II., a.3 e q. XLIV, a. 1 e 2, Ferrariensis *Commentarium in Contra Gentiles*, L. I, c. XIII e L. II, c. VI (entrambi in: S. Thomae *Opera omnia*, cit., rispettivamente *Tomus IV* e *T. XIII*).

<sup>81</sup> Cfr. Boccanegra, *Salvare il divenire*, in «*Riv. di filos. neosc.*», LVIII (1966), pagg. 93-94.

esser determinato, l'*esse* (o *Dasein*) non è elemento estrinseco, o realmente altro, rispetto all'*essentia* (o *Sosein*); tant'è vero che anche la speculazione tomista distingue i due elementi tra loro come atto e potenza.

D'altro lato, però, dobbiamo considerare che la scansione tra «mozione» e «creazione» potrebbe trovare un innesto opportuno nella distinzione (anzi, nella alterità) di «presenza» e «presente» all'interno dell'unità dell'esperienza. Infatti, se è possibile interrogarsi circa la «sufficienza» dell'unità dell'esperienza, e quindi indagarne le condizioni di possibilità, altrettanto si può fare per gli elementi astratti che in essa si semantizzano. Così, ci si può interrogare sulle condizioni ontologiche di quella realtà che è la «presenza»—ed è questa la via privilegiata, anche se non l'unica, della metafisica rosminiana<sup>82</sup>; oppure si può tentare di risalire alle condizioni ontologiche del «presente» (ovvero del complesso delle determinazioni), e questa è in fondo la prospettiva della «prima via» tomistica e della ascesa masnoviana nel suo primo tratto. Senonché, la speculazione tomista individua l'insufficienza ontologica nel fenomeno del divenire: ora, il «presente», nella sua astrattezza, non è ancora diveniente—come già si è accertato—; quindi non è a partire da questa dimensione isolata che si può legittimamente sviluppare l'aporetica del divenire ed introdurre l'indivenibile. Per questo, a nostro avviso, non si può impostare una «via» del divenire che problematizzi qualcosa di meno che la stessa unità dell'esperienza.

Un'altra potrebbe essere, però, la distinzione che suggerisce al Tomismo di scandire tra «motore» e «creatore»: quella tra il divenire e ciò che diviene. Ma noi sappiamo già che il divenire è strutturalmente riferito al «soggetto», e può solo astrattamente essere considerato in sé. Né deve trarre in inganno, al riguardo, il fatto che poco fa si sia ammessa la legittimità di una indagine circa la ragion sufficiente dei fattori astratti che compongono l'unità dell'esperienza: questi, infatti, non sono—lo si ricorderà—astratti rispetto all'unità dell'esperienza (cioè rispetto all'ente diveniente), mentre è tale il divenire (almeno il divenire della stessa unità dell'esperienza). Il divenire per sé considerato, dunque, non solo non è un elemento esistente, ma neppure è un elemento reale, della cui ragion sufficiente si possa chieder conto come di un che di realmente distinto da quella del diveniente<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Cfr. Rosmini, *Nuovo Saggio*, cit., nn. 1456-1460; *Teosofia*, cit., L. II, n. 298. Diciamo «via privilegiata, ma non unica»—quella che si interroga sulle condizioni di possibilità dell'«essere virtuale»—, dal momento che il Roveretano considera anche la possibilità di altre «vie» (cfr. *Nuovo Saggio*, cit., n. 1213).

<sup>83</sup> Con ciò non si vuol contestare la possibilità di interrogarsi circa la ragion sufficiente di un elemento astratto: semplicemente si vuol fare notare che, nel caso in cui sia feno-

In definitiva, ci sembra di aver dimostrato che la realtà indivenibile, introdotta come ragion sufficiente estrinseca del divenire dell'ente, è— a rigore—ragion sufficiente adeguata dell'ente diveniente. In verità, i critici di Masnovo non mettono in rilievo il problema da noi ora discusso; anzi, sembrano unanimemente accettare la scansione tra il diveniente in quanto tale e il diveniente in quanto ente, come qualcosa di inevitabile<sup>84</sup>. La posizione neoclassica, invece, non introduce la «scansione» in parola, dal momento che riconduce tutto ciò che non è non essere—*ens et differentiae entis*—alla medesima eidetica: e, tra l'essere ragion sufficiente di una determinazione dell'ente e l'esserlo dell'ente stesso, non c'è—in tale prospettiva—una differenza eidetica<sup>85</sup>. Entrambi—*ens et differentia*—convergono nella positività così come ci è dato di semantizzarla; e, in questo, le considerazioni da noi fatte in precedenza si accordano con la posizione neoclassica. Significativo, in questo senso, è il fatto che Bontadini dia, in fondo, per scontata l'equivalenza tra «Motore immobile» e «Creatore»<sup>86</sup>.

Un ultimo cenno critico lo dedichiamo alla identificazione tra l'assoluto metafisico e il Dio della coscienza religiosa e, in definitiva, il Dio della Rivelazione cristiana<sup>87</sup>. A nostro parere, l'identificazione potrebbe avvenire, a pieno titolo, solo dopo che la realtà trascendente venisse riconosciuta anche liberamente creatrice. Con questo, però, si eliderebbe lo spazio della teologia razionale a favore di quello della metafisica generale. Ma, a ben

menologicamente noto il «concreto» al quale l'«astratto» in questione si riferisce, allora è anche immediatamente noto che la ragion sufficiente dell'uno è identica a quella dell'altro  
<sup>84</sup> Cfr. Coccio, *op. cit.*, pag. 238; Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pagg. 148-149. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, cit., cap. IV. La Vanni Rovighi, comunque, evidenzia il superamento della «scansione» che viene operato da Bontadini. Secondo P. Boccanegra, tale superamento è dovuto al fatto che Bontadini non ritiene necessario «tematizzare il soggetto mobile», «e di conseguenza ritiene possibile prescindere dal concetto di causa efficiente che ne deriva» (cfr. Boccanegra, *Salvare il divenire*, cit., pag. 94). A noi sembra, invece, che il superamento in questione non sia legato, di per sé, alla messa tra parentesi del *subjectum*: infatti, anche in una prospettiva come la nostra—che tematizza il *subjectum*—, il superamento è criticamente operato.

<sup>85</sup> Infatti, nell'ipotesi di un divenire assoluto, si prospetterebbero un «*ex nihilo*» ed un «*in nihilum*» sia per quel positivo che è l'ente (o l'unità dell'esperienza) sia per quel positivo che è la determinazione che l'ente assume o perde.

<sup>86</sup> Cfr. Bontadini, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pag. 192.

<sup>87</sup> Su questo punto, la impostazione masnoviana è svolta nel modo più conseguente da Bontadini (cfr. *ibid.*, pag. 192). «Quando si parla, filosoficamente, di dimostrazione dell'esistenza di Dio»—scrive Bontadini—, «non si presuppone punto la rappresentazione di Dio stesso», la quale, filosoficamente, «è prodotta dalla stessa dialettica speculativa».

vedere, è proprio questa la posizione verso cui sembra orientato il nostro Autore, e che diventa esplicita in Bontadini, il quale sostiene a chiare lettere che «la teologia non è che esplicitazione della ontologia»<sup>88</sup>. In effetti, la scansione in «trattati» è, più che altro, convenzionale, e risulterebbe realmente giustificata solo in un contesto di Teologia rivelata, nel quale le argomentazioni metafisiche svolgessero il classico ruolo di «*preambulum*» apologetico<sup>89</sup>. La novità masnoviana in materia consiste nel seguire—anche sul piano espositivo—il «metodo inventivo». Il metodo tradizionale è invece quello «genetico», che subordinata la logica inferenziale alle esigenze di una esposizione concepita «*ordine geometrico*»<sup>90</sup>. Si tratta, in fondo—da parte di Masново—, di una rivendicazione del carattere «attuale» del sapere filosofico, anche se espressa in termini diversi da quelli gentiliani. Si tratta, insomma, del rifiuto di pensare la tradizione tomista in termini «tradizionalistici», e dell'esigenza, viceversa, di metterla continuamente alla prova.

L'identificazione tra l'assoluto ontologico e Dio è—secondo noi—di pertinenza della Teologia rivelata. Infatti, quest'ultima si presenta come depositaria (e interprete) di un sapere autentico circa la Persona di Dio, ed è per questo in grado di riconoscere nell'assoluto metafisico una approssimazione significativa di alcuni tratti esclusivi della realtà divina. Il sapere metafisico, invece, non «conosce» formalmente Dio, anche quando lo raggiunge «materialmente». Tra le due discipline, è solo la Teologia rivelata ad avere la «pretesa»—in quel suo momento chiamato «Teologia fondamentale»—di abbracciare in un unico campo visivo il proprio «soggetto materiale» e quello della metafisica.

<sup>88</sup> Cfr. Bontadini, *Sózein tà fainómena*, cit., pag. 149.

<sup>89</sup> Sulla stessa linea di Masново, cfr. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, cit., pag. 23.

<sup>90</sup> È questa l'esposizione propria anche dei manuali di Remer, De Maria, De Mandato e Billot. In essi troviamo una netta distinzione tra il trattato di *Ontologia* e quello di *Theologia naturalis*. Nel primo, troviamo argomenti intorno alla *analogia entis* e al *fundamentum possibilium*, il cui svolgimento richiede che sia stabilita l'esistenza del Creatore—che qui, evidentemente, viene data per acquisita. Mentre lo è, formalmente, solo nel secondo trattato. L'ordine geometrico della trattazione consiste nel suo incedere per definizioni e principi, che risultano—di fatto— «postulati», visto che non ci si preoccupa di ricondurli esplicitamente al fondamento (cioè all'*élenchos* o al PDNC). Essi sono materia di una fittissima rete di sillogismi, i quali hanno lo scopo di confermare «tesi» precedentemente enunciate e, in seguito, discusse con il tipico procedimento della disputa scolastica. Niente di tutto questo ritroviamo in Masново.





## Capitolo secondo

# IL RAPPORTO DI CREAZIONE

### ESPOSIZIONE

Il procedimento argomentativo di Masnovo—lo avevamo anticipato nell'introduzione—non è quello sillogistico. L'introduzione dei principi ontologici come espressioni eidetiche del dato, e non come intuizioni «aprioristiche» o «innatistiche», imposta la sua inferenza metafisica nel senso di una dialettica, e di una dialettica «dilemmatica» anziché «antinomica». I termini ora impiegati sono nostri; va ricordato, però, che il nostro Autore li usa più volte—sia pure incidentalmente—nella sua opera.

Alla figura logica del «dilemma» egli fa riferimento in quattro circostanze: in tre di esse<sup>1</sup>, il dilemma è inteso nel senso «moderno» di disgiunzione tra ipotesi tra loro contraddittorie, delle quali una viene esclusa come autocontraddittoria<sup>2</sup>. Nel quarto caso<sup>3</sup>, invece, il dilemma viene assunto secondo lo schema seguente: l'ipotesi non-A si articola nella disgiunzione tra  $x$  e  $y$ ; sia  $x$  che  $y$  sono autocontraddittorie, dunque anche non-A è autocontraddittoria; per questo, l'ipotesi A risulta necessariamente affermata<sup>4</sup>. Ora, il dilemma inteso nel primo dei sensi indicati viene individuato da Ma-

<sup>1</sup> Cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pagg. 53-54; *Il Neotomismo in Italia*, cit., pag. 146; *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. II, cit., pag. 6.

<sup>2</sup> In questo senso è inteso, ad esempio, dal Peirce (cfr. *Collected Papers*, Cambridge, 1931-1958, n. 3.404).

<sup>3</sup> Cfr. Masnovo, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pagg. 57-58.

<sup>4</sup> La figura logica così descritta, impropriamente chiamata «sillogismo ipotetico disgiuntivo», differisce da quella classica dell'«insolubile».

snovo nel disegno logico della «prima via». In realtà, a noi sembra che, tra le «cinque vie», quella che esplicitamente esprime la figura dilemmatica sia la «terza»; bisogna però considerare che il cosiddetto «principio della im procedibilità all'infinito» finisce per omologare tra loro i moduli delle prime tre vie tomiste.

Il dilemma inteso nel secondo dei sensi indicati è ravvisato da Masnovo nella «seconda via»; a noi sembra, però, che esso sia individuabile nello schema di tutte le prime tre vie: tutt'e tre, infatti, cercano di mostrare l'autocontraddittorietà dell'ipotesi immanentistica (non-A), osservando come questa si traduca nella disgiunzione tra  $x$  (che ipotizza l'autosufficienza dell'ente diveniente) e  $y$  (che ne ipotizza l'insufficienza, ma rinvia all'infinito la posizione della ragion sufficiente): due alternative entrambe improponibili, per le ragioni ben note.

Quanto all'«antinomia», troviamo che il termine viene usato dal nostro Autore in due circostanze, e in due accezioni differenti. Nel primo caso<sup>5</sup>, esso è sinonimo di autocontraddizione *simpliciter*. Nel secondo<sup>6</sup>, invece, esso indica la necessaria conciliazione di differenti esigenze dialettiche, secondo il seguente schema:  $y$  implica  $x$ , ma lo implica come escludente il predicato  $P$ , che è caratteristica essenziale di  $y$ . Si tratta, com'è evidente, di esigenze dialettiche tra loro non contraddittorie: dunque, lo schema che le comprende non può dirsi propriamente «antinomico». Masnovo, del resto, non giunge a teorizzare la possibilità che due affermazioni, entrambe incontrovertibili, si trovino in contraddizione tra loro; neppure lo esclude, però. Anzi, sia pur di sfuggita, sembra alludere a tale possibilità quando accenna al fatto che una tesi può essere scartata solo dopo un'analisi intrinseca, e non semplicemente perché si trovi in contrasto con verità già accertate<sup>7</sup>.

Comunque, il nostro Autore non utilizza la dialettica antinomica: egli infatti non vede nel divenire come tale una smentita alla legge dell'essere; fa leva invece sull'autocontraddittorietà dell'ipotesi che assolutizza l'ente diveniente, cioè che prova a pensarlo come la totalità del positivo. Va anche precisato che l'istituirsi della dialettica in questa forma di dilemma, richiede la precedente acquisizione della categoria di «totalità», mediante la quale si può formulare la disgiunzione tra «*omnia*» e «*non omnia*»: era stata, per questo, nostra cura il mostrare come la categoria di «totalità», implicita

<sup>5</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pag. 146.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, vol. II, cit., pag. 123.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 124.

nel semplice esercizio della astrazione universalizzatrice, possa essere messa a tema prima dell'avvio del procedimento metafisico.

Ma torniamo ora agli sviluppi determinati di tale procedimento.

L'indivenibile—nella prima tappa della ascesa masnoviana—«fa la sua comparsa in vista di spiegare [...] un dato divenire *de tali ad tale*; quindi senza pretesa di unicità, e senza pretesa di avere efficacia, oltre la talità, sulla totalità dell'ente che cade sotto l'esperienza: non che sulla totalità dell'ente in universale»<sup>8</sup>. Con queste parole il Nostro precisa limiti e portata del primo momento della sua metafisica. I limiti indicati sono tre: il primo è relativo all'unicità dell'indivenibile, il secondo è relativo al carattere «creatore» della causalità da esso esercitata, il terzo riguarda, infine, l'universalità di questa azione causale.

Del problema dell'unicità ci siamo già occupati nel capitolo precedente. Ciò che qui vorremmo far notare è come la genesi masnoviana del problema contenga, a ben vedere, un equivoco: infatti, la possibilità che l'indivenibile si riveli molteplice deriva—secondo il nostro Autore—dal fatto che l'analisi del divenire è stata da lui limitata ad un ente particolare, qual è l'«atto di pensiero». In tal senso, l'introduzione dell'indivenibile ragion sufficiente di un certo diveniente non escluderebbe, di per sé, l'introduzione eventuale di altri indivenibili, come ragion sufficiente di altre realtà divenienti.

Ora, questa impostazione del problema non considera adeguatamente la struttura del «dato»: esso si configura infatti come «unità dell'esperienza», e la possibilità di isolare, all'interno di questa totalità, un significato particolare, si configura come un'astrazione—stante il rapporto «organico» che vige tra i significati. A tale riguardo vale anzi la pena di precisare che la «trascendenza» si costituisce, appunto, come eccezione al «relazionismo» e, proprio per questo, essa vale rispetto all'«unità dell'esperienza» nel suo complesso. Per le ragioni ora esposte, possiamo dire che il dato immediato costituisce un'unità semantica—sia pure percorsa da gravi distinzioni—, la quale è caratterizzata globalmente dal divenire: anche se si considerasse il divenire di uno solo dei significati astratti, si dovrebbe poi ammettere che—stante il «relazionismo»—esso coinvolge la totalità dell'immediato. Applicando queste considerazioni all'«atto di pensiero» masnoviano, si potrebbe ritenere evitata la genesi stessa del problema di una pluralità di «ragioni sufficienti» per la realtà diveniente.

<sup>8</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 64-65.

Senonché, la questione sembra ripresentarsi anche in prospettive—si prenda ad esempio quella neoclassica—che pure intendono il dato immediato come «unità dell'esperienza»<sup>9</sup>. E il fatto non è casuale, se si pensa che non è immediatamente autocontraddittorio ipotizzare che il divenire, con la sua insufficienza, riguardi anche altre realtà che non siano l'unità dell'esperienza<sup>10</sup>: considerazione, questa, che reintroduce la possibilità che esista più di una realtà indivenibile, motivando così i procedimenti dialettici volti ad escluderlo.

È evidente, poi, che l'accertamento dell'unicità dell'indivenibile comporta anche l'accertamento dell'universalità della sua azione causale: data la sua unicità—scrive appunto Masnovo—«all'indivenibile fa capo non solo la mia realtà in divenire, ma ogni altra eventuale realtà in divenire»<sup>11</sup>. Altrove, invece, supponendo che l'indivenibile venga introdotto a partire dall'analisi di una realtà che non sia l'«io», lo stesso Autore afferma: «Data l'unicità di Dio, ciascuno di noi comprende [...] a che faccia capo tutta la realtà effettuale, compreso il proprio 'io' [...]. Se l'unicità non è, converrà forse erigere l'altare a qualche Dio ignoto»<sup>12</sup>.

Rimane ora un'unica questione da definire: l'azione causale esercitata dall'assoluto sul non assoluto è solo «motrice» o anche «creatrice»? La risposta di Masnovo passa «attraverso la considerazione del tempo, per inferire che l'indivenibile è creatore»<sup>13</sup>.

Il tempo è inteso da Masnovo come «la durata con successione delle cose», ovvero come «de cose stesse che durano con successione»<sup>14</sup>. La sua «esistenza»—egli afferma—ci è «offerta dall'esperienza», ed è dunque «vera

<sup>9</sup> Mancini, ad esempio, ammette che l'inferenza che porta all'immutabile non comprende la sua unicità (cfr. Mancini, *Ricerca di Dio*, cit., pag. 158). Anche Gnemmi ottiene l'unicità dell'assoluto mediante una considerazione—*ex infinitate perfectionis*—ulteriore alla originaria inferenza metafisica (cfr. Gnemmi, *La protologia nel pensiero di G. Bontadini*, cit., pagg. 63-64). Bontadini, poi, vede in Platone, e nella sua affermazione di un mondo ideale molteplice, il modello classico del «primo passaggio» metafisico (cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pagg. 14-15).

<sup>10</sup> La filosofia classica considerava, al riguardo, la realtà delle «intelligenze separate».

<sup>11</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 76.

<sup>12</sup> «I rapporti di Dio, ente per essenza e trascendente, con ciò che è fuori di lui hanno ben diverso interesse concreto se di enti per essenza ce ne siano uno o più»—scrive ancora l'Autore. «Tutti problemi che non possono non preoccupare una filosofia [...] sostenuta dal sacro fuoco di dare un senso alla vita» (Cfr. Masnovo, *Da G. D'Avvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pagg. 143-144).

<sup>13</sup> Cfr. Vanni Rovighi, Presentazione a *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 11.

<sup>14</sup> Cfr. Masnovo, *ibid.*, pagg. 66 e 71.

all'infuori di ogni teoria». Anche qui, l'esperienza che egli chiama in causa è quella del personale «atto di pensiero», il quale «sorge, tramonta, risorge, testimoniando ineluttabilmente in questa successione temporale la durata diveniente dell'[...] io»<sup>15</sup>.

Masnovò precisa la propria concezione in polemica con quella kantiana, «che fa del tempo un'intuizione pura a priori». Contro di essa, Masnovò rivendica il carattere «realistico» del fenomeno temporale. Se per Kant il «tempo» introduce nell'esperienza il carattere della «necessità», e se questo è indice del «carattere aprioristico del tempo», Masnovò cerca di negare la rilevabilità fenomenologica della necessità, proprio per contestare l'apriorismo in questione. Alla rappresentazione temporale—osserva Masnovò—potrebbe, al più, appartenere una «necessità di fatto», incapace di portare oltre l'attuale esperienza (ciò che può competere, a suo avviso, solo alla necessità analitica). Con ciò crollerebbe anche il preteso carattere necessario dei «giudizi sintetici a priori». E, di rincalzo, Masnovò aggiunge che la rappresentazione temporale non si può considerare neppure, a rigore, caratterizzata da una «necessità come fatto», dato che l'«introspezione dà ciò che dà solo come semplice fatto, senza pronunciarsi cioè sulla necessità»<sup>16</sup>.

L'obiezione masnoviana a Kant è, in fondo, sempre la stessa: il sistema kantiano—in cui la necessità di certi giudizi si fonda sulla apriorità delle facoltà, la quale a sua volta è fondata sul carattere necessario dei giudizi cui dà luogo—è avvolto in un circolo vizioso. E su questo siamo d'accordo. Ma, al di là di questo, vorremmo far notare come la critica masnoviana sia, qui, alquanto riduttiva, e non tenda a valorizzare quegli elementi positivi che lo stesso discorso kantiano potrebbe offrire ad una metafisica del divenire. Si pensi, ad esempio, alla prospettazione dell'esperienza temporale come sintesi di «permanenza» e «variazione»—proposta nella «Analitica dei principi»<sup>17</sup>: un discorso che non appare necessariamente legato alla distinzione tra un elemento «formale» ed un elemento «materiale» della conoscenza, così come li intende il dualismo gnoseologico kantiano. Si può anche ricordare che la irriducibilità del «tempo» allo «spazio», stabilita nell'«Estetica trascendentale», si fonda sulla considerazione che la simultaneità spaziale

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 66-67.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 65-66.

<sup>17</sup> Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. Gentile-Lombardo Radice, Bari, 1963, pagg. 201-202. Masnovò sembra, invece, considerare esclusivamente la dottrina kantiana sul tempo come condizione «estetica» che consente una interpretazione matematica e cinematica dei «fenomeni»; oppure la dottrina—sviluppata nella «Analitica»—del tempo come «schema» di tutte le possibili «sintesi trascendentali dell'immaginazione».

non può accogliere una molteplicità di contraddittori<sup>18</sup>—come anche noi rilevavamo nella fenomenologia del divenire.

Per il nostro Autore, comunque, il fatto di respingere il «soggettivismo» kantiano non significa che il tempo costituisca allora «una vuota e astratta realtà a parte, ond'esso abbia una sua consistenza propria»<sup>19</sup>. Quanto, poi, ai modelli di un simile «realismo esagerato», egli sembra pensare alla filosofia di Bergson, la quale, negli anni venti e trenta, esercitava il suo influsso anche sul pensiero modernista, e doveva perciò risultare familiare agli intellettuali cattolici<sup>20</sup>. La posizione kantiana e quella bergsoniana sono accomunate—secondo il Nostro—da un analogo «astrattismo»: quello di chi vorrebbe assolutizzare una «durata senza durante», cioè una pura relazione, un «puro pensato»<sup>21</sup>. La differenza starebbe invece nel fatto che la sintesi costitutiva della realtà «durante» è «gnoseologica», secondo Kant, e «ontologica» secondo Bergson<sup>22</sup>. A noi sembra, invece, che l'unica differenza rilevante tra i due autori stia nella «omogeneità» (e, ultimamente, nella quantificabilità) del tempo kantiano, rispetto alla «eterogeneità» (e quindi alla refrattarietà ad ogni scansione quantitativa) che caratterizza la durata bergsoniana<sup>23</sup>.

Proprio riprendendo un motivo bergsoniano—presente comunque anche in Kant—, Masnovo accenna alla distinzione tra «durata» e tempo spazializzato. Ora, la durata è intesa dal nostro Autore come «intima alla cosa durante»<sup>24</sup>; e, in questo senso, non comprendiamo come essa—il tempo, insomma—possa essere per lui qualcosa di distinto dal divenire. In effetti, non crediamo che si possa introdurre la distinzione tra divenire e tempo senza fare riferimento alla soggettività di un ente pensante e capace di me-

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 77.

<sup>19</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 66.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 77.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 71.

<sup>22</sup> Ma, a questo proposito, ci sembra più equilibrato il giudizio masnoviano che vede nel pensiero di Bergson una filiazione del kantismo (cfr. *ibid.*, pagg. 71-72). In ogni caso, la posizione del francese rappresenta—secondo Masnovo—«un passo avanti» rispetto a quella kantiana. In che consista questo «passo avanti» non è però precisato; né ci sembra facile stabilirlo da parte nostra. Infatti, se si considera l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (in *Oeuvres*, Paris, 1959, cfr. cap. II, pagg. 72-73), vi si noterà proprio il prevalere di temi kantiani, sia a proposito della esperienza temporale come sintesi del polo interiore e di quello esteriore, sia a proposito della inautenticità del tempo spazializzato.

<sup>23</sup> Il confronto può essere fatto, ad esempio, con i *Prolegomeni* kantiani.

<sup>24</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 66 e 71.

moria; quello temporale è, dunque, un *eidos* antropologico e non ontologico—come del resto già riconoscevano Aristotele, Plotino e S. Agostino<sup>25</sup>. Anzi, uno dei meriti della posizione kantiana sta proprio nel recupero—sia pur denso di equivoci—di tale consapevolezza<sup>26</sup>. La distinzione tra divenire e tempo è—secondo noi—quella che sussiste tra «presenza» e «memoria»: figure, delle quali la prima rappresenta il momento della indistinzione tra soggettività e oggettività, sulla quale si costituisce la riflessione ontologica; la seconda, invece, corrisponde a quella dimensione «soggettiva» che, verosimilmente, rende possibile il darsi dell'unità dell'esperienza come unità e permanenza.

Ma completiamo l'esposizione del punto di vista masnoviano. Il nostro Autore, dopo aver precisato che la durata è un elemento astratto della realtà che dura, tenta di darne un'analisi ontologica: «La durata temporale»—egli scrive—«non esiste se non in un *nunc* fluente con riferimento a un passato che non è più e a un futuro che non è ancora: [...] un passato che, pur condizionando, non apporta la ragion sufficiente né del presente né del futuro a motivo del suo stesso esistere divenendo; che, anzi, perché, come passato, è inesistente, obbliga a cercare la ragione sufficiente del presente [...] nella linea presenziale, vorrei dire orizzontale, del *nunc* fluente. Dunque in un altro *nunc*: ma stavolta non più fluente, sibbene permanente [...] e destinato a sostenere non più soltanto un qualsiasi divenire *de tali ad tale*, ma l'esistere stesso in divenire». Questo *nunc* permanente—la precisazione è alquanto entimematica—«ci sta subito innanzi come ciò, da cui la durata temporale quanto a creazione, conservazione, premozione e quindi provvidenza dipende in pieno»<sup>27</sup>.

L'intento di Masново è chiaramente quello di raggiungere, mediante la considerazione del tempo, «la forza della dichiarazione di totale contingenza»<sup>28</sup>, non raggiunta attraverso l'analisi del semplice divenire. Masново, però, parla poco di «contingenza»<sup>29</sup>, e non sembra distinguerla dalla semplice «finitezza» o «limitazione»<sup>30</sup>. A nostro avviso, i due significati andrebbero invece distinti: altro è riconoscere che una certa determinazione

<sup>25</sup> In particolare, vorremmo sottolineare l'analisi offerta da Aristotele in *Fisica*, I, 8.

<sup>26</sup> Mentre «il passo in avanti» segnato da Bergson potrebbe essere individuato nella sua radicalizzazione del carattere antropologico del tempo.

<sup>27</sup> Cfr. Masново, *ibid.*, pagg. 67-69.

<sup>28</sup> Cfr. Mancini, *Filosofia della religione*, cit., pag. 310.

<sup>29</sup> Lo fa solo marginalmente (cfr. Masново, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pag. 34).

<sup>30</sup> Lo arguiamo da: *Note sulla distinzione reale tra essenza ed esistenza «in creatis»*, cit., pagg. 357-358.

prima è e poi non è più, e quindi che l'unità dell'esperienza, alla quale appartiene, è diveniente; altro è stabilire che quell'esserci e non esserci, e quindi quel divenire, non sono necessariamente iscritti nella vicenda dell'essere, ovvero non appartengono in proprio al significato dell'assoluto. La prima considerazione è di carattere fenomenologico; dunque, di pertinenza fenomenologica è la categoria della «finitezza», che indica una realtà non coincidente con l'assoluto, ma della quale non si può ancora escludere che, in base a successive analisi, risulti appartenergli, o come termine di una relazione che eventualmente lo costituisca o come sua dimensione coestensiva<sup>31</sup>. La seconda considerazione è, invece, incomprendibile al di fuori di una analisi dei rapporti intercorrenti tra l'assoluto—già posto, almeno come non coincidente con l'unità dell'esperienza—e la stessa unità dell'esperienza. Parlando di «contingenza» siamo dunque al culmine del procedimento metafisico: questa espressione indica infatti lo *status* della realtà che vive quel rapporto di implicazione ontologica necessaria e «a senso unico», di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente<sup>32</sup>.

Quel che, comunque, non ci sembra chiaro, è come la considerazione del tempo possa condurre, a differenza di quella del divenire, all'acquisizione piena della contingenza. In realtà, lo stesso linguaggio di Masново sembra tradire continuamente la consapevolezza che il tempo, considerato come «durata intima alla cosa durante», altro non sia che il divenire<sup>33</sup>. Si potrebbe pensare che la distinzione tra un divenire *quoad esse tale* e un divenire *quoad totum* nasca dalla presupposizione che si dia una pluralità sostanziale nell'immediato, per cui ogni trasformazione «accidentale» possa «divenire» in senso proprio, mentre le trasformazioni «sostanziali» debbano considerarsi non più «divenire», bensì «generazione e corruzione». In tal caso, questo secondo tipo di trasformazione avrebbe bisogno, per essere registrato come tale, di riferirsi ad una unità più ampia di quella della sostanza: l'unità, appunto, della durata o del tempo. Senonché, l'unità—per così dire—ultrasostanziale è data, fenomenologicamente, dall'«unità dell'esperienza», senza bisogno di altre, surrettizie, introduzioni.

L'autore che sembra aver orientato Masново verso questo singolare «prolungamento» della via del divenire, è Cartesio. Secondo Cartesio, la natura del tempo e la durata della nostra vita sono tali che «*ses parties ne dépendent*

<sup>31</sup> Com'è, ad esempio, nel caso, rispettivamente, dei «modi» e degli «attributi» spinoziani.

<sup>32</sup> «Contingente» è, propriamente, la realtà creata, di modo che l'affermazione per cui «il contingente è creato», va considerata una tautologia.

<sup>33</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 67-68.



*point les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause [...] ne nous conserve; et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister, ou nous conserver un seul moment, et que celui qui a tant de puissance qu'il nous fait subsister hors de lui et qu'il nous conserve [...] n'a pas besoin d'être conservé par qui que ce soit, et en fin qu'il est Dieu»<sup>34</sup>.*

La posizione qui espressa da Cartesio, viene assimilata da Masnovo a quella tomista: in entrambe è indicata l'impossibilità che il negativo produca il positivo. «Non seulement»—spiega Cartesio—«le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi [...] ce qui est plus parfait [...] ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait»<sup>35</sup>: a questa espressione delle *Méditations métaphysiques* Masnovo fa corrispondere il principio tomista «*idem non potest esse in actu simul et in potentia secundum idem*»<sup>36</sup>; aggiungendo—da parte sua—che «il futuro rappresenta un di più» (un atto) «riguardo al passato» (potenza), «comunque si guardi al passato»<sup>37</sup>.

Comunque il nostro Autore introduce, sia pure di sfuggita, anche un argomento diverso—e questa volta autentico—per raggiungere la piena efficacia creativa dell'indivenibile: se questo «fosse non creatore»—scrive Masnovo—«ma semplice organizzatore di materia, per così dire collaterale esistente indipendentemente da lui, e l'indivenibile sarebbe travolto nel divenire e la materia (diveniente almeno nel tempo) esibirebbe un divenire senza ragion sufficiente»<sup>38</sup>. Quest'ultima proposta non fa riferimento (se non secondariamente) al tempo. Essa si incentra invece, ancora una volta, sul divenire. In particolare, essa fa osservare che l'ipotesi di una causalità limitata al *Sosein*, se assolutizzata, comporterebbe l'originarietà di un altro

<sup>34</sup> Cfr. Descartes, *Principes de la philosophie*, in: *Oeuvres*, ed. Adam Tannery, IX/2, pag. 34; citato in: Masnovo, *ibid.*, pag. 69.

<sup>35</sup> Cfr. Descartes, *Méditations métaphysiques*, III méd., in: *Oeuvres*, cit., IX/1, pag. 32; citato in: Masnovo, *ibid.*, pag. 70. La valorizzazione che Masnovo dà di Cartesio, costituisce una flagrante linea di demarcazione fra la prospettiva masnoviana e quella del «secondo» Bontadini. Questi (nel saggio *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, cit., pagg. 42-44) riprende l'immagine cartesiana del Dio che «conserva» nell'essere la creatura, per documentare con quella la «deviazione» che egli intende denunciare: vale a dire, lo smarrimento della concezione parmenidea dell'essere.

<sup>36</sup> Cfr. Masnovo, *ibid.*

<sup>37</sup> Lo schema inferenziale è, qui, identico a quello già applicato da Masnovo all'analisi del semplice divenire.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 73.

livello del divenire—quello relativo al *Dasein*—, e, di conseguenza<sup>39</sup>, l'iscrizione nell'assoluto di questo stesso livello del divenire, che in termini antico-medievali, viene detto «divenire della materia»<sup>40</sup>.

Alla creazione il nostro Autore connette poi la deduzione del carattere personale dell'indivenibile: «questo Dio unico»—egli scrive—«si delinea non già come un enorme stantuffo, ma come dotato di intelligenza e di volontà, e perciò stessa persona, all'infuori di ogni ulteriore precisazione di teologia positiva. Egli infatti esercita la sua efficacia verso l'altro da sé, creando con intelligenza e volontà: ché ogni derivazione da Lui per emanazione o evoluzione, fuorché, insomma, per volontà, implicherebbe il divenire in Lui»<sup>41</sup>. L'originalità di questa dimostrazione masnoviana viene sottolineata a più riprese dalla Vanni Rovighi, che così la illustra: «se il mondo, col suo carattere [...] diveniente, procedesse necessariamente dall'Immutabile o Indivenibile, l'assoluto sarebbe l'Indivenibile-col-diveniente; ossia l'Altro, l'Indivenibile, avrebbe proprio quel carattere che ci ha imposto di andar oltre il mondo dell'esperienza: sarebbe un indivenibile-diveniente. Il mondo è dunque creato da Dio liberamente, per un atto di libera volontà, e la volontà implica l'intelligenza»<sup>42</sup>. L'autrice, inoltre, ritiene questo argomento superiore alla «classica dimostrazione dell'intelligenza divina» fondata sul «concetto di immaterialità». Non che Masново rifiutasse questa dimostrazione: semplicemente, «faceva leva» più volentieri su quell'«altra considerazione [...] più efficace». Questa preferenza—afferma ancora la Vanni Rovighi—sembra rispondere al principio secondo cui «in filosofia noi possiamo dire di Dio solo quello che è necessario per rendere ragione del mondo dell'esperienza»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Infatti, in tale prospettiva—che è quella della metafisica greca—l'assoluto si prospetta come «bipolare»—dove, uno dei due «poli» è in (o implica il) divenire.

<sup>40</sup> Gnemmi tenta un recupero teoretico di questo argomento masnoviano, vedendo in esso l'esclusione del dualismo metafisico di tipo platonico. «Un dualismo ontologico»—spiega Gnemmi—«è assurdo, sia per l'implicita divenienza dell'indivenibile (modificato dal mondo), sia per l'assenza di razionalizzazione [...] del mondo diveniente lasciato a sé. Se originariamente si dà solo un demiurgo 'accanto' al mondo diveniente, ontologicamente autonomo [...], al livello originario (della totalità) si verifica il non essere dell'essere» (cfr. Gnemmi, *Metafisica divina ecc.*, cit., pag. 152). Condividiamo il secondo rilievo di Gnemmi, precisando però che, per contestare il «dualismo metafisico», non è certo necessario passare attraverso il percorso tracciato da Masново.

<sup>41</sup> Cfr. Masново, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 76-77.

<sup>42</sup> Cfr. Vanni Rovighi, Presentazione a *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 11-12.

<sup>43</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *L'opera di A. Masново*, cit., pag. 105. La Vanni accenna ad un legame tra questo argomento masnoviano ed i capitoli XXIII e XXIV del secondo libro della

Rimane a questo punto da approfondire il senso del rapporto di creazione. La creazione—secondo Masnovo—è la libera scelta, da parte dell'assoluto, che alcune «essenze individue» passino dal «campo del solo possibile» al «campo dell'essere» (attuale)<sup>44</sup>. Capiamo subito che, se il nostro Autore non ha inteso avvalersi della distinzione essenza-esistenza per giungere alla creazione—escludendo così una metafisica della «partecipazione»—, non di meno egli se ne serve per indicare in che cosa consista, dal punto di vista ontologico, la creazione stessa. Potremmo dire che essa si distingue dalla semplice ipotesi della «mozione»<sup>45</sup> perché è la ragion sufficiente (estrinseca) non solo dell'essenza, ma anche dell'atto d'essere di una realtà. Senonché, se l'essenza in questione è quella «individua», che realmente esiste, non si vede come questa possa distinguersi dal suo atto d'essere, se non come determinata (o significativa) negatività di quello; e, con ciò, non si vede nemmeno come sia possibile introdurre una ragion sufficiente dell'una, che non sia anche ragion sufficiente dell'altro, e viceversa. Ciò che comunque va trattenuto, della precedente indicazione, è che l'«*actus essendi*» di ciò che non è l'assoluto, è creato dall'assoluto. Dunque—come efficacemente nota l'Autore—, «non per una od altra cosa, ma per tutto quanto ci solleviamo dal nulla siamo interamente cosa di Lui», di modo che, anche in forza «della

*Contra Gentiles*. Analizzandoli, però, si può constatare che essi fondano logicamente la libertà di scelta del Creatore sulla sproporzione che sussiste tra l'infinita possibilità di attuazione della sua potenza attiva e la sua limitata attuazione effettiva, di cui è testimone il creato. A ben vedere, il tentativo, qui, è quello di giungere alla libertà sulla base della «possibilità» ontologica. Non ci sembra, però, che questo sia anche il procedimento di Masnovo: egli, anzi, adottava il procedimento inverso, riteneva cioè che fossero proprio l'intelligenza e la libertà divine il fondamento dei «possibili». Su questo tema, che non è di pertinenza della nostra indagine—limitata alla «ascesa a Dio»—, cfr. Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, cit.. In ogni caso, a noi sembra che, se l'assoluta *libertas a coactione* è implicita nell'onnipotenza, non si può dire altrettanto della *libertas a necessitate* (che qui ci interessa). Non ci sembra dunque che i due tipi di libertà siano acquisiti in *solidum*—come vorrebbe Guglielmo D'Auvergne—mediante la considerazione dell'onnipotenza (cfr. *De Trinitate*, cit., T. II, Suppl., pagg. 11-12). Ci sembra, anzi, che una *libertas a coactione*, per quanto illimitata, non sia incompatibile con l'«*agere per necessitatem naturae*»—per usare l'espressione di S. Tommaso (cfr. C. G., l. II, cap. XXIII). A queste considerazioni dobbiamo aggiungere che, quando Masnovo attribuisce la *libertas a necessitate* all'indivivibile, ricava da quella—per analisi—l'intelligenza. Questa, poi, per coerenza con la realtà dell'indivivibile, dovrà tradursi in un «pensiero» che sia un «etero presente» (cfr. Masnovo, *La reazione neoscolastica al sensismo ecc.*, cit., pag. 108), anziché un trascorrere di contenuti.

<sup>44</sup> Cfr. Masnovo, *Note sulla distinzione reale ecc.*, cit., pag. 356.

<sup>45</sup> La «mozione» è reale solo in quanto dimensione astratta della «creazione».

pura disamina filosofica, all'uomo e ad ogni creatura ragionevole non resta se non di riconoscere [...] il proprio nulla davanti al gran tutto che è Dio [...] nella consapevolezza di essere un dono di Dio»<sup>46</sup>. La coppia *essentia-esse* serve a Masnovo anche per indicare lo statuto ontologico dell'ente creato e dell'ente creante; il primo accoglierà infatti la distinzione—secondo il tonismo più ortodosso, «reale»<sup>47</sup>—tra essenza e atto d'essere; che, al contrario, si identificano realmente nell'indivisibile, che ha, in questo, «una sua caratteristica esclusiva»<sup>48</sup>.

Certo, quando dalle indicazioni schematiche, si tenta di introdursi ad una determinazione più concreta del rapporto di creazione, il rischio più facile è quello di scivolare in espressioni negatrici della trascendenza. Di tale rischio il nostro Autore è consapevole<sup>49</sup>; egli, però, è anche consapevole che il rapporto di creazione è quanto la creatura «ha di più intimo e di più profondo»<sup>50</sup>, nel senso che essa non esiste al di fuori di quel rapporto. È ciò che Masnovo afferma indirettamente, quando parla della «conservazione»<sup>51</sup>, da lui intesa come «la stessa creazione continuata»<sup>52</sup>: un'espressione, questa, che ha senso dal punto di vista della creatura, e non certo da quello del creatore. Il nostro Autore accenna anche—in riferimento a S. Tommaso (S.T., P. I., q. VIII, a. 3)—ad una onnipresenza divina «*per potentiam, per praesentiam, per essentiam*»<sup>53</sup>; ma non insiste su questo tema. Naturalmente, deve precisare che la «compenetrazione»<sup>54</sup> per la quale l'«ente divino entifica [...] l'ente creato»<sup>55</sup>, non implica il coinvolgimento dell'essenza divina in quella delle creature; ma non si arrischia oltre.

Più interessante è l'accento alla «razionalità» della creatura. L'enunciato del teorema di creazione potrebbe infatti suonare così: l'«insufficiente» è razionale, e la condizione della sua razionalità è la creazione. Si badi che

<sup>46</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pagg. 78-79.

<sup>47</sup> Nel corso del dibattito che, sul tema della distinzione tra *essentia* ed *esse*, si era svolto sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» negli anni 1910-1911, Masnovo si era schierato a favore della posizione più tradizionale, espressa dal gesuita Mattiussi (cfr. Mattiussi, *Essenza ed esistenza*, in «Riv. di filos. neosc.», III, (1911), pagg. 167-185).

<sup>48</sup> Cfr. Masnovo, *Note sulla distinzione reale ecc.*, cit., pag. 358.

<sup>49</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 76.

<sup>50</sup> Cfr. Masnovo, *Il significato storico di S. Tommaso*, cit. pag. 31.

<sup>51</sup> Cfr., ad esempio, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 78.

<sup>52</sup> Cfr. Masnovo, *Il V Congresso italiano di filosofia*, cit., pag. 477. Il richiamo esplicito è, qui, a S. Tommaso (cfr. S.T., P.I., q. VIII, a.1).

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 478.

<sup>54</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 78.

<sup>55</sup> Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. I, cit., pag. 128.

l'incontradittorietà o intelligibilità della realtà «insufficiente» non è mai stata in questione; quel che di più si intende ora esprimere, parlando di «razionalità», è il carattere ormai noto delle condizioni di possibilità di quella incontradittorietà, ovvero la notizia del «come» di quel «che»<sup>56</sup>. «L'affermazione della irrazionalità del divenire»—scrive Masnovo—«dipende dal volersi spiegare il divenire restando nel divenire. Si esca dal divenire, e il divenire è razionalizzato»<sup>57</sup>. Naturalmente—osserviamo noi—, è implicito in queste considerazioni il rifiuto di quelle posizioni «esistenzialiste» che pretenderebbero di assumere l'irrazionalità dell'esperienza come un dato fenomenologico<sup>58</sup>. Ma, in che senso la creazione «razionalizza il divenire»? Ecco un problema che siamo costretti a rimandare in sede critica.

Più esplicito è l'Autore su altri punti: ad esempio, sul problema della eternità o meno del creato. A questo proposito, egli si attiene a una duplice considerazione: da un lato, una regressione all'infinito della serie temporale non toglierebbe il condizionamento che in essa è implicato; d'altro lato, però, l'ipotesi di una durata *ab aeterno* non appare immediatamente autocontraddittoria, così come—sempre per Masnovo—l'ipotesi di una serie infinita di «motori non ordinati». Perciò, l'assolutezza, per così dire, «cronologica» non comporta l'assolutezza «ontologica»; ossia, il non avere un principio nel tempo non esclude di averlo nell'essere<sup>59</sup>. Ora, la compatibilità logica tra l'affermazione della creazione e l'ipotesi della sempiternità del creato<sup>60</sup>, evidenzia il fatto che il carattere libero o «decisionale»<sup>61</sup> dell'atto creatore non comporta che il creato abbia un inizio nel tempo. Quest'ultima tesi maturò nel Medio Evo con S. Tommaso, ma solo dopo un lungo travaglio, le cui fasi salienti sono mirabilmente ripercorse da Masnovo nel secondo volume della sua opera storiografica di maggiore respiro: *Da Gu-*

<sup>56</sup> In ciò consiste—a detta di Masnovo—la specificità del sapere metafisico rispetto a quello delle scienze sperimentali, le quali invece «descrivono» o «riducono» in modelli o «formule» la realtà constatata (cfr. Masnovo, *Problemi di met. e di crit.*, cit., pagg. 1-2).

<sup>57</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 64. Cfr. anche pag. 78.

<sup>58</sup> Dichiarare l'irrazionalità del reale, significa già fare una affermazione a carattere metafisico: indicativo, in tal senso, il tentativo sartriano di dimostrare l'impossibilità della creazione (cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pag. 31).

<sup>59</sup> Cfr. Masnovo, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 68. Si badi che neppure si può porre l'implicazione inversa—quella per cui l'assolutezza ontologica comporterebbe quella cronologica—: infatti l'assoluto ontologico implica—come si è già visto—l'«eternità», e non la «sempiternità» (figura che corrisponde appunto alla assolutezza cronologica).

<sup>60</sup> Sempiternità, secondo noi, non solo *a parte ante*, bensì *simpliciter*.

<sup>61</sup> Riprendiamo l'espressione da Severino (cfr. *La struttura originaria*, cit., pag. 554)

glielmo D'Asvergne a San Tommaso d'Aquino. Rinviama, per gli sviluppi storiografici, ai capitoli I, III, V, VII, VIII e IX di questo volume, nonché allo scritto *La novità di San Tommaso d'Aquino*<sup>62</sup>.

Masnovò essenzializzò la struttura dell'ascesa a Dio, riservando così ad alcune figure tipiche del Tomismo il ruolo corollario che teoreticamente—anche se non culturalmente—ad esse compete. Un esempio già portato è quello della distinzione *essentia-esse*. Un altro esempio è quello della «*analogia entis*». Annota, in proposito, Bontadini: «Ricordo sempre l'insistenza con cui il mio Maestro Masnovò sottolineava la non originarietà metodologica della tesi dell'analogia, il suo carattere di corollario»<sup>63</sup>. Questa testimonianza è sostanzialmente confermata dal silenzio del nostro Autore sull'argomento; silenzio al quale fa eccezione quest'unico brano: la trascendenza, così come appare dopo che si è stabilito il rapporto di creazione, «è ontologica e gnoseologica: ontologica in quanto l'entità divina non si confonde con l'universo e non lo va a costituire; gnoseologica in quanto Iddio, mentre si afferma a se in contrapposizione dell'altro che è *ab alio*, importa che la nozione di ente (e quindi ogni altra nozione in cui la nozione di ente entra necessariamente) sia analoga tra Creatore e creatura. Benché sia vero che sempre è da parlare di analogia a proposito della attribuzione della nozione di ente, pure si fa manifesto ora che una particolare analogia è implicata quando la nozione di ente si accomuna al Creatore ed alla creatura. Può ultimamente essere rilevato che se le nozioni comuni tra Dio e le creature sono anche di carattere positivo, quelle proprie di Dio sono o negative (Indivensibile) o relative (Creatore)»<sup>64</sup>. In altri termini, l'*analogia entis* (in senso forte) è un dato che, se la Teologia rivelata assume senz'altro, la filosofia può solo dedurre; e lo fa riflettendo sull'indole dialettica—*via remotionis*, appunto—del proprio procedimento.

## OSSERVAZIONI

La creazione è introdotta da S. Tommaso sulla base della perfezione on-

<sup>62</sup> S. Tommaso—osserva il nostro Autore—rompe definitivamente la «solidarietà» tra l'*«ex nihilo»* e il «*post nihilum*», «affermando la dimostrabilità filosofica della creazione e negando la dimostrabilità filosofica d'un incominciamento del mondo» (cfr. Masnovò, *La novità di S. Tommaso d'Aquino*, cit. pag. 47).

<sup>63</sup> Cfr. Bontadini, *Sózein tà fainómena*, cit., pag. 156.

<sup>64</sup> Cfr. Masnovò, *La fil. verso la rel.*, cit., pag. 77.

tologica, ed è espressa come «partecipazione»<sup>65</sup>.

«Questa parola»—ci ricorda opportunamente Zamboni—«può avere tre significati. Primo: significa essere 'ricevuto in qualcos'altro come sua parte' [...]. L'altro significato è: 'avere per derivazione da' [...]. Il terzo significato è 'avere parzialmente, non in tutta l'ampiezza del significato'». Ora—prosegue Zamboni—, tra «questi tre significati c'è un ordine ontologico: ciò che è ricevuto in qualcos'altro (I significato) non è in questo qualcos'altro nella pienezza del suo significato (III); ma è derivato da un altro (II significato)»<sup>66</sup>. Come *recipiens* va poi intesa l'*essentia*, e come *receptum* l'*esse*.

A noi, in questa sede, interessa il terzo dei significati in questione: ci interessa, cioè, indagare la possibilità di esprimere il rapporto di creazione attraverso la categoria della «partecipazione». Non ci interessa, invece, ripercorrere i tentativi di impostare la stessa inferenza metafisica sulla considerazione della «distinzione reale tra *essentia* ed *esse*» negli enti d'esperienza, cioè sul primo e sul secondo dei tre significati di «partecipazione». Di questi tentativi—tra i quali va ricordato quello dello stesso Zamboni<sup>67</sup>—ci limitiamo a rilevare che essi non giungono alla «necessità dialettica»<sup>68</sup>. Infatti, sia che facciano leva sul principio per cui «*ea quae per se non sunt unum*»—nella fattispecie, *essentia* ed *esse*—, «*si coniugantur, oportet per aliquam causam uniri*»<sup>69</sup>; sia che si fondino sul principio per cui «*quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis*»<sup>70</sup>, essi non giungono a mostrare a quale contraddizione si vada incontro nel negare tali asserzioni<sup>71</sup>. Senonché, anche come formula espressiva del rapporto di creazione, la «partecipazione» sembra afflitta da un limite radicale: quello della sua intrinseca «eterogeneità».

Essa si costituisce, infatti, sulla relazione tra l'essere e l'avere (o l'«attribuire») <sup>72</sup>. Ora, questa «eterogeneità» ci sembra l'autentica responsabile della impotenza dialettica della «ascesa» partecipazionistica. Espressioni come

<sup>65</sup> Cfr. S. Thomae *Summa Theologiae*, P.I., q. XLIV, a.1., *Conclusio e Respondeo*.

<sup>66</sup> Cfr. Zamboni, *Dalla gnoseologia alla metafisica*, cit., pagg. 512-513.

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 512-513.

<sup>68</sup> L'espressione è di Masnovo (cfr. *Il Neotomismo in Italia*, cit., pag. 156).

<sup>69</sup> Cfr. S. Thomae *Summa contra Gentiles*, L. I, cap. XXII.

<sup>70</sup> Il principio, già presente in Aristotele e Plotino, è sfruttato da S. Tommaso nella «quarta via».

<sup>71</sup> Su questo punto cfr. Bontadini, *Per la rigonfiatura della teologia razionale*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, cit., pagg. 282-286.

<sup>72</sup> Cfr. S. Thomae *Q. Q. D. D. De Potentia*, q. III, a. 5, ad 2um.

«avere l'essere» o «attribuire l'essere», innanzitutto sottintendono la qualità *essentia-esse* (cioè la dualità di *recipiens* e *receptum*); ma, anche nel caso in cui quest'ultima venisse validamente introdotta, resterebbero ugualmente da semantizzare. Si tratterebbe, cioè, di dedurre, nel corso del procedimento metafisico, una forma di relazione che, non essendo assimilabile a nessuna di quelle già note, possa essere espressa nei termini, appunto, dell'«avere» o dell'«attribuire»—che solo in questo caso verrebbero riscattati dalla sfera del semplice Senso comune. In realtà, il tentativo normalmente praticato è quello di dare a quei termini un rilievo fenomenologico—sempre, naturalmente, sulla scorta della distinzione *essentia-esse*. Notevoli, in questo senso, sono le riflessioni dello stesso Zamboni e di Cornelio Fabro. Secondo i due autori, l'analisi dell'ente finito non può limitarsi a rilevare la «distinzione di *essentia-existentia*», che è una «distinzione di ragione»—come osserva Fabro—; ma deve spingersi fino a individuare «da composizione reale [...] di *essentia* ed *esse*»: questa—secondo Fabro—«non è più semplicemente una differenza [...] estrinseca come quella del plesso di *essentia-existentia*, [...] ma è [...] costitutiva intrinseca». Essa, da una parte «pone l'*absolute Differenz* metafisica fra la creatura e Dio e dall'altra parte fa lo sbarramento ad ogni forma [...] di panteismo o panenteismo»<sup>73</sup>. L' ammonimento di Fabro a non confondere tra l'*actus essendi* (che è il *proprium* ontologico, esprime l'irriducibilità dell'essere all'essere pensato) e l'*existentia*, era già un'insistenza di Zamboni, che si esprimeva, al riguardo, in termini pressoché identici a quelli di Fabro<sup>74</sup>.

Ora, il timore che giustifica questa insistenza è quello del riassorbimento idealistico dell'essere nel pensiero. Infatti, l'ontologia di Fabro ha come cardine il rifiuto della identificazione tra *esse* ed *existentia*, proprio perché in tale identificazione egli vede la premessa ad un'altra identificazione: quella tra l'*esse* e la «presenza». Attraverso la duplice riconduzione si arriverebbe—secondo Fabro—ad avallare la tesi che attribuisce al soggetto conoscente—empirico o trascendentale che sia—la «costituzione» dell'ente<sup>75</sup>. Da parte

<sup>73</sup> Cfr. Fabro, *Il ritorno al fondamento, in Il problema del fondamento*, cit., pagg. 267-268.

<sup>74</sup> Cfr. Zamboni, *Dalla gnoseologia alla metafisica*, cit., pag. 492.

<sup>75</sup> Nella Scolastica successiva a S. Tommaso—spiega Fabro—, «il reale è interpretato mediante il plesso di '*essentia-existentia*': l'*essentia*' è il contenuto fondamentale dell'ente, l'*existentia*' indica il fatto, il '*dass*' della sua realtà; l'ente è perciò l'*essentia*' realizzata a partire dalla creazione di Dio. Nella filosofia moderna si abbandona la creazione divina e la prospettiva della trascendenza e si trasferisce all'uomo ogni iniziativa mediante il '*cogito*'. L'*existentia*' diventa così «il presentarsi del presente ad una coscienza» (cfr. Fabro, *Allocuzione introduttiva, in Il problema del fondamento*, cit., Dibattito congressuale, pag. 359).



nostra osserviamo che, se per «*esse*» si intende—com'è nel caso di Fabro—l'«*actus essendi*» (vale a dire il *princeps analogatum* nell'ordine ontologico), allora ricondurre tale figura a quella della semplice «presenza» è certamente riduttivo e scorretto. L'ambito dei significati ontologici, però, è—almeno formalmente—più ampio di quello dell'«*esse*» come «*actus essendi*»: il che dovrebbe essere agevolmente riconosciuto da chi insiste tanto sulla distinzione tra *essentia* ed *esse*. Pertanto si impone il compito sia di una semantizzazione ontologica in senso ampio, sia di una semantizzazione «intensiva»—per usare un'espressione tipica proprio di Fabro—, che riguardi l'«*esse ut actus*»<sup>76</sup>.

È però nostra convinzione che, per comprendere adeguatamente le ragioni della insistenza, di Fabro e di altri, sulla portata metafisica della distinzione reale tra *essentia* ed *esse*, si debba tener presente l'ontologia di Emanuele Severino. Il timore dei tomisti più rigorosi è, tradizionalmente, quello che alla non adeguata considerazione della distinzione tra *essentia* ed *esse* debba corrispondere—per coerenza—il panteismo, che in effetti trova nella speculazione severiniana la sua espressione più rigorosa.

Nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, Severino afferma che all'essere in senso trascendentale—dunque a tutto «ciò che non è nulla»—compete l'esistenza; ora, «giacché anche le essenze esistono (ossia non sono nulla)», anche ad *esse*—secondo una analogia di proporzionalità—conviene immutabilmente l'esistenza. Con questo, però, non «si tratta di stabilire l'implicazione tra due diversi modi di esistenza»—quasi a voler riproporre un «argomento ontologico» a portata trascendentale—, «bensì di porre l'esistenza [...] di ogni modo di esistenza». Dunque: «Eterna, ogni cosa, secondo il modo di esistenza che si sa che le conviene»<sup>77</sup>. Si comprende, allora, che il «ritorno a Parmenide» che Severino propugna, e che cerca di conciliare con il guadagno platonico delle «*differentiae entis*», non è legato ad un oblio della distinzione reale tra *essentia* ed *esse*, nel senso della predicazione trascendentale di una loro presunta implicazione reciproca necessaria—come una affrettata lettura del saggio cui ci riferiamo potrebbe indurre a credere—; il parmenidismo di Severino è legato piuttosto al mancato riconoscimento

<sup>76</sup> Bontadini, come abbiamo rilevato, invita i teorici dell'«*esse ut actus*» ad una semantizzazione intensiva che faccia leva sul divenire, dove l'«attuosità» di un determinato positivo acquista rilievo di contro alla propria determinata negazione. Senza questo riferimento al dato del divenire—secondo Bontadini—, l'insistenza sull'«*actus essendi*» si condanna da sé alla noumenicità e alla «infecundità costruttiva» (cfr. Bontadini, *Con Tommaso oltre Tommaso*, in *Metafisica e deellenizzazione*, cit., pagg. 59-60).

<sup>77</sup> Cfr. Severino, *Poscritto*, cit., pag. 72.

di quella che potremmo chiamare «differenza meontologica»— tra non essere assoluto e non essere relativo. Nella sua prospettiva, infatti, l'inevitabile esclusione della negatività assoluta dall'ambito del positivo comporta anche l'esclusione di quella negatività che corrisponde alla constatazione per cui, se è vero che il venire meno della determinazione «A» non equivale all'evidenza dell'annullamento di A, è altrettanto vero che non equivale alla sua permanenza. È, del resto, su questa non sottile differenza, che si innesta il «secondo» tentativo metafisico bontadiniano.

Rimane vero, al di là delle precisazioni appena fatte, che la linea neoclassica, alla quale anche la prima riflessione severiniana può essere ricondotta, si distingue dal Tomismo perché mette tra parentesi—in sede inferenziale—due temi generalmente ritenuti centrali nel pensiero dell'Aquinata: l'*analogia entis* e la distinzione reale tra *essentia* ed *esse*; con conseguente abbandono del tema della «partecipazione ontologica».

È vero anche che questa impostazione risale proprio a Masnovo; e non è escluso che la denuncia, ricorrente in Fabro, di uno scolasticismo deteriorante risalente a Scoto e a Suarez<sup>78</sup>, sia indirettamente indirizzata alla neoscolastica «milanese» e all'impronta datale dal nostro Autore.

Tra i suoi allievi più noti, la Vanni Rovighi recupera, sia pure per cenni, la «partecipazione», parlando del Creatore come di colui che «è l'essere» e della creatura come di ciò che «ha l'essere»<sup>79</sup>; Bontadini, al contrario, teorizza l'infecundità metafisica—se non addirittura l'equivocità—di tale figura<sup>80</sup>. Egli, da parte sua, dà al problema della creazione una impostazione nuova: innanzitutto l'asceta metafisica è prospettata proprio come «teorema di creazione», nel senso che la verità della creazione è introdotta in base alla stessa logica che introduce l'indivisibile; in secondo luogo, in riferimento alla differente fenomenologia dell'ente finito, il rapporto di creazione viene prospettato non più come «partecipazione», bensì come «identità-distinzione».

<sup>78</sup> Cfr. Fabro, *Breve discorso sull'essere*, in: A.A.V.V., *L'essere*, cit., pagg. 161-185.

<sup>79</sup> Cfr. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, cit., pagg. 160 e 174.

<sup>80</sup> Bontadini osserva che la formula «il partecipato è causato» può essere intesa come «tautologica», se «per partecipato intendo il derivato»—e, in questo caso, si tratta appunto di dimostrare che una realtà è «partecipata». Quando, invece, «per partecipato intendiamo semplicemente ciò che è finito», allora si tratta di dimostrare il passaggio dal «finito» al «causato». In entrambe le accezioni—conclude Bontadini—il termine partecipazione non indica un significato originale, e non contribuisce a risolvere l'autentico problema dell'inferenza metafisica (cfr. Bontadini, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, cit., pag. 283).

Sul primo punto, concordiamo in pieno: si tratta di ricondurre ogni progetto metafisico—compresa la introduzione della creazione—all'istanza dialettica. Dopodiché resta intatto, comunque, il problema già noto della scansione del percorso metafisico in una pluralità di passaggi. Bontadini ritiene, in proposito, che la «scansione» abbia solo una giustificazione «storica», e che possa teoreticamente «essere contratta in un'unica affermazione»: quella secondo cui «il mobile è reso intelligibile [...] solo se pensato come creato dall'Immobile»<sup>81</sup>. Si noti, a questo proposito, la differente situazione teoretica che si genera a seconda del tipo di dialettica a cui si fa riferimento. Nel caso di una dialettica «antinomica»—come quella di Bontadini—, dove si tratta non di escludere l'ipotesi antitetica come autocontraddittoria, bensì di escludere la reciproca contraddizione che immediatamente sussiste fra tesi (T) e antitesi (A), la sintesi (S) o è definitiva o non è autentica<sup>82</sup>. Nella fattispecie, S è data dalla affermazione della creazione, con tutto ciò che questa implica: mentre l'affermazione dell'indivisibile come trascendente (S') giace ancora—nella sua astrattezza—sul piano delle ipotesi, in attesa di essere riscattata dalla «concretezza» di S. Invece, nel caso di una dialettica «dilemmatica»—come quella che stiamo enucleando in Masnovo—il momento S' (o S'' ecc.) si impone con la stessa autenticità con cui si impone il momento S. In questa prospettiva, infatti, ogni sintesi non è altro che la «conversione», da negativa in positiva, di T, inverata mediante l'esclusione di A. Pertanto non si richiede, qui, l'«invenzione» del momento sintetico, essendo il suo contenuto già, negativamente, indicato da T e, ultimamente, da A. Ora, nella situazione che stiamo descrivendo, ogni passaggio non può essere negato, in quanto è imposto dalla necessità di evitare contraddizione; tutt'al più—e a questo è affidata la possibilità di procedere nel ragionamento—esso potrà essere verificato come astratto. Invece, nella situazione precedente, il passaggio S' può, di per se stesso, essere negato, quando ancora non lo si sia visto come momento astratto di S—quando, cioè, non si sia ancora introdotto S.

Venendo ora al secondo elemento di novità bontadiniano—e cioè alla eidetica della creazione come «identità-distinzione»—, ci sembra che esso venga introdotto in funzione di una lettura hegeliana del divenire, come identità del positivo e del negativo. L'ontologia neoclassica traduce la «fini-

<sup>81</sup> Cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 16.

<sup>82</sup> Infatti, nel caso della antinomia, si costituisce una contraddizione tra T e A, tale per cui nessuna delle due può essere abbandonata a favore dell'altra: dunque, non trovare S significa accogliere la contraddizione all'interno della verità.

tezza» o «partecipazione» dell'ente diveniente, nella inerenza—in quello—di «essere» e «non essere dell'essere». Ora, tenuta forma l'istanza parmenidea dell'immutabilità dell'essere, al momento metafisico dell'ontologia neoclassica non resta che riconoscere l'«identità» del diveniente con l'assoluto—in quanto il diveniente è un positivo—e, nel contempo, la sua «distinzione» dall'assoluto—in quanto il diveniente è anche un negativo<sup>83</sup>. Si noti che, in questo modo, si finisce per elidere la stessa trascendenza, o alterità reale, tra l'indivenibile e il diveniente: «Questa alterità»—riconosce appunto Bontadini—«non esiste, perché il divenire è tutto dentro la potenza creatrice che è immobile. Il divenire [...] è altro nel modo di non esserlo, è altro perché posto come altro, ma poi non è altro perché posto; ed è tutto nella posizione, cioè tutto nel positivo»<sup>84</sup>. Ci sembra, insomma, che la posizione neoclassica, una volta accolta l'istanza parmenidea della immutabilità trascendentale del reale, non possa che giungere—per coerenza—a predicare l'iscrizione dello stesso ente diveniente nell'assoluto, venendo così a risolversi nella posizione espressa da Severino in *Ritornare a Parmenide*, la quale, a sua volta, viene a riprodurre, sia pur per vie completamente diverse, la predicazione hegeliana del «finito» come «ideale»<sup>85</sup>. Del resto, lo stesso Bontadini esprime delle riserve sulla propria formulazione del rapporto di creazione; forse nella consapevolezza di non aver raggiunto realmente il carattere «pro-duttivo»<sup>86</sup> che alla creazione compete.

Quello del nesso tra creazione e trascendenza è senza dubbio il problema più arduo sul quale la metafisica è chiamata a cimentarsi. Tale nesso potrebbe sembrare addirittura aporetico, secondo il modello proposto da Sartre: l'ipotesi della creazione elimina l'alterità del creato rispetto al creatore; l'ipotesi della alterità del creato elimina la creazione<sup>87</sup>. Proviamo dunque ad approfondire il tema in termini personali, anche per rispondere alla disgiunzione aporetica di Sartre. E cominciamo con l'osservare che l'acquisizione della creazione non può rimettere in discussione quella della trascendenza, che ne costituisce, anzi, un presupposto logico: senza la trascendenza, infatti, la creazione potrebbe essere progettata solo come un qualsiasi rapporto di concreto ad astratto, perdendo così ogni connotato specifico.

<sup>83</sup> Cfr. Gnemmi, *La protologia nel pensiero di G. Bontadini*, cit., pagg. 66-70.

<sup>84</sup> Cfr. Bontadini, *Allocuzione introduttiva*, in: *Il problema del fondamento*, cit., Dibattito congressuale.

<sup>85</sup> Cfr., sul tema, Hegel, *Scienza della logica*, cit., L. II, Sez. I, cap. II; *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, cit., lez. XIV

<sup>86</sup> Secondo la formula scolastica, che parla appunto di «*productio rei*».

<sup>87</sup> Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pag. 31.

Ma, in che senso «creazione» e «trascendenza» non entrano in contraddizione tra loro? Rispondiamo ricollegandoci al tentativo di rigorizzazione del discorso masnoviano, da noi intrapreso nei capitoli precedenti.

Si era giunti, fin qui, a riconoscere l'assoluto come trascendente. Ora, una trascendenza intesa in senso meramente esclusivo—che cioè non preveda relazione che non sia quella di alterità, sia pur nei termini già precisati—ripresenterebbe una situazione di «insufficienza» analoga a quella che ci ha fatto trascendere l'unità dell'esperienza. Per comprendere meglio tale affermazione, consideriamo separatamente i due «schemi» già introdotti.

Nel caso del primo schema, una realtà diveniente che semplicemente coesistesse con l'indivenibile, riproporrebbe l'ipotesi della propria assolutezza. Si tratterebbe, certo, di un'assolutezza—per così dire—di «secondo grado», ma tale, comunque, da ripresentare l'ipotesi autocontraddittoria dell'«*ex nihilo*» e dell'«*in nihilum*»; per evitare la quale, la relazione tra il diveniente ( $x$ ) e l'indivenibile ( $y$ ) andrà prospettata in senso inverso a quello dell'assolutezza. Si noti, però, che la necessità di evitare l'assolutezza vale per  $x$  rispetto a  $y$ , ma non viceversa. Anzi, per  $y$  rispetto ad  $x$  vale proprio la necessità inversa; e questo, non perché  $y$  è l'assoluto, ma piuttosto perché  $y$  è indivenibile: infatti, in quanto assoluto,  $y$  potrebbe accogliere  $x$  come elemento astratto della propria assolutezza; mentre, in quanto indivenibile,  $y$  non può implicare il diveniente  $x$  nella propria eventuale complessità semantica. Allora non rimane che presentare il rapporto tra  $x$  e  $y$  come una relazione di implicazione necessaria «a senso unico» tra due elementi che restano realmente «altri» tra loro. La sottolineatura dell'«alterità» tra diveniente e indivenibile non deve suonare come un paradosso: infatti, nella prospettiva da noi indicata, l'indivenibile (ovvero l'assoluto) non coincide in quanto tale con la totalità del positivo. Tale coincidenza è invece un punto fermo della prospettiva neoclassica, quando questa propone l'assolutezza del reale in senso trascendentale. È naturale poi, che tale divergenza nella concezione dell'assoluto si traduca in una corrispondente divergenza nella concezione del non assoluto: nella prima prospettiva, il non assoluto è riconosciuto come qualcosa di reale (la «creatura» non è un elemento astratto del «creatore»); nella seconda prospettiva, invece, il non assoluto si delinea per effetto di un'«astrazione» (la «creatura» è, in fondo, un elemento astratto del «creatore») <sup>88</sup>. La divergenza di vedute fra Tomismo

<sup>88</sup> Si consideri, al riguardo, il seguente brano di Bontadini: «L'ente che è temporale in quanto empirico, è eterno in quanto divino. Ma il secondo *in quanto* risolve in sé il primo senza residuo. La distinzione dei due *in quanto* nasce dal fatto che non si ha espe-

e Neoclassica, a riguardo della creazione, non è dunque fittizia. Nel Tomismo, la reale alterità della creatura rispetto al creatore è una condizione, e non la negazione, del rapporto di creazione. Come scrive Boyer: «*Creatio igitur activa est actus intellectus et voluntatis ut aliquod creatum realiter extra Deum sit*»<sup>89</sup>. Ora, un imbarazzo di fronte a quel «*realiter*» può nascere solo in chi concepisca la creazione come iscrizione di un astratto in un concreto. Ma, in che senso la posizione ora descritta non va incontro alla ammissione irrazionale di un «incremento ontologico»?

A questo proposito, conviene osservare che l'«incremento ontologico» è una figura autocontraddittoria solo se viene inteso come originario (o assoluto). In altri termini, ciò che è effettivamente autocontraddittorio è l'ipotesi di un positivo che «produca» se stesso, oppure che sia «prodotto» dal non essere (si badi: «*a nihilo*», e non «*ex nihilo*»): in entrambi i casi, infatti, l'«incremento» comporterebbe—sia pure in due sensi analoghi, ma non identici—l'improponibile realizzazione del non essere. Non è, al contrario, autocontraddittoria la figura di un positivo che, non essendo l'assoluto, «sia» per una «decisione» dell'assoluto. In tal caso, l'incremento—che non riguarda l'assoluto, il quale resta posto come l'immutabile—non è originario e non suscita, di conseguenza, l'ipotetico ingresso del non essere assoluto nel campo dell'essere. Del resto, la formula scolastica che parla di «*productio rei ex nihilo sui et subjecti*», specifica il carattere relativo del «*nihil*» che in essa compare: quel *nihil rei* altro non è, poi, che la determinata negatività di cui è testimone il divenire<sup>90</sup>.

Ed è, a ben vedere, proprio la differente fenomenologia del divenire che differenzia Tomismo e Neoclassica anche nel delineare il rapporto di creazione. Infatti, se il negativo che compare nell'unità dell'esperienza viene visto come immediatamente autocontraddittorio, allora non solo il fenomeno del divenire, ma anche l'atto del «assoluto» che pone il «relativo» finisce per prospettarsi come autocontraddittorio, in quanto «creare»—in tale prospettiva—verrebbe per coerenza a significare «porre la contraddizione». Per questo la «direttissima» bontadiniana stabilisce propriamente un rapporto «concreto-astratto», più che «creatore-creatura». Se, viceversa, il

rienza del divino; cioè da una astrazione imposta dalla struttura in cui si svolge l'indagine» (cfr. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, cit., pag. 26).

<sup>89</sup> Cfr. Boyer, *Cursus Philosophiae*, Parisiis, 1935, vol. II, pag. 401.

<sup>90</sup> In realtà S. Tommaso scrive: «*Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil*» (cfr. S. Thomae S.T., P.I., q. XLV, a.l.). Ma il «*nihil*» in questione non è un non essere assoluto, bensì il non essere dell'ente (nella fattispecie, dell'«uomo»).

negativo che compare nell'unità dell'esperienza viene assunto «nei limiti in cui si dà», la situazione precedente non si presenta più: in questa seconda prospettiva, la creazione sarebbe autocontraddittoria solo nel caso in cui dovesse implicare un incremento rispetto all'assoluto. Questo però è da escludere, per il fatto che l'acquisizione, logicamente necessaria, del rapporto di creazione non può comportare l'annullamento della previa acquisizione dell'immutabilità dell'assoluto. Del resto, se si considera che, nella via rigorizzatrice che stiamo delineando, l'assoluto non è stato introdotto come la realtà totale, il fatto che si registri un «incremento» in relazione alla totalità dell'essere non comporta che l'incremento sia tale anche in relazione all'assoluto. Né comporta autocontraddittorietà per altro verso: dato che tale «incremento» non avviene «*a nihilo*» o «*a seipso*», bensì «*ab immobili*».

Evidentemente, la figura dinamica indicata dalla preposizione «*a*» (*ab immobili, ab ente*) non è indagabile—con i dati di cui finora disponiamo—«*ex parte creatoris*», bensì solo «*ex parte creaturae*»: la creatura è infatti ciò che, pur non entrando a determinare il significato dell'assoluto, non può stare senza di esso. Si tratta certo di una connotazione poverissima di ciò che la coscienza religiosa propone quando parla di rapporto di creazione; e neppure è detto che—anche con i soli strumenti ontologici—il senso di tale «rapporto» non possa essere ulteriormente approfondito. E forse questa possibilità ci è offerta dal secondo schema rigorizzatore da noi introdotto.

Seguendolo, eravamo giunti alla singolare—ma non autocontraddittoria—situazione teoretica data da un assoluto che «adegua» eideticamente la «presenza», e che dunque va concepito come totalità assoluta—pur restando trascendente rispetto all'unità dell'esperienza. In questa prospettiva, «assoluto» e «totalità assoluta» vengono a coincidere formalmente; sembra perciò problematico riconoscere un'alterità reale rispetto all'assoluto così configurato. Infatti, la presenza, che l'assoluto adegua, è certo intrascendibile, e dunque unica; come, allora, l'unità dell'esperienza—che pure è inscritta nella presenza—non compromette la trascendenza dell'assoluto? In che senso, cioè, non si ripresenta ora, ad un ulteriore livello—ma questa volta positivamente affermata—, quella contraddizione che nell'unità dell'esperienza si prospetta come ipotesi? Nel senso—così ci sembra—che la distinzione dei piani semantici sui quali si collocano la «presenza» e quel «presente» che da essa si distingue—distinzione tutelata nell'unità dell'esperienza dalla fenomenologia—, viene ora metafisicamente garantita dalla accertata sussistenza della presenza e dalla sua assolutezza. In altri termini, la realtà diveniente e molteplice non è inscritta nel significato della «presenza sussistente», e dunque non ne compromette

la purezza. È inscritta però, di fatto, nella presenza, nel senso che al di fuori di questa non vi è nulla. Ora, questa singolare situazione, per cui l'unità dell'esperienza rientra nella presenza ma non entra a costituirne il significato, mostra efficacemente come la realtà non assoluta possa essere solo tale quale l'assoluto la «decide».

In questa seconda prospettiva, poi, il carattere, appunto, «decisionale» o libero della creazione può essere evidenziato anche per una via diversa e complementare rispetto a quella tracciata da Masnovo. Infatti, considerata la perfezione ontologica che qui si riconosce—già nell'approdo inferenziale—all'assoluto, si può comprendere come alla creazione non possa corrispondere in alcun modo un incremento o un perfezionamento da parte del creatore. Dunque l'evento creativo non può essere inteso come un momento essenziale allo «svolgimento» dell'assoluto. E se l'argomentazione masnoviana poteva considerarsi una confutazione della concezione «emanazionista» della creazione (svolta ancora in riferimento ai dibattiti medievali), il piccolo complemento ora introdotto può considerarsi riferito alla prospettiva dei grandi sistemi idealistici dell'età moderna, dei quali la *Scienza della logica* di Hegel costituisce una specie di *Summa*. Emanazionismo e idealismo sono infatti accomunati dalla studiata ignoranza del carattere libero (e perciò personale) dell'assoluto.

A questo punto, crediamo che le considerazioni svolte siano in grado di correggere l'alternativa sartriana tra creazione e alterità, mostrando quale singolare significato assuma la «alterità» quando l'assoluto è uno dei suoi termini.



## CONCLUSIONE

È fin troppo evidente che l'indole costruttiva del nostro scritto— un'indole che kantianamente potremmo definire «determinante»—non lo allinea con la tendenza, oggi egemonica, a tessere intorno al tema ontologico considerazioni piuttosto di carattere «riflettente». Il *Denken*, al quale già Kant precludeva ogni pretesa determinante circa la realtà in sé, viene prevalentemente risolto oggi nel *Dichten* heideggeriano: la regola del dramma è comunque, ancora, quella tracciata da Kant.

La stessa divaricazione tra tema logico-formale e tema ontologico, che conduce il primo all'approdo assiomatico e il secondo alle circuizioni riflettenti cui sopra alludevamo, ci sembra indicata *in nuce* nella «Analitica trascendentale» kantiana—come rileva anche Heidegger nel suo volume dedicato a *Kant e il problema della metafisica*. Ora, è nostra convinzione che il «disimpasto» tra logica e ontologia coincida con la liquidazione stessa della filosofia come sapere specifico: il precipitare dei modi della connessione logica sul terreno convenzionalistico degli assiomi e dei teoremi—insomma, del calcolo matematico—, e il corrispondente librarsi del linguaggio ontologico verso le forme della allusione poetica, ci sembrano giungere appunto a quel risultato.

Con questo non intendiamo minimamente contestare la legittimità di una logica matematica, né, tantomeno, disconoscere la salutare provocazione che essa costituisce per una più rigorosa semantizzazione dei termini del linguaggio filosofico; e nemmeno intendiamo squalificare la possibilità che si diano approcci al tema dell'essere diversi e più suggestivi di quello elenchico-dialettico. Intendiamo soltanto indicare in quest'ultimo un approc-

cio possibile, anzi, privilegiato, data la sua esplicita preoccupazione di mostrare il proprio fondamento.

Con quanto abbiamo detto, non vogliamo neppure escludere che dal discorso logico-assiomatico e da quello ontologico-riflettente possano venire alla metafisica di impronta scolastica obiezioni pertinenti e—dialetticamente—utili. Vorremmo anzi indicarne due, che riguardano, rispettivamente, il procedimento inferenziale e la valutazione del risultato di tale procedimento.

La prima obiezione riguarda la possibilità stessa del procedimento dialettico, riguarda cioè il potere costruttivo del PDNC. Quest'ultimo rivela il proprio potere costruttivo assumendo la forma di «principio del terzo escluso», cioè mostrando il carattere «escludente» del rapporto di contraddittorietà, per cui l'accertata falsità della tesi comporta la verità dell'antitesi. La dialettica è appunto lo sfruttamento di questa «esclusenza». Ora, la logica assiomatica, con la sua pluralità di prospettive, avanza l'ipotesi di sistemi proposizionali (come quelli «intuizionistici» o «minimali») che accolgono tra le loro regole derivabili il PDNC (NC), ma non il «principio del terzo escluso»—che, inteso nella nostra accezione, corrisponde alla «regola della negazione classica» (  $\neg k$ ). Sistemi come quelli ora accennati corrispondono a ontologie (non solo possibili, ma anche storicamente date), nelle quali al PDNC viene riservato un ruolo, per così dire, «regolativo», a semplice salvaguardia della coerenza del dato immediato.

Ebbene, a prospettive come quelle ora indicate—che trovano solidarietà in un senso comune sempre più adagiato sulla «debolezza» teoretica—, si può legittimamente domandare che differenza ci sia tra la negazione di una situazione teoretica autocontraddittoria e la affermazione della sua contraddittoria, cioè tra l'esclusione di «  $\neg a$  » e l'affermazione di «  $a$  ». Lo iato tra esclusione e affermazione potrebbe fondarsi solo sull'ipotesi di insignificanza dei termini che compongono «  $\neg a$  »—e, di conseguenza, «  $a$  »—; senonché, l'insignificanza in questione impedirebbe anche di accertare l'autocontraddittorietà complessiva di «  $\neg a$  », e sarebbe, per questo, contro l'assunzione di partenza. Se poi, com'è nel nostro caso, la situazione autocontraddittoria corrisponde a un'ipotesi metafisica, i termini che la compongono sono già stati fondati semanticamente dalla riflessione fenomenologica: dunque hanno un valore reale, e non solo possibile.

La seconda obiezione—questa, certo, più ricorrente—riguarda l'esito del cammino metafisico, e nasce nel cuore stesso della meditazione heideggeriana. L'assoluto, così come la metafisica tradizionale lo tratteggia, non sarebbe che un «essente» collocato accanto o sopra altri «essenti»; con ciò,

la pretesa «trascendenza» della metafisica classica sarebbe semplicemente al di qua della stessa elementare «differenza ontologica». Del resto, il linguaggio logico—quello che definisce e dimostra—non sarebbe neppure in grado di accedere tematicamente alla «differenza» e sarebbe destinato ad essere linguaggio «ontico» e mai «ontologico» in senso proprio. L'obiezione, ormai classica, è stata già sapientemente discussa—in prospettive differenti—da Fabro, Bontadini e Lotz. Da parte nostra intendiamo semplicemente mettere in rilievo una ovvietà—anch'essa classica—, secondo la quale la *Unbegreiflichkeit* che emerge ricorrentemente nella storia del pensiero come ideale regolativo di un «linguaggio non-obiettivante», e dunque non riduttivo, sul sacro, trova la sua autentica coerenza solo nel silenzio. Ci sembra, insomma, che chi propone un approccio «non concettuale» all'essere, già nel tracciare questo progetto—o comunque nell'uscire dal silenzio—, confuti se stesso.



## Dal catalogo Jaca Book

### Filosofia

- P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, 1986  
P. Ricoeur, *La configurazione nel racconto di finzione*, vol. 2 di "Tempo e Racconto", 1987  
P. Ricoeur, *Il tempo raccontato*, vol. 3 di "Tempo e Racconto", 1988  
P. Ricoeur, E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 1983  
A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, 1990  
E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, 1990  
A.A.VV., *La svolta. "Vechi": l'intelligencija russa tra 1905 e 1917*, 1990

### Edizioni Universitarie Jaca

- G. Borradori, *Il pensiero post-filosofico*, 1988  
A. Cazzullo, *La verità della parola*, 1987  
S. Contri, *Il sofisma di Hegel*, 1989  
F. Rivetti Barbò, *L'antinomia del mentitore. Da Peirce a Tarski*, 1986  
F. Rivetti Barbò, *Essere nel tempo*, 1990  
A.A.VV., *Rosmini pensatore europeo*, 1990

**finito di stampare nel mese  
di ottobre 1990**

**presso gli stabilimenti della  
Arti Grafiche Fratelli Palombi  
via dei Gracchi 183 - 00192 Roma**

**Editoriale Jaca Book spa  
Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano**

**spedizione in abbonamento  
postale TR editoriale  
aut. D/162247/PI/3  
direzione PT Milano ,**