

PAOLO PAGANI

TRASCENDERE L'ESPERIENZA NELL'ORBITA DEL PENSIERO. ATTUALITÀ DELL'IDEALISMO ESSENZIALE DI GUSTAVO BONTADINI

TO TRANSCEND EXPERIENCE INTO THE ORBIT OF THOUGHT.
THE TIMELINESS OF GUSTAVO BONTADINI'S ESSENTIAL IDEALISM

Gustavo Bontadini (1903-1990) interpreted idealism as the fulfillment of modern philosophy. Idealism, understood in an "essential" and not "rhetorical" sense, is the thesis according to which thought is the manifestation of being. Experience is the immediate realization of thought. If we consider experience in a strictly phenomenological sense, it becomes the starting point of an inference that leads thought to recognize a transcendent reality, which turns out to be freely creative of the experience itself.

PREMESSA

La metafisica neoclassica progetta, secondo una felice formula, di «trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero».¹

¹ «È sempre in gioco la differenza tra pensiero ed esperienza. La metafisica neoclassica conserva la verità dell'idealismo (l'intrascendibilità del pensiero come organo dell'intero, come orizzonte assoluto [...]) e la perfeziona inserendovi l'impianto problematico, la struttura della mediazione dell'esperienza: [...] per cui si parlerà di trascendere [...] l'esperienza nell'orbita del pensiero; e per cui si parlerà di una inevitabile immanenza rispetto al pensiero, la quale tuttavia non esclude la posizione o la, situazione della problematicità (il problema come contenuto dell'Atto, e non come negazione dell'Atto!)» (cfr. G. BONTADINI, *Immanenza e trascendenza* [1956], in ID. *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. I, p. 229). Alla luce di questa formula, sono facilmente recuperabili le note giovanili in cui il nostro autore valorizza la figura della 'cosa in

E il senso di tale progettazione – libera nel suo porsi,² anche se non arbitraria nel suo esito –, è quello di affermare una fedeltà effettiva all’esperienza, cioè di soddisfare la considerazione integrale o interale di quest’ultima: infatti, lo sviluppo inferenziale in direzione metempirica, con il suo incedere dialettico, non è un che di presupposto all’esperienza, bensì risulta imposto dall’analisi di quest’ultima.³ La metafisica, dunque, è un modo di lasciar la parola alla realtà – a partire dal suo darsi empirico –, nel tentativo di escludere affrettate ed arbitrarie (ultimamente autocontraddittorie) identificazioni del suo assetto interale.

I. SUL SIGNIFICATO DI ‘ESPERIENZA’

1.1. ‘Esperienza’ viene dal latino *experior*, e ultimamente dal greco *peirao* (tento di attraversare, metto alla prova), dalla cui matrice provengono termini quali *empeiria* e *peirastiké*. La parola ‘esperienza’ nel suo senso radicale – quello assunto da Bontadini – indica ciò che resiste alla prova: quel residuo fenomenologico che risulta implicato nel suo stesso essere messo in parentesi.⁴

1.2. Esperienza è il punto di partenza del sapere (cioè della partecipazione umana al

sé’, come modo moderno di pensare la trascendenza: lì, naturalmente, la ‘cosa’ era da intendersi come ‘in sé’ rispetto all’esperienza, ma non rispetto al pensiero – di cui Bontadini ha sempre rivendicato il potere determinante anche quanto all’‘in sé’ (cfr. G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell’idealismo immanente*, in ID., *Studi sull’idealismo* [1942], Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 100).

² Sulla ‘libertà’ come aspetto dell’intero, si veda: G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 6.

³ «Non si tratta di un metodo escogitato all’infuori della dottrina e premesso alla dottrina stessa, ma dello stesso ritmo di costituzione della dottrina» (cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica* [1958], in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, § 11).

⁴ Quando, più avanti, parleremo della calibrazione bontadiniana della ‘esperienza’ come ‘presenza’, tale presenza potrà dirsi ‘immediata’ nel preciso senso di ‘pre-inferenziale’, cioè non introdotta a partire da una mediazione inferenziale. Ciò non esclude però che essa possa essere oggetto di altre forme di riflessione: quelle che, rilevato un dato, lo sospendono criticamente per saggiarne l’innegabilità. Per esempio, la ‘forma’ non contraddittoria della datità è un’immediatezza logica, eppure è mediabile elenticamente. Qualcosa di analogo vale per il contenuto “materiale” della datità che, almeno per certi suoi tratti, si impone anche sulla sua sospensione critica. Per quali tratti? Quelli che Bontadini evidenzia – come vedremo – nella sua analisi della ‘Unità dell’Esperienza’ (UdE).

pensiero): punto di partenza di qualcosa che da essa prende avvio.⁵ Si badi che il qualcosa che lì – da lì – prende avvio, non coincide formalmente con quel luogo (cfr. *infra* 5.7), anche se lì trova un suo momento – certo – di attuazione. Un punto di appoggio sicuro: ma ciò che si appoggia non coincide con il punto di appoggio.

II. UNA ACCEZIONE RADICALE DI 'ESPERIENZA'

2.1. Il pensiero (cioè il manifestarsi dell'essere: manifestarsi che accoglie tutte le forme che l'essere può avere) si attua anzitutto come esperienza. 'Anzitutto', qui, vuol dire 'indiscutibilmente'. In tal senso, si può dire che l'esperienza è quel momento del sapere che – integrabile o meno che sia – risulta imprescindibile. L'esperienza, nel senso più elementare del termine, è allora ciò che indiscutibilmente si manifesta – secondo le più varie forme di manifestazione.

2.2. L'esperienza che fa da punto di partenza (cioè da punto di innesto e di innesco) del sapere è dunque l'esperienza calibrata secondo una precisa accezione, che occorrerà ora precisare. Nel saggio *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, Bontadini distingue tre accezioni consolidate, in filosofia, del termine in questione.⁶

2.2.1. Si parla di esperienza come «costruzione o organizzazione» del sapere (da parte di un soggetto trascendentale).⁷ Potremmo da parte nostra osservare che questa – l'esperienza

⁵ Il pensiero in quanto tale è manifestazione dell'essere; qualunque soggetto abbia presente tale manifestazione si può dire che – a suo modo – ne 'partecipi' (secondo un'espressione plotiniana). Il 'sapere' è una partecipazione, non solo di fatto, ma anche formale o critica al pensiero; e l'UdE, nella prospettazione di Bontadini, è quel luogo del sapere a partire dal quale anche gli altri possono essere criticamente introdotti.

⁶ Cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* (1946), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, § 1.

⁷ Qui, il riferimento bontadiniano è principalmente l'esperienza (*Erfahrung*) per come è teorizzata da Kant nella *KrV*. Si noti, paradossalmente, come proprio da Kant – e, in particolare, dalla traduzione della *KrV* curata da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice per Laterza – egli traeva l'espressione «unità dell'esperienza» (*Einheit der Erfahrung*), con cui designava da parte sua l'accezione filosoficamente rilevante di 'esperienza'. In particolare, nella *Analitica trascendentale dei principi* (cap. II, sez. II) Kant parla della «unità sintetica dell'esperienza in generale» (dove esperienza in generale è l'esperienza possibile); e ne parla – lo sappiamo – come di una figura «oggettiva»; anzi, come del luogo in cui gli «oggetti dell'esperienza» si costituiscono come tali (cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787, in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, III). L'espressione «unità dell'esperienza» era usata anche da un filosofo italiano – in senso lato kantiano –, che

costruibile – è la stessa esperienza che, a una ulteriore attenzione critica, potrà poi apparire anche come ‘decostruibile’, cioè svelabile e smontabile nelle sue dinamiche costitutive e nelle sue pretese veritative. Ebbene una accezione costruttiva dell’esperienza è – secondo Bontadini – secondaria, e quindi non adeguata a fare da punto di partenza, perché bisognosa essa stessa di una introduzione critica, che dovrà avvenire a partire da alcunché di più noto. Infatti, non è immediatamente noto che l’esperienza si costituisca su base imaginal-categoriale a partire da fenomeni, essi stessi costituiti secondo una sintesi estetica – per stare all’armamentario kantiano.

2.2.2.1. Osserva al riguardo il nostro autore (con riferimento alla tradizione idealistica) che il ‘metodo’ seguendo il quale si può stabilire il punto di partenza del sapere non può coincidere con la ‘regola’ sulla base della quale quest’ultimo si costituisce. Ovvero, il metodo del sapere non è qualcosa che possa precedere il dato e al quale il dato debba essere conformato, ma è piuttosto la rilevazione del darsi stesso del dato. Ogni fattore, che si supponga precedente o seguente il dato, o è a sua volta qualcosa di dato, o andrà introdotto, in seconda battuta, a partire dal dato immediato. Nessun arbitrarismo (che assumerebbe in questo caso la forma dell’apriorismo) va ammesso, a meno di voler ‘banalizzare’ il sapere – che, a quel punto, potrebbe ammettere tutto e il contrario di tutto.⁸

2.2.2. Si parla anche di esperienza come ‘ricezione’ di un oggetto da parte di un soggetto empirico. Che l’esperienza sia una modificazione di un soggetto da parte di un oggetto, è però qualcosa che potrebbe essere constatato in – o inferito a partire da – una ‘presenza’, ovvero in un ambito di datità. Il modificato e il modificante, cioè, hanno titolo a proporsi come protagonisti dell’esperienza in tanto in quanto si danno a loro volta come contenuti particolari nell’orizzonte della presenza.

2.2.3. L’accezione di esperienza che soddisfa i caratteri propri del punto di partenza è invece quella di esperienza come «presenza» – al riguardo, Bontadini parla anche di «unità dell’esperienza» (UdE).⁹ Questa è l’esperienza di cui prima parlavamo: intesa come immediato attuarsi del pensiero, cioè del manifestarsi dell’essere, ovvero, dell’ambito manifestativo dell’ente. Una eventuale declinazione plurale dell’esperienza (più precisamente: della sua fruibilità) è – teoreticamente parlando – un problema: va criticamente introdotta, non è qualcosa che si dia immediatamente. Si badi: qui ‘esperienza’ non è una figura calibrata sulla soggettività,

Bontadini stimava particolarmente: Pietro Martinetti. Ma non era usata da Martinetti secondo la calibrazione bontadiniana di cui diremo tra poco.

⁸ La concezione del ‘metodo’ come dell’autoimporsi del ‘contenuto’ nel suo proprio darsi e svolgersi è una giusta insistenza che Bontadini trova in Hegel (e sulla quale Rosmini conveniva con Hegel). Ma in Rosmini – come in Bontadini, e a differenza di Hegel – lo svolgimento del contenuto corrisponde a una ricostruzione dell’oggetto del sapere, nei suoi presupposti ed implicazioni; e non corrisponde invece alla pretesa costituzione originaria di esso: infatti, che di questo si tratti, è qualcosa che – per Rosmini come per Bontadini – andrebbe giustificato.

⁹ Cfr. BONTADINI, *La funzione metodologica dell’unità dell’esperienza*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, § 1.

singolare o trascendentale: l'eventuale istanziatore dell'esperienza sta – almeno in prima battuta – in parentesi, quando si sta descrivendo l'esperienza in quanto tale.¹⁰

III. L'ESPERIENZA COME PUNTO DI PARTENZA DEL SAPERE

3.1. Dell'esperienza come presenza si possono dire le seguenti tre cose. (1) Non può essere vista costituirsi a partire da elementi più originari: 'non può essere vista sorgere', di essa cioè non può apparire l'originarsi. Ciò potrebbe avvenire, per ipotesi, solo entro l'ambito di una più ampia presenza, che però – a quel punto – costituirebbe essa stessa l'autentico punto di partenza del sapere. (2) Non può essere originariamente intesa come una presenza accanto ad altre presenze, perché anche in tal caso essa trapasserebbe in un contenuto particolare (per quanto rilevante), che starebbe all'interno di una più ampia presenza, la quale – a quel punto – costituirebbe essa stessa l'autentico punto di partenza del sapere. Perciò, parlando di esperienza come presenza dovremmo parlare di quest'ultima. (3) Quindi, si possono dare più declinazioni dell'UdE, ma non 'più presenze'; cioè si possono dare più luoghi in cui l'esperienza come presenza si offra (cioè, si possono dare più *Träger* dell'esperienza), ma non più esperienze pure che si offrano.

3.2. L'esperienza come presenza è il punto di partenza di diritto del sapere. Il punto di partenza 'di diritto' del sapere è quello che invero l'ideale stesso di 'punto di partenza', che è di essere implicito in ogni punto di partenza che 'di fatto' si possa assumere.¹¹ Si tratta allora di un punto di partenza dal quale il sapere, anche solo implicitamente, non potrà non partire; e, in relazione al quale si potrà anche progettare un'effettiva acquisizione ulteriore di carattere incontrovertibile.

IV. L'ESPERIENZA COME 'PRESENZA A'

4.1. Si può dire – secondo Bontadini – che l'esperienza, che è presenza, sia 'presenza a me', o comunque a un soggetto; in tanto in quanto, però, ciò sia a sua volta presente, cioè rilevabile nella presenza stessa.¹² Quel 'a me' – in altre parole – si deve presentare come un contenuto, sia pur privilegiato, della presenza stessa, la quale – come presenza pura – ha il carattere della assoluta oggettività, e non va soggettivisticamente prefigurata. Anche in Husserl (si pensi a *Ideen II*)

¹⁰ Non è qui in gioco il solipsismo, cioè la tesi che, nella sua versione più elementare, sostiene l'unità numerica dell'esperienza soggettiva: il solipsismo infatti non è un dato, è appunto una tesi tutta da discutere.

¹¹ Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1979, cap. 3, II, 1.

¹² Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 9.

il 'polo-Io' compare – giustamente – all'interno di un orizzonte di cui lo stesso Io è capace, in quanto 'Io puro' (cioè, 'Io trascendentale'). Così, «noi otteniamo la distinzione tra il soggetto empirico ed il soggetto puro. Quest'ultimo è la stessa presenza, la stessa esperienza pura. Come l'esperienza pura, esso non è ottenuto per semplice astrazione, ma seguendo la considerazione della sua essenza manifesta».¹³ La presenza è – per Bontadini – l'Io trascendentale, inteso però in senso essenziale, e non retorico,¹⁴ cioè come lo stesso orizzonte di ciò che si manifesta, considerato al netto di suoi eventuali fattori costitutivi (se questi non constano).

4.2. L'indagine sulla Unità dell'Esperienza non esclude affatto che ci sia il soggetto (anzitutto, il soggetto che dà luogo all'esperienza); chiede solo che esso venga introdotto criticamente come contenuto, o anche come fattore, dell'esperienza stessa. Introdotto da chi, si chiederà? Dall'indagine stessa. Certo, si osserverà che, a sua volta, l'indagine richiede un soggetto-portatore. Un soggetto, però, che non può essere formalmente il punto di partenza dell'indagine: il punto di partenza dell'indagine è ciò che si dà; e il soggetto è riconosciuto dall'indagine in tanto in quanto, a suo modo, si dà (si dà – per esempio – come inevitabile condizione di possibilità dell'indagine stessa; ma, comunque, in seconda battuta). Tutte le forme di 'epochizzazione' del soggetto si rivelano operate dal soggetto stesso; il quale però, giungendo a riconoscersi in seconda battuta, rivela con ciò una dimensione di sé – quella che Husserl chiamava 'Io-puro' –, che precede logicamente l'introduzione dello stesso Io empirico, in quanto la rende possibile.

4.3. Husserl sosteneva che ci sono tanti Io trascendentali quanti sono gli Io empirici. Bontadini, in proposito, direbbe: sì e no. Ovvero: sì, se l'Io trascendentale viene inteso come la capacità dell'Io empirico di istanziare l'UdE (qui si può parlare legittimamente di molteplicità numerica); no se l'Io trascendentale dovesse essere inteso come la stessa UdE, che da parte sua sta al di qua della unità o molteplicità numeriche, come una *essentia absolute considerata*.

4.4. Ma, per chi è esperienza l'UdE? Per chiunque ne sia capace. Così come – in generale – il pensiero è il pensiero di chi lo sa istanziare.

4.4.1. Chi istanzia il pensiero può ritornare su di sé, dicendo per sé 'io', e può convenire (e perciò anche dissentire) con gli altri Io di cui ha notizia. L'UdE è un arco tematico certo del pensiero, su cui è aperta ciascuna istanza che sia in grado di dire 'io'.

4.4.2. L'UdE è la medesima, per ogni Io, nei suoi tratti formali: datità immediata e relazionalità diveniente, configurate nel senso della fenomenologia bontadiniana, che noi cercheremo di integrare e precisare. Quanto al contenuto dell'esperienza, esso si svolgerà determinatamente, per ciascuno degli Io istanzianti, secondo quella prospettività (l'esser data all'uno o all'altro) che all'UdE è strutturale: in termini più husserliani che bontadiniani, esso si declinerà secondo le differenti polarità soggettive che fanno da punto di fuga all'esperienza stessa.¹⁵ In questo

¹³ Cfr. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, cit. § 4. Analogamente, che il concetto di 'essere' (e quindi il trascendentale) non sia ottenibile per via d'astrazione psicologica, era il punto d'insistenza qualificante del rosminiano *Nuovo saggio sull'origine delle idee*.

¹⁴ Cfr. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, cit., § 4.

¹⁵ Analogamente, Husserl – in *Ideen II* – rileva che c'è in ogni dato che immediatamente si offre, una sorta di 'polarizzazione', cioè di orientamento verso un punto di fuga, che dunque è

incrocio, di ciò che è comune e di ciò che è particolare, trovano la loro condizione di possibilità e il loro campo d'azione il convenire e il dissentire (e anche il collaborare) degli 'io', cui sopra accennavamo.

4.5. Il difficile equilibrio in cui l'indagine bontadiniana – come quella husserliana – si svolge, è quello tra il fatto e il diritto. È chiaro che l'indagine è svolta da una soggettività empirica; ma è anche chiaro che – in quanto soggettività – essa è in grado di sospendere sé in quanto empirica e di sottoporre a *epoché* il proprio stesso esserci effettuale.

4.5.1. Questo paradosso è profondamente significativo. Infatti, esso evidenzia che chi dice 'io', lo può dire proprio in quanto sta originariamente oltre sé (*he psyché ta onta pos esti panta*):¹⁶ cioè presso la presenza, che poi risulterà ricomprendere lui stesso.

4.5.2. Del resto, anche psicologicamente l'essere umano arriva alla coscienza di sé partendo dalla coscienza del mondo di cui è parte. Quindi, la posizione apparentemente più lontana dal senso comune risulta, a ben vedere, quella più rispettosa dell'effettiva dinamica psicologica.

V. L'UNITÀ DELL'ESPERIENZA' E I SUOI CARATTERI

Proviamo ora a esprimere sinteticamente i caposaldi della fenomenologia che Bontadini ci offre nel cap. 3 del suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, indicando i tratti che caratterizzano l'UdE.

5.1. Un tratto ovvio è la datità,¹⁷ cioè l'equivalenza materiale (e non riduttiva) che l'UdE realizza tra essere e apparire.¹⁸ Ciò che infatti l'apparire ha di proprio – pena l'esser nulla di apparire – è di 'scompare' nell'essere di cui è apparire.¹⁹ E, a ben vedere, non è ingenuo parlare qui di 'dato'; infatti i fattori presuntamente o realmente costitutivi di esso, se non sono a loro volta dati o non sono inferiti a partire da alcunché di dato, allora sono introdotti arbitrariamente.

implicato nel dato, ma non è a sua volta dato in modo diretto (in presa diretta). Questo punto di orientamento – che, come punto di fuga, è esterno al quadro della conoscenza, eppure gli conferisce profondità – altro non è che l'io: il 'polo-io' (*das Ichpol*), come Husserl lo chiama al § 22. In presa diretta sono date invece – secondo Husserl – le singole presentazioni di realtà (le singole *cogitationes*). Del resto, se l'io stesso fosse dato in presa diretta – osserviamo noi –, non ci sarebbe bisogno di un movimento di accertamento come quello del *cogito* (agostiniano o cartesiano).

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, III, 431 b 20 ss.

¹⁷ Cfr. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 3, II, 2-3.

¹⁸ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 4.

¹⁹ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 5.

5.2. Un altro tratto è l'unità, per cui l'UdE costituisce un orizzonte unitario.²⁰ Bontadini parla dell'UdE come di una unità di cui andranno determinate le articolazioni. Una unità organica (si sottintende), dove *A* implica ed è implicato da *non-A*, ma dove *A* – precisiamo noi – non si riduce al suo essere l'altro di *non-A*. Aggiungiamo che, se ciò che fa da fondamento alla relazionalità organica dell'UdE è il divenire, allora l'altro dall'UdE sarà altro dal divenire.²¹ Del resto, se il carattere di presenza che compete all'UdE è esso stesso presente, a suo modo,²² esso sarà presente come ciò che permane all'alternarsi dei contenuti, cioè come divenire.

5.3. Per 'totalità'²³ va qui intesa l'«esclusione dell'esclusione» – come Bontadini amava dire –, ovvero la stessa trascendentalità o presenzialità, in quanto capace di accogliere ogni dato. Più precisamente, con quell'espressione il nostro autore intendeva mettere in luce che l'ambito della 'presenza', ovvero di ciò che si manifesta, non esclude arbitrariamente alcun genere di contenuto, eccetto quei pretesi contenuti che o non sono in grado di costituirsi (per impossibilità elenctica) o si rivelano intrinsecamente inconsistenti (per autocontraddittorietà).

5.4. I caratteri della 'attualità' e della 'immediatezza' indicano, invece, l'antecedenza logica rispetto a ogni mediazione.²⁴ 'Immediatamente' vuol dire, infatti, 'non a partire da altro'. Immediato è ciò che non presuppone epistemicamente altro da sé. Ma, l'immediatezza dell'UdE è una immediatezza mediata, dove la mediazione è tutta interna all'immediato²⁵ (non è dunque inferenziale, ma riflessiva, nel senso della riflessione fenomenologica). Una immediatezza non di fatto, bensì di diritto, ovvero una forma di imprescindibilità: che *aliquid sit*, è infatti alcunché di elencticamente implicito sia nella sua negazione sia nella sua deduzione.

5.5. Per «obiettività»²⁶ si intende, poi, l'antecedenza dell'UdE rispetto all'articolazione tra soggettività e oggettività, che può essere al suo interno introdotta.²⁷

5.6. L'UdE è 'identità' di essere e pensiero.²⁸ Essa, in tal senso, è luogo di una *Aufhebung* tra realismo e idealismo, ovvero di una convergenza tra 'realismo essenziale' (l'essere è ciò che si dà nel pensiero) e 'idealismo essenziale' ('il pensiero pensa l'essere').²⁹ Più precisamente, il

²⁰ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 1.

²¹ Se poi emergessero altre realtà, ulteriori all'UdE, e a loro volta divenienti, esse, in quanto divenienti all'interno del medesimo orizzonte di presenza, costituirebbero delle espansioni peculiari della stessa UdE.

²² Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 10.

²³ Cfr. *ivi*, cap. 3, II, 1.

²⁴ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 1-2.

²⁵ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 11.

²⁶ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 2.

²⁷ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 12.

²⁸ Cfr. *ivi*, cap. 3, II, 6-7.

²⁹ Cfr. *ivi*, cap. 3, III.

'realismo' viene negato nella sua pretesa unilaterale che l'essere si costituisca indipendentemente dal pensiero, e quindi viene negato nella sua pretesa escludente rispetto all'idealismo; e d'altra parte l'idealismo viene negato nella sua pretesa unilaterale che il pensiero si costituisca indipendentemente dall'essere, e quindi viene negato nella sua pretesa escludente rispetto al realismo.

5.6.1. All'idealismo essenziale, Bontadini contrappone l'idealismo 'tetico'³⁰ (inteso come una metafisica surrettizia, per cui il pensante produce il pensato) e l'idealismo 'fenomenistico'³¹ (inteso come quell'errore fenomenologico per cui pensare è avere rappresentazioni mentali di una realtà ulteriore alla portata del pensiero). D'altra parte, dal realismo essenziale – coincidente con l'idealismo essenziale – egli distingue il realismo 'posizionale'³², che pone alcunché oltre l'UdE (tesi di portata metafisica, che non andrebbe assunta senz'altro, bensì giustificata) e il realismo 'presupposizionistico',³³ che pone l'essere in quanto tale come un al di là del pensiero (errore fenomenologico, correlativo all'idealismo fenomenistico).

5.6.2. La determinazione del contenuto della originaria identità di essere e pensiero è 'problema': lo è anzitutto la determinazione del contenuto immediato dell'UdE, poi di quello dell'assoluto. Infatti è almeno possibile che il contenuto dell'assoluto non si riduca al contenuto dell'immediato.

5.6.3. La nozione di 'assoluto' è uno sviluppo della incontraddittorietà dell'UdE:³⁴ se l'UdE rivelasse di avere in sé tutte le condizioni della propria incontraddittorietà, sarebbe ontologicamente 'sufficiente', ovvero assoluta. In caso contrario, essa implicherebbe – per la propria incontraddittorietà – una realtà altra, e l'assoluto coinciderebbe con una situazione ontologica non riducibile all'UdE.

5.7. L'UdE ha un carattere non esclusivo.³⁵ Parlare dell'esperienza come del realizzarsi prioritario (il *prius*) della presenza indica implicitamente che la presenza non coincide formalmente con l'esperienza. La questione metafisica si apre qui, e riguarda – per il sì o per il no – la coincidenza materiale tra le due.

5.7.1. Ora, il referto elementare – *aliquid est* – è articolato in un modo che è così traducibile: un contenuto (tutto da determinare) è nell'orizzonte della esistenza o presenza. Si tratta di un contenuto che non esclude ulteriori contenuti. Questo contenuto è problema quanto alla sua interna articolazione e quanto alle sue implicazioni. Il suo *est*, cioè il suo darsi, non è un darsi totalizzante: è un darsi nella datità aperta.

5.7.2. In altre parole, il pensiero non ha confini: è originariamente la presenza o datità di ciò che non si autoesclude: anzitutto, di ciò che si dà – e quindi *a fortiori* non si autoesclude –

³⁰ Riferibile a Gentile. (Cfr. *ivi*, cap. 3, III, 4).

³¹ Riferibile alla tradizione empiristica. (Cfr. *ivi*, cap. 3, III, 3).

³² Cfr. *ivi*, cap. 3, III, 7.

³³ Cfr. *ivi*, cap. 3, III, 4.

³⁴ Cfr. *ivi*, cap. 3, II, 7.

³⁵ Cfr. *ivi*, cap. 3, IV, 5.

immediatamente. Ma con questo non si esclude che il pensiero sia anche presenza d'altro.

5.8. Bontadini indicò sempre nel neoidealismo di Gentile la paternità del proprio concetto di Ude. In Gentile leggiamo in effetti espressioni come la seguente:

Nello sforzo di cogliere l'unità attraverso la molteplicità dell'esperienza sorge la filosofia. Sorge, sorpassando quella forma di conoscenza da cui nasceva il problema, e quindi spingendosi al di là dalla realtà che è il contenuto di questa forma di conoscenza: dalla realtà che il filosofo ha già innanzi a sé, e che non egli, con la sua specifica attività di filosofo, ha posto in essere, e che rappresenta perciò a lui un *dato*. Restare al dato è non filosofare; e filosofare è procedere oltre il dato, oltre l'esperienza, a che?³⁶

Se non che, la teoria dell'Ude resta di conio bontadiniano, e trova – a ben vedere – in Hegel, anziché in Gentile, il proprio antecedente più significativo. La situazione teorica prospettata da Hegel nelle pagine della *Scienza della logica* da lui dedicate al punto di partenza del sapere (*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*) sembra infatti rispettare le esigenze di spregiudicatezza fenomenologica ricercate da Bontadini, senza la pretesa gentiliana (tutta da giustificare) di una relazione tetica del pensiero pensante nei confronti dell'essere.³⁷

VI. IL PENSIERO COME ORBITAZIONE

6.1. Nell'espressione da cui siamo partiti il genitivo – 'orbita del pensiero' – è un genitivo soggettivo: non si tratta, infatti, di un'orbita che al pensiero sia da altro assegnata, tracciandone un al di qua e un al di là. Si tratta piuttosto di quella orbitazione che il pensiero in se stesso è.

6.1.1. Quest'orbitazione indica un ambito, un ambiente, un'atmosfera, rispetto alla quale non ha senso parlare di confini. Si tratta della trascendentalità, che qui è assunta nel senso radicale di 'assolutezza': non confinata né in senso oggettivo né in senso soggettivo. Quella dell'"orbitare" è una metafora che indica come la movenza propria del pensiero sia, non tanto quella tellurica del fondare, o quella geometrica del circoscrivere, ma piuttosto quella del curvare in senso gravitazionale: il pensiero offre un centro di gravitazione a ogni contenuto possibile. Quella dell'"orbita" è una metafora dinamica, non statica. Indica, cioè, che il pensiero è, non uno spazio circoscritto da confini, bensì un ambito cui vengono a riferirsi tutti i contenuti capaci di costituirsi come strutture eidetiche consistenti.

6.1.2. Infatti, si può mostrare – elencticamente – l'inevadibilità di ogni contenuto dalle costanti principali che sono la grammatica del pensiero. Il che ha per altro un senso profondamente inclusivo, implicando l'esclusione dell'esclusione, cioè l'inclusione di tutto ciò che non

³⁶ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-22), 2 voll., Le Lettere, Firenze 2003, vol. I, Introduzione, cap. II, § 4, p. 23.

³⁷ Per una analisi di questo punto, ci permettiamo di rinviare a P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 60-63.

si autoescluda per manifesta inconsistenza. Sfuggire a questa orbitazione è possibile solo in intenzione, ma non in esecuzione. Essa è 'la' orbitazione, e non 'una' delle orbitazioni possibili.

6.2. L'orbitazione del pensiero, che immediatamente comprende l'UdE, è in grado di determinare il sapere anche in senso metempirico. Se non che, in ambito metempirico l'atto del determinare potrà valersi solo della autoesclusione del contraddittorio.

6.2.1. Nella *Nova Dilucidatio* (1755) – un testo valorizzato da Bontadini –³⁸ Kant illustra la tesi secondo cui «nulla è vero senza una ragione determinante» (*nihil est verum sine ratione determinante*). Egli spiega, in proposito, che «ogni proposizione vera indica che il soggetto è determinato rispetto al predicato», cioè lo implica in sé o lo esclude da sé senza possibili ambiguità. Ma, per far questo, una proposizione vera deve poter escludere la proposizione a sé contraddittoria (Kant dice 'opposta'): deve, cioè, poter escludere la negazione di quella implicazione o, viceversa, la negazione di quella esclusione.

6.2.2. Ma è da escludere con sicurezza solo ciò che si esclude da sé: eminentemente, ciò che è autocontraddittorio. In particolare, se la contraddittoria della proposizione che stiamo sostenendo entra in contraddizione, a sua volta, con una tesi già validamente dimostrata, essa non potrà essere tenuta ferma, e lascerà il passo, senza alternative, alla proposizione che stiamo sostenendo.³⁹ Insomma, si tratta di limitarsi a escludere l'autoescludentesi. Dar ragione di qualcosa, in filosofia, è allora esibire la *ratio quia* di quanto si afferma (la contraddizione cui si andrebbe incontro se non lo si affermasse).⁴⁰

³⁸ Cfr. G. BONTADINI, *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana* (1952), in ID., *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 302.

³⁹ Ecco, in proposito, le parole di Kant: «Ogni proposizione vera indica che il soggetto è determinato rispetto al predicato, pone cioè un predicato con esclusione del suo opposto: è pertanto necessità che in ogni proposizione vera venga escluso l'opposto del predicato competente al soggetto. Ora, in virtù del principio di [non] contraddizione viene escluso il predicato con cui sia in contraddizione un'altra nozione posta. La esclusione non ha pertanto luogo, quando non ci sia alcuna nozione che contraddica a quell'opposto che dovrebbe perciò essere escluso. In ogni proposizione vera c'è dunque qualcosa che, escludendo il predicato opposto, determina la verità della proposizione stessa: il che, indicato con il nome di ragione determinante, porta a stabilire che niente è vero senza una ragione determinante» (cfr. I. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* [1755], sect. II, prop. V, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., I).

⁴⁰ «Determinare è porre un predicato con esclusione del suo opposto. Ciò che determina un soggetto rispetto a un predicato dicesi ragione [*ratio*]. La ragione si distingue in antecedentemente determinante e conseguentemente determinante. Antecedentemente determinante è la ragione, la cui nozione precede il determinato, ossia senza la presupposizione della quale il determinato non sarebbe intelligibile. Conseguentemente determinante è la ragione che non sarebbe posta, se già d'altronde non fosse stata posta la nozione, che essa determina. Si può chiamare la prima ragione anche ragione del perché [*ratio cur*], vale a dire dell'essere e dell'accadere; la seconda: ragione del

6.2.3. Andando ora oltre Kant – almeno, oltre l’indirizzo che la sua filosofia avrebbe preso nel periodo cosiddetto ‘critico’ –, si può dire che dimostrare per assurdo (cioè per impensabilità dell’alternativa a ciò che si afferma), significa non smettere di pensare realmente (o determinatamente), anche là dove le determinazioni dell’esperienza non diano contenuto al pensiero. In tal senso, quella per assurdo è la dimostrazione per eccellenza: la dimostrazione, cioè, che soddisfa le esigenze di quell’implesso di principi (non-contraddizione e terzo-escluso) che esprimono la necessità che il pensiero sia pensiero di qualcosa di determinato.

VII. SULLA ESSENZA DEL PENSIERO⁴¹

7.1. Il pensiero non è una cosa, una realtà perimetrale (una scatola, una botte, una pelle) che contenga qualcosa, dandogli forma, ed escluda qualcos’altro. Non è neppure un filtro, o uno strumento (*Mittel*) improntante (la cui preda debba essere ricostruita secondo le condizioni in cui era prima della predazione, implicando così di averla già nota prima che il *Mittel* la catturasse):⁴² si tratta di altrettante prospettazioni autocontraddittorie del pensiero. Se la metafora della ‘botte’ comporta onticità, la metafora della ‘luce’ è invece quella che meglio indica la trascendentalità del pensiero come automanifestatività dell’essere.⁴³

7.2. Il pensare è – come tale – un trascendere. Dunque, trascendere l’UdE – certamente in senso formale,⁴⁴ ma eventualmente anche in senso materiale –, non comporterà comunque un trascendere il pensiero, il quale è, nella sua essenza, intrascendibile.⁴⁵ Il pensiero, anziché

che [*ratio quod*], vale a dire del conoscere» (cfr. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, cit., Sez. II, prop. IV).

⁴¹ Su questo punto faremo riferimento a BONTADINI, *Idealismo e immanentismo* (1936), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol I.

⁴² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen – R. Heede, Einleitung, § 1.

⁴³ Per la classica metafora della luce, si veda, tipicamente, ARISTOTELE, *De Anima*, III, 430 a 15-18.

⁴⁴ In quanto pensata, l’UdE è implicitamente relativizzata, cioè riferita a un eventuale altro da essa, che potrà poi rivelarsi, a vario titolo, insussistente (‘immanentismo’), o viceversa sussistente, verificando una trascendenza in senso ‘materiale’. Del resto, se non ci fosse quella implicita relativizzazione (o trascendimento ‘formale’) dell’UdE da parte del pensiero, non avrebbe neppure senso la questione metafisica – comunque si creda di doverla risolvere –; non avrebbe quindi senso neppure la posizione immanentista.

⁴⁵ Cfr. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cit., cap. 3, III. 8.

trasceso, andrà determinato nei suoi contenuti; e determinato a partire dalla – ovvero in coerenza con la – sua prima determinazione certa e imprescindibile, cioè con l'UdE.⁴⁶

VIII. IMMANENZA E TRASCENDENZA⁴⁷

8.1. Per semantizzare questi due termini, occorre considerare che essi indicano due diverse collocazioni o appartenenze. L'assolutizzazione della prima si dice 'immanentismo', perché ha un carattere escludente. La negazione dell'immanentismo, invece, non si può propriamente dire 'trascendentismo' - bensì, posizione di trascendenza -, perché, pur riconoscendo l'assolutezza dell'originario trascendente, non lo fa in senso escludente. L'immanenza è infatti metafisicamente inclusa dalla trascendenza, come trascesa.

8.2. Riconoscere la trascendenza è riconoscere che l'essere originario non è quello che si dà come UdE.

8.2.1. Che l'originario trascenda l'UdE è poi qualcosa che acquista un senso determinato, solo nel processo inferenziale cui la stessa UdE dà adito.

8.2.2. In generale, trascendere x significa superare, oltrepassare x : più precisamente, essere implicato da x senza implicare x , secondo la logica verofunzionale del simbolo dell'implicazione materiale. Nella fattispecie metafisica, però, l'essenza del trascendere non sembra essere pienamente catturata dalla formula della implicazione. Per lo meno, tale formula – senza ulteriori determinazioni - ridà la statica, ma non la dinamica della relazione di trascendenza.⁴⁸

8.3. L'inferenza incaricata di porre altro, oltre l'UdE (l'inferenza metempirica), dovrebbe avere la seguente forma: se A è un qualunque contenuto della UdE o la UdE stessa, allora A è un che di reale (infatti, 'se qualcosa è presente, qualcosa di reale è presente');⁴⁹ perciò, se A risultasse non-intelligibile senza che si ammettesse l'esistenza dell'entità B , altra dall'UdE, allora di B non risulterebbe implicata solo la 'costruzione logica', bensì la realtà stessa. In tal caso, infatti,

⁴⁶ Cfr. *ivi*, cap. 3, IV, 5.

⁴⁷ Su questa coppia, si veda esemplarmente un intero saggio del nostro autore: BONTADINI, *Immanenza e trascendenza*, in *ID.*, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I.

⁴⁸ Come si può facilmente evincere dal contesto, la relazione di trascendenza non è da noi ridotta alla logica verofunzionale dell'implicazione materiale; ma viene espressa con quel connettivo, in quanto è elementarmente coerente con esso. La logica puramente estensionale di '→' è evidentemente neutrale a livello intensionale, e di qui vengono i noti paradossi ad essa riferibili (che hanno dato luogo alla teoria dell'implicazione stretta, al dibattito sulla 'rilevanza', e poi a quello sul *grounding*). L'essere descrivibile in termini di implicazione materiale è, per la relazione di trascendenza, un 'accidente inseparabile', e non un 'accidente proprio'.

⁴⁹ Cfr. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 3, III, 2-3.

costruire logicamente *B* vorrebbe dire evidenziarne la sussistenza.⁵⁰

8.4. Il pensiero sporge originariamente oltre l'UdE, almeno in senso formale o problematico; infatti, esso accoglie l'UdE, ma non risulta da essa esaurito. Più precisamente, l'UdE istanzia la presenza (e quindi dà contenuto al pensiero) nel modo del 'Senso'.⁵¹ Qui, per 'Senso' – come accade in certa letteratura idealistica, e poi in Sartre – non si intende una facoltà conoscitiva, ma un certo modo di esser presente del mondo: esso è il contenuto della immediatezza di tipo fenomenologico. Ecco che la domanda metafisica potrà essere proposta anche in questo modo: 'la presenza è istanziata esclusivamente dal Senso, oppure no?'

IX. INFERIRE LA TRASCENDENZA

Per proporre una possibile inferenza al trascendente che dia voce alla impostazione metafisica bontadiniana, proviamo a riprendere liberamente e a rigorizzare gli elementi contenuti nella riflessione sul divenire condotta dal nostro autore prima della sua virata in senso esplicitamente parmenideo.⁵² La logica del procedimento sarà anche qui quella apagogica, dal nostro autore costantemente coltivata.

9.1. L'Assoluto è, in prima battuta, una funzione concettuale. Esso corrisponde a ciò che, se pensato secondo l'estensione del trascendentale, non implica contraddizione. Ora, l'UdE, in quanto diveniente, non può esser pensata come attuazione trascendentale dell'essere, quindi non soddisfa la condizione richiesta.

9.1.1. Infatti, se l'UdE fosse l'Assoluto, allora cessare di esser presente nell'UdE vorrebbe dire cessare di esser presente nell'essere *simpliciter* (terminando nel non essere assoluto); così come iniziare a esser presente nell'UdE, vorrebbe dire iniziare ad essere *simpliciter* (avendo come antecedente il non essere assoluto). Così, il non-essere relativo – che segna il divenire – dovrebbe esser interpretato come non-essere assoluto; il che realizzerebbe una scena autocontraddittoria: quella in cui il non-essere assoluto verrebbe posto come elemento costitutivo del divenire, ovvero dell'UdE. In realtà, il non-essere assoluto non sussiste; dunque, a maggior ragione, non può essere origine né destinazione di alcunché.

9.1.2. La sequenza argomentativa così introdotta non presuppone che ciò che si dà debba darsi in forza di qualcosa; e che questo qualcosa, non potendo coincidere con la cosa stessa (che dovrebbe dunque dirsi *causa sui*) né con il nulla – entrambe ipotesi autocontraddittorie –, debba essere individuato in altro dalla cosa in questione (secondo il quadro che Hume delinea in *Treatise*, I, III, III). Piuttosto, essa considera la qualità diveniente della cosa che si dà (nella fattispecie,

⁵⁰ Cfr. *ivi*, cap. 3, IV, 4.

⁵¹ Cfr. *ivi*, cap. 3, IV, 5.

⁵² Per un esame critico di questo punto ci permettiamo di rinviare a PAGANI, *L'Essere è Persona*, cit., cap. 8.

dell'UdE): nel divenire, una certa configurazione dell'UdE viene meno (cessa d'essere presente) e un'altra le succede (inizia ad essere presente). Ora, il 'non esser più' e il 'non essere ancora' che connotano il divenire dell'UdE sono forme di non essere relativo (cioè, sono non essere di qualcosa, cui corrisponde l'essere di qualcos'altro). Se non che, nel caso in cui l'UdE fosse intesa come esauriente l'orizzonte della presenza, il negativo che il divenire fa registrare, potrebbe essere interpretato soltanto come un negativo assoluto. E l'ipotesi che si dia il non-essere assoluto corrisponde a una contraddizione in termini. In altre parole, assolutizzare il diveniente (e quindi la qualità ontologica del divenire) comporta che non ci sia – in ipotesi – altro da ciò che di volta in volta si produce o viene meno, e che quindi – ad esempio – il venir meno di un certo stato di cose (che pure lascia il posto ad un altro stato di cose, e non al nulla) non possa essere letto se non in termini nichilistici: non ci sarebbe 'altro' cui relazionare quel negativo per evitarne la lettura in termini di annullamento. In tal modo, si arriva a stabilire – senza parlare di "cause" – che l'UdE non è l'Assoluto. E si affida al prosieguo della riflessione l'ulteriore determinazione dell'Assoluto e della relazione dell'UdE con quest'ultimo.⁵³

9.1.3. Con ciò si è stabilito che l'UdE non è l'Assoluto; o anche, che l'Assoluto – il cui esserci non è da accertare, ma solo da connotare –,⁵⁴ non è l'UdE. La struttura dell'Assoluto, infatti, non può essere omogenea a quella del diveniente, in quanto – pena la contraddizione – quella esclude da sé l'*eidōs* del divenire. Dunque, l'Assoluto è indiveniente; e non solo di fatto, ma anche di diritto. Si può dire, allora, che l'Assoluto è indivenibile.

9.2. Ora, il diveniente non può esser pensato quasi fosse una alterità dialettica dell'Indivenibile, come lo è *A* rispetto a *non-A* nell'UdE.

9.2.1. Infatti, in quest'ipotesi, il diveniente e l'Indivenibile sarebbero i lati astratti di una struttura comprensiva di entrambi: un concreto, il quale risulterebbe, a questo punto, esso sì il vero Assoluto. In quest'ipotesi – dove il diveniente è ' $A \wedge non-A$ ' –, l'Indivenibile sarebbe ' $non-(A \wedge non-A)$ ': il suo significato, cioè, si costituirebbe in riferimento a quello del diveniente, e si configurerebbe, a sua volta, come diveniente in funzione di questo. Infatti, una alterità dialettica prevede delle polarità oppostive, ma solidali, tali per cui l'una ha senso solo in riferimento all'altra. Se l'una è inestricabilmente legata all'altra, e l'altra muta, anche la prima muterà in funzione del mutare dell'altra, almeno nel suo lato esposto a quest'ultima: ad esempio, nella sua disposizione verso di essa nel suo relazionarsi (anche solo oppositivo o semplicemente distintivo) rispetto ad essa. In altre parole, sia l'una che l'altra saranno variabili dipendenti della loro relazione reciproca. Accettare come vera l'ipotesi in questione, vorrebbe dire rinnegare quanto si

⁵³ Dunque, non si sta qui presupponendo che sia valido qualcosa come un principio trascendentale di causa, incorrendo nell'ingenuità – che non sempre è mancata nella tradizione metafisica – di pensare di dover semplicemente stabilire quale sia la 'causa' (cioè la ragion d'essere estrinseca) del diveniente, dando per scontato che ce ne debba essere una. Si sta piuttosto mettendo in rilievo in che senso il diveniente sia 'insufficiente', quindi in che senso ipotizzarlo come assoluto implichi contraddizione: una contraddizione da evitare.

⁵⁴ L'assolutezza, infatti, è qui intesa come la normalità (o autosufficienza) ontologica, che potrà pertenero o all'immediato (l'UdE) o ad altro da esso.

era già acquisito secondo necessità nel passaggio precedente, a partire dal quale - e non a prescindere dal quale - si può ora far progredire l'argomentazione.

9.2.2. Di conseguenza, c'è alterità, non dialettica, bensì reale, tra l'Indivenibile e il diveniente; nel senso che l'Indivenibile è realmente e radicalmente altro rispetto all'organismo dell'UdE. La tradizione metafisica esprime questa acquisizione, dicendo che l'Assoluto è trascendente rispetto al mondo.

9.2.3. Il criterio sin qui seguito, e ancora da seguire, è quello di evitare tutto ciò che è incompatibile con quella normalità ontologica⁵⁵ che è propria dell'Assoluto. Le connotazioni progressive dell'Assoluto avvengono dunque *via remotionis*, cioè rimuovendo dalla sua autentica identificazione tutto ciò che, in un modo o nell'altro, implica contraddizione. È chiaro, comunque, che dietro a ciascuna connotazione negativa dell'Assoluto, si può leggere la rimozione da esso di un elemento difettivo che compete all'UdE, e quindi una affermazione di positività - appunto - assoluta.

9.3. Ora, il diveniente (x) non può esser pensato, a sua volta, come *ab-solutum* (ovvero ontologicamente autonomo) rispetto all'Assoluto (y).

9.3.1. L'ipotesi - così esprimibile in termini simbolici: $\diamond(Ex \wedge \neg Ey)$ -,⁵⁶ non è realmente concepibile. Essa infatti riproporrebbe - sia pure a un nuovo livello - la stessa situazione nichilistica che ci ha spinti a riconoscere l'esistenza dell'Indivenibile. Più precisamente, se il diveniente è insufficiente, vuol dire che non può star da sé; e non può star da sé, nemmeno se, pur stando a fianco dell'Assoluto, risulta irrelato ad esso, e dunque ontologicamente autonomo.

9.3.2. La nuova acquisizione è dunque questa: il diveniente non è alcunché di 'assoluto' rispetto all'Assoluto, cioè non può stare (non può consistere) senza l'Assoluto. Dunque, abbiamo: $\neg\diamond(Ex \wedge \neg Ey)$, ovvero $\Box\neg(Ex \wedge \neg Ey)$, e quindi $\Box(Ex \rightarrow Ey)$.⁵⁷ Ora, riconoscere che l'UdE non può stare indipendentemente dall'Assoluto, è riconoscere qualcosa di più di una semplice simultaneità: non si tratta, cioè, del semplice fatto che x esiste quando anche y esiste. Questa è una acquisizione precedente al presente passaggio argomentativo. Quel che qui si è messo in luce, è che x sarebbe autocontraddittorio senza y , cioè che $\neg\diamond(Ex \wedge \neg Ey)$. Dunque si è messo in luce che y (l'Assoluto) è *conditio sine qua non* di x (il diveniente), ovvero è ciò senza cui x non ci sarebbe. Si tratta di una connotazione apparentemente molto scarna, ma in realtà rilevantissima, ed espressa secondo il codice più elementare di cui il linguaggio filosofico sia capace, che è - non a caso - anche quello dei connettivi più elementari della logica simbolica.⁵⁸

9.3.3. Si noti che i connettivi logici qui impiegati sono i due più elementari: il 'con' (\wedge) e il

⁵⁵ Vale a dire, la sua adeguatezza all'essere trascendentale.

⁵⁶ 'È possibile che x stia senza y '.

⁵⁷ Le tre formule si leggono, rispettivamente, così: 'non è possibile che x stia senza y '; 'è necessario che x non stia senza y '; 'è necessario che x implichi y '.

⁵⁸ Ci riferiamo ai simboli della negazione (\neg), della congiunzione (\wedge), e alla loro combinazione, che può indicare il 'senza'.

'non' (\neg); dai quali sono ricavabili anche gli altri. L'implicazione e la disgiunzione sono infatti riducibili a rapporti di congiunzione e negazione. Si consideri che: $p \rightarrow q \equiv \neg(p \wedge \neg q)$; mentre: $p \vee q \equiv \neg(\neg p \wedge \neg q)$.

9.4. Occorre chiedersi se valga anche il reciproco di ciò che abbiamo sopra stabilito, cioè, che anche l'Assoluto non possa stare senza l'UdE. In termini simbolici, si tratta di vedere se si possa porre anche che $\neg\Diamond(Ey \wedge \neg Ex)$; e quindi, complessivamente, se si possa affermare che $\Box(Ex \leftrightarrow Ey)$.⁵⁹ La domanda, in termini tradizionali, è se l'Assoluto non possa non produrre il diveniente, se sia, cioè, necessitato a produrlo.

9.4.1. Ciò non è ammissibile. Infatti, nella ipotesi ora formulata, si riprodurrebbe – sia pure a un nuovo livello – quanto già ipotizzato nel secondo passaggio argomentativo. Più precisamente, se l'Assoluto indivenibile implicasse a sua volta necessariamente il diveniente, avremmo la duplice contraddizione, e di un Indivenibile che, posto in relazione necessaria col diveniente, diverrebbe in funzione di questo; e di un Assoluto che non sarebbe più tale, perché – nell'ipotesi in questione – il vero Assoluto sarebbe la struttura comprensiva e dell'Indivenibile e del diveniente.

9.4.2. Ora, la produzione del diveniente da parte dell'Indivenibile può essere sì connotata come un incremento ontologico; ma non come un incremento dell'Assoluto. La novità ontologica non è, cioè, nell'Assoluto – che strutturalmente non diviene –, ma accade piuttosto in forza dell'Assoluto. Esso è la ragion sufficiente estrinseca del diveniente.

9.4.3. 'Incremento ontologico' è un'espressione che Bontadini, e dopo di lui Severino, ricavano – presumibilmente – dalla nozione leibniziana di *quantitas realitatis*. Intesa al netto di tale riferimento implicitamente quantitativo, e perciò improprio in un contesto metafisico, l'espressione indica la 'novità ontologica': l'esserci di qualcosa che non è l'Assoluto. Il risultato della produzione originaria (o creazione) è precisamente l'esserci di questo qualcosa. Per esprimere tale risultato, possiamo conservare anche la paradossale espressione 'incremento', per far capire che la creazione è attuazione di qualcosa che non è l'Assoluto, e che – per questo – è contingente, cioè potrebbe non esserci, eppure c'è. L'espressione 'incremento' va naturalmente intesa in un senso non quantitativo; e qui è giusto rilevare che il mondo non accresce né diminuisce la perfezione divina. Ma la ragione per cui non lo fa, non risiede in un rapporto da 'astratto' a 'concreto' che vigerebbe tra mondo e Dio, bensì nella capacità stessa dell'Assoluto di produrre qualcosa di altro da sé (dove 'altro' non vuol dire 'ontologicamente autonomo'). Se il creato non fosse una 'novità' – cioè una alterità reale, anche se non autonoma – rispetto all'Assoluto, non avrebbe senso parlare di creazione. Tale novità, ribadiamo, non va intesa come qualcosa che – aggiunto o tolto all'Assoluto – determini in questo una variazione.

9.4.4. Ora, non c'è di per sé contraddizione nella figura detta appunto dell'incremento ontologico, cioè nell'esserci di qualcosa che non sia l'Assoluto. Ci sarebbe contraddizione se si dicesse che l'esserci di quel qualcosa è autonomo dall'Assoluto. In tal caso, infatti, esso potrebbe avere la condizione di possibilità del proprio esserci, o in sé, o nel non-essere assoluto. Ma, che il diveniente consista autonomamente, è quanto già si era escluso rilevandone l'insufficienza.

⁵⁹ Cioè, 'che sia necessaria l'implicazione reciproca di x e di y'.

Che poi sia dal non-essere è impossibile, visto che il non-essere assoluto non può sussistere. Non c'è invece contraddizione nel ritenere il diveniente come una novità prodotta dall'Indivenibile.⁶⁰

9.4.5. Quel che si può dire al riguardo, è che l'UdE è ciò che, pur non potendo stare senza l'Assoluto, non entra a determinare originariamente il significato di quest'ultimo. Il quale è dunque 'libero' nel produrre. Ciò non vuol dire, comunque, che l'Assoluto non sia connotabile come il produttore del diveniente: in altri termini, che y sia ciò senza cui x non potrebbe stare, è qualcosa che appartiene al significato di y ; ma vi appartiene senza introdurre in y il divenire, cioè senza porre o togliere alcunché nell'Indivenibile. Nel linguaggio tradizionale della Scolastica, si dice che la asimmetrica relazione che c'è tra x e y , dal punto di vista di y è una 'relazione non costitutiva' (*relatio idealis*).

9.4.6. Già Tommaso d'Aquino in *De Potentia*, q. 7, a. 10 afferma che non tutte le relazioni sono sottoposte alla categoria della quantità, che vale invece tra realtà omogenee. Quando la relazione è tra radicalmente disomogenei – come lo sono il Creatore e la creatura –, la relazione è tale che l'una (la creatura), sommata o sottratta all'altro (il Creatore), non determina in esso incremento o decremento.

9.5. Si può dire di essere, con ciò, giunti al termine della sequenza argomentativa sopra avviata, perché la figura di un Assoluto libero che essa ha introdotto – sempre sulla spinta della necessità di evitare contraddizione – è risposta adeguata alla domanda da cui eravamo partiti. Si trattava di stabilire se l'Assoluto coincidesse o meno con l'UdE diveniente. Ebbene, la risposta è negativa. Infatti, l'Assoluto è indiveniente, trascendente e libero produttore dell'UdE; la quale ne dipende in ogni suo atteggiarsi, senza che l'Assoluto debba divenire per produrre il diveniente.

CONCLUSIONE

1. L'inferenza metempirica sopra prospettata è di tipo determinante, ma non categorizzante. La sfida accolta da Bontadini sta nel rifiutare pertinenza costruttiva, in ambito metafisico, alla 'causa', alla 'sostanza' e alla 'relazione' – intese come forme dell'empirico, cioè come categorie in senso kantiano. La logica metempirica non è categoriale-fisica,⁶¹ bensì trascendentale-ontologica, quindi principale e, per questo, apagogica. La metafisica neoclassica si basa su di una sorta di pavimento logico, dato dai soli connettivi della congiunzione e della negazione – e dalle loro combinazioni.

2. In base a questa logica, l'Assoluto non è introdotto come una sostanza,⁶² cioè come un

⁶⁰ Classicamente, la posizione del diveniente da parte dell'Indivenibile, è detta *productio rei ex nihilo sui et subiecti*, cioè 'produzione della realtà (diveniente) a partire dal non essere suo e di ogni eventuale potenzialità preesistente'.

⁶¹ Si pensi a quella sviluppata nella «Analitica trascendentale» di Kant.

⁶² Qui il termine 'sostanza' è inteso in senso categoriale, dal momento che l'intero discorso è orientato a smarcare la metafisica neoclassica dall'impegno con un determinato apparato

ente, bensì come l'essere normale (*Ipsum esse*) non afflitto dal negativo.⁶³ Esso non è inteso come causa del mondo (nel senso fisico, e reversibile, del termine 'causa'), bensì come creatore. Non si perde, con ciò, l'aspetto dinamico della relazione; bensì lo si sottrae a una configurazione di tipo fisicistico, e si apre uno spazio interpretativo di tipo ontologico fondamentale, in cui non c'è posto per emanazioni, propulsioni, urti, ritrazioni. La non-fisicità della produzione è, del resto, già radicalmente inscritta nella non reciprocità della implicazione. Esserci totalmente in forza di alcunché significa avere questo alcunché come intimo a sé più di sé stessi.

pagani.p@unive.it

(Università Ca' Foscari Venezia)

categoriale (kantiano, ma anche aristotelico). Del resto, lo stesso Tommaso d'Aquino, in *De Potentia*, q. 7, a. 3, osserva che «Dio non è collocabile nel genere» (e quindi neppure in quei generi supremi che sono le categorie): e non lo è, perché Dio è metafisicamente evidenziabile come *ipsum suum esse*, e quindi come alcunché di non circoscrivibile in un ambito generico. Il termine non è inteso, invece, nella accezione razionalistica, per cui sostanza è *id quod nulla alia re indiget ad existendum*: accezione che corrisponde alla scolastica *aseitas*. Infatti, questa accezione corrisponde – a sua volta – alla funzione concettuale dell'Assoluto, che abbiamo introdotto come regista della nostra sequenza argomentativa. In tale accezione, ovviamente, sarebbe tautologico asserire che l'Assoluto è 'sostanza'.

⁶³ Con l'espressione 'essere normale', Bontadini (cfr. *Per una teoria del fondamento*, cit., § 20) intende parlare dell'essere «non originariamente limitato dal non-essere», ovvero tale da soddisfare la funzione concettuale rappresentata dall'Assoluto.