

Tommaso dopo Kant. Il contributo della Neoscolastica milanese

Aquinas after Kant. The Contribution of the Milanese Neoscholasticism

PAOLO PAGANI
Università “Ca’ Foscari” di Venezia
pagani.p@unive.it

Riassunto : Gustavo Bontadini ha riproposto le ragioni di una affermazione della trascendenza e della creazione in un contesto filosofico profondamente segnato dalla Dialettica trascendentale di Kant. Il presente articolo è volto anzitutto a ricostruire il rapporto teorico di Bontadini con la *Critica della ragion pura* (KrV), da lui considerata come un caso esemplare di naturalismo gnoseologico. In secondo luogo, mette in luce i luoghi della KrV, nei quali Kant introduce problematicamente i diversi aspetti del noumenon e della sua relazione con la realtà empirica. Infine, esso mostra come la proposta teoretica di Bontadini valorizzi la preoccupazione rilevante della critica kantiana alla metafisica: non applicare al noumeno positivo le categorie che governano l’esperienza. Così, nel tentativo di determinare la realtà trascendente senza categorizzarla in senso empirico, la metafisica classica acquista, con Bontadini, un profilo più essenziale e rigoroso.

Parole chiave: Tommaso d’Aquino, Immanuel Kant, Gustavo Bontadini, metafisica classica.

Abstract: *Gustavo Bontadini retrieved the reasons to affirm of transcendence and creation within a philosophical context that was profoundly shaped by Kant’s Transcendental Dialectic. The first aim of my paper is to reconstruct Bontadini’s reading of the Critique of Pure Reason (KrV), which he considered as an exemplary case of gnoseological naturalism. Secondly, it highlights the passages of KrV, in which Kant problematically introduces the different aspects of the noumenon and of the relation of this latter with empirical reality. Finally, it shows that Bontadini’s philosophy values the relevant concern of Kantian critique of metaphysics, that is to avoid to apply to positive noumenon the categories that govern the experience. Thus, while attempting to determinate the transcendent reality without empirically categorizing it, classical metaphysics, in Bontadini’s thought, becomes more essential and rigorous.*

Keywords: *Aquinas, Immanuel Kant, Gustavo Bontadini, metafisica classica.*

Data di ricezione: 18 febbraio 2024. Data di accettazione: 5 marzo 2024

Espíritu LXXIII (2024) · n.º 167 · 31-57

I. Una premessa

Nei suoi primi decenni di vita, la scuola dell'Università Cattolica di Milano ha – direi, istituzionalmente – lavorato per smarcare la metafisica di Tommaso d'Aquino dalle critiche kantiane.

Gli studi di Mariano Campo¹ avevano evidenziato, sul piano storico-filosofico, come i referenti delle critiche kantiane non fossero “quei” classici della metafisica cui in Cattolica ci si rifaceva – Tommaso *in primis*. Inoltre, Amato Masnovo aveva lucidamente mostrato come “quel” principio di causalità – da Kant dichiarato inadatto a sviluppare un'inferenza metempirica – non fosse operativo nella prima via di Tommaso². Giuseppe Zamboni³ prima e, più specificamente, Sofia Vanni Rovighi⁴ poi, avevano analizzato le critiche kantiane, mostrando, questa volta sul piano teoretico, come il loro obiettivo non potesse essere identificato, di diritto, con la metafisica tommasiana.

In particolare, questi autori hanno considerato analiticamente la critica di Kant alla cosiddetta “prova cosmologica”, mostrandone la non congruenza con le “vie” indicate dall'Aquinata. E i nuclei della loro controcritica sono i seguenti.

(a) Tommaso, nelle “cinque vie”, non parte mai da un “esistente” inqualificato (secondo la formula “se qualcosa esiste, deve esistere un Ente assolutamente necessario”); bensì parte da alcuni segni di insufficienza ontologica che caratterizzano un certo esistente: si tratta di cinque segni

¹ Culminanti in: M. CAMPO, *La genesi del criticismo kantiano*, Edizioni Magenta, Varese 1953.

² Cfr. A. MASNOVO, *Intorno al principio di causalità*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», 23, 1931, pp. 530-533. Per una più ampia considerazione del problema, cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione* (1936), Morcelliana, Brescia 2021. E, per una disamina approfondita di quest'analisi masnoviana, si veda: P. PAGANI, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della “neoscolastica” milanese*, Jaca Book, Milano 1990, P. III, cap. 3.

³ Cfr. G. ZAMBONI, *Studi esegetici, critici, comparativi sulla «Critica della ragione pura»*, La Tipografica veronese. Verona 1931.

⁴ Si pensi, tipicamente, a S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

di insufficienza, ciascuno dei quali – secondo Masново e Vanni Rovighi – sarebbe, rispettivamente, il punto di partenza di una delle vie tomiste⁵.

(b) Tommaso non pretende di saturare la serie delle cause naturali (*causae fiendi*) – che anche per lui può legittimamente restare insatura – con una causa ultima di tipo metaempirico; non pretende, cioè, di introdurre un’ultima *causa essendi* in forza di un principio di causa che sia profilato sulle *causae fiendi* (e quindi circoscritto al mondo empirico). Una serie di *causae essendi* è intesa da Vanni Rovighi e Masново come una “serie ordinata”, cioè governata dalla relazione che in logica formale è detta “implicazione materiale”⁶.

(c) Tommaso non fa coincidere la contingenza bilaterale sincronica con quella diacronica, che è avvistabile nell’esperienza.

(d) Tommaso non identifica la necessità logico-ipotetica (per cui è necessario che vi sia un incondizionato, se c’è il condizionato) con la necessità ontologica dell’incondizionato: non trasforma fallacemente, cioè, una modalità *de dicto* in una modalità *de re*.

(e) L’Aquinata non compie il passaggio da un che di ontologicamente necessario a un che di perfettissimo: non è dunque imputabile di invertire indebitamente l’argomento ontologico.

Anche il più noto allievo di Zamboni e di Masново – Gustavo Bontadini⁷ – analizza la critica kantiana alla prova cosmologica. Bontadini ritiene che la critica kantiana riguardi principalmente la terza via, cui poi Kant assocerebbe motivi tratti dalla seconda via. Comunque – e giustamente –, Bontadini nega che il *necesse esse per se*, cui la terza via approda, abbia bisogno poi di essere tradotto nell’essere perfettissimo, essendo già di suo

⁵ Cfr. A. MASNOVO, *La dimostrazione dell’esistenza di Dio*, in ID., *Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso*, Libreria Editrice Internazionale, Torino 1918, pp. 49-69; S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia* (1946), 3 voll., La Scuola, Brescia 1982, vol. II, cap. 6.

⁶ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, pp. 41-42; A. MASNOVO, *La dimostrazione dell’esistenza di Dio*, pp. 54-55. Sulla distinzione tra *causa fiendi* e *causa essendi*, si veda TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1.

⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell’idealismo immanente* (1925-28), § 4; in ID., *Studi sull’idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

introdotto come tale: l'essere indefettibile, infatti, è già l'essere ontologicamente "normale"⁸.

Ma non è a una puntuale discussione delle controcritiche ora accennate che intendiamo dedicare la nostra attenzione. Cercheremo piuttosto di mostrare come la riflessione neoclassica di Gustavo Bontadini intenda riproporre – competentemente *dopo* Kant – le ragioni di un tomismo essenziale. Dunque, non solo "con Tommaso, oltre Tommaso" – come recita il titolo di un suo noto testo⁹ –, ma anche: "con Tommaso, oltre Tommaso, dopo Kant"¹⁰.

II. Nota preliminare su Bontadini e Kant

Se dovessimo sintetizzare in una battuta il senso complessivo della riflessione filosofica di Gustavo Bontadini¹¹, potremmo dire che essa è un continuo approfondimento delle ragioni che inducono a «trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero»¹²; e, insieme, è un approfondimento delle ragioni che legittimano a farlo *dopo* Kant¹³, traendo, anzi, dal confronto con la Prima Critica kantiana spunti decisivi in funzione di una riproposizione riproposizione del trascendimento stesso.

Ricordiamo preliminarmente che Bontadini, nell'arco della sua produzione, ha dedicato al pensiero di Kant una costante attenzione teorica; ma si è anche dedicato a un accurato studio critico-ricostruttivo di quest'autore in testi quali *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* (1925-28) – poi accolto in *Studi sull'idealismo* (1942) – e *L' "esplosione" del*

⁸ Con l'espressione "essere normale" Bontadini (cfr. *Per una teoria del fondamento* (1973), in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, § 20) intende parlare dell'essere "non originariamente limitato dal non-essere", ovvero tale da soddisfare la funzione concettuale rappresentata dall'Assoluto.

⁹ Cfr. G. BONTADINI, *Con Tommaso oltre Tommaso* (1974), in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, cit.

¹⁰ Dove anche l'espressione "dopo Kant" può essere tradotta in: "con Kant, oltre Kant".

¹¹ Per una esposizione critica dei principali aspetti del pensiero di Gustavo Bontadini, ci permettiamo di rinviare al volume P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

¹² Cfr. G. BONTADINI, *Immanenza e trascendenza* (1956), in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. I, p. 229.

¹³ Espressione in cui Kant è inteso anche come il regista postumo di molta filosofia del Novecento.

gnoseologismo nella critica kantiana (1952) – poi accolto in *Studi di filosofia moderna* (1966)¹⁴.

III. La questione del punto di partenza

La critica di Bontadini al Kant della *Critica della ragion pura* (*KrV*) verte principalmente e insistentemente sulla diagnosi dignoseologismo. È infatti da una concezione del pensiero pregiudicata in sensognoseologico che deriva l'intero impianto dell'opera kantiana e, in particolare, la concezione dell'«esperienza» come di un costruito: un costruito a sua volta presupponente una previa accezione della sensibilità come recettività.

Il presuppostognoseologico, dal quale Bontadini mette in guardia, consiste in una predisposizione arbitraria del punto di partenza del sapere, che viene inteso, in prima battuta come la ricezione di un oggetto da parte di un soggetto¹⁵; e, in seconda battuta, come l'ulteriore elaborazione del risultato di tale ricezione da parte di opportune funzioni dello stesso soggetto – a sua volta configurato, sia pure nelle sue connotazioni «trascendentali», come se fosse una realtà fisicamente strutturata¹⁶, cioè caratterizzata da certe «determinazioni»¹⁷.

¹⁴ Alla prima *Critica kantiana* Bontadini dedicò anche alcuni corsi universitari, nonché la curatela di una versione antologica e didatticamente commentata dell'opera, originariamente edita da La Scuola (1975) e, in seguito, da Morcelliana (2020).

¹⁵ «Ora, che tale sia la natura dell'esperienza, di risultare cioè dal concorso di due elementi (il soggetto, l'a-priori, e il dato, l'a-posteriori) non è qui in discussione: certo è però [...] che siffatta concezione dell'esperienza non può essere semplicemente presupposta» (G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, [1938], Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 137).

¹⁶ È vero che Bontadini sottrae Kant alla lettura di certa manualistica che ne ridà una grossolana versione fisicistica, per la quale «noi abbiamo le categorie, così come abbiamo il naso, la bocca» (cfr. G. BONTADINI, *L'«esplosione» delgnoseologismo nella critica kantiana*, in ID., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 374). È anche vero, però, che egli individua una forma più sottile e radicale di fisicizzazione nello stesso impiantognoseologico kantiano, col quale all'essenza spregiudicatamente rivelativa del pensiero viene sovrapposto un complesso apparato di meccanismi apriorici, cui – per altro – Bontadini dedica attenzione analitica (cfr., in particolare, *ibi*, §§ 22-24): meccanismi volti a elaborare quella «presupposizione naturalistica» che è l'assunzione della cosa in sé funzionale (cfr. *ibi*, p. 346).

¹⁷ «Anche concedendo che il pensiero abbia in sé delle determinazioni non segue che non si possano dare delle sintesi il cui valore non sia limitato da tali determinazioni; ma, di più, nella dimostrazione di tali determinazioni Kant procede *surrettizamente*. Egli infatti le dimostra supponendole» (cfr. G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, in ID., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 167).

Un tale quadro comporta l'«*usus realis*» di un complesso apparato di figure di tipo «metempirico», il quale è destinato a produrre la fenomenicità, benché sia tutt'altro che evidente di suo, e sottratto, d'altra parte, a un'effettiva introduzione inferenziale¹⁸.

Bontadini, da parte sua, ritiene che l'«esperienza», che è il punto di partenza del sapere – il luogo a partire dal quale, imprescindibilmente, il pensiero determina i propri contenuti –, vada intesa come «presenza». Più in generale, nel saggio *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*¹⁹, Bontadini individua tre accezioni del termine in questione.

Si può intendere l'esperienza come «costruzione o organizzazione» del sapere. Potremmo fin da subito osservare che questa – l'esperienza costruibile – è la stessa esperienza che, ad un'ulteriore attenzione critica, potrà poi apparire anche decostruibile, cioè svelabile e smontabile nelle sue dinamiche costitutive e nelle sue pretese veritative. Qui, il riferimento bontadiano è appunto all'esperienza (*Erfahrung*) per come è teorizzata da Kant nella *KrV*²⁰. Si noti, d'altra parte, che proprio da Kant il nostro autore aveva tratto l'espressione «unità dell'esperienza» (*Einheit der Erfahrung*)²¹, con cui avrebbe designato da parte sua l'accezione filosoficamente rigorosa di «esperienza». Un'accezione costruttiva dell'esperienza è – secondo Bontadini – secondaria, e quindi non adeguata al ruolo di punto di partenza, perché bisognosa essa stessa di un'introduzione critica (che dovrebbe 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

¹⁸ Cfr. G. BONTADINI, *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana*, cit., p. 355.

¹⁹ Cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* (1946), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II.

²⁰ Mentre il punto di partenza nel dualismo fenomenistico è l'esito di una «ritirata sull'immediato», inteso come il fenomeno, il punto di partenza nel dualismo criticistico è l'esito di una «ritirata sul *mediare*», cioè sulle condizioni di possibilità del fenomeno (cfr. G. BONTADINI, *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana*, cit., p. 382).

²¹ In particolare, Kant parla dell'«unità sintetica» dell'«esperienza in generale» (cioè dell'esperienza possibile); e ne parla come del luogo in cui gli «oggetti dell'esperienza» si costituiscono nella loro oggettività. (Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004 [di qui in poi: *KrV*], *Analitica dei Principi*, cap. II, Sez. II [B = seconda edizione della *KrV*, 193-97]).

all'apparato kantiano. (Nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza* il nostro autore parla, al riguardo, di quest'accezione secondaria dell'esperienza, descrivendola come «funzione»: funzione, appunto, di un'attività di sintesi)²².

Osserva in proposito Bontadini – riprendendo una nota indicazione hegeliana – che il «metodo» seguendo il quale si può stabilire il punto di partenza del sapere non è una «regola» sulla base della quale esso si debba costituire, ma coincide piuttosto con il costituirsi effettivo del sapere. Ovvero, il metodo non è qualcosa che possa precedere il dato, e al quale il dato debba conformarsi, ma è piuttosto l'imporsi stesso del dato²³. Ogni *x*, precedente o seguente il dato, o è a sua volta qualcosa di dato, o andrà introdotto, in seconda battuta, a partire da alcunché di effettivamente dato. Nessun arbitrarismo aprioristico va ammesso, a meno di voler banalizzare il sapere (che, a quel punto, potrebbe ammettere tutto e il contrario di tutto).

Si può anche intendere l'«esperienza come recezione». Ma, che l'esperienza sia una modificazione di un soggetto recipiente da parte di un oggetto ricevuto, è qualcosa che può solo essere constatato in – o inferito a partire da – una presenza, cioè un ambito di datità²⁴. Il modificato e il modificante, in altre parole, hanno titolo a proporsi come protagonisti dell'esperienza in tanto in quanto, a loro volta, si diano o possano essere introdotti come contenuti particolari nell'orizzonte della presenza.

L'accezione di esperienza che soddisfa i caratteri propri del punto di partenza è, appunto, quella di immediata²⁵ presenza²⁶. Questa è l'esperienza intesa come immediato contenuto del pensiero.

In generale, il punto di partenza di diritto del sapere è quello che inverte l'ideale stesso di «punto di partenza», che è di essere implicito in ogni punto

²² Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 3, I, § 2.

²³ È solo apparentemente ingenuo questo riferimento al dato *simpliciter*, dal momento che i fattori di ogni possibile mediazione del dato dovranno pur essere esibiti o introdotti in qualche modo, e secondo la loro peculiarità, in un orizzonte di datità. (Cfr. *ibi*, cap. 3, II, §3).

²⁴ È chiaro che in Bontadini il termine «dato» ha un significato sostantivale, mentre in Kant *gegeben* ha un significato partecipiale.

²⁵ A sua volta, tale immediatezza non andrà assunta ingenuamente, ma riferita alla possibilità di una protezione elenctica.

²⁶ Cfr. G. BONTADINI, *Sulla funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, cit., § 1.

di partenza che di fatto si possa assumere²⁷. 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 potranno anche progettare effettive acquisizioni ulteriori di carattere incontrovertibile (secondo l'indicazione aristotelica per cui, alla scientificità di una conclusione argomentativa occorre, non solo la consequenzialità dell'argomentazione, ma anche la fondatezza delle premesse da cui essa, appunto, parte)²⁸. Ora, l'«esperienza pura» – cioè, non surrettiziamente prefigurata, bensì fenomenologicamente rilevata – è un tale punto di partenza. Essa è detta da Bontadini «unità dell'esperienza» (UdE)²⁹.

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 possibile³⁰.

²⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 3, II, § 1.

²⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Analyt. Post.*, I, 2, 71 b.

²⁹ Nel cap. 3 del *Saggio di una metafisica dell'esperienza* troviamo la più rigorosa esposizione della teoria dell'UdE.

³⁰ 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 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). (Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia*

IV. L'implicazione metempirica

L'esperienza si struttura – per Kant – in relazione a quell'altro da sé che è il noumeno³¹. Se il «pensiero» (*Denken*) in generale consiste nel «riferire [*beziehen*] una intuizione a un oggetto»³², un concetto «senza relazione a un oggetto» è, per ciò stesso, privo di «significato» (*Bedeutung*) e quindi di «senso» (*Sinn*)³³. Kant però precisa, in proposito, che quando il pensiero si declina come «uso trascendentale» dell'intelletto³⁴, anche se con ciò «non viene determinato [*bestimmt*] alcun oggetto», si ha comunque «il pensiero di un oggetto in generale»³⁵.

Dunque, il concetto di noumeno come cosa in sé «non è affatto contraddittorio» (*widersprechend*)³⁶; infatti non si può dire che quella sensibile sia «l'unica forma di intuizione [*Anschauung*] possibile»³⁷. Non solo, ma il concetto di noumeno come cosa in sé dev'essere introdotto «necessariamente» (*notwendig*), «per non estendere l'intuizione sensibile fino alle cose in se stesse, e quindi per delimitare la validità oggettiva della conoscenza sensibile» (che non può pretendere di estendere il suo dominio a tutto ciò che l'intelletto pensa). Eppure l'estensione ultraempirica dell'intelletto è solo «problematica» (corrispondendo alla possibilità di una possibilità)³⁸. «Malgrado ciò, il concetto di *noumenon*, assunto semplicemente in modo

fenomenologica, trad. it. di G. Alliney ed E. Filippini, riveduta da V. Costa, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, vol. II, Libro II, §§ 21-27).

³¹ Al riguardo, ci rifacciamo in via principale a: *KrV*, Analitica dei Principi, cap. III (in particolare: B 299-311).

³² Cfr. *ibi*, Analitica dei principi, cap. III, p. 465 (B 304).

³³ Cfr. *ibi*, Analitica dei principi, cap. III, p. 457 (B 299-300).

³⁴ L'uso «trascendentale» – anziché «empirico» – dell'intelletto si ha quando si vuol trovare un oggetto (cioè un'«intuizione possibile» (*mögliche Anschauung*) per un concetto dato, anziché un concetto per un oggetto dato. (Cfr. *ibi*, Analitica dei principi, cap. III, Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione, pp. 519-21 [B 345]).

³⁵ Pretendere, poi (cfr. *ibi*, Analitica dei principi, cap. III, p. 473 [B 307]), che tale oggetto sia il contenuto «determinato» (*bestimmt*) di un'«intuizione intellettuale» – che è in realtà fuori portata – vuol dire porre un noumeno in senso «positivo».

³⁶ Quindi, è quanto meno «non impossibile».

³⁷ Cfr. *KrV*, Analitica dei principi, cap. III, p. 477 (B 310).

³⁸ Cfr. *ibidem*.

problematico, rimane non soltanto ammissibile, ma persino inevitabile [*unvermeidlich*], in quanto concetto che pone dei limiti alla sensibilità»³⁹.

Precisando le figure ora introdotte⁴⁰, Kant afferma che il concetto di noumeno «è la rappresentazione di una cosa [*Ding*]» che sfugge alla nostra *Anschauung* (a portata sensibile) e alle nostre categorie (profilate anch'esse sul sensibile).

Non abbiamo però alcun referente positivo (*positive Bedeutung*) per «oggetti del pensiero puro» (*Gegenstände des reinen Denkens*). Dunque, l'indipendenza del *Denken* dai sensi fa sì che essi non ne limitino la portata, ma non giustifica di per sé che quello goda di un uso autonomo da questi, capace cioè di determinare autonomamente i propri oggetti⁴¹.

L'oggetto proprio dell'intelletto è solo un «oggetto trascendentale» (*transzendentes Objekt*), corrispondente alla «causa [*Ursache*] dei fenomeni». Come tale, non sarà fenomeno a sua volta; quindi, non gli si potranno propriamente applicare le categorie di «quantità», «realtà», «sostanza», ecc. Di tale oggetto non sappiamo se corrisponda o meno a qualcosa di indipendente dalla nostra sensibilità, o se sia solo funzione di questa. Esso però serve a «lasciar libero uno spazio [*einen Raum übrig zu lassen*] che non possiamo riempire né tramite l'esperienza possibile né tramite l'intelletto puro».

Con la *Widerlegung des Idealismus* – inserita nella seconda edizione della *KrV* – Kant rafforza la posizione del noumeno funzionale, introducendo teorematicamente «l'esistenza degli oggetti [*das Dasein der Gegenstände*] nello spazio fuori di me»: l'esistenza di un *Ding* effettivo, quindi

³⁹ Cfr. *ibi*, p. 479 (B 311).

⁴⁰ Cfr. *ibi*, *Analitica dei principi*, cap. III, Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione, pp. 517-521 (B 343-45).

⁴¹ Di una tale «intuizione» (*Anschauung*) intellettuale saranno eventualmente capaci altri intelletti, ma non il nostro. «Siccome l'intuizione sensibile non si riferisce indifferentemente a tutte le cose [*alle Dinge*], allora rimane un posto libero [*Platz übrig*] per oggetti diversi». Questi non possono assolutamente essere negati, ma neppure affermati come oggetti per il nostro intelletto. Così, l'intelletto ha un ruolo di limitazione per i sensi (il loro oggetto non è «la cosa in sé»), ma non guadagna per sé un campo autonomo. (Cfr. *ibidem*).

indipendente dal soggetto conoscente, anche se ad esso (indirettamente) accessibile⁴².

Sulla figura dell'oggetto trascendentale, Kant ritorna poi nelle pagine dedicate all'idealismo trascendentale⁴³. «Noi possiamo chiamare la causa semplicemente intelligibile [*die bloß intelligibele Ursache*] dei fenomeni in generale l'oggetto trascendentale [*transzendente Objekt*], unicamente per avere in tal modo qualcosa che corrisponda alla sensibilità, intesa come rettività». L'oggetto trascendentale è detto "causa", in quanto si può dire «sia dato in se stesso, prima di tutta l'esperienza»; e ad esso tutte le nostre percezioni e i loro nessi possono essere «ascritti».

In questo quadro – che non manca di evidenti slabbrature -, l'intelletto viene prefigurato da Kant come condizione di possibilità di quelle sintesi tra fenomeni che corrispondono alle leggi della fisica-matematica moderna, e quindi articolato in conseguenti categorie che di quelle sintesi facciano da garanti⁴⁴.

In tal senso – osserva insistentemente Bontadini - è tautologico dire che l'intelletto non può superare l'esperienza. Dunque, la *KrV* va intesa, per questo aspetto, come una grande tautologia⁴⁵. Invece, una «sintesi logica assoluta» - cioè non arbitrariamente ristretta entro i limiti della kantia-

⁴² Cfr. *ibi*, *Analitica dei Principi*, Confutazione dell'idealismo, pp. 425-29 (B 274-75). L'idealismo lì confutato è quello «materiale», o fenomenistico, contrapposto a quello «formale» o trascendentale, da Kant invece sostenuto.

⁴³ Cfr. *ibi*, *Dialettica Trascendentale*, Libro II, cap. III, sez. VI, pp. 737-39 (B 522-23.).

⁴⁴ Sulla originaria «libertà» del pensiero giudicante rispetto alla storicità e accidentalità dei vari apparati categoriali che – da parte di Kant e di altri - gli si sono voluti attribuire, si veda G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 4, II, §§ 29-30.

⁴⁵ Cfr. G. BONTADINI, *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana*, pp. 357 e 383; ma anche ID., *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, cit., p. 159. Tipico, al riguardo, il caso della categoria di causa, a proposito della quale così ragiona Bontadini: o la validità della causa a intervenire nell'esperienza è una declinazione della sua validità assoluta, ma in tal caso la causalità dovrebbe valere anche oltre l'esperienza, il che è contro l'assunzione del criticismo; oppure la validità va intesa come originariamente ristretta al nesso «accadimento empirico < causa empirica>», ma in tal caso, il nesso sarebbe validato dalla stessa «esperienza» (e non dalla categoria di causa). Se non che, l'efficacia causale dell'esperienza non è immediatamente nota, e potrebbe solo essere dedotta: dedotta dal nesso tra causa e accadimento visti in considerazione assoluta (il che è da Kant escluso). (Cfr. *ibi*, pp.169-70).

na «sintesi trascendentale» - «si estende fin dove essa *intende* estendersi, quando, espressa in un giudizio, prende la forma di *significato*»⁴⁶.

Il noumeno in senso funzionale è introdotto da Kant come condizione di possibilità del fenomeno. Inteso in tal senso, il noumeno è accessibile all'intelletto come «causa» (*Ursache*) che agisce sul soggetto e che fa da limite alla sua conoscenza. Il noumeno in senso positivo⁴⁷ è invece oggetto della ragione, e – come tale – inconoscibile. Ciò non di meno, esso occupa idealmente e problematicamente lo «spazio» aperto dal noumeno funzionale⁴⁸.

V. La peculiarità del pensiero

Bontadini ritiene che, purificando la figura del pensiero (inteso, non come relazione tra concetti prefigurati e oggetti preconcepiti, ma come manifestazione dell'essere⁴⁹) e quella dell'esperienza (intesa come manifestazione immediata dell'essere, prescindendo dalle condizioni di possibilità del suo costituirsi⁵⁰), si possa fondare la sintesi tra empirico e metempirico, affidandosi alla valenza costruttiva, e non puramente regolatrice, del pdnc - a sua volta purificato da ipoteche fenomeniche.

Bontadini sostiene un "idealismo essenziale", che si compendia nella tesi dell'immanenza dell'essere al pensiero: una immanenza sulla quale occorre però evitare fraintendimenti. Anzitutto, si tratta di una immanenza non di tipo spaziale, né temporale; infatti il pensiero non è qualcosa di

⁴⁶ «Così se io dico: *il divenire implica l'immobile*, questa sintesi, come sintesi logica assoluta, importa, ciò che importa – dovunque si avverino le *condizioni materiali* per la sua applicazione: vale a dire che per essa si dovrà porre l'immobile, data che sia – e dovunque sia data – la realtà di un divenire qualsiasi» (G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, cit., p. 172).

⁴⁷ Cfr. *KrV*, *Analitica dei principi*, cap. III, p. 473 (B 307).

⁴⁸ I due generi di noumeno sono riferibili, rispettivamente, all'«*intellectus ectypus*» e all'«*intellectus archetypus*». Per una raffinata discussione di questa importante distinzione – riferibile alla *Lettera a Marcus Herz* del 1772 – si veda: G. BONTADINI, *L'«esplosione» del gnoselogismo nella critica kantiana*, p. 343.

⁴⁹ Qui seguiremo in particolare: G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo* (1936), in *Id.*, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I.

⁵⁰ Bontadini afferma – in opposizione a Kant – che l'UdE va intesa, non solo come «principio o funzione» della logica trascendentale, ma anche come «oggetto» della «logicità come tale» (cfr. G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, cit., p. 171).

spazio-temporalmente connotato: non è, cioè, una realtà fisica⁵¹. Inoltre, dire che l'essere è immanente al pensiero, non vuol dire negare che ci sia alcunché di ignoto, almeno di fatto, al pensante umano. Ma anche l'ignoto (il noumeno) andrà comunque inteso per quello che è: cioè come un particolare caso del pensato. Per essere posto come ignoto (o non conosciuto), anche l'ignoto dovrà darsi - a suo modo - come immanente al pensiero. Non c'è, infatti, un "altro" rispetto al pensato⁵².

L'immanenza in questione vale per il «pensare preso in generale» (Bontadini ne parla anche come del «pensiero in quanto pensiero»)⁵³, vale cioè per il pensare nella sua essenza. Vale dunque anche per il pensare in quanto esercitato dal soggetto umano, il quale - in tanto in quanto pensa - gode di ciò che è proprio del pensare in quanto tale.

Tale immanenza si traduce, a ben vedere, nella "oggettività" del pensiero; il quale non ha contenuti suoi propri, e per avere dei contenuti si rimette completamente all'essere⁵⁴. Si noti che il nostro autore parla anche di «conoscere puro» o di «conoscere in quanto tale», nello stesso senso in cui parla di «pensare in quanto tale»⁵⁵. Egli dunque, non solo non tematizza la possibile distinzione tra "pensiero" e "pensare", ma usa volutamente come sinonimi - con il neoidealismo gentiliano, e contro Kant - i termini "pensare" e "conoscere". Egli rifiuta, infatti, qualsiasi forma di strutturazione del pensiero che sia apriorica, e non relativa ai suoi contenuti.

Dire che il pensiero non è alcunché di strutturato, significa riconoscere implicitamente che esso è qualcosa che esercita la propria potenza non nell'alterare i propri contenuti, bensì nello scomparire in essi. Pensare è rivelare, lasciar apparire tutto ciò che è in grado di apparire⁵⁶. Il «conosce-

⁵¹ Cfr. *ibi*, § 2.

⁵² Cfr. *ibi*, § 3. E ciò risulterebbe coerente con l'articolazione tra *Denken* ed *Erkennen*, che fa del dualismo gnoseologico kantiano qualcosa di peculiare rispetto ad altre forme di dualismo.

⁵³ Cfr. *ibi*, § 6.

⁵⁴ Cfr. *ibi*, § 4.

⁵⁵ Cfr. *ibi*, § 7.

⁵⁶ Il pensiero, per essenza, è «la manifestazione dell'essere», ovvero è «l'essere in quanto manifesto». Si comprende così che l'idealismo essenziale di Bontadini si può dire tale in relazione - appunto - all'essenza del pensiero: essenza del pensiero che consiste nell'esser l'apparire dell'essere.

re puro» (o «pensiero puro») ha la paradossale natura di non avere una *physis*, cioè una natura fisica; diversamente non potrebbe accogliere in sé qualunque natura (fisica o non fisica che sia). Con queste considerazioni, Bontadini intende segnalare la peculiarità dell'essenza del pensiero: la fisicità gli impedirebbe di lasciar essere nella sua specifica natura ciò che esso di volta in volta accoglie. Ritorna nell'insegnamento del nostro autore la metafora greca e medievale della "luce": il pensiero è una certa luce, che fa vedere le cose, ma che di suo non si vede. Come a dire che esso non è una scatola o una botte, che dia forma ai propri contenuti; e rispetto a cui sia concepibile un "dentro" e un "fuori".

L'idealismo essenziale è consapevolezza della «intrascendibilità del conoscere»: «di questo conoscere che, in quanto è conoscenza del suo limite, è per ciò stesso annullamento del limite»⁵⁷. D'altra parte un "realismo" che fosse inteso come «concezione dell'essere *al di là* del pensiero, come eterogeneità dell'essere al pensiero» sarebbe il presupposto – autocontraddittorio - di ogni scetticismo⁵⁸. Secondo l'idealismo essenziale, dunque, il conoscere ha da svilupparsi, non in estensione, ma in profondità, cioè determinando progressivamente il proprio contenuto.

Più precisamente, il "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. Ora, l'esclusione della reciproca esclusione di due polarità oppostive, e insieme la conservazione del loro elemento irrinunciabile o "essenziale", corrisponde alla movenza della *Aufhebung*; una *Aufhebung*, appunto tra realismo e idealismo, data – secondo Bontadini - dalla loro rispettiva essenzializzazione.

⁵⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, cit., § 13.

⁵⁸ Cfr. *ibi*, § 14.

VI. Il ruolo dell'apagogia

Quanto alla determinazione del contenuto di tale *Aufhebung*, Bontadini assegna un ruolo decisivo al potere costruttivo del pdnc, cioè alla «inferenza dialettica»⁵⁹: classicamente detta “apagogia”.

Nella *KrV*, Kant se ne occupa all'interno della Dottrina del Metodo. La «terza regola» della disciplina della ragion pura nel suo uso dimostrativo⁶⁰ dice che le dimostrazioni non devono essere indirette o «apagogiche» (aristotelicamente, di tipo $\delta\tau\iota$), bensì dirette o «ostensive» (aristotelicamente, di tipo $\delta\iota\ \delta\tau\iota$)⁶¹.

Più precisamente, l'apagogia è, sì, ritenuta da Kant una valida forma di dimostrazione, ma limitatamente all'ambito del sapere matematico⁶². In generale, l'apagogia è ammissibile solo in quelle scienze in cui è impossibile sostituire alle esigenze dell'oggetto quelle della rappresentazione soggettiva di esso. Quando invece questa «surrezione» avviene, si possono verificare due casi. (a) Nel primo caso, la negazione della proposizione che si sostiene non va a rinnegare l'oggetto in questione, ma solo una soggettiva rappresentazione di esso (e qui, Kant allude all'oggetto della teologia razionale per come egli la raffigura). (b) Nel secondo caso, l'oggetto risulta costruito in modo inconsistente, così che ciò che a suo riguardo si sostiene e il suo contraddittorio possono risultare entrambi veri ed entrambi falsi, stante l'inconsistenza dell'oggetto stesso (e qui, Kant allude all'oggetto delle antinomie cosmologiche della ragion pura)⁶³.

In matematica, però, la suddetta surrezione è impossibile. Il riferimento kantiano è alla geometria euclidea che, attraverso opportuni *αιτήματα*, co-

⁵⁹ Su questo, rinviamo a: P. PAGANI, *L'Essere è Persona*, cit., cap. 6, § 3.

⁶⁰ Cfr. *KrV*, Dottrina Trascendentale del Metodo, cap. I, sez. IV, Regola III, pp. 1112-19 (B 817-22).

⁶¹ Per questo, la dimostrazione apagogica può solo essere sussidiaria (cfr. *ibi*, p. 1115 [B 818]).

⁶² Il *modus tollens* del sillogismo ipotetico (in particolare qui Kant sottintende il *tollendo ponens*) viene visto come facile e rigoroso: se da una proposizione si può trarre una conseguenza contraddittoria, la proposizione è rigettata: aut p aut q ; ma non p ; ergo q (cfr. *ibi*, p. 1115 [B 819]). In fondo, l'apagogia – per Kant – si può inquadrare qui, quando la negazione di p sia dovuta alla sua interna contraddittorietà.

⁶³ Cfr. *ibidem*.

struisce i propri oggetti nello spazio⁶⁴, così che la esclusione del contraddittorio non va a determinarli in senso assoluto, ma solo a confermarne certe proprietà.

Invece non è possibile procedere apagogicamente per giustificare proposizioni «sintetiche»⁶⁵. Qui, col termine “sintetico”, Kant non intende indicare – per ovvie ragioni – il «sintetico a priori» che coinvolge l’ambito della matematica e quello della fisica, bensì il genere di sintesi che interessa la metafisica, e che egli rubrica come «parvenza dialettica» (*dialektische Schein*). In questo caso si presentano le due uscite già considerate al punto 5.2. Quanto alla prima uscita – quella che interessa più da vicino il nostro discorso –, Kant precisa che «la necessità [*Notwendigkeit*] incondizionata nell’esistenza [*Dasein*] di un essere non può assolutamente essere compresa [*begriffen*] da noi, e pertanto si ha ragione ad opporsi soggettivamente a ogni dimostrazione speculativa di un essere necessario supremo»⁶⁶. Come a dire che l’applicazione delle categorie all’ambito dell’incondizionato non determina contenuti effettivi, ma solo illusori.

Bontadini, da parte sua, richiama e valorizza la più spregiudicata posizione sostenuta in proposito dal primo Kant nella *Nova Dilucidatio*⁶⁷, dove una proposizione è detta (senza restrizioni) pienamente determinata quando la sua negazione si autotoglie per autocontraddittorietà⁶⁸. La «logica pura» – quella direttamente governata dal pdnc – ha una portata non predeterminata, a differenza di quella «trascendentale» (nel senso critici-

⁶⁴ Cfr. *ibi*, p. 1117 (B 820). Più radicalmente, gli *αιτήματα* euclidei vanno a costruire il loro stesso spazio; così come *aitémata* alternativi possono delineare spazi parzialmente differenti da quello euclideo (cfr. I. TOTH, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Vita e Pensiero, Milano 1998). Si può così osservare che, se Kant avesse condotto fino in fondo questa sua intuizione, avrebbe dovuto riformare radicalmente la propria concezione aprioristica e univocistica dello spazio, e quindi l’intera sua Estetica trascendentale.

⁶⁵ «Per quel che concerne le proposizioni sintetiche non è assolutamente ammissibile che si possano giustificare le proprie asserzioni mediante la confutazione del loro opposto» (*KrV*, Dottrina Trascendentale del Metodo, cap. I, sez. IV, Regola III, p. 1117 [B 820]).

⁶⁶ Anche se «si ha torto ad opporsi alla possibilità [*Möglichkeit*] di un tale essere originario in se stesso» (cfr. *ibidem*).

⁶⁷ Cfr. G. BONTADINI, *L’“esplosione” del gnoseologismo nella critica kantiana*, cit., p. 302.

⁶⁸ Cfr. I. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, sect. II, prop. V; in *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsg. von der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, Band I.

stico dell'espressione). Alla prima, quindi, Bontadini affida la possibilità di trascendere, non illusoriamente, l'esperienza.

La logica pura non è solo formale, ma esprime piuttosto l'elementare grammatica ontologica. Così, dalla realtà di *a* (l'esperienza) si può validamente inferire la realtà di *b* (il trascendente), se il negare quest'ultima dovesse implicare una accezione autocontraddittoria di *a*. È reale *b* perché è reale *a*⁶⁹ - dove il termine "realtà" è inteso da Bontadini nel senso classico della sussistenza, e non in quello categoriale kantiano della affermabilità. L'esperienza (anzi, l'UdE) non è infatti puro fenomeno né puro costruito. Del resto, anche nella concezione kantiana, essa presuppone, da una parte, una serie di condizioni costitutive di tipo soggettivo, che non possono essere a loro volta fenomeniche; e, dall'altra, presuppone la *Ursache* noumenica.

VII. La portata del principio di non contraddizione

Occorre ricordare che è lo stesso Kant, nella *Analitica dei Principi*, a riconoscere la portata non ristretta della regia del pdnc⁷⁰. Il principio (*der Satz des Widerspruchs*) è da lui formulato così: «a nessuna cosa [*Ding*] spetta un predicato che la contraddica», ed è riconosciuto come un «criterio universale di ogni verità» (*ein allgemeines Kriterium aller Wahrheit*), non relegabile ai fenomeni o agli oggetti dell'esperienza. Anzi, in questo contesto Kant si smarca dall'equivoco in cui egli stesso era incorso nella *Dissertatio*: quello di circoscrivere la regia del pdnc alla condizione del tempo (e quindi all'ambito dei fenomeni)⁷¹. Esso invece appartiene «semplicemente» (*bloß*) alla «logica», cioè alla «conoscenza in generale», senza riguardo al contenuto di questa (e alle sue implicazioni).

Kant riconosce, inoltre, che del pdnc è possibile un «uso negativo» (escludente), ma anche un «uso positivo»: «per conoscere la verità» (*Wahrheit zu erkennen*). E qui il conoscere è relato alla verità, senza ulteriori specificazioni.

⁶⁹ Cfr. G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, cit., VII, 2.

⁷⁰ Cfr. *KrV*, *Analitica dei Principi*, cap. II, sez. I, pp. 317-21 (B 190-92).

⁷¹ Cfr. I. KANT, *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, sect. V, § 28; in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II.

Se non che, l'uso positivo del *pdnc* è poi riservato da Kant ai soli sviluppi analitici, per cui occorre negare il «concetto» opposto a «ciò che si trova già nella conoscenza dell'oggetto [*Objekt*]» dato, e affermare il concetto la cui negazione contraddice l'oggetto.

E, in proposito, Bontadini osserva – giustamente - che l'analisi kantiana (ma, in generale, «moderna») viene a corrispondere al solo *primus modus dicendi per se*, ovvero alla attribuzione al soggetto di ciò che formalmente appartiene alla sua definizione, sterilizzando in tal modo l'analisi rispetto a ogni autentica portata inferenziale⁷².

Nella *KrV*, il *pdnc* è «*conditio sine qua non* della verità della nostra conoscenza», ma non ne è «la ragione determinante» (*Bestimmungsgrund*). Più precisamente, non lo è per le conoscenze «sintetiche» in generale.

Per Bontadini, invece, «la esclusione del contraddittorio» è «condizione necessaria e anche sufficiente per la fondazione» di un asserto - e quindi per l'accertamento di uno stato di cose, «in quanto il pensiero è, radicalmente, pensiero del reale»⁷³.

È chiaro che un conto è l'esclusione di un asserto che sia in contraddizione coi contenuti dell'esperienza (e qui anche Kant sarebbe d'accordo); un altro conto è l'esclusione di un asserto che sia intrinsecamente contraddittorio; e la posizione kantiana limita quest'ultima circostanza alle tautologie, vietando con ciò al *pdnc* una funzione «sintetica». «Per Kant» – osserva Bontadini – «un giudizio è fondato come giudizio sintetico a priori quando il suo contraddittorio è il contraddittorio della *forma* della esperienza (ne segue immediatamente che tale giudizio non può riferirsi a una realtà che trascenda l'esperienza: esso è metempirico formalmente, in quanto la sua giustificazione non è empirica, e non è empirica, perché la *forma* dell'esperienza non si conosce, secondo Kant, empiricamente, ma trascendentalmente; ciononostante la sua struttura logica ne limita la portata all'esperienza possibile)»⁷⁴.

⁷² Cfr. G. BONTADINI, *Sulla funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, cit., § 23.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

VIII. Un'inferenza determinante, ma non categorizzante

L'inferenza metempirica da Bontadini prospettata – e da lui in vario modo articolata - non impiega le categorie nel loro senso tecnico, e quindi fisicistico; e, in tal modo, valorizza l'intenzione profonda che anima la Dialettica Trascendentale kantiana. Quella di Bontadini si configura, dunque, come un'inferenza determinante, ma non categorizzante: cioè, capace di determinare il proprio oggetto (e non semplicemente alludervi), ma senza ricondurlo all'apparato a priori delle categorie (come sarebbe nel modulo del “giudizio determinante”⁷⁵).

Kant, parlando del noumeno funzionale come di una *Ursache*, e dimostrandone teorematicamente il *Dasein*⁷⁶, sembra essere il primo a violare il proprio divieto ad estendere l'uso delle categorie oltre l'ambito fenomenico. Si dirà – e giustamente -, che qui si tratta comunque di una ulteriorità anch'essa *lato sensu* empirica; se non che non si potrà non tener distinto l'ambito del contenuto empirico da quello delle condizioni di possibilità che a quel contenuto si connettono, ma che in esso non si inscrivono.

Anche l'uso kantiano della figura della *Möglichkeit* è inevitabilmente polivoco. Infatti, parlando appunto di «condizioni di possibilità [*Bedingungen der Möglichkeit*] dell'esperienza», o riconoscendo la «possibilità dell'essere originario», Kant si riferisce a due differenti tipi di possibilità, entrambi diversi da quello empirico-categoriale.

Nel primo caso, si potrebbe parlare della possibilità che gli Scolastici chiamavano *de dicto*, distinguendola da quella *de re* (e l'analogo si potrebbe dire per la *Notwendigkeit* secondo cui Kant introduce il materiale su cui intervengono le categorie). E si noti che le modalità *de dicto* hanno una portata logica, nel senso della “logica pura” di cui sopra si è parlato.

Nel secondo caso, che riguarda evidentemente il noumeno positivo, siamo di fronte a una situazione teorica differente: Kant riconosce possibi-

⁷⁵ Va considerato che Kant vincola – quanto al giudizio - il carattere “determinante” al carattere categorizzante. Quando, infatti, teorizza la specificità del giudizio determinante (*bestimmend*), propone l'esempio della applicazione a un materiale fenomenico della categoria di “causa”, conformemente alla seconda “analogia dell'esperienza”. (Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1997, Introduzione, V, p. 35).

⁷⁶ Su questo, si veda: G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, cit., p. 100.

lità (che per lui non è semplice incontraddittorietà⁷⁷) all'effettivo darsi di un tale noumeno – anche se non riconosce all'intelletto umano la capacità di accedere a una tale eventuale effettività. Qui, però, non sembra più trattarsi di una possibilità *de dicto*, bensì di una possibilità *de re*, dove però la *res* in questione non è più empirica, bensì noumenica.

Classicamente, la necessità *de dicto* è relativa non soltanto a proposizioni, ma anche a nessi tra proposizioni: nessi di implicazione, di congiunzione, di disgiunzione che sono riducibili, ultimamente, alla coppia dei connettivi (ulteriormente non riducibili) della “congiunzione” e della “negazione”. Non è un caso, allora, che Tommaso veda la matrice della necessità *de dicto* nella formula del principio di non contraddizione⁷⁸: il principio, infatti, è strutturato semplicemente sui connettivi della negazione e della congiunzione.

Si noti che la necessità come coerenza con sé è, sì, l'essenza della necessità *de dicto*, ma è anche una dimensione inevitabile di ogni fattispecie di necessità *de re* – proprio perché la necessità logica ha carattere trascendentale. Essa dunque si declina anche sulla *de re*, costituendone – per così dire – la forma, ma lasciando che lì la materia, cioè i contenuti della necessaria coerenza con sé, siano offerti da stati di cose.

Certo, per evitare possibili equivocazioni – e ultimamente contraddizioni - si potrà invocare una accezione analogica per certi termini categoriali. Ma allora la si dovrà estendere anche alla sostanza, alla relazione, alla quantità, e così via.

Ed è quel che – a ben vedere - Bontadini fa⁷⁹, preceduto in questo dal meglio della tradizione metafisica. Infatti, che i giudizi “determinanti” non siano – come tali – vincolati a un impianto categoriale fisicisticamente profilato è già una precisa consapevolezza della migliore metafisica classica

⁷⁷ Si noti che, in questo caso, Kant non parla – come invece fa nel caso del noumeno funzionale – di semplice «problematicità».

⁷⁸ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 12, ad 2um.

⁷⁹ Si veda in proposito: G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell'idealismo*, cit., pp. 163 e 170.

(si pensi, esemplarmente, al Tommaso del *De Potentia*⁸⁰ e al Rosmini della *Teosofia*⁸¹).

La logica della metafisica “rigorizzata” è la logica più radicale: quella che si articola semplicemente sui connettivi della “congiunzione” e della “negazione”⁸², ai quali, del resto, la stessa logica simbolica riconduce la semantizzazione degli altri connettivi. Questa logica radicale è quella secondo cui si articola il pdnc: una logica che è trascendentale (in senso classico), non captabile categorialmente, e che per questo è in grado di aprirsi validamente a declinazioni ontologiche di portata meta-empirica.

Ben si comprende, al riguardo, come l’ideale regolativo della forma dell’inferenza metempirica sia – per Bontadini – l’apagogia, che si fonda sull’esercizio costruttivo del pdnc e di quella sua variante che è il principio del terzo escluso (classicamente inteso), e non impiega – nel suo formale svolgimento - particolari apparati categoriali⁸³. Seguendo una tale impostazione, il discorso metafisico ne esce inevitabilmente purificato da implicazioni categoriali fuorvianti, oltre che da complicazioni culturali superflue e discutibili.

Si pensi, tipicamente, a come le figure della quantità e della relazione, in una adeguata prospettiva metafisica, non abbiano più un senso propriamente categoriale.

In particolare, la relazione tra la realtà trascendente e la realtà trascesa – determinata nel senso della creazione - non è tale da istituire una totalità addizionale⁸⁴. È la stessa pluralità che cambia qui di senso, non potendo

⁸⁰ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 10.

⁸¹ A ben vedere, l’intera *Teosofia* rosminiana muove dalla esigenza di purificare le ragioni dell’ontologico rispetto alle categorizzazioni profilate sull’ontico. (Si pensi, come spunto esemplificativo, a: A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 dell’Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma 1998-2002, t. VI, nn. 2823-2889).

⁸² Per una più precisa evidenziazione di questa circostanza, rinviamo a: P. PAGANI, *L’Esere è Persona*, cit., Scolio.

⁸³ Si pensi, in tal senso, alla “terza via” di Tommaso, alla “via a priori pura” di Rosmini – e, naturalmente, alla via dialettica in più modi messa in campo da Bontadini e dalla sua scuola (ma già, a suo tempo, da Amato Masnovo).

⁸⁴ «*Relationes, quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cuius evidenciam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut*

strutturarsi in senso simmetrico: infatti, la relazione di creazione sfugge alla determinazione categoriale per la quale il creato aggiungerebbe effettivamente qualcosa al Creatore. Ciò infatti configurerebbe la realtà creata come un improponibile perfezionamento del Creatore.

E, in relazione a quanto ora richiamato, anche l'unità, come capacità esaustiva del pensiero, cambia di significato, rispetto alle sue connotazioni quantitative. In tal senso, l'intrascendibilità del pensiero non configura qualcosa di totalizzante, come l'inclusione di empirico e metempirico in un medesimo insieme.

Del resto, sono gli stessi principi di non contraddizione e del terzo escluso, correttamente intesi, a strutturarsi su una opposizione (tra *a* e *non-a*) dove il complemento semantico (*non-a*), non è booleanamente prefigurabile come la classe di tutte le classi⁸⁵ diverse dalla classe *a*, ma piuttosto come la congerie di tutte le possibili alternative ad *a*: una congerie unificata solo dal suo *essere* alternativa ad *a*, e nient'affatto predeterminabile in senso omogeneo. Per questo, le alternative che la dimostrazione per assurdo propone non sono da intendersi – di per sé – come alternative tra situazioni teoriche tra loro omogenee.

Per questa ragione, la realtà che l'inferenza metempirica introduce come "altra" dall'empirico diveniente, non va intesa come alcunché che a quest'ultimo si aggiunga o si giustapponga in senso, sia pur dislocato, ma omogeneo e incrementale. In *De Pot.*, 7, 3, Dio è *Ipsum Esse*: dunque non istanzia una figura rubricabile sotto i generi. L'*esse* aristotelicamente non è un genere, e non è come tale (ma solo secondo certe configurazioni) suscettibile di categorizzazione⁸⁶.

dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum huiusmodi quae quantitatem consequuntur» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 10, Resp.).

⁸⁵ Dove con "classi" si può intendere anche "classi di situazioni".

⁸⁶ «*Deus non est in genere: quod quidem ad praesens tribus rationibus ostendi potest: primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex*

Se poi di “sostanza” si può parlare in dimensione metafisica, per qualificare tale alterità, non è più in senso fisico che lo si dovrà fare, ma piuttosto in senso formalmente ontologico. Sostanziale o sostantivo, in dimensione metafisica, è ciò che sta e permane in senso assoluto⁸⁷. Per Bontadini, si tratta dell’attuazione della normalità (o ipseità) ontologica⁸⁸. Del resto, se Dio può essere detto, in linguaggio scolastico, “sostanza”, occorre ricordare che la sostanza (aristotelicamente) non va intesa come categorizzabile in quanto tale: lo è, piuttosto, quella ilemorfica, cui ovviamente Dio non è inscrivibile, in conseguenza degli stessi esiti della sua introduzione teorematologica⁸⁹.

A sua volta, la specifica causalità esercitata dall’assoluto metempirico si rivela essere la ragion sufficiente estrinseca della sussistenza dell’empirico, e si mostra priva di reciprocità strutturale rispetto a ciò che essa pone (a

*hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam philosophus dicit, quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere. Secunda ratio est, quia quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiae sumitur ex forma: sicut patet quod in homine natura sensibilis ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis, ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitivam; rationale autem quod rationem habet. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiae et formae, vel actus et potentiae; quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, ut ostensum est. Unde relinquitur quod non potest esse in genere. Tertia ratio est, quia, cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectionem omnium generum: haec enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur V Metaph. Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere: sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis, sed eius essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati. Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie; unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit definitio» (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 3).*

⁸⁷ Il termine non è inteso, invece, nell’accezione razionalistica, per cui sostanza è “*id quod nulla alia re indiget ad existendum*”: accezione che corrisponde alla scolastica *aseitas*. Infatti, quest’accezione corrisponde – a sua volta – alla funzione concettuale dell’Assoluto. In tale accezione, ovviamente, sarebbe tautologico asserire che l’Assoluto è “sostanza”.

⁸⁸ Ontologica (*Ipsium Esse*) anziché ontica (*Summum Ens*).

⁸⁹ Lo ricorda indirettamente Tommaso quando, in *De Potentia*, q. 7, a. 4, osserva che non ci possono essere accidenti nella sostanza divina.

differenza della causalità fisica). La ragion sufficiente nella sua accezione propriamente ontologica (*nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*) non è altro, poi, che una assunzione coerente delle implicazioni ontologiche del pdnc.

In altre parole, l'assoluto – nella prospettiva metafisica qui intesa - non risulta propriamente causa del mondo, bensì creatore di esso⁹⁰. Con ciò si sottrae la relazione originaria a una configurazione di tipo categoriale (e quindi fisicistico)⁹¹, e si apre uno spazio interpretativo di tipo ontologico fondamentale, dal quale sono esclusi emanazioni, propulsioni, urti, ritrazioni.

Anche le categorie modali di necessità e contingenza perdono, nella prospettiva metafisica rilanciata da Bontadini, il loro riferimento alla temporalità, per risemantizzarsi in un senso propriamente ontologico. In tale prospettiva, necessario non è più ciò che si dà in ogni tempo, ma è ciò che non può non darsi; contingente non è più ciò che ora si dà ora no, ma è il possibile sincronicamente bilaterale, che fa da correlato oggettivo all'atto creatore libero: quindi, ciò che è pur potendo non darsi, e ciò che non è pur potendo darsi.

IX. Nota conclusiva

I più intelligenti interpreti contemporanei della tradizione metafisica hanno compreso che la mira del Kant "critico" era quella di sottrarre la metafisica all'ipoteca di un apparato categoriale adeguato piuttosto alla organizzazione dello spazio "fisico"; e Bontadini ha compreso come tale sottrazione offrisse lo spunto, anziché a un indebolimento delle possibilità "determinanti" della riflessione metafisica, a una loro rigorizzazione.

Come già dicevamo, la elementare determinazione dell'assetto interale, condotta al di fuori della riduzione categoriale, apre lo «spazio» (*Raum*) proprio della metafisica. E si tratta di uno spazio tutto da pensare.

⁹⁰ Già in prospettiva tomista, *causa*, non essendo un nome dell'essere - «*habitus ad causam non intret definitionem entis*» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad 1um) -, non potrà neppure essere un nome di Dio.

⁹¹ Né dobbiamo dimenticare che la "causalità" che il Creatore esercita non è – per Tommaso – rubricabile sotto una categoria di ordine empirico: Aristotele, da cui l'Aquinata prende il termine in questione, non è Kant.

Lo spazio della metafisica – nella prospettiva che Bontadini rilancia – si apre per evitare contraddizione: la contraddizione che verrebbe dalla assolutizzazione dell’UdE diveniente⁹². Nel suo ambito non si hanno più appigli empirici cui affidarsi per determinare i contenuti, e le mosse argomentative possono essere assicurate solo da spinte apagogiche o da esplicitazioni deduttive.

Questo spazio si prospetta così come un ambiente paradossale, dove identità e relazioni si configurano in un senso non categorialmente standardizzato. E il paradosso – che, kierkegaardianamente, è «la passione del pensiero» – risulta una naturale introduzione al mistero⁹³.

Il punto intorno al quale principalmente gravitano le critiche di matrice kantiana alla metafisica classica è il rischio che essa comporterebbe di una riduzione dell’oggetto teologico a termini dominabili dall’uomo, e ultimamente idolatrici. A ben vedere, è vero l’opposto. La metafisica classica – nella prospettiva che Bontadini ci suggerisce – sigla piuttosto il divieto di “chiudere” la concezione interale dell’essere entro configurazioni limitate, precarie, e comunque strutturalmente inadeguate; lasciando aperto il varco – pena l’assurdo della contraddizione – sulla inesauribile esplorabilità del mistero.

Riferimenti bibliografici

ARISTOTELE (1949). *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics* (W. D. Ross ed.). Oxford: Oxford University Press.

BONTADINI G. (1971). *Conversazioni di metafisica*, 2 voll. Milano: Vita e Pensiero.

—(1979). *Saggio di una metafisica dell’esperienza*. Milano: Vita e Pensiero.

—(1995). *Studi sull’idealismo*. Milano: Vita e Pensiero.

⁹² A una ricostruzione critica e a una ulteriore rigorizzazione delle interpretazioni metafisiche del divenire proposte da Bontadini sono dedicati i capp. 7-8 (e il successivo Scolio) del già citato volume: P. PAGANI, *L’Essere è Persona*.

⁹³ Dove “assurdo” e “mistero” devono propriamente essere intesi come due contrari, cioè come due significati che, nello stesso genere semantico, si collocano alla massima distanza l’uno dall’altro.

- (1996). *Metafisica e deellenizzazione*. Milano: Vita e Pensiero.
- CAMPO M. (1953). *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Edizioni Magenta.
- HUSSERL E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di G. Alliney ed E. Filippini, riveduta da V. Costa, 2 voll.. Torino: Einaudi.
- KANT I. (1900-1955). *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in *Kant's gesammelte Schriften*. (Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, hrsg.). Berlin-Leipzig, Band I.
- (1900-1955). *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Kant's gesammelte Schriften*. (Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, hrsg.). Berlin-Leipzig, Band II.
- (1997). *Critica del giudizio*. (A. GARGIULO, trad. it.). Roma-Bari: Laterza.
- (2004). *Critica della ragion pura*. (C. Esposito, trad. it.). Milano: Bompiani.
- MASNOVO A. (1918). *La dimostrazione dell'esistenza di Dio*. In *Id., Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso*. Torino: Libreria Editrice Internazionale, 49-69.
- (1931). Intorno al principio di causalità, *Rivista di filosofia Neo-Scolastica* 23, 530-533.
- (2021). *La filosofia verso la religione*. Brescia: Morcelliana.
- PAGANI P. (1990). *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*. Milano: Jaca Book.
- (2016). *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- ROSMINI A. (1998-2002). *Teosofia*. (M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, cur. voll. 12-17 dell'Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini). Roma: Città Nuova.
- TOMMASO D'AQUINO (1888-1906). *Summa Theologiae*, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, tt. IV-XII. Romae: ex Typographia Polyglotta S.C. de propaganda Fide,
- (1965). *De potentia*, in *Quaestiones disputatae*, vol. II. cura et studio (P.M. PESSION, cur.). Taurini-Romae: Marietti, 7-276.
- (1970-1976). *De veritate*, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, t. XXII/1-3, ed. A. Dondaine. Roma: Editori di San Tommaso.

TOTH I. (1998). *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*. Milano: Vita e Pensiero.

VANNI ROVIGHI S. (1977). *Il problema teologico come filosofia*. Milano: Vita e Pensiero.

—(1982). *Elementi di filosofia*, 3 voll.. Brescia: La Scuola.

ZAMBONI G. (1931). *Studi esegetici, critici, comparativi sulla «Critica della ragione pura»*. Verona: La Tipografica veronese.

