

Fernando Fiorentino

LA PROBATIVITA' DELLE CINQUE VIE IN S. TOMMASO

1. Premessa

Il Kant precritico, ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, nonostante avesse proposto un altro argomento, che ricalcava per molti versi quello ontologico di S. Anselmo, sosteneva ugualmente, tra qualche incertezza e contraddizione, che, sebbene molti si fossero avventurati «nell'abisso senza fondo che è la metafisica; oceano tenebroso senza sponde e senza fari»¹, la dimostrazione dell'esistenza di Dio «non era stata ancora trovata»². E il Kant critico rese, come è noto, quell'oceano ancora più tenebroso e impenetrabile alla ragione determinante dell'uomo. E Jaspers, poco meno di due secoli dopo, scriveva: «Esistono prove dell'esistenza di Dio. Dopo Kant, un pensiero che voglia essere rigoroso ritiene tali prove impossibili, se pretendono di raggiungere l'apoditticità intellettuale o l'evidenza verificabile»³. Anche R. Pauli è dello stesso parere. «Si deve riconoscere, scrive, che il compito che ci si proponeva - la dimostrazione rigorosa (dell'esistenza di Dio) - non è stato raggiunto.

¹ I. KANT, *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Bari, Laterza, p. 105.

² *Id.*, p. 106.

³ KARL JASPERS, *La fede filosofica*, tr. it. a cura di Umberto Galimberti, Torino, Marietti, 1973, p. 77.

Questo è stato messo in luce in modo inconfutabile da Kant e questo dimostrano i fatti con l'immagine dei dubbi, che mai si son potuti seppellire in definitivo silenzio»⁴. Ma in filosofia sono legittimi anche i dubbi sui dubbi e il Maritain, dal canto suo, ha riaffermato le sue certezze, scrivendo che «S. Tommaso, riassumendo tutta la tradizione antica, mostra per cinque vie differenti come questa conclusione *Dio è si imponga con una necessità assoluta* alla ragione umana»⁵. La Vanni Rovighi, che pure ha tenuto conto delle critiche kantiane e post-kantiane alle prove tradizionali⁶, sostiene la reale possibilità di un «argomento rigoroso», che dimostri l'esistenza di Dio, come essere necessario⁷.

Una ripresa delle cinque vie di S. Tommaso, per sottolinearne il valore probativo, richiede quanto meno una giustificazione preliminare e alcune chiarificazioni indispensabili, per rimuovere tutte quelle interpretazioni o riduzioni, che si sono sovrapposte col tempo e ne hanno o sfigurato o sminuito o stravolto questo valore.

Una prima chiarificazione va fatta in ordine al termine «probatività», che noi abbiamo preferito al termine «argomentatività», non perché solleticati da un vezzo di pura esercitazione lessicale, ma perché nelle *viae* di S. Tommaso non c'è l'intento di «influire, per mezzo del discorso [e mediante le tecniche della persuasione e le varie forme di influenza], sull'intensità dell'adesione di un uditorio a determinate tesi», che è lo scopo dell'argomentazione, come scrive il Perelman⁸, bensì l'intento di «mostrare» che la ragione, se rettammente condotta secondo le leggi della logica, può con le sole sue forze giungere ad alcune verità, che, strettamente parlando, non fanno parte di quegli articoli di fede, che «eccedono l'intelletto umano»⁹, ma sono «preambula» alla fede¹⁰. Solo la fede è «argomento

⁴ R. PAULI, *Das Wesen der Religion*, p. 77; cit. in A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, tr. it. di Maria Perotti Caracciolo e Alberto Caracciolo, Brescia, Morcelliana, 1959, p. 211.

⁵ MARITAIN, *Introduzione generale alla filosofia*, tr. it. di Antonio Coiazzi, Torino, S.E.I., 1952, p. 195.

⁶ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia e il problema di Dio*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, p. 135.

⁷ Cfr. *id.*, p. 41.

⁸ C. PERELMAN-L. OLBRECHTS TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, tr. it. Torino, Einaudi, 1966, p. 16.

⁹ *Cont.Gent.*, IV, 1.

¹⁰ *Sum. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1^{um}.

(ἔλεγχος) delle cose che non si vedono»¹¹, come aveva scritto S. Paolo nella sua lettera agli Ebrei, che S. Tommaso cita nella prima obiezione dell'art. «Utrum Deum esse sit demonstrabile». La fede, cioè, trova la giustificazione del suo porsi solo in se stessa, in quanto autonoma determinazione della volontà, e non nell'intelletto, dal quale la volontà non può essere mossa nel suo esercizio¹². Ma, tra le verità che non si vedono, alcune possono essere viste, per così dire, mediante l'occhio della mente, pur non comportando che esse vengano credute per fede da «chi non arriva a capirne la dimostrazione (*demonstrationem*)»¹³.

Inoltre quando S. Tommaso parla di «ragione naturale»¹⁴ non bisogna intendere per ragione né quella geometrica di tipo pascaliano, che costruisce, come dice Perelman, «sistemi assiomatici formalizzati» senza curarsi della «materia della conoscenza»¹⁵, che costituiva l'oggetto della logica *maggiore* tradizionale; né quella matematico-fisica newtoniana, che aveva ispirato la ragione antimetafisica kantiana, originariamente staccata dall'essere e incapace, in seguito, di attingerlo per suo stesso statuto; si tratta di quella ragione metafisica, aristotelicamente definita¹⁶, il cui oggetto è costituito dal soggetto dell'essere (τὸ ὄν), intuito dall'intelletto, e si interroga intorno all'ente e intorno all'essere dell'ente (τὸ ὄν ἢ ὅν).

La ragione geometrica e quella matematico-fisica non attinge l'ente né l'atto di essere dell'ente e quindi non rientra nel suo oggetto lo studio e l'analisi dell'ente, in quanto soggetto attualmente esistente. Queste due ragioni studiano un modo di essere dell'ente, la sua quantificabilità e tutti quegli aspetti quantitativamente riducibili; ma poiché l'atto, per cui un *ciò che è* è *ciò che è*, è inquantificabile, la ragione geometrica e quella matematico-fisica non hanno competenza legittima intorno alle ragioni di quest'atto. Deve essere tenuto per fermo che, per S. Tommaso come per Aristotele, l'oggetto della ragione metafisica è non già l'essere, bensì l'ente, il *ciò che è*, il soggetto che attualmente svolge l'atto dell'essere. È l'attualità di quest'atto, oggetto di osservazione sensibile, che conferisce valore probativo delle cinque

¹¹ Ebr., 11, 1.

¹² Cfr. *Sum. Th.*, I-IIae, q. 9, a. 1, ad 3^{um}.

¹³ *Sum. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1^{um}: tr. it. cit., p. 78.

¹⁴ Cfr. *ib.*

¹⁵ R. JOLIVET, *Trattato di filosofia. La logica*, Brescia, Morcelliana, 1959, p. 155.

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 1, 1003a, 21.

viae. Se per S. Tommaso l'oggetto della metafisica fosse «l'essere in quanto essere», tutta la sua critica alla dimostrazione *a priori* anselmiana e bonaventuriana non avrebbe nessuna giustificazione teoretica. Le sue *viae* avrebbero preso le mosse dall'idea dell'essere anziché dalla constatazione del fatto che alcuni enti svolgono attualmente un atto di essere, che non trova in essi la giustificazione della propria presenza.

La distanza o forse ancor meglio il fossato esistente tra la ragione geometrica e l'atto dell'esserre degli enti è secondo noi uno dei motivi per cui Pascal scrisse quel famoso pensiero: «Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce»¹⁷. La ragione di Pascal era la ragione geometrica, astratta, fredda, oggettivante, distaccata dai propri oggetti, che analizza senza sentirli vivere e senza sentirseli vivere. Ma c'è da chiedersi come sia teoreticamente definibile la scissione in forme distinte e distinguibili e contrapporre nell'uomo il cuore e la ragione (presa nel suo significato più ampio di quello che non sia il significato ristretto di *ragione* puramente geometrica), se non attraverso «ragioni», delle quali, se pure possono essere, come quelle a cui allude Pascal, «prerazionali e preintellettuali»¹⁸, secondo l'interpretazione data da Claudio Ciancio in un suo recentissimo studio su Pascal, non si può prendere coscienza né comunicare ad altri se non per mezzo della ragione. Pascal, in quel voler approfondire il fossato esistente tra ragione e cuore, in pratica rifiuta come oggetto ciò che non rifiuta come strumento. Anzi, si serve dello strumento per rifiutarlo come oggetto. Ma ogni rifiuto della ragione, se è un rifiuto che proviene dal cuore dell'uomo, non può non coincidere se non con la riaffermazione della ragione. Il risultato a cui si perviene è di introdurre nell'uomo una profonda lacerazione. Secondo S. Tommaso le ragioni del cuore, quando sono «vere» ragioni, coincidono con le ragioni dell'intelletto; infatti ciò che muove la volontà è il *bonum* e ciò che muove l'intelletto è il *verum*, ma, poiché il *bonum* e il *verum* sono convertibili con l'*ens*¹⁹, ne segue che l'unico motore e dell'intelletto e della volontà è l'*ens*, che diventa oggetto e motore della volontà in quanto *bonum* e oggetto e

¹⁷ B. PASCAL, *Pensieri. Opuscoli. Lettere*, a cura di A. Bausola, Milano, Rusconi, 1984², p. 585.

¹⁸ CLAUDIO CIANCIO, «Paradossi pascaliani», *Annuario filosofico*, 7 (1991), p. 291.

¹⁹ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 1; *Sum. Th.*, I, q. 48, 1.

motore dell'intelletto in quanto *verum*. Qui è in gioco l'unità armonica della persona, che trova i suoi fondamenti nell'*ens*²⁰.

Nel caso delle prove tommasiane, come si vedrà, non si tratta, però, di prove *apodittiche* del tipo del sillogismo scientifico degli *Analitici* aristotelici, ma di «viae»²¹ o di «preambula», cioè di percorsi razionali, che precedono l'*itinerarium* della fede, a cui possono condurre, non però come «conditio sine qua non», perché la fede è un atto incondizionato, bensì come «complementum». E' vero, secondo come ha osservato Gratry, «che sul ponte marcio dei sillogismi Dio scenderebbe nel mondo zoppicando»²², ma è anche vero che l'uomo non è solo sentimento o volontà. Quando egli, nell'atto di religione, entra in relazione con Dio, a cui ordina tutto il suo essere²³, è tutta la sua realtà che viene coinvolta: volontà e intelligenza, fede e ragione, anima e corpo. Solo chi vede nell'uomo due realtà distinte potrebbe interpretare la fede, come fa notare il Mancini, o in un modo «del tutto intellettualistico, quasi che la fede fosse la conclusione di un sillogismo»²⁴ o in un modo tertullianamente fideistico, facendo coincidere l'oggetto della fede con qualcosa di irrazionale e di assurdo, come se l'assurdo fosse la ragione condizionante della fede. L'inscindibilità della persona umana, in S. Tommaso, richiede, al contrario, che anche il suo intelletto trovi nell'atto pienamente gratuito di fede, originato dalla volontà, se non dei motivi causativi del credere, almeno dei *presupposti* («*fides praesupponit cognitionem naturalem*»²⁵) e dei sostegni nonché delle difese contro gli attacchi portati alla fede da una ragione atea e immanentista. Perciò «è fondamentale per l'autenticità religiosa, anzi per la formazione della persona, che in questo problema non esista alcuna *rottura* tra cuore e

²⁰ Cfr. *Sum. Th.*, I-IIae, q. 8, a. 1; cfr. pure I, q. 59, a. 2, ad 3^{um}.

²¹ Il termine *via* (ὁδός), come percorso razionale per giungere alla verità, era stato già usato da Eraclito e da Parmenide (cfr. *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, Milano, Rizzoli, 1991, pp. 218 e 276); S. Tommaso lo deriva dallo Ps. Dionigi (cfr. C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, Brescia, Ed. La Scuola, 1990, p. 11).

²² Cfr. L. BRAUN, *Gratrys Theorie der religiösen Erkenntnis*, 1944, pp. 29 e s. Comunque il Gratry non esclude che «il processo sovrano della ragione [...] è un processo che conduce, a partire da qualsiasi cosa, all'infinito, a Dio» e in più aggiunge che queste verità sono delle «verità logiche, precise e scientificamente stabilite» (A. GRATRY, *Le sorgenti*, a cura di Giovanni Semeria, Milano, Ed. Milanese, 1919³, p. 129).

²³ *Sum. Th.*, II, IIae, q. 81, a. 1; tr. it. cit., vol. 18, p. 36.

²⁴ I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Genova, Marietti, 1986³, p. 163.

²⁵ *Id.*, I, q. I, a. 2, ad 1^{um}.

cervello [tra *esprit de finesse* ed *esprit de géometrie*]. Una prova seria e sistematica che la nostra fede nell'esistenza di Dio poggia su fondamenti sicuri, non solo è dunque giustificata, ma rappresenta anzi, sotto certe condizioni, un *preciso dovere*»²⁶.

Ed è questo dovere che S. Tommaso crediamo abbia assolto in «quel sublime trattato di Dio», il quale, «pur essendo ammirabile per la profondità del pensiero e per l'acume della riflessione, scrive il Rosmini, non ha mai cessato», ciò nonostante, «di essere religioso»²⁷, perché esso non è percorso soltanto, nello spirito serafico dei dialettici medioevali, da un «*intellectus quaerens fidem*», ma anche nello stesso tempo e nello spirito sinceramente cherubico degli antidialettici, da una «*fides quaerens intellectum*», secondo quel principio antropologico, fondamentale nella filosofia tommasiana, dell'unità della persona umana.

Ed è sul fondamento di questa unità che S. Tommaso ricongiunge, in una unione senza confusione e nel pieno rispetto delle relative autonomie e competenze specifiche, cuore e ragione, teologia e filosofia, S. Paolo²⁸ e Aristotele, sapienza biblica cristiana e sapienza filosofica pagana, certamente secondo una varietà di accentuazioni e di reciproche implicanze, ma mai all'insegna dell'exasperato rigonfiamento di una facoltà, che si innalzi sull'atterramento dell'altra.

Nelle cinque vie bisogna vedere non tanto una «*fides quaerens intellectum*», come aveva fatto S. Anselmo nel suo *Proslogion*; ci sembra, al contrario, che bisogna vedere un «*intellectum quaerens fidem*». A nostro avviso la cognizione naturale, presupposta dalla fede, secondo

²⁶ A. LANG, *Op. cit.*, p. 216.

²⁷ ANTONIO ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Intra, Tip. Bertolotti, 1876⁶, voll. 2, vol. I, p. 473.

²⁸ E' un passo della lettera ai *Romani*, che fornisce a S. Tommaso l'argomentazione del *Sed contra* nell'art. *Utrum deum esse sit per se notum* (*Sum. Th.*, q. 2, a. 1). In quel passo S. Paolo dichiarava «inescusabili» tutti coloro che, soffocando «la verità nell'ingiustizia», non hanno «reso grazie a Dio», poiché «ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto *nelle opere da lui compiute*, come la sua eterna potenza e divinità» (*Rom.*, 1, 19 e ss). Si noti che S. Paolo non parla di conoscenza innata di Dio; la via che egli rimprovera agli empi di non avere percorso per giungere fino a Dio è quella proposta da S. Tommaso nelle sue cinque vie. Ma cfr. anche i salmi, 18 e 103; e in particolare *Act.*, 14, 16, dove si dice che Dio «dà *prova* di sé» attraverso le opere della creazione. Evidentemente questi brani scritturistici saranno sfuggiti a Pascal, quando scrisse che «mai autore canonico si è servito della natura per dimostrare Dio» (*Op. cit.*, p. 400), perché nella natura l'ateo non troverebbe altro che «oscurità e tenebre» (*id.*, p. 532).

il passo sopra citato, non può essere intesa come luogo dove la fede trova la sua giustificazione; S. Tommaso, nell'accingersi a dimostrare l'esistenza di Dio mediante le cinque vie, non «si domanda come può giustificare la sua fede», secondo quanto scrive Sofia Vanni Rovighi²⁹, perché la fede, per la sua gratuità, non può trovare nell'intelletto la sua giustificazione. Egli sta solo cercando un possibile itinerario della ragione, che, indipendentemente dalla fede e da qualsiasi fede, conduca a Dio in modo tale da *costringere* all'assenso non però in ordine all'atto di fede, bensì in ordine all'impossibilità che quell'atto possa essere irrazionale e contraddittorio. Nell'espone il proprio intento e il proprio metodo, così, infatti, si esprime nella *Summa contra gentiles*, per giustificare il motivo del suo ricorso alla ragione e non alla Sacra Scrittura: «Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur»³⁰. Soltanto attraverso l'uso corretto della ragione, secondo le regole codificate negli *Analitici* aristotelici, era possibile sia convincere quell'ateo del monaco Gaunilone, che avrebbe protestato di non avere alcuna idea di Dio, sia dissipare gli errori, che si annidavano in altri tentativi del genere, di cui era tipo allora quello anselmiano.

2. La proposizione «Dio è» non è autoevidente

Il titolo dell'articolo primo della *quaestio* sull'esistenza di Dio va tradotto così: «Se la proposizione *Dio è* sia di per sé evidente», perché S. Tommaso investiga la legittimità logica, per il nostro intelletto, di conoscere intuitivamente il legame esistente tra il soggetto e il predicato di tale giudizio. La traduzione di Antonio Balducci («Se sia di per sé evidente che Dio esiste»)³¹ non ci sembra esatta e, oltre tutto, genererebbe confusione non solo nella linearità del discorso di S. Tommaso, ma anche nella critica kantiana alla prova ontologica di S. Anselmo.

²⁹ SOFIA VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari, Laterza, 1973, p. 54.

³⁰ I, 1; ed. leonina, 1934, p. 2b; tr. it. a cura di Tito Cento, Torino, Utet, 1975, p. 62.

³¹ *Somma teologica*, vol. I, *Esistenza e natura di Dio*, tr. it. di Antonino Balducci, Bologna, E.S.D., 1989, p. 72.

La prima obiezione riprende una tesi di Giovanni Damasceno, poi fatta propria anche da S. Bonaventura: «La conoscenza dell'esistenza di Dio è da lui immersa naturalmente (*φυσικῶς*) in tutti»³².

S. Bonaventura così la riformulerà nelle *Quaestiones disputatae de Mystério Trinitatis*: la proposizione «Dio è», scrive, «è certa per colui che comprende; poiché la conoscenza di questa verità è innata nella mente razionale in quanto essa ha in sé l'immagine (di Dio) e per questo le è insito il desiderio naturale, la conoscenza e la memoria di Colui ad immagine del quale è stata fatta e al quale tende naturalmente, per poter trovare in esso la sua beatitudine [...]. Poi questa verità è certissima per se stessa per questo che essa è la verità prima e immediatissima nella quale è inclusa non solo la causa del predicato, ma ciò che è del tutto l'essere che si predica ed è il soggetto del medesimo. Onde come l'unione delle cose sommamente distanti ripugna altamente al nostro intelletto, poiché nessun intelletto può pensare qualcosa che insieme sia e non sia; così la divisione di ciò che è uno e indiviso è assolutamente contraria al medesimo (intelletto) e come è evidentissima la falsità che la stessa cosa non può essere e non essere, altrettanto è evidente la verità che esiste l'Essere primo e sommo»³³.

La distanza della posizione di S. Bonaventura da quella di S. Tommaso, che si gioca tutta sul fatto che per S. Bonaventura oggetto dell'intelletto è l'essere come idea e per S. Tommaso è l'ente, è una distanza dovuta a una concezione diversa dell'oggetto della metafisica. La metafisica di S. Bonaventura ha per oggetto l'essere in quanto essere, quella di S. Tommaso, come quella di Aristotele, ha per oggetto l'ente in quanto ente³⁴. L'una ha per oggetto l'infinito presente, l'altra il participio presente. Porre come oggetto della metafisica l'infinito presente è partire già con una metafisica che è *ipso facto* teologia, perché l'essere come infinito è solo Dio e, per S. Bonaventura, solo attraverso questa nozione di essere conosciamo tutti gli enti. Dio, cioè, è la condizione della nostra conoscenza come per il S. Agostino della teoria

³² *De fide orthodoxa*, c. 1; P.G., XCIV, 790: «Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat». Per S. BONAVENTURA, secondo il quale «l'esistenza di Dio è impressa in tutte le menti razionali», cfr. *Quaestiones disputatae. De Mystério Trinitatis*, q. I, a. 1, in ID., *Opera omnia*, Firenze, Quaracchi, 1891, vol. V, p. 45a.

³³ Q. I, a.1; ed. cit., p. 49a-b; tr. it. in CORNELIO FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, Brescia, La Scuola, 1990², pp. 175 e s.

³⁴ Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, IV, 1, lect. I, 530, Torino, Marietti, 1964, pp. 150b e s.

dell'illuminazione è Cristo. Per S. Bonaventura, dunque, la prima apprensione dell'intelletto è l'atto pensato dell'essere (l'atto per cui un qualsiasi *ente* è possibile che sia; o l'essere di ciò che può essere) e per S. Tommaso è il soggetto dell'atto dell'essere (l'*ente*; o il *ciò che è*, che svolge *hic et nunc* l'atto dell'essere)³⁵. Ora, l'essere, scrive S. Bonaventura, «designa lo stesso atto puro di essere [si noti qui che S. Bonaventura ha già equiparato l'essere, appreso dall'intelletto, a Dio, perché solo Dio è *atto puro* di essere], ne segue che l'essere è *ciò che per primo si fa presente all'intelletto* («esse igitur est quod primo cadit in intellectu»), e questo essere è atto puro». Conseguentemente, «quell'essere è l'Essere divino»³⁶. Poiché l'essere appreso per primo dall'intelletto è l'Essere divino, la proposizione «Dio é» è, per S. Bonaventura, una proposizione autoevidente.

Poiché per S. Tommaso il primo oggetto dell'intelletto è l'*ente* o il *soggetto* dell'essere, è ineliminabile l'intuizione sensibile di tale soggetto; infatti un soggetto ha in sé un'autonomia ontologica rispetto all'intelletto, il quale, dunque, prima di poterlo pensare, ha bisogno di farne esperienza diretta. Ma poiché il soggetto infinito dell'essere, cioè Dio, non è oggetto di intuizione sensibile, perché «non è sufficiente a rappresentare l'essenza divina»³⁷, ne segue che non può essere neppure oggetto di intuizione intelligibile. Quindi, secondo S. Tommaso, non solo noi non abbiamo nessuna *idea* innata di Dio, perché nulla può esistere nel nostro intelletto se prima non esiste nel senso, ma non possiamo neppure averne il *concetto*, perché il concetto è l'aspetto formale del dato sensibile e Dio, si è detto, non può essere oggetto di esperienza sensibile³⁸. L'appunto fatto da Kant alla prova cosmologica, la quale, per il fatto che «si fonda su meri concetti» (in questo caso sul concetto di *ens realissimum*), poggerebbe «interamente sulla prova ontologica»³⁹, non intacca il valore probativo delle *viae* di S. Tommaso, perché Kant muove a questa prova le stesse critiche, che S.

³⁵ Cfr. *Sum. Th.*, I-II^{ae}, q. 9, a. 1: «Primum principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus»; cfr. pure *De veritate*, I, a. 1, *ad corpus* («Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens»). Che Dio non possa essere oggetto dell'intelletto è escluso da S. Tommaso (cfr. *Sum. Th.*, I, q. 88, a. 3).

³⁶ S. BONAVENTURAE, *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera omnia*, cit., v. V, p. 308b e s.; tr. it. *Itinerario dell'anima a Dio*, Milano, Rusconi, 1985, p. 391.

³⁷ Cfr. S. TOMMASO, *De veritate*, q. 10, a. 11

³⁸ Cfr. *Sum. Th.*, I, q. LXXXVIII, a. 1 e a. 3.

³⁹ *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, Torino, Utet, 1986, p. 486.

Tommaso muove, certo da e con un'ottica diversa, alla prova ontologica anselmiana, dando così alle sue *viae* fondamenti diversi da quelli che Kant critica nella prova ontologica. Le *viae* di S. Tommaso non partono e neppure si concludono con il *concetto*, preso nel significato della filosofia aristotelica, di Dio; e tanto meno con la sua idea. Si deve, invece, dire che esse partono dall'ignoranza di Dio e si concludono non con la conoscenza della sua vera e propria essenza, bensì soltanto con l'ammissione, logicamente legittima, della sua sola esistenza.

La seconda obiezione si avvale delle ragioni, che stanno a fondamento della prova *ontologica* di S. Anselmo e che sono in qualche modo analoghe a quelle della prima.

La prova anselmiana parte dal presupposto che *il concetto di Dio è di per sé noto* e poiché esso include in sé l'esistenza, ne segue che, «una volta compreso che cosa significhi Dio, si comprende all'istante che Dio esiste»⁴⁰.

Il «ciò che è di per sé noto» sono i primi principi, base di ogni dimostrazione scientifica, i quali devono essere necessariamente *autoevidenti*. Di essi non è possibile dare dimostrazione, altrimenti si andrebbe all'infinito e il processo all'infinito comporta l'eliminazione di ogni dimostrazione, perché, dovendosi sempre dimostrare le conclusioni con delle premesse e le premesse con altre premesse, in pratica ogni dimostrazione cade nulla. L'autoevidenza dei principi primi elimina la *circolarità* della dimostrazione, con cui, cadendo in una *petitio principii*, si pretenderebbe di dimostrare B tramite A, C tramite B e A tramite C. La circolarità della dimostrazione è alla base delle tesi atee, le quali spiegano l'essere della materia mediante l'essere della materia.

Tra le cose *autoevidenti* S. Anselmo pone anche l'idea di Dio. Per questo egli argomenta l'esistenza di Dio dall'idea che noi ne abbiamo, allo stesso modo come «conosciuto che cosa sia il tutto e che cosa sia la parte, subito si conosce che ogni tutto è maggiore di ogni sua parte»⁴¹.

S. Tommaso non accetta l'argomentazione di S. Anselmo per tre motivi.

Il primo motivo si trova nel *Sed contra*. Quando S. Tommaso formula la *maggior*e («Nessuno può pensare l'opposto di ciò che è di per sé

⁴⁰ *Sum. Th.*, I, q. I, a. 1, ad 2^{um}; tr. it. di Antonino Balducci, Bologna, E.S.D., 1989, p. 72.

⁴¹ S. TOMMASO, *In posteriorum analyticorum*, I, I, l. VII, n. 66; Torino, Marietti, 1964, p. 171b.

evidente») sta pensando alle caratteristiche che devono avere i primi principi, elencate da Aristotele nella *Metafisica*⁴². Una di queste caratteristiche è che tali principi, onde evitare il processo all'infinito nella dimostrazione, non devono essere acquisiti mediante ragionamento, ma possono essere conosciuti mediante «il lume naturale dell'intelletto»⁴³. Un'altra caratteristica è che su di essi è impossibile l'errore, perché gli uomini si sbagliano solo intorno a ciò che non ben conoscono⁴⁴.

Ora circa l'esistenza di Dio non si verificano queste due condizioni. Infatti (e questa è la *minore*) l'ateo pensa che Dio non esiste e perciò egli è in errore. Si badi che la forza di questa obiezione alla prova ontologica anselmiana (e, implicitamente anche a quella bonaventuriana) risiede nel fatto dell'errore, mentre, se l'esistenza di Dio fosse nota *naturalmente* all'intelletto, come lo sono i primi principi (il principio di non contraddizione, per esempio), nessun uomo potrebbe cadere in errore intorno ad essa. E poiché i fatti provano proprio questo assunto, la *conclusione* è che la proposizione «Dio è» non è *autoevidente*.

Il secondo motivo si trova nell'*ad 2^{um}*. L'esistenza di un essere, di cui non si può pensare nulla di maggiore, è sempre un'esistenza pensata e quindi tale essere esisterebbe sempre e soltanto all'interno dell'intelletto. Per dirla con Kant, essendo quella di Dio un'*idea*, la prova di S. Anselmo (o quella della quinta meditazione di Descartes) dimostra solo che Dio esiste come *idea* nella nostra mente. Per poter uscire dall'ordine della mente ed entrare in quello della realtà, bisognerebbe prendere come punto di partenza l'assunto che *nella realtà* e non *nella mente* c'è un essere, di cui non si può pensare nulla di maggiore. Ma tale affermazione è possibile in dipendenza dalla conoscenza sensibile di ciò che è evidente *per noi*, proprio ciò che la prova anselmiana esclude *a priori*.

Il terzo motivo si trova nel *corpus*. S. Tommaso distingue tra ciò che è evidente *per sé* e ciò che è evidente *per noi*. Alcune affermazioni sono evidenti *per sé* e non *per noi*. Una di queste affermazioni è appunto la proposizione «Dio è». In essa il soggetto e il predicato sono termini equivalenti e il predicato non fa altro che ripetere il soggetto, perché

⁴² Γ 3, 1005b, 10 e ss.

⁴³ S. TOMMASO, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis*, l. IV, lect. VI, n. 599.

⁴⁴ Cfr. *id.*, p. 597.

le connotazioni del predicato sono le stesse di quelle del soggetto. Ma tale proposizione non è evidente *per noi*, perché noi non riusciamo a vedere l'identità del soggetto e del predicato, per il fatto che noi non conosciamo la natura di Dio in se stessa. Era questo ciò che non ammetteva né S. Bonaventura né S. Anselmo, per i quali la proposizione «Dio è» è evidente anche per noi, appunto perché noi abbiamo una conoscenza naturale di Dio e in base a tale conoscenza tale proposizione è identica, per la sua autoevidenza, ai primi principi.

Una volta negata questa conoscenza dell'essenza divina da parte dell'intelletto umano, la conclusione non può essere che la seguente: «Dico, dunque, che questa proposizione Dio è è di per sé evidente, perché il predicato si identifica col soggetto; Dio, infatti, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere; ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi [tale proposizione] non è evidente, ma necessita di essere dimostrata»⁴⁵.

3. Convergenze e divergenze della critica di S. Tommaso e di Kant alla prova ontologica

La ragione speculativa, scrive Kant, si serve di tre argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio:

- a) argomento *fisico-teologico*, che parte dall'esperienza determinata e dalla particolare natura del nostro mondo sensibile e, attraverso le leggi della causalità, giunge alla causa suprema;
- b) argomento *cosmologico*, che parte da un'esistenza qualunque;
- c) argomento *ontologico*, mediante il quale, analizzando *a priori* semplici concetti, si arriva all'esistenza di una causa suprema⁴⁶.

Secondo Kant il primo e il secondo argomento si fondano sul terzo, perché la ragione, anche quando parte dall'esperienza, è sempre guidata dal concetto trascendentale, dall'*idea* di Dio. E Kant, dopo aver quindi ridotto «a torto», come sostiene Maritain⁴⁷, ogni prova dell'esistenza di Dio a quella *a priori* di S. Anselmo, che, per altro, non conosce, vanificando così tutto lo sforzo teoretico profuso da S.

⁴⁵ *Sum. Th.*, I, q. 1, a. 1; tr. it. cit., p. 76.

⁴⁶ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 476.

⁴⁷ J. MARITAIN, *Alla ricerca di Dio*, tr. it. di M. Mazzolani, Roma, Ed. Paoline, 1972, p. 9. «Questo è stato un grave errore, aggiunge, poiché le cinque vie indicate da Tommaso d'Aquino sono in realtà *totalmente indipendenti* dall'argomento ontologico» (*ib.*).

Tommaso per prendere le distanze da S. Anselmo e da S. Bonaventura per mezzo della sua metafisica dell'ente, oggetto di intuizione dell'intelletto nel sensibile mediante i sensi, e non dell'essere, per S. Bonaventura «*primum cognitum*» anteriore a qualsiasi esperienza, passa a esaminare razionalmente la prova ontologica, per evidenziarne la legittimità teoretica. S. Tommaso aveva escluso nella sua indagine l'idea di Dio, perché sconosciuta all'intelletto e si era accinto ad analizzare i dati dell'esperienza sensibile. Non è un caso che tutte le sue prove portano i segni di questo inizio: *sensu constat* (prima via), *invenimus* (seconda e terza via) *invenitur* (quarta via), *videmus* (quinta via).

Ciò che induce Kant a sovrapporre la prova cosmologica su quella ontologica è il fatto che, come vedremo, nelle cinque vie la dimostrazione *propter quid* si incunea tra le premesse e la conclusione della dimostrazione *quia*. Nella prima via, per esempio, dopo che si è osservato empiricamente il movimento (premessa della prova *quia*), subito è introdotta la prova *propter quid*, nella quale si dimostra analiticamente che «Ogni cosa che si muove è mossa da un'altra». E per Kant, questa proposizione, che trasforma in «Ogni mutamento ha la sua causa», è «una proposizione a priori, ma tuttavia non pura, perché il mutamento è un concetto che può derivare soltanto dall'esperienza»⁴⁸. Ciò che Kant non ha colto e non poteva neppure cogliere è il fatto che l'esperienza, così come la concepiva S. Tommaso sulla scia di Aristotele, ci dà, attraverso l'operazione astrattiva dell'intelletto, l'essenza del movimento in se stesso; sicché anche la prova *propter quid* per S. Tommaso non può prescindere «assolutamente» dall'esperienza, come invece nella sua forma pura doveva essere per Kant⁴⁹.

In S. Tommaso, inoltre, la proposizione «*Omne quod movetur ab aliquo movetur*», non è un giudizio a priori, cosa che si è ingannati a credere, perché nella prima via esso è collocato all'inizio della prova. Tale collocazione è analoga a quella che ha la tesi nella dimostrazione geometrica, nella quale essa non funge da causa della conclusione e neppure da postulato assunto a priori e non dimostrato. Che le cose stiano effettivamente così può essere rilevato dal prosieguito della via, dove S. Tommaso, attraverso il legame logico dell'*enim*, dimostra la

⁴⁸ I. KANT, *Critica...*, cit., p. 75.

⁴⁹ Cfr. *id.*, pp. 75, 83 e ss.

necessità logico-ontologica di quella proposizione, che torna a ripetere alla fine, sotto forma di conclusione, dopo averla introdotta con l'*ergo*.

E' la prova ontologica di S. Anselmo ad essere fondata su di un giudizio a priori, qual è quello in cui si dice che «Dio è» e la sua analiticità risiede nella convenienza, presunta, del predicato «è» al soggetto «Dio». Ma questa necessità, osserva Kant, è puramente logica; riguarda, cioè, la possibilità dei concetti e non l'assoluta necessità delle cose. Necessità logica per esempio c'è nella proposizione «ogni triangolo ha tre angoli»; ma c'è legame necessario tra il predicato e il soggetto, relativamente alla sua esistenza, a condizione che venga posto il soggetto; a condizione, cioè, che si dica «posto un triangolo, ne segue necessariamente che esso ha tre angoli». E così, la proposizione «Dio è» è necessaria, purché si dica «posto che esista un essere perfetto, questo essere è». Come si vede, allora, bisognerebbe partire non già dall'idea di Dio, ma dalla sua esistenza costatata.

In conclusione, se ponessi Dio e non ponessi la sua esistenza, cadrei in contraddizione, «ma se invece nego soggetto e predicato assieme, non nasce contraddizione, visto che non c'è più nulla con cui entrare in contraddizione. Porre un triangolo e negare nel contempo i suoi tre angoli è contraddittorio; ma negare contemporaneamente il triangolo e i suoi tre angoli non importa contraddizione»⁵⁰. Nell'argomento ontologico c'è un'illazione indebita: dalla possibilità logica del concetto si passa alla possibilità reale delle cose.

La proposizione «Dio è», si chiede Kant, è analitica o sintetica? Se è analitica, significa che il predicato «è» è stato dedotto dal soggetto: in questo caso il predicato non aggiunge niente di più all'idea di Dio. Infatti la proposizione verrebbe ad assumere questo significato: «L'idea di Dio è». Ma stiamo, come si vede, ancora nell'ambito del pensiero e non nell'ambito della realtà. Perché all'idea di Dio corrisponda un oggetto è necessario che il predicato non sia fatto derivare dal soggetto (come avviene nella proposizione analitica), ma dall'esperienza. Solo in quest'ultimo caso la proposizione è sintetica. Ma in questo caso non si può affermare che il predicato «è» è legato necessariamente al soggetto «Dio», perché il legame necessario c'è solo nel caso dei giudizi analitici.

La prova ontologica si fonda sull'illusione di scambiare pacificamente un predicato logico (il predicato della proposizione anali-

⁵⁰ *Id.*, p. 478.

tica) con un predicato reale (il predicato della proposizione sintetica, il quale *determina* una cosa quanto alla sua esistenza) e di far valere nel giudizio sintetico, che nasconde così una *tautologia*, la necessità logica del giudizio analitico. Il predicato logico si ricava, per analisi, dal soggetto, perché la logica astrae da ogni contenuto derivato dall'esperienza. Il predicato reale, invece, si aggiunge dall'esterno al concetto della cosa. Il predicato «essere» è un predicato reale, un predicato, cioè, che si ricava dall'esperienza di una cosa e che si aggiunge al concetto di quella cosa.

Così la difficoltà della proposizione «Dio è» consiste, appunto, nel fatto che il predicato «è» debba essere ricavato *a posteriori*. Ma noi ricaviamo *a posteriori* solo le esistenze di oggetti di esperienza, mentre «un'esistenza che stia al di fuori di questo campo, non può certo essere ritenuta assolutamente impossibile, ma è un presupposto non suscettibile di giustificazione»⁵¹.

Anche S. Tommaso aveva obiettato a S. Anselmo che dal fatto che io penso un essere perfettissimo non deriva necessariamente che questo essere esista, tranne nel caso in cui «si ammette che nella realtà vi sia una cosa, di cui non si possa pensare una maggiore»⁵². Da questo punto di vista Kant e S. Tommaso coincidono nella critica alla prova ontologica. E anche S. Tommaso, come Kant, conclude che il predicato «è» deve essere ricavato dall'esperienza. La differenza tra Kant e S. Tommaso consiste in ciò. Poiché Dio è un'idea, secondo Kant, non è possibile fare un discorso scientificamente legittimo circa la sua esistenza. S. Tommaso, invece, anche se è convinto che Dio non è né può essere oggetto di esperienza diretta, perché né i nostri sensi possono coglierne la realtà spirituale né l'intelletto comprenderne l'essenza infinita, tuttavia della sua esistenza possiamo avere un'esperienza indiretta, in quanto egli è causa di fenomeni, che noi *osserviamo direttamente* nelle cose e che non hanno in se stessi la ragione della propria esistenza. S. Tommaso è coerente con la critica alla prova ontologica di S. Anselmo, dicendo che Dio non può essere *colto* da noi direttamente (nel qual caso si cadrebbe nell'ontologismo giobertiano), ma non esclude che Dio possa essere colto *indirettamente* tramite quei fenomeni, di cui è causa. E questo procedimento, anche se non è rigorosamente scientifico, come egli stesso ammette, è tuttavia consequenziale, perché la dimo-

⁵¹ *Id.*, tr. it. cit., p. 483.

⁵² *Sum. Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 2^{um}; tr. it. cit., p. 76.

zione *quia*, che parte dagli effetti, è una dimostrazione che ci può dare la certezza dell'esistenza di una causa, di cui si sperimentano gli effetti, sebbene non ci dia una conoscenza rigorosamente essenziale relativamente alla natura della causa. Come accade, appunto, nella dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Nella critica tommasiana alla prova ontologica c'è, però, un elemento, che la distingue profondamente da quella kantiana e ciò è dovuto alle metafisiche totalmente diverse dei due filosofi. S. Tommaso riesce a percepire la validità in sé della risposta anselmiana all'obiezione del monaco Gaunilone, riguardo all'esempio delle isole Fortunate, le quali non sarebbero necessariamente esistite per il semplice fatto che fossero state pensate. Quell'obiezione, secondo S. Anselmo, non era valida nel caso dell'esistenza di Dio e la ragione è esplicitata ancor meglio da S. Tommaso, per il quale in Dio c'è coincidenza di essenza ed esistenza; sicché la sua esistenza non sarebbe, come dirà Kant⁵³, un'attribuzione proveniente dall'esterno e quindi da giustificare, in sede teoretica, mediante la sua (impossibile) intuizione sensibile nel fenomeno.

4. E' dimostrabile l'esistenza di Dio

Contro questa tesi S. Tommaso elenca tre obiezioni:

a) L'esistenza di Dio è una verità di fede, la quale ha per oggetto ciò che non è evidente per noi, secondo come scrive S. Paolo nella lettera agli *Ebrei*: «La fede è prova delle cose che non si vedono»⁵⁴. Se non è evidente per noi, essa non è dimostrabile.

b) Il medio di una dimostrazione si ricava dall'essenza di una cosa. Ora, di Dio noi non conosciamo l'essenza. Dunque l'esistenza di Dio è indimostrabile.

c) Tenuto conto di quanto si è prima detto, ne segue che l'esistenza di Dio non è dimostrabile se non dai suoi effetti. Ora, gli effetti, essendo finiti, non sono proporzionati a Dio, che è infinito. Dunque non si può dimostrare una causa (Dio) mediante effetti sproporzionati.

Il *Sed contra* utilizza un brano della lettera di S. Paolo ai *Romani*, da noi già citato.

⁵³ Cfr. I. KANT, *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio*, cit., p. 116

⁵⁴ *Ebr.*, 11, 1.

Nel *corpus* si distingue tra dimostrazione *propter quid* e dimostrazione *quia*. La dimostrazione *propter quid* indica il *perché* o la *causa* di una cosa e poiché il *perché* di una cosa, che nel sillogismo fungerà da termine medio, si ricava dall'essenza della cosa, ne segue che, nella dimostrazione *propter quid*, la causa o il *perché* si troverà sempre nelle premesse e mai nella conclusione. Accade tutto il contrario nella dimostrazione *quia*, con cui ci si accerta *che*⁵⁵ una cosa è. In essa, infatti, non si indica *perché* una cosa è così, ma semplicemente *che* una cosa è così. Nel passo degli *Analitici posteriori* (A, 13) dove Aristotele distingue fra dimostrazione *διότι* (= *propter quid*) e dimostrazione *ὅτι* (= *quia*), fa in pratica questo ragionamento. Nel seguente sillogismo:

I pianeti non sfavillano;
ora, ciò che è vicino non sfavilla;
dunque, i pianeti sono vicini.

la dimostrazione è *quia* e non *propter quid*, perché la conclusione afferma soltanto che una cosa è e non la causa per cui la cosa è così e non in un altro modo. I pianeti, infatti, non sono vicini, perché non sfavillano, ma non sfavillano perché sono vicini. La causa, che consiste nella vicinanza, rientra nella conclusione e, dunque, la dimostrazione ci dà il *quia*, non il *propter quid*, perché in essa si risale dall'effetto (l'assenza dello sfavillio) alla causa (la vicinanza). Poiché la causa rientra nella conclusione, la dimostrazione è chiaramente *quia*.

In questa dimostrazione il procedimento è *a posteriori*, perché gli effetti, da cui si parte, vengono dopo rispetto alla causa, la quale ontologicamente viene prima, sebbene *quoad nos* (rispetto, cioè, al nostro modo di conoscere) venga dopo.

Da notare che condizioni della dimostrazione *propter quid* sono le seguenti: le conoscenze, da cui si parte e che in essa fungono da premesse, devono essere delle conoscenze *immediatamente* certe (o riconducibili a conoscenze *immediatamente* certe) e devono essere *causa* di ciò che si afferma nella conclusione. Soddisfatte queste condizioni, si ha la conoscenza scientifica. Nella conoscenza *quia* queste condizioni non vengono tutte soddisfatte, perché le premesse, pur essendo *immediatamente* certe ed evidenti, non sono causa delle conclusioni. Anzi la

⁵⁵ Nel latino scolastico *quia* sta pure per *quod* e corrisponde in italiano alla congiunzione *che*, la quale introduce un'oggettiva o una soggettiva.

causa si trova nella conclusione anziché nelle premesse, come nel caso del sillogismo sopracitato.

Così S. Tommaso commenta il relativo brano degli *Analitici posteriori* di Aristotele, a cui si è già accennato:

«Nell'ambito della stessa scienza la dimostrazione *propter quid* e la dimostrazione *quia* differiscono in due modi, secondo quelle due condizioni richieste nella vera e propria (*simpliciter*) dimostrazione, con cui si conosce il *perché* di una cosa e queste due condizioni erano che la dimostrazione partisse *dalle cause e dalle cose immediate*. La conoscenza *quia*, dunque, si differenzia dalla conoscenza *propter quid* per il fatto che nella conoscenza *quia* il sillogismo dimostrativo non avviene per mezzo di ciò che non è medio, cioè per mezzo dell'*immediato*[o autoevidente], bensì per mezzo di conoscenze mediate. E in questo modo non si assume [in esso] la causa prima, laddove la scienza, che è *propter quid*, avviene secondo la prima causa. Ed è per questo che essa non è scienza *propter quid*.

[Le due dimostrazioni] differiscono anche secondo un altro modo, come accade nel caso in cui la conoscenza *quia* avviene tramite sillogismo, nel quale, pur non facendosi ricorso a conoscenze mediate, ma immediate, tuttavia non si procede per mezzo della causa, bensì per mezzo di effetti convertibili e immediati. E tuttavia tale dimostrazione avviene per mezzo di *ciò che è più noto*, relativamente a noi; in caso contrario, essa non farebbe conoscere nulla. Infatti noi giungiamo alla conoscenza di qualcosa, che ci è ignoto, per mezzo della conoscenza di ciò che ci è più noto. Niente, infatti, proibisce che di due cose, che si possono predicare allo stesso modo, nel senso che sono convertibili, e delle quali l'una è causa e l'altra effetto, sia talvolta più nota non la causa, ma l'effetto. Infatti, relativamente a noi, l'effetto talvolta è più noto della causa e lo è in ragione del senso, benché la causa, rigorosamente parlando, sia sempre più nota e lo è in ragione dell'essenza. E così, per mezzo dell'effetto più noto della causa, si può avere una dimostrazione, che non fa conoscere il *propter quid*, ma soltanto il *quia*»⁵⁶.

Nella dimostrazione *propter quid* il movimento del pensiero può avvenire secondo due modalità: o attraverso la *comprensione* dei ter-

⁵⁶ In *Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*, lect. XXIII, n. 194 e s., Torino, Marietti, 1964, p. 226a-b. Per i passi in cui Aristotele elenca le condizioni del sillogismo scientifico, cfr. *Secundi Analitici*, A 2, 71b 18 ss.; per i passi dove fa la distinzione tra conoscenza *propter quid* e conoscenza *quia*, cfr. *id.*, A 13, 78a 22 ss.

mini, e in tal caso si fa uso di giudizi analitici, o attraverso la loro *estensione*, e in tal caso si fa uso di giudizi sintetici. Perché avvenga attraverso la comprensione, bisogna conoscere l'essenza del termine; perché avvenga attraverso l'estensione, bisogna avere esperienza diretta dei soggetti reali di cui quel termine funge di fatto da predicato. Poiché di Dio il nostro intelletto non conosce l'essenza né può fare l'esperienza diretta della sua reale esistenza, per S. Tommaso è impossibile una teodicea rigorosamente *scientifica*. Nelle *viae*, che propone, è da escludere che ci possa essere, come scrive Kant, «l'arroganza presuntuosa di una certezza apodittica»⁵⁷, dal momento che lo esclude lo stesso S. Tommaso.

Dunque, attraverso il ponte dei sillogismi, per riprendere l'immagine di Gratry, non è Dio che scende zoppicando nel mondo, ma è l'uomo che ascende zoppicando fino a Dio, in una lotta in cui si scontrano «la religione e la fede, la filosofia e la teologia, l'umano e il divino», come scrive Ugo Perone, a commento della lotta che Giacobbe ingaggiò con l'Angelo⁵⁸ e dalla quale uscì zoppicando⁵⁹, ma non sconfitto.

Dopo che nel *corpus* è stato dimostrato che è possibile dare dell'esistenza di Dio una dimostrazione *quia*, la quale, pur non essendo scientifica nel senso già chiarito, è ugualmente concludente, si passa alla soluzione delle difficoltà, nella prima delle quali è sottesa la teoria tommasiana del rapporto *ragione-fede*. La fede, vi si dice, non è contro la ragione né impone il silenzio alla ragione; anzi essa «presuppone» la ragione, perché la fede può essere posseduta solo da un essere razionale. Quel «presuppone» è certamente contro le tesi, credute, averroiste della doppia verità, secondo le quali esisterebbe una verità di fede ed una verità di ragione: la verità di fede sarebbe per gli ignoranti e quella di ragione per i filosofi e i dotti. Per il principio logico-ontologico del terzo escluso è impossibile che, ontologicamente e non dal punto di vista degli intelletti degli uomini, una cosa sia vera e falsa nello stesso tempo. Se una cosa è vera per la fede, è anche vera per la ragione; e viceversa. E se l'intelletto di un qualsiasi uomo, per sua impotenza o per mancanza di esercizio o per ignoranza debita o indebita, non riesce a percepire con la sua ragione la verità

⁵⁷ *Critica della ragion pura*, cit. p. 489.

⁵⁸ Cfr. *Gen.*, 32, 32.

⁵⁹ UGO PERONE, «In lotta con l'Angelo: una metafora antica e attuale», in AA. VV., *In lotta con l'Angelo, La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, Torino, S.E.I., 1989, p. 6.

dell'esistenza di Dio, tale fatto non pregiudica che quest'uomo possa accettare per fede tale verità.

S. Tommaso, in questo modo, non solo non esclude dal piano della salvezza gli ignoranti, ma non accetta che gli «insipienti», nel significato biblico, se ne escludino con l'addurre come argomento il fatto che essi sono portatori di tutt'altre verità, che li distinguono dalla turba volgare degli ignoranti, e che perciò non hanno bisogno della fede per salvarsi, perché la loro salvezza risiederebbe nella loro ragione. La tesi di S. Tommaso non distingue gli uomini in due categorie contrapposte; la sua è una tesi dell'universalità, così come universale è la ragione su cui essa si fonda.

Nella risposta alla seconda e alla terza obiezione si accetta in parte l'argomentazione della terza obiezione. Si accetta, infatti, che da effetti non proporzionati alla loro causa non si può ricavare la nozione dell'essenza di tale causa; però è possibile ricavare con assoluta certezza l'esistenza di questa causa. Questa soluzione chiarisce il significato della definizione di Dio, che si otterrà dalle prove dell'esistenza di Dio. Si tratterà sempre di una *definizione nominale* non già *reale*, cioè di una definizione che non giungerà mai a designare i caratteri essenziali (individuati per genere e specie, secondo come richiede la natura della definizione) della natura di Dio, la quale ci rimarrà comunque in se stessa sconosciuta. Del resto, se ci fosse stato dato di conoscere l'essenza reale di Dio, attraverso un'idea innata, come sosteneva S. Bonaventura, sarebbe stata valida la prova ontologica di S. Anselmo e la dimostrazione *quia* sarebbe diventata un'inutile esercitazione teoretica. Comunque, a scanso di ogni equivoco, non bisogna interpretare l'essenza nominale tommasiana alla maniera nominalistica o lockiana⁶⁰, quasi che tale essenza, designata dalla definizione nominale, fosse un'idea complessa creata dallo spirito, nella fase attiva del conoscere, per mezzo di combinazioni arbitrarie di idee semplici e non avente alcuna corrispondenza reale. Poiché per S. Tommaso come per Aristotele, le categorie del pensiero sono le categorie dell'essere, l'essenza nominale di Dio racchiude degli attributi, che devono essere necessariamente riferiti alla effettiva realtà divina.

Da notare, infine, che le cinque vie si concludono con un'affermazione grosso modo identica. «E tutti (*omnes*) chiamano que-

⁶⁰ Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Marian e Nicola Abbagnano, Torino, Utet, pp. 513 e s.

sto [motore immobile, causa prima, ente necessario, essere perfettissimo, essere intelligente] col nome di *Dio*». Quel ribadire che si tratta di un nome (*omnes intelligunt, nominant, dicunt*) dato *comunemente* da *tutti* a Dio, deve escludere la possibilità di ritenere, come al contrario alcuni hanno fatto, che il Dio a cui avrebbe preteso di giungere S. Tommaso è quel Dio della fede, che si rivela a Mosè sul Sinai col nome di *Jahweh*⁶¹. La coincidenza dell'*ipsum esse subsistens* con il *Jahweh* dell'*Esodo* è solo una prova, offerta da S. Tommaso, per dimostrare che la ragione, se ben condotta, non è contro la fede, ma non è una prova, che giustifica, fonda o costringe alla fede. Quell'essere supremo, che gli uomini comunemente *chiamano* «Dio», è quello stesso, la cui esistenza è dimostrata dalla ragione, la quale giunge solo a darci una *definizione nominale* di Dio. La tesi secondo cui S. Tommaso con le cinque vie avrebbe preteso di dimostrare quel Dio così come si è rivelato ed è creduto per fede andrebbe contro la seconda delle otto leggi della logica (*latius hos quam premissae conclusio non vult*), secondo la quale la conclusione non può avere né un'estensione né una comprensione maggiore di quella che si trova nelle premesse. E il Dio della fede ha una ricchezza di attributi superiore a quella che la ragione riesce a collezionare con le sole sue forze.

5. La prima via

Si parte dall'osservazione sensibile, come in tutte le altre vie. Le ragioni di questo punto iniziale della dimostrazione sono state evidenziate, quando si è dimostrato che l'unica dimostrazione possibile per provare l'esistenza di Dio è la dimostrazione *quia*.

La maggiore del sillogismo (*Tutto ciò che si muove è mosso da un altro*) deve essere provata. Tale prova, però, è *propter quid*, perché se ne dimostra la verità attraverso l'analisi *a priori* del movimento.

All'esperienza risulta che c'è qualcosa che si muove. Sia questo qualcosa C. Ma C, nel muoversi, passa dalla potenza all'atto. Quando C è in potenza, per il principio di non contraddizione, non può essere anche in atto. Ma se non è in atto, ciò vuol dire che C non possiede ora quella perfezione o quell'attribuzione, che possiederà quando passerà in atto. Dunque, poiché è impossibile che C sia nello stesso tempo in

⁶¹ Cfr. Ex., 3, 14.

atto e in potenza, è ugualmente impossibile che esso muova (= atto) e sia mosso (= potenza). Perciò: tutto ciò che si muove deve essere necessariamente mosso da un altro.

Finora si è dimostrato che la ragione o la causa del movimento di C non può risiedere in C, ma, poniamo, in B. Ora tutto ciò che si è detto di C vale anche per B. Anche B, se si muove, è necessariamente mosso da un altro, rispetto al quale esso fungerebbe da intermediario come il bastone è intermediario tra la pietra e la mano. Poniamo che quest'altro sia A. Anche per A vale lo stesso discorso, a meno che A non muova senza essere mosso a sua volta.

Per ora soffermiamoci in B e vediamo quali alternative sembrano teoricamente possibili. Esse sono tre: o si ammette un processo all'infinito, in cui è infinito il numero degli intermediari che muovono; o si ammette un processo circolare, in cui il principio che muove (poniamo che sia A) verrebbe mosso dall'ultimo mosso (poniamo che sia C); o si ammette un primo motore che muova tutto senza essere mosso a sua volta da niente altro.

Esaminiamo l'ipotesi del processo all'infinito. In esso, relativamente al sistema di movimento ABC, si sostiene in pratica che il numero degli intermedi B è un numero infinito. Questa tesi va contro l'esperienza. Infatti, se tra C ed A c'è un numero infinito di mezzi, ne seguirebbe che A verrebbe automaticamente escluso dal sistema. Ma un sistema ABC è impossibile senza A, perché la causa del movimento risiede in A, sicché, tolto A, è come se si togliesse la causa. Ma, tolta la causa, sarebbero tolti anche gli effetti. Infatti, se si pone il motore immobile uguale ad A, il mezzo uguale a B e il mosso uguale a C, il sistema ABC può sussistere senza C, il sistema AB può sussistere senza B, ma nessuno dei due sistemi può sussistere senza A. Sicché, dato C, è dato necessariamente A. Se si togliesse A, nulla dovrebbe muoversi. Ma *sensu constat*, cioè è un fatto di esperienza sensibile che alcune cose si muovono. E, allora, una delle due: o si abbandona l'ipotesi del processo all'infinito oppure bisogna concludere con gli scettici che le attestazioni dei sensi sono ingannevoli e che nulla si muove. Ma la tesi degli scettici è contraddittoria nel momento stesso che si pone.

Si badi bene che il processo all'infinito è impossibile non dal punto di vista dell'ordine temporale. Anzi S. Tommaso non esclude in via teorica che l'uomo abbia generato e continui a generare l'uomo *in infinitum*. Ciò che è impossibile è che il processo all'infinito si dia in questo preciso istante (*hic et nunc*) in cui «sensu constat» che qualcosa si

muove. Scrive, infatti, che il processo all'infinito è impossibile «se la generazione di *questo* uomo dipendesse da *questo* altro uomo e poi dal corpo elementare e poi dal sole e così all'infinito»⁶². La contraddittorietà è vista da S. Tommaso in una catena infinita di cause attuali.

Escluso il processo all'infinito, rimane la tesi della circolarità delle cause. Questa tesi è sostenuta da coloro che spiegano la natura «iuxta propria principia», come i materialisti meccanicisti. Una tesi del genere è scientificamente valida, perché non spetta alla scienza cercare la prima causa delle cose. Poiché la scienza studia le cause seconde, la sua analisi della realtà, lungi dal trascendere le cose, è chiusa immanentisticamente nell'orizzonte dei modi di essere delle cose. Essa non ha né gli strumenti né il metodo adeguato per esprimere giudizi legittimi, che concernano una qualsiasi realtà trascendente il mondo della fenomenicità. La scienza, infatti, non si interroga intorno all'essere delle cose nella sua totalità come fa la filosofia. Dal punto di vista filosofico il discorso è diverso, perché in filosofia non si va alla ricerca delle cause seconde (cioè, nel caso del sistema ABC, di B), ma si va alla ricerca della causa ultima (cioè, nel caso del sistema ABC, di A). Ora la tesi della circolarità delle cause è analoga al caso della circolarità delle dimostrazioni e come è contraddittoria la circolarità delle dimostrazioni così pure è contraddittoria la circolarità delle cause.

In pratica, nel caso del sistema ABC, coloro che sostengono la circolarità delle cause ammettono che B è causa di C, che A è causa di B e, per chiudere il loro sistema, onde escludere la possibilità di ammettere una causa trascendente, sono costretti a contraddirsi, ammettendo che C è causa di A. Sicché C verrebbe ad essere nello stesso tempo effetto e causa di A o - ed è lo stesso- è causa ed effetto di se stesso. E tutto questo è contraddittorio.

Escluse le due ipotesi, non resta che la terza. «Dunque è necessario arrivare a un primo motore, che non sia mosso da altri»⁶³.

⁶² *Sum. Th.*, q. 46, a. 2, ad 7^{um}.

⁶³ *Id.*, a. 3; tr. it. cit., p. 82.

6. *La seconda via*

La seconda via parte dalla constatazione che nella natura si riscontra un ordine di cause efficienti. Qui l'impianto della dimostrazione è analogo a quello della prima via. Dato un sistema di cause ABC si ponga B, che funge da intermediario tra A e C, uguale a un numero imprecisato di cause. Per le stesse ragioni, esposte nella prima via, dato C, che è oggetto di esperienza, deve essere dato anche B e, insieme a B, necessariamente anche A. Anche qui noi abbiamo, in alternativa, sia il processo all'infinito sia la circolarità delle cause, che comporterebbe l'immanentizzazione della prima causa. E anche qui, mediante lo stesso procedimento si dimostra l'assurdità e del processo all'infinito e dell'immanentizzazione della prima causa. La conseguenza è che esiste «una prima causa efficiente, che tutti chiamiamo Dio»⁶⁴.

In questa seconda via l'orizzonte della dimostrazione non solo è molto più ampio, perché coinvolge tutto l'essere, ma è anche molto più profondo, perché va alla radice stessa dell'essere. Qui, infatti, non si coglie solo un Motore, che muove tutto, bensì una causa efficiente di tutto ciò che è e in qualsiasi modo è. E se, nella prima via, il motore poteva essere ritenuto a contatto con il mondo e la sua separazione (non la sua distinzione) poteva essere tanto poco evidente da rendere problematica la trascendenza divina, ora invece questa trascendenza è garantita dal concetto stesso di causa. Ogni causa, infatti, trascende l'effetto, da cui non solo è distinta, ma anche separata. Se con la prima via si coglieva il principio della realtà fisica, ora, attraverso il concetto di causa, questo principio viene chiaramente posto al di fuori del mondo. La trascendenza divina deve essere necessariamente ammessa per il fatto che ogni spiegazione immanente del mondo è, nella sua stessa struttura dimostrativa, contraddittoria. E questo è stato già dimostrato.

⁶⁴ *Ib.*; tr. it. cit., p. 84.

7. La terza via

Con la seconda via il mondo della realtà fisica è stato colto in rapporto al suo modo di essere, di cui si è cercata la causa; con la terza via è colto in rapporto al suo essere, di cui si cerca la ragione. La struttura ontologica delle cose, che noi osserviamo nel mondo, è una struttura *contingente*, perché le cose *ora sono e ora non sono*. Stante questa struttura, a motivo della quale l'essere nelle cose ora c'è ed ora non c'è, se si considera l'essere di tutto il mondo nella sua totalità, anche esso è contingente, perché è impossibile che la somma di più esseri contingenti possa dare come risultato un essere necessario. Perciò S. Tommaso scrive: «Se, dunque, tutte le cose possono non essere [cioè, sono contingenti], in un dato momento niente ci fu nella realtà»⁶⁵. L'ipotesi annichilatoria della realtà non è solo pensabile, essa è anche reale. Se, infatti, per ogni cosa contingente si può dire che essa in un certo tempo non ci fu, ugualmente si può dire per la totalità delle cose, perché gli interrogativi che sorgono in ordine alla natura di una cosa sorgono anche per tutte le altre cose, che sono della stessa natura della prima. Perciò se è realmente possibile che un tempo una cosa contingente non ci sia stata, è realmente possibile che un tempo non ci sia stato niente di tutto ciò che è contingente.

Assodata la validità reale di questa ipotesi, la parte successiva della dimostrazione è resa più piana. Infatti, poiché dal nulla nulla deriva, è impossibile che il mondo contingente, quando non esisteva, abbia potuto dare a se stesso l'essere. Perché questo fosse stato possibile, bisognerebbe ammettere che esso preesisteva a se stesso e ciò è contraddittorio. Giunti a questo punto o ammettiamo un essere necessario o lo neghiamo. Nel caso che lo negassimo e rimanendo sempre valida l'ipotesi reale dell'annichilamento della realtà, ne seguirebbe che il mondo, non avendo potuto dare a se stesso l'essere come già si è visto, non sarebbe mai venuto all'essere ed ora niente esisterebbe. Come si è potuto notare, S. Tommaso in ogni via ci pone sempre di fronte a un'alternativa: o accettare l'esistenza di Dio oppure negare l'esistenza del mondo o di un qualche fenomeno, che noi riscontriamo con i nostri sensi nel mondo. Anche qui si pone la stessa alternativa: o accettiamo l'esistenza di un essere *necessario* oppure neghiamo l'esistenza del mondo.

⁶⁵ *Ib.*

In questa terza via, nella catena degli esseri contingenti, potrebbe essere ugualmente riproposta l'ipotesi del processo all'infinito, che, per le solite ragioni, deve essere escluso. «Dunque è necessario ammettere che esiste un essere, che sia necessario per se stesso e non tragga da altri la causa della sua necessità»⁶⁶.

8. *La quarta via*

Nella quarta via si inizia dall'osservazione dei *gradi* relativamente all'essere e al modo di essere delle cose. Nelle cose noi riscontriamo vari gradi di essere, vari gradi di bene, vari gradi di bello, ecc.... Cioè: nelle cose c'è più o meno essere, più o meno bene, più o meno bello. Come si spiega questo *più o meno*?

Prima ipotesi: l'essere, il bene, il bello..., dipende dalla natura o dall'essenza delle cose. Se così fosse, ne seguirebbe che ogni cosa si identificherebbe con l'essere, col bene, col bello..., allo stesso modo come l'animalità e la razionalità si identificano con l'essenza dell'uomo, dal momento che l'animalità e la razionalità appartengono alla natura dell'uomo. Se, poi, ogni cosa si identifica con l'essere, col bene e col bello, ne deriverebbe che tutte le cose sarebbero uguali tra di loro, come gli uomini, avendo la stessa essenza, sono tutti uguali tra di loro. Ma come si spiegherebbe, in tal caso, la *diversità* delle cose? Poiché non possiamo andare contro l'esperienza, dobbiamo concludere che l'essere, il bene e il bello non appartengono alla natura delle cose. Escluso che sia delle cose, bisogna ammettere (*seconda ipotesi*) che l'essere, il bene e il bello appartengano, per essenza, ad un essere, il quale partecipa queste perfezioni a tutte le cose secondo diversi gradi. Che le perfezioni appartengano per essenza a questo essere si desume dal fatto che, in caso contrario, si imboccherebbe la strada di un processo all'infinito. E così, la cosa che ha un maggior grado di essere, di bene e di bello è più vicina a questo essere di quella cosa che ha un grado minore, allo stesso modo come dei corpi freddi sono più caldi o più freddi in ragione della loro maggiore o minore vicinanza a una sorgente di calore.

Se, dunque, nella realtà c'è un più e un meno, necessariamente ci sarà pure un massimo e questo massimo è massimamente essere, massi-

⁶⁶ *Ib.*

mamente bene, massimamente bello... Questo essere è Dio, il quale è causa dell'essere, del bene, del bello e di tutte quelle altre perfezioni, che noi vediamo nelle cose, perché ciò che è massimo in un genere «è causa di tutto ciò che appartiene a quel genere»⁶⁷. S. Tommaso poggia quest'ultimo principio su un'affermazione di Aristotele, che interpreta mediante categorie platoniche. «Ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, scrive Aristotele, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura»⁶⁸.

Pur seguendo Platone e Aristotele, tuttavia S. Tommaso, come vedremo, si distacca dall'uno e dall'altro, perché la concezione che egli ha di Dio è completamente diversa da quella dei due filosofi greci.

Secondo Platone le idee si trovano ordinate nel mondo iperuranio a forma di piramide, al cui vertice c'è l'idea di Bene. La gerarchizzazione delle idee, che dà luogo al loro ordinamento, si ha in dipendenza dalla loro maggiore o minore partecipazione all'idea di Bene. In ognuna di esse, infatti, c'è il Bene, ma non nella stessa misura o grado. Quando S. Tommaso parla di «più o meno perfezione delle cose», ha presente questa forma ordinata delle idee dell'universo platonico. Però nella dottrina platonica il Bene era della stessa natura delle idee, sicché tra tutte le altre idee e l'idea di Bene non c'è una distinzione tale che ponga l'idea di Bene a una distanza infinita dalle altre idee, come, invece, si ha tra Dio e le cose.

Tra il Dio di S. Tommaso e le cose non circola la stessa natura così come circola tra l'idea di Bene e le altre idee nell'iperuranio platonico. Appunto perciò, quando S. Tommaso commenta il passo citato di Aristotele, che, per chiarire il suo pensiero, aveva fatto ricorso all'esempio del fuoco, come il titolare massimo della perfezione del calore esistente secondo gradi diversi negli altri corpi da esso riscaldati, affianca all'esempio del fuoco anche l'esempio del Sole, che, secondo la cosmologia aristotelico-tolemaica era di natura diversa dalle cose del mondo sublunare. L'esempio del sole, che irraggia il suo calore nell'universo, è introdotto da S. Tommaso appunto perché egli vuole sottolineare il fatto che tra Dio, massimo titolare delle perfezioni, che noi riscontriamo nell'universo secondo un più o un meno, ha una natura diversa dalla natura di queste cose e tanto diversa che tra lui e le

⁶⁷ *Ib.*; tr. it. cit., p. 86.

⁶⁸ *Metaph.*, α 1, 993b 23-25; tr. it. cit., p. 218.

cose c'è una distanza infinita così come c'era tra il Sole e le cose del mondo sublunare, secondo la concezione cosmologica aristotelica⁶⁹.

La forza dell'argomentazione sta nel fatto che ciò che è massimo deve contenere il minimo. Più precisamente: ciò che è infinito in ogni cosa (quindi anche nelle perfezioni) deve contenere in sé tutte le perfezioni; in caso contrario questa cosa non sarebbe la cosa massima o infinita. In quanto tale, essa, allora, è la causa di tutte le perfezioni esistenti nelle cose.

Non è possibile affermare che le cose siano causa delle proprie perfezioni, perché, come si è dimostrato nella prima via, esse le hanno acquistate passando dalla potenza all'atto. Resta, dunque, valida la conclusione: «Vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio»⁷⁰.

9. La quinta via

La quinta via è desunta dall'ordine dell'universo⁷¹. I dati d'osservazione consistono nel fatto che alcune cose, pur essendo prive di conoscenza, agiscono in vista di un fine. In termini fisici ciò equivale a dire che tutte le cose sono soggette, nelle loro azioni e interazioni, a determinate leggi, a causa delle quali il loro operare è costantemente regolare. E' a motivo di queste leggi, immanenti nelle cose, che c'è quel meraviglioso ordine nell'universo, che tutti noi constatiamo. Questa via presuppone una concezione *teleologica* della natura; secondo tale concezione i fenomeni della natura vengono spiegati mediante la causa finale. La concezione teleologica della natura non esclude la concezione scientifica, perché le cose raggiungono sempre il loro fine proprio a

⁶⁹ Cfr. *In metaph. Aristotelis*, l. II, lect. II, n. 293; ed. cit., p. 85a.

⁷⁰ *Sum. Th.*, I, q. I, a. 3; tr. it. cit., p. 86.

⁷¹ Nonostante che KANT (cfr. *Critica della ragion pura*, cit., p. 496) e GENTILE (cfr. *I problemi della Scolastica*, Bari, Laterza, 1923, p. 82) abbiano elogiato la quinta via, essa è, dal punto di vista ontologico, la più debole e, presa a sola, non è sufficiente a darci quegli attributi essenziali della definizione nominale di Dio, di cui poi S. Tommaso si servirà in buona parte della *Summa*. Il fulcro di questa definizione nominale è il concetto di «causa di tutte le cause», desunto dalla seconda via, la più ontologicamente robusta. Sottendendo il concetto di trascendenza, perché ogni causa non solo è distinta, ma anche separata dai suoi effetti, questo concetto funge da luce nell'indagine sulla realtà divina. Il concetto di Intelligenza, che si ricava dalla quinta via, potrebbe essere interpretato anche immanentisticamente come *anima mundi*. Perciò la quinta via (ma anche la quarta) va interpretata intimamente connessa con le altre quattro.

motivo di quelle leggi, studiate dalle scienze positive. Vedere che quelle leggi sono finalizzate all'ordine dell'universo non è assolutamente escludere la visione scientifica del medesimo, anzi è un presupporla, perché senza quelle leggi l'ordine non sarebbe possibile. Spinoza, nell'Appendice alla prima parte della sua *Etica*, sosterrà che la visione teleologica della natura è una visione *rovesciata* dell'ordine delle cose, perché «capovolge tutta la natura. Infatti essa considera come effetto ciò che in realtà è causa, e viceversa. Inoltre rende posteriore ciò che in realtà è anteriore»⁷². Evidentemente Spinoza non ha tenuto presente che la causa finale risiede *dapprima* nell'intenzione dell'agente e proprio essa, se viene vista nella mente di Dio, è la causa di tutte le cause e la legge di tutte le leggi. Perciò la concezione teleologica non è una visione rovesciata dell'ordine della natura, bensì una concezione che coglie la radicalità dell'ordine ontologico delle cause. Superfluo è aggiungere che tale radicalità, poiché comporta un discorso intorno all'essere delle cose, è di competenza della filosofia. Le spiegazioni delle scienze, aveva osservato l'Olgiati, «lasciano intatta la questione filosofica, che mira alla natura intrinseca di una realtà e non nel suo collegamento con le altre»⁷³.

Nella filosofia aristotelica la quinta via era implicita nella prima via, perché Dio, motore dell'universo, non era causa efficiente, come sarà per S. Tommaso, bensì *causa finale*. Tutte le cose, secondo Aristotele, si muovono, perché cercano di raggiungere il proprio bene, che è Dio⁷⁴. Aristotele non aveva difficoltà a sostenere questa tesi, perché egli considerava il mondo come un grande animale, che aveva l'alto e il basso, la destra e la sinistra; considerava, poi, il cielo come un essere animato, che ha in sé il principio del movimento allo stesso modo come gli animali e che partecipa della stessa vita degli animali⁷⁵. E' per questa sua concezione del cielo che Aristotele è giunto a vedere in Dio la causa finale del movimento dei cieli e non la causa efficiente.

La tesi dell'anima del mondo, che aveva radici platoniche, non è accettata da S. Tommaso. Il mondo era da lui spiegato attraverso le co-

⁷² *Etica*, I, a cura di Remo Cantoni e Franco Fagnani, Torino, Utet, p. 124.

⁷³ FRANCESCO OLGIATI, *I fondamenti della filosofia classica*, Milano, Vita e Pensiero, 1953², p. 299.

⁷⁴ Cfr. *Metaph.*, A 7, 1072b 3.

⁷⁵ Cfr. *De coelo*, B 2, 285a, 28 ss.

siddette *cause seconde* o cause fisiche; sarebbe come dire che egli spiegava il mondo *iuxta propria principia*. Ma questa visione puramente naturalistica, che può essere sufficiente dal puro punto di vista scientifico, non può bastare, dal punto di vista filosofico, a spiegare l'ordine dell'universo, allo stesso modo come non è sufficiente spiegare l'ordine di un esercito, attraverso i rapporti esistenti tra i vari soldati tra di loro e con i loro ufficiali diretti. Per spiegare l'ordine dell'esercito, infatti, bisogna giungere all'unico capo, da cui dipendono e gli ufficiali e i singoli soldati⁷⁶.

L'ordine nell'universo traspare e nella struttura di ogni singolo ente, le cui parti sono ordinate tutte per la maggiore perfezione dell'essere di quell'ente, e in tutto l'universo, le cui parti sono ugualmente disposte perché esso raggiunga una sua maggiore perfezione. E quest'ordine è visibile non solo nell'essere di tutte le cose, ma anche nel loro operare. Il fine, verso cui tende l'operare delle cose, è la loro perfezione o bene.

Per spiegare quest'ordine non è sufficiente l'ipotesi epicurea del caso, che sarà poi ripresa da Hume⁷⁷. Il caso, infatti, può spiegare solo un singolo accadimento, che si è verificato al di là dell'accadere ordinario e necessario. Ciò che accade a caso, proprio perché esso designa una singola probabilità su un numero quasi infinito di probabilità diverse, non può essere assunto come norma dell'accadere costante dei fenomeni dell'universo. Quindi, delle due l'una:

- o tutto accade a caso e quindi ora si verifica una probabilità ora un'altra, secondo la legge del caso; se così fosse, bisognerebbe rinunciare, secondo la più comune esperienza, ad ammettere che, nell'accadere dei fenomeni fisici, ci sia una costanza, per la quale soltanto è possibile la scienza, che cerca le leggi di quell'accadere costante; sicché l'ipotesi del caso nullificherebbe la possibilità della scienza;

⁷⁶ Cfr. *In metaphysicorum...*, cit., l. 12, lect. XII; cfr. pure *De veritate*, q. 5, a. 3.

⁷⁷ Cfr. , di D. HUME, la parte ottava dei *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di Mario Dal Pra, Bari, Laterza, pp. 93-101. Hume, comunque, a motivo del suo scetticismo di fondo, non riconosce più validità all'ipotesi del caso di quanta ne possa avere l'ipotesi teleologica. Cfr., infatti, la variamente interpretata chiusa dell'ottava parte dei *Dialoghi*. «In questa materia - è lo scettico Filone che parla - non si deve abbracciare alcun sistema, per la semplice ragione che non dobbiamo dare il nostro assenso ad alcuna assurdità, relativamente ad un argomento quale che sia. *Una totale sospensione del giudizio è qui la nostra unica ragionevole risorsa*» (tr. it. cit., p. 101).

- oppure si accettano i dati dell'esperienza, in base ai quali nei fenomeni c'è un accadere costante e ordinato, a tal punto che questo accadere, proprio perché è così, permette la scienza.

Ma l'accettazione di questi dati di esperienza pone il seguente problema: se le cose, nel loro operare, raggiungono sempre il loro fine, da cui dipende l'ordine dell'universo, come è possibile ciò, dal momento che il dirigersi verso un determinato fine, richiede nel soggetto la presenza dell'intelligenza, che intuisce il fine, verso cui ordina il proprio operare, mentre le cose dell'universo sono prive di qualsiasi intelligenza?

Ecco allora che noi, per poter spiegare il fenomeno dell'ordine dell'universo, siamo costretti ad ammettere necessariamente l'esistenza di un'intelligenza, che ordina tutte le cose verso il raggiungimento del loro fine, così come il capo ordina un esercito o, meglio, come l'arciere ordina il movimento di una freccia, affinché raggiunga il bersaglio. Rifiutare l'esistenza di questa intelligenza sarebbe come dire che la freccia raggiunga il bersaglio da sola, indipendentemente dall'arciere. E questo per S. Tommaso è assurdo.

Perciò «vi è un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate ad un fine: e quest'essere chiamiamo Dio»⁷⁸.

10. La soluzione delle difficoltà

La risposta alla prima obiezione si avvale di un brano di S. Agostino, in cui si dice che Dio è così potente che, anche quando permette che nelle sue opere ci sia il male, è in grado di trarre da esso il bene. In questa risposta non si fa cenno al male cosiddetto *metafisico*, nel senso, cioè, di una presenza positiva di esso nell'essere. Come tale, infatti, il male non si dà né si può dare, perché il male non è qualcosa di positivo, bensì la privazione del bene. Se S. Tommaso avesse preso in considerazione il male dal puro punto di vista metafisico, avrebbe potuto concludere che il male, come ente, non esiste e quindi l'obiezione non avrebbe avuto più alcun senso ad essere posta. Ma una simile risposta avrebbe semplicemente eluso il problema. L'obiezione, infatti, era stata posta nei seguenti termini: se c'è Dio, sommo bene, non ci può essere alcun male; ma c'è il male; dunque Dio non c'è. Rispondere a questa

⁷⁸ *Sum. Th.*, I, q. 2, a. 3; tr. it. cit., p. 86.

obiezione dicendo che «il male non c'è; dunque c'è Dio», sarebbe stato contrapporre dommaticamente un assunto a un altro assunto.

Nella risposta S. Tommaso accetta la tesi che esiste il male, senza indicarne la natura, e inquadra tutto il problema del male nel piano della provvidenza divina, la quale, essendo onnipotente, *permette* il male (sia quello fisico sia quello morale), per trarre da esso un bene.

Non si fa cenno, qui, specificamente della radicalità ineliminabile del male fisico, inteso, però, come carenza di bene. Questi aspetti sono affrontati da S. Tommaso in altri passi della *Summa*⁷⁹. Ogni essere finito ha nella sua natura il male; ma questo male non è una presenza in esso, bensì un'assenza. Infatti, poiché l'essere e il bene sono convertibili, ogni essere finito, appunto perché finito, non ha in sé tutto il bene; sicché il suo male non consiste nel bene, positivo, che deriva dal suo essere, bensì nella mancanza di quell'essere, che esso, non essendo infinito, non ha. Infatti tutto ciò che è finito nell'essere è anche, per necessità ontologica, finito nel bene. La mia morte è un male non come presenza nel mio essere di qualcosa, bensì come mancanza della presenza del mio essere oltre i limiti del mio tempo finito. Si potrebbe dire con Epicuro che essa c'è quando io non ci sono. Ma così intesa essa è la presenza di un'assenza.

Neppure qui si fa cenno specificamente del male morale. Comunque vada inteso il male, è certo che esso è *permesso* da Dio, solo per una maggiore ricchezza di perfezioni nell'universo. Poiché Dio provvede all'ordinamento del tutto, scrive in un altro passo della *Summa*, accade che egli, per conservare quest'ordine, permette «alcuni difetti in qualche cosa particolare, perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se si impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare nell'universo; per es., non vi sarebbe la vita del leone, se non vi fosse la morte di altri animali; né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni»⁸⁰.

L'obiezione è sciolta dal punto di vista dei beni, che derivano all'universo. Implicitamente si dimostra la necessità di ammettere Dio, perché solo l'onnipotenza divina sa trarre il bene dal male e che nell'universo ci sia il bene è un fatto d'osservazione, come si è visto nella quinta via. Oltre tutto, come sarebbe possibile un bene finito

⁷⁹ *Sum. Th.*, I, q. 22, a. 2 ad 2^{um}; q. 23 a. 5 ad 3^{um}; q. 48 a. 3; in particolare la q. 49, aa. 1 e 2.

⁸⁰ *Sum. Th.*, I, q. 22, a. 2, ad 2^{um}.

senza che questo bene avesse alcun limite né nel tempo né nello spazio, né nell'essere né nell'operare? Forse che non è un bene per il leone mangiare la zebra? E non è un bene per la zebra mangiare l'erba dei campi? Ciò che è bene per un ente è un male per un altro ente. Perché non ci fosse questo male, Dio avrebbe dovuto creare degli esseri infiniti come lui. Ma già l'ipotesi di due infiniti è contraddittoria, perché, per potersi distinguere, uno dovrebbe avere qualcosa che l'altro non dovrebbe avere. Cioè: perché due infiniti possano esistere dovrebbero mancare di qualcosa. In altri termini non dovrebbero essere infiniti. Dunque l'infinito è uno solo.

La seconda obiezione proponeva di spiegare i fenomeni fisici mediante le leggi della natura e i fenomeni morali mediante la libertà dell'uomo. S. Tommaso non esclude che questo sia possibile: del resto questo è il compito della scienza. S. Tommaso dice che questa spiegazione non basta per rendere ragione dei fenomeni, come non basterebbe spiegare l'ordine di un esercito a prescindere dal capo supremo dai cui ordini dipendono e i sottoufficiali e i singoli soldati. E la ricerca di questa spiegazione è legittima dal punto di vista della filosofia, perché la filosofia cerca le cause e i principi di *tutto* l'essere, mentre le singole scienze, dopo essersi ritagliata una particolare regione della realtà, studiano le cause e i principi di quella singola regione della realtà⁸¹.

Perciò, oltre alle *cause seconde*, che si suddividono in *cause necessarie*, che sono le cause del mondo fisico e in *cause contingenti* (la libertà), che sono le cause nel mondo morale, bisogna ammettere una causa suprema, incausata, causa di tutte le cause, immutabile e necessaria, che è Dio. Se non si ammettesse ciò, si cadrebbe in tutte quelle contraddizioni, che sono emerse nelle singole vie.

11. Conclusione

Le cinque vie si concludono con l'indicazione di tutti gli attributi, che S. Tommaso ritiene che si possano riferire a Dio con tanto rigore logico quanto ne può offrire la dimostrazione *quia*. L'unificazione di tutti questi attributi offre la possibilità di giungere a una definizione, che S. Tommaso chiama *nominale*, in contrapposizione a quella reale, a cui

⁸¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, Γ 1, 1003a, 20 e ss.; tr. it. cit., p. 292.

si può giungere solo per mezzo della dimostrazione *propter quid*. La definizione nominale, infatti, non è stata desunta dall'analisi dell'essenza divina.

Quando noi osserviamo in natura alcuni fenomeni e non riusciamo a spiegarceli mediante gli oggetti che osserviamo, siamo indotti a pensare che esiste necessariamente una qualche realtà, che noi non vediamo, la quale sia causa di quei fenomeni che vediamo⁸².

Non bisogna accusare questo procedimento, che parte dall'osservazione degli effetti, come un procedimento che, nel momento stesso in cui chiama quei fenomeni «effetti», già pone sin dall'inizio l'esistenza della causa. L'affermazione «Cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere»⁸³ è solo un'affermazione di principio, che ha un valore logico-ontologico, e sulla quale fa leva la forza cogente della dimostrazione *quia*. Ma non si deve pensare che sia questo principio il punto di partenza di tale dimostrazione: esso funge solo da minore o da termine medio. Il punto di partenza vero e proprio della dimostrazione *quia* è dapprima la constatazione di alcuni fenomeni e, successivamente, la loro analisi razionale, per darne una giustificazione logico-ontologica. Ma, non

⁸² Non ci soffermiamo qui ad esaminare il valore trascendente nonché l'originarietà analitica del principio di causa (cfr. G. BLANDINO, *L'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima*, Roma, Pont. Univ. Lateranense, 1988², p. 27), negati da KANT (per il quale il principio di causa è, al contrario, un giudizio sintetico a priori, cfr. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1986, pp. 76 s. e 82 s.) e da HUME (per il quale la connessione causale fra due fenomeni è una *credenza*, frutto di un'abitudine del sentire, cfr. *Trattato sulla natura umana*, tr. it. di Eugenio Lecaldano, Bari, Laterza, 1987, p. 180), perché ne uscirebbe un altro capitolo per la necessità di approfondire preliminarmente i presupposti metafisici e gnoseologici, necessari a chiarire questo assunto. Sugeriamo di tener presente che per S. Tommaso la causa influisce sull'essere stesso delle cose (e quindi da S. Tommaso è assunta in senso ontologico) e non solo limitatamente al loro modo di essere, quale è invece l'uso fisico-newtoniano che di tale termine si fa nella scienza. «Per l'Aquinate, scrive il Mondin, il principio di causa opera anzitutto sul piano oggettivo dell'essere e solo in un secondo momento, dall'intelligenza umana, viene ripreso e riconosciuto nel piano del conoscere» (BATTISTA MONDIN, v. «Causalità (principio di)», in *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, E.S.D., 1991, p.109b); cfr. pure R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo uno*, (Torino-Paris, 1950), dove, contro le tesi kantiane sul valore soggettivo (o trascendentalmente oggettivo, ma comunque mai ontologicamente valido) del principio di causa, si ribadisce che «questo principio ha un valore ontologico anche riguardo all'essere extramentale» (pp. 93 e s.; la trad. è nostra) e, cioè, ha un valore trascendente oltre che trascendentale. Nelle pagine successive (*id.*, pp. 95-101) Garrigou analizza il concetto di causa e ad esse rimandiamo. Per la discussione del valore trascendente, secondo la filosofia realista tommasiana, e trascendentale secondo quella kantiana cfr. anche CORNELIO FABBRO, *Dio*, Roma, Ed. Studium, 1953, pp. 107-115.

⁸³ *Sum Th.*, I, q. 1, a. 2.

appena l'analisi razionale fa emergere l'insufficienza della natura dei fenomeni a spiegare ciò che in essi noi *vediamo* che c'è o che accade, ecco che per noi questi fenomeni si traducono (ma ora e non all'inizio della ricerca) in tanti *effetti* di una qualche realtà, che ne dovrà essere necessariamente la *causa*. Questa ricerca della causa poggia sul principio che nulla deriva dal nulla. Sicché, se noi osserviamo che *c'è qualcosa*, che non ha in sé né la ragione del proprio essere né del proprio modo di essere e di operare, a motivo di questo principio noi dobbiamo ammettere necessariamente l'esistenza di qualche altra cosa, in cui risiedano quelle ragioni. Se non ammettessimo l'esistenza *reale* di questo qualcosa, sarebbe come se noi volessimo spiegare l'esistenza *reale* di certi fenomeni mediante il nulla. E' questo impianto logico, che procede da fenomeni non aventi in sé la ragione o del proprio essere o del proprio modo di essere, che indusse il fisico Le Verrier di supporre l'esistenza del pianeta Nettuno, pur non avendolo potuto osservare direttamente, per spiegare alcune perturbazioni nell'orbita di Urano, che non si potevano attribuire a nessuna massa dei corpi celesti allora conosciuti.

Partendo da effetti, che non hanno in se stessi la ragione del proprio essere, noi possiamo, perciò, con certezza scientifica affermare l'esistenza di una causa, che abbia in sé tanta realtà quanta ne sia sufficiente per spiegare quegli effetti. Mediante questo procedimento, allora, noi giungiamo a Dio per così dire dall'esterno e lo vedremo per mezzo delle sue opere. Il risultato non è molto copioso. Ma è sufficiente per iniziare a fare un discorso razionale intorno a Dio, che derivi, per analisi della definizione nominale scoperta mediante questo processo, altre verità razionali intorno alla natura e alle operazioni di Dio, per quanto sia concesso alla ragione umana esplorare. Ed è quanto fa S. Tommaso nel suo trattato *De Deo uno*.

Né si può ritenere giustificata la tesi humana circa l'impossibilità di derivare da effetti finiti (e quindi *sproporzionati* rispetto alla causa, di cui dovrebbero essere effetti) una qualche conoscenza intorno alla natura infinita di Dio⁸⁴. A questa tesi lo stesso S. Tommaso aveva risposto che in tutto questo discorso non si è assolutamente preteso di pervenire alla conoscenza della natura divina, ciò che è stato escluso sin dall'inizio nel momento stesso in cui si è dimostrato che non è possibile dare dell'esistenza di Dio una dimostrazione

⁸⁴ Cfr. la parte quinta dei suoi *Dialoghi sulla religione naturale*, ed. it. cit., pp. 65 e ss

propter quid. «E così, risponde a questa obiezione S. Tommaso, dagli effetti di Dio si può dimostrare *che Dio esiste*, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della sua essenza»⁸⁵.

Un argomento a sfavore della cogenza di queste prove sono indubbiamente i rifiuti e le argomentazioni contrarie ad esse contrapposte. E non deve sembrare strano, come osserva il Lang, che «l'incredulità si appoggia sull'inefficacia o sull'inadeguatezza [presunta] delle prove dell'esistenza di Dio»⁸⁶. Uno dei motivi, ma non certamente l'unico, è che ammettere l'esistenza di Dio non è come ammettere un teorema di Euclide. Dinanzi alla «tremenda» realtà divina l'uomo non può rimanere indifferente e l'ammissione dell'esistenza di un Dio incide profondamente in tutta la realtà umana, coinvolgendone tutte le facoltà e chiamando in causa prima di tutto la sua libertà, del cui uso egli deve «rendere conto», a motivo della sua imputabilità. Dopo che l'uomo ha ammesso l'esistenza di Dio non può continuare più ad essere quello di prima. Da qui si spiega la «resistenza» a Dio da parte dell'uomo nietzschiano⁸⁷; da qui si spiega il bisogno dell'uomo moderno di liberarsi di Dio, emblematicamente espresso da Teodoro Kerler in una sua lettera a Max Scheler in questi termini: «Anche se si potesse provare matematicamente che Dio esiste, *io non voglio che esista*, perché esso mi limiterebbe nella mia grandezza»⁸⁸.

Il Lang a questo riguardo, dopo aver distinto tra «certezza cogente», che è tipica delle dimostrazioni matematiche, e «certezza libera», che è tipica della dimostrazione dell'esistenza di Dio, chiarisce che «le prove dell'esistenza di Dio non sono dimostrazioni logicamente costrittive come quelle della matematica; esse hanno, sì, validità oggettiva, ma non esercitano alcuna costrizione: quella che loro appartiene è una certezza libera e morale»⁸⁹. Noi non condividiamo questa distinzione, perché abbiamo difficoltà a pensare che il fisico Leverrier, dopo aver fatto i suoi calcoli, si sentisse libero di ammettere l'esistenza «di un astro *invisibile* che influisce su quello che *si vede*»⁹⁰, per il fatto che non era in grado di vederlo fisicamente così come nessuno di noi si sente «libero» di pensare che non esistono i genitori

⁸⁵ *Sum. Th.*, I, q. I, a. 2, ad 3^{um}; tr. it. cit., p. 80.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 218.

⁸⁷ Cit in HENRI DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, tr. it. di Ludovico Ferino, Brescia, Morcelliana, 1949, p. 52.

⁸⁸ Cit. in *id.*, p. 56.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 220.

⁹⁰ A. GRATRY, *Le sorgenti*, cit., p. 78. Il corsivo è nostro.

del proprio amico, per il semplice fatto che non li può vedere. L'oggettività della causa di un fenomeno è reale tanto quanto il fenomeno. Solo un fenomeno pensato ha una causa pensata; ma se il fenomeno è reale, in quanto esperito per mezzo dei sensi, è assurdo affermare che esso ha una causa puramente pensata. Perciò come all'idea di Dio non può non corrispondere se non l'idea della sua esistenza, così ad un effetto reale non può non corrispondere se non una causa reale.

Tra la dimostrazione matematica e quella *quia* delle cinque vie c'è per un verso la stessa distinzione che c'è tra la dimostrazione *quia* e quella *propter quid*. Per un altro verso la distanza, che separa la dimostrazione *quia* dalla dimostrazione matematica è minore rispetto a quella che la separa dalla dimostrazione *propter quid*, perché la matematica si avvale solo del movimento di pensiero che avviene per mezzo dell'estensione (o principio logico), mentre la dimostrazione più salda secondo Aristotele è quella che avviene secondo la comprensione (o principio metafisico), che sta a fondamento della comprensione. E la ragione è evidente: per Aristotele non è l'essere che si fonda sul pensiero, bensì è il pensiero che si fonda sull'essere.

In ogni modo la dimostrazione *quia* raggiunge ugualmente una certezza, anche se meno fondata rispetto alla certezza della dimostrazione *propter quid*. Tuttavia ci sembra alquanto problematico farci un'idea di «certezza libera». Un'affermazione certa può essere più o meno fondata, ma non sembra che si possa affermare che un'affermazione è più o meno certa, perché la certezza non è un fatto matematico, che ha un più e un meno. Se una cosa è certa è vera e se una cosa è vera, per il principio del terzo escluso, non può essere nello stesso tempo falsa.

Il rapporto intelletto-volontà, secondo S. Tommaso, è un rapporto in cui la libertà ha piena autonomia rispetto all'intelletto, perché è dalla volontà che dipende il fatto se l'intelletto entri o non entri in esercizio. Questo significa che l'ateo è libero di affidare all'intelletto il compito di intraprendere o di non intraprendere determinati percorsi logici e in ogni momento di questo percorso è libero di fermarlo. Ma se la volontà lascia che l'intelletto si muova secondo le debite leggi della logica, quando l'intelletto è giunto senza errori alla fine del suo percorso, la volontà non è più libera di stravolgere i risultati raggiunti dall'intelletto. Ciò comporta, secondo S. Tommaso, che ora è

l'intelletto a muovere e a determinare la volontà, specificandone l'atto⁹¹.

Questa superiorità dell'intelletto o, estesamente, della ragione sulla volontà, è anche implicitamente una certa qual superiorità della ragione sulla fede, in ordine alla capacità discriminatrice della ragione relativamente a tutto ciò che viene fatto rientrare presuntivamente nell'oggetto della fede. Poiché l'imputabilità è una questione tutta personale, e chiama in causa la responsabilità soggettiva di *tutto* l'essere e di *tutto* il pensare e il fare dell'individuo, questi deve decidere per proprio conto, davanti al tribunale della propria coscienza in cui è giudice e imputato, ciò che gli sembra giusto dover credere, affidando alla ragione quella prerogativa di "purificazione" dalle false credenze, dalle false fedi e dalle superstizioni, che si nutrono dell'ignoranza o del rifiuto di questa autonoma attività della ragione. Il Dio della ragione, perciò, diventa come una specie di pietra di paragone rispetto agli dèi delle varie fedi a tal punto che è possibile, attraverso di essa e con «serene dimostrazioni», come avveniva nella repubblica del Moro⁹², individuare gli attributi che deve poter avere il vero Dio e, conseguentemente, definire la «vera» religione, dando così, di rimbalzo, alla filosofia della religione piena legittimità a costituirsi autonomamente come branca del sapere. Rinunciare a questo tribunale della ragione è avallare, se si è spettatori, o lasciarsi travolgere, se si è attori, da fanatismi intolleranti e da tentativi fondamentalistici, alimentati ciecamente da una fede, che si è volutamente sottratta alla disciplina responsabile della ragione.

Giulio Cesare Cremonini, l'«Aristoteles redivivus», nonostante il Galilei lo avesse più volte pregato di guardare nel cannocchiale, per «vedere» con i suoi stessi occhi quelle scoperte astronomiche, che egli aveva divulgato nel suo *Sidereus Nuncius*, oppose un netto rifiuto: temeva che, se avesse guardato attraverso quel cannocchiale, avrebbe dovuto rinnegare tutta la sua filosofia e bruciare tutti i suoi commenti alle opere Aristoteliche, nelle quali si ergeva a estremo difensore della vecchia e moribonda cosmologia aristotelico-tolemaica. E quando un discepolo del Galilei, il Gualdo, gli rimproverò quel suo atteggiamento, il Cremonini gli rispose: «Quel mirare per quegli occhiali

⁹¹ Cfr. *Sum Th.*, I-II^{ae}, q. 9, a. 1.

⁹² T. MORO, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, a cura di T. Fiore, Bari, Laterza, 1971², p. 136.

m'imbalordisco la testa: basta, non ne voglio sapere altro»⁹³. In questo caso era la volontà che proibiva all'intelletto di entrare in esercizio. Ma se il Cremonini avesse guardato e avesse rifatto le stesse osservazioni di Galilei, sarebbe stato «costretto» ad abbandonare la fisica aristotelica. Egli era libero di guardare e di non guardare, ma, una volta guardato, non era più libero di non vedere ciò che vedeva e che aveva visto Galilei.

E' vero che il mistero della libertà umana resta comunque, come ha sostenuto Kant, «impenetrabile» alla ragione, che volesse indagarlo nei suoi fondamenti⁹⁴. E poiché la fede è un atto della volontà e non dell'intelletto, ognuno resta libero di rifiutare le verità, che concernono la fede. Ma non è altrettanto libero nei confronti di quelle verità, che la ragione è riuscita a scoprire autonomamente dalla fede. Se queste certezze fossero libere e quindi fossero unico oggetto di fede, non si riuscirebbe a comprendere tutto l'impegno profuso da S. Tommaso per ridare piena autonomia e dignità a quella ragione, che gli antidialettici le avevano negato.

Non siamo perciò pienamente d'accordo con il Lang, che definisce la certezza, a cui si giunge mediante le cinque vie di S. Tommaso, come «certezza libera o morale»⁹⁵, perché la certezza o è o non è; neppure siamo d'accordo con lui quando, dopo aver distinto tra certezza scientifica e certezza filosofica dell'esistenza di Dio, aggiunge che «nelle questioni scientifiche è di secondaria importanza che *io* divenga certo, decisivo è che *la cosa* sia certa»⁹⁶, perché S. Tommaso, senza escludere l'enorme rilevanza soggettiva di questa certezza (e ne è prova il termine *via*), propone le cinque vie per provare che l'analisi dei fenomeni, «in se stessi» considerati, richiede con certezza oggettiva l'esistenza extramentale di una prima causa nella stessa misura in cui è evidente la certezza oggettiva dell'insufficienza autonomamente ontologica dei fenomeni.

Neppure ci trova d'accordo quello che dice Jaspers («Dopo Kant...») e che noi abbiamo citato all'inizio del capitolo, perché Kant prima interpreta e poi giudica le prove tommasiane mediante proprie

⁹³ Lettera datata Padova 29 luglio 1611, in GALILEI, *Opere*, Ed. Naz., vol. XI, p. 165.

⁹⁴ I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in ID., *Scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Torino, Utet, 1986, p. 371.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 220.

⁹⁶ *Id.*, p. 221.

categorie, alla luce delle quali tali prove è indubitabile che non provino nulla. E' come se noi volessimo giudicare i teoremi della geometria euclidea con postulati delle geometrie non euclidee; qualora lo facessimo, sarebbe molto semplice provare, per esempio, che la somma degli angoli interni di un triangolo non è più di centottanta gradi, perché nelle geometrie non euclidee, in cui lo spazio è pensato curvo, gli angoli acquistano grandezze diverse da quelle che hanno in un spazio pensato piano.

Ciò che qui è in discussione non sono più le conclusioni, ma i principi dell'essere, i principi del conoscere, «presupposti da tutte le prove dell'esistenza di Dio»⁹⁷, come osserva il Gilson, o il modo di articolarsi dell'intera struttura del pensiero tommasiano, e a questo punto il presente lavoro, invece di chiudersi, dovrebbe ricominciare con un'apertura a tutto campo sui fondamenti stessi, che sorreggono quelle prove⁹⁸. Ma c'è un tempo per ogni cosa.

⁹⁷ E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1948⁵, p. 69.

⁹⁸ Per chi voglia approfondire questi altri aspetti può utilmente consultare C. FABBRO, *Dio*, cit. e ANGEL LUIS GONZALEZ, *Filosofia di Dio*, Firenze, Lemonnier, 1988 (Pamplona 1982).