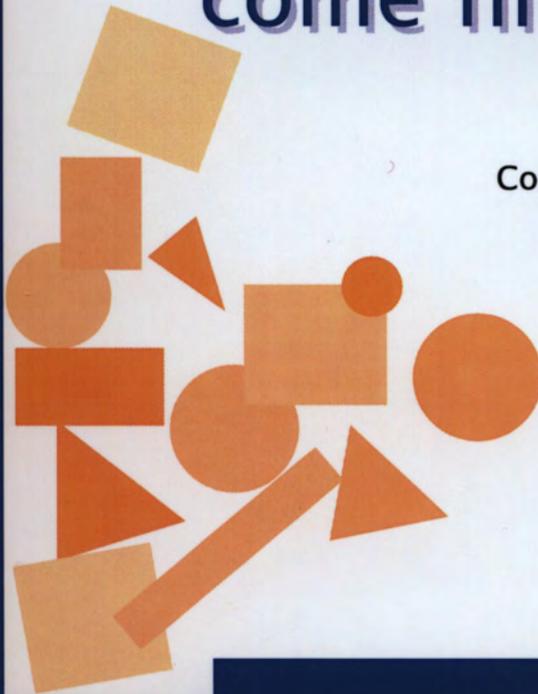


◆ P R O M A N U S C R I P T O ◆

◆ Sofia Vanni Rovighi ◆

Il problema teologico come filosofia

a cura di
Costante Marabelli



EUPRESS

◆ Il problema teologico come filosofia ◆

Si tratta di uno degli ultimi corsi universitari di Sofia Vanni Rovighi, dedicato al problema di Dio, presentato non come un problema ma come il problema che dà senso all'impegno di ricerca filosofica. Nel suo stile, semplice e rigorosissimo, l'autrice, profonda conoscitrice tanto del pensiero medievale quanto del moderno e novecentesco, esprime una critica e una riflessione teoretica che mostra tutta la sua attualità, inserendosi con piena autorevolezza e tonalità adeguata nel dibattito sulla fondazione razionale del teismo, cui è particolarmente sensibile una parte dell'odierno movimento analitico (specie in Inghilterra e negli Stati Uniti). Sulla constatazione che ognuno non può non avere (e affermare) un proprio dio, cioè un qualunque fine ultimo che orienta la sua vita, la sfida di quest'opera consiste nel verificare se l'affermazione di un Dio trascendente e personale (teismo) non si presenti o più ragionevole o già in certo modo implicita di alcune di quelle suggestive affermazioni.

◆ SOFIA VANNI ROVIGHI ◆

Sofia Vanni Rovighi (1908-1990) è stata una dei più prestigiosi docenti di filosofia dell'Università Cattolica di Milano; ha spaziato coi suoi studi su tutta la storia della filosofia occidentale, privilegiando i grandi autori: Tommaso d'Aquino, ma anche Kant e Hegel, Anselmo d'Aosta, ma anche Husserl e Heidegger, facendoli conoscere al pubblico italiano già dalla fine degli anni '30. Tra le sue opere: *Elementi di filosofia*, 3 voll., Brescia 1962-64; *Introduzione allo studio di Kant*, Brescia 1968; *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1972; *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari-Roma 1973; *San Bonaventura*, Milano 1974; *Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, Brescia 1976; *Studi di filosofia medioevale*, 2 voll., Milano 1978; *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari-Roma 1987; *Storia della filosofia contemporanea. Dall'ottocento ai giorni nostri*, Brescia 1980.

PM 3

Nella stessa collana:

Adriano Fabris, *Etica della comunicazione interculturale*, 2004

Piero Coda, *Gesù Cristo e il futuro delle religioni*, 2004

Giovanni Ventimiglia, *Introduzione all'ontologia*, 2004

Ludger Müller, *Fede e diritto*, 2005

Sofia Vanni Rovighi

Il problema teologico come filosofia

a cura di
Costante Marabelli



EUPRESS

PRIMA EDIZIONE ITALIANA
Settembre 2004

EDITORE
EUPRESS FTL - Reggiani S.p.A., Varese (Italia)

PROGETTO GRAFICO
Fabrizio Cascarano

Finito di stampare
nel mese di settembre 2004
da Reggiani S.p.A. - Varese

Per ogni informazione rivolgersi a:
EUPRESSFTL c/o Facoltà di Teologia, via Buffi 13, CH-6904 Lugano
tel. +41 091 913 85 53 - fax +41 091 913 85 56
e-mail: info@teologialugano.ch
www.teologialugano.ch

ISBN 88-88446-23-0

Indice

Presentazione, di Costante Marabelli	9
I. Introduzione	15
1. Il problema di Dio è ineliminabile	15
2. La ricerca di nuove concezioni di Dio	21
II. Come si pone filosoficamente il problema di Dio ..	25
1. Il punto di partenza della nostra conoscenza	30
2. L'esistente che l'esperienza attesta è connesso necessariamente con qualcosa di cui non ho esperienza? che cosa vuol dire "necessario"?	32
3. La causalità. Ambiguità del termine "principio di causalità"	33
4. I due problemi di Hume	34
5. La risposta negativa di Hume al primo problema non è giustificata	35
6. Fecondità dei giudizi analitici	37
7. Il secondo problema di Hume	38
III. Avvio a una dimostrazione dell'esistenza di Dio ..	41
1. Esistenza e attributi di Dio	41
2. Due premesse per una dimostrazione dell'esistenza di Dio	42
2.1. <i>Valore ontologico del principio di non-contraddizione</i>	42
2.2. <i>Esistenza di una realtà contingente</i>	47
IV. L'argomentazione che parte dall'esperienza del divenire	51
1. Esperienza e analisi del divenire	51
2. La rigorizzazione di Bontadini	53
3. Gli antecedenti di questo argomento: Aristotele	54
4. Tommaso d'Aquino	56

Il problema teologico come filosofia

5. Obiezione all'argomento presentato: è possibile che il divenire sia originario?	57
6. L'improcedibilità all'infinito	63
7. Difficoltà delle argomentazioni per dimostrare l'esistenza di Dio	64
8. L'esperienza del divenire	66
V. Altri argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio ...	69
1. La «quarta via» e la partecipazione	69
2. Tentativo di negare la premessa minore della «quarta via»	70
3. La gerarchia dei valori nella sfera morale	73
4. Osservazioni sull'argomento che parte dalle valutazioni morali	74
5. La finalità della natura: il Salmo 18 e il <i>Peri philosophias</i> di Aristotele	79
6. La fisico-teologia del Sei-Settecento	81
7. La «quinta via» tomistica	83
8. Tentativo di eliminare malintesi	84
9. Fisico-teologia meccanicistica e vitalistica	85
10. L'apprensione della bellezza e la finalità	87
11. Argomenti a mio avviso non validi. L'argomento <i>ex veritatibus aeternis</i>	88
12. Versione leibniziana dell'argomento	90
13. L'unico argomento kantiano	91
14. L'argomento del <i>Proslogion</i>	92
15. L'interpretazione bonaventuriana dell'argomento	94
16. La critica di san Tommaso	95
17. Il presupposto comune agli argomenti <i>a posteriori</i> e all'argomento del <i>Proslogion</i>	97
VI. Gli attributi di Dio	101
1. Dalla gerarchia dei valori e dalla finalità si conclude a una causa intelligente; dal divenire si conclude solo a un immutabile	101
2. La <i>via remotionis</i>	102
3. Dall'immutabile all'eterno e all'atto puro	103
4. Dall'atto puro all' <i>ipsum esse subsistens</i>	105
5. Dio come persona. Argomenti di san Tommaso	106

6. Argomento che ritengo valido	107
7. Differenza fra la filosofia greca e la filosofia dei cristiani	108
8. Creazione libera e provvidenza	109
9. Si può dimostrare che Dio è persona? La tesi di M. Scheler	110
10. L'analogia	113
11. La creazione come produzione totale dell'essere	116
12. Sant'Anselmo a proposito del nulla	117
13. La conoscenza di Dio	118
14. Dio conosce <i>alia a se</i>	119
15. Fino all'individuo	120
16. La volontà di Dio	122
17. Volontarismo e naturalismo	124
18. Il male	125
19. La predeterminazione degli atti liberi	126
VII. Prove dell'esistenza di Dio e critica ad esse nella filosofia moderna	129
VIII. Cartesio	131
1. Premesse alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio	131
2. La prima dimostrazione	133
3. Obiezione di Caterus e risposta di Cartesio	136
4. La dimostrazione a priori	137
5. Obiezioni e risposte di Cartesio	140
6. L'argomento cartesiano è diverso da quello del <i>Proslogion</i> ?	143
IX. Leibniz	147
X. Kant	151
1. L'ideale della ragion pura	152
2. Il «cammino naturale della ragione umana»	154
3. Critica della prova ontologica	155
4. Critica alla prova cosmologica. Due momenti della prova	157
5. Osservazioni sulla critica kantiana alla seconda tappa della prova cosmologica	159

Il problema teologico come filosofia

6. Critica kantiana alla prima tappa della prova cosmologica	161
7. Osservazione critica	164
8. Critica kantiana della prova fisico-teologica	165
9. Dio come postulato della ragion pratica	166
XI. Hegel	169
1. Ritorno alla metafisica	169
2. Le prove dell'esistenza di Dio. La prova cosmologica ..	171
3. Prova ontologica	173
XII. L'ateismo di Feuerbach	177
XIII. Osservazioni conclusive	185
Indice dei nomi	189

Presentazione

Il testo di Sofia Vanni Rovighi che proponiamo era originariamente un corso che ella tenne durante gli ultimi cinque anni della sua lunga carriera accademica, quando le toccò di succedere a Gustavo Bontadini sulla cattedra di filosofia teoretica all'Università Cattolica di Milano. Eravamo precisamente negli anni 1976-1977. A conclusione delle lezioni veniva pubblicata ad uso degli studenti una dispensa con il titolo *Il problema teologico come filosofia*, titolo che noi qui abbiamo preferito riprendere¹.

Per motivare la ripubblicazione di questo libro, prima ancora di scrivere qualcosa per presentare l'Autrice che forse non tutti oggi sanno chi fu, anzitutto mi servo, per conferire a questa proposta editoriale il suo grado di pertinenza nel dibattito filosofico attuale (se non ancora in quello "continentale", in quello anglo-americano), delle parole con cui Richard Swinburne, professore emerito di filosofia della religione a Oxford, apre il suo più recente *Is there a God?*:

«Negli ultimi venti o trenta anni si è assistito alla rinascita di un dibattito serio tra i filosofi in Gran Bretagna e negli Stati Uniti

¹ Lo stesso testo – salvi alcuni complementi nelle note a piè di pagina – fu ripubblicato in forma di volume nel 1986 dall'editrice Vita e Pensiero (Milano) con un titolo leggermente diverso: *La filosofia e il problema di Dio*. Le dispense (già pubblicate in "I Corsi Universitari" di Vita e Pensiero) sembra abbiano avuto una vita autonoma, raggiungendo nel 1991 la seconda ristampa della settima edizione, mentre il volume ha conosciuto solo una ristampa nel 1988.

Nella nostra riedizione abbiamo tenuto conto di entrambe queste versioni, scegliendo – come abbiám detto – il titolo della prima versione, ma esprimendo tutti i riferimenti secondo la modalità adottata nella più recente versione del 1986. Siamo intervenuti solo in qualche raro caso a modificare la punteggiatura e talvolta, in presenza di capoversi troppo carichi, a determinare qualche "a capo" in più rispetto agli originali. Abbiamo invece aggiunto delle note di commento o di complemento tenute sempre racchiuse in parentesi quadre a indicare che si tratta di note del curatore distinte da quelle dell'Autrice. L'aver aggiunto delle note del curatore ha necessariamente alterato la numerazione dei riferimenti originari.



sul tema dell'esistenza di Dio, condotto ad un alto livello di rigore intellettuale. È stato riconosciuto che il soggetto non è soltanto della più alta importanza ma anche di grande interesse intellettuale. Gli studiosi cristiani sono stati all'avanguardia in questo dibattito, ed esso ha portato ad un considerevole incremento del numero di studenti di filosofia che hanno scelto i corsi di filosofia della religione. Poco di questo, comunque, ha raggiunto il grosso pubblico, che è stato condotto a credere da giornalisti ed esperti televisivi che l'esistenza di Dio è, intellettualmente, una causa persa e che la fede religiosa è interamente una questione non razionale»².

Swinburne introduce così per un pubblico più ampio, non "tecnico", «una breve versione della argomentazione in favore dell'esistenza di Dio» che egli aveva svolto, da un punto di vista "empiristico", diciassette anni prima in *The Existence of God*³. Anche il testo di Vanni Rovighi che qui presentiamo non è – come scrisse il suo editore nel '86 – un discorso per «pochi iniziati», ma «un discorso piano, rivolto agli studenti di filosofia da una persona che, dopo una vita intera dedicata all'approfondimento critico di questi temi, ne ha saputo cogliere e svelare, con linearità e limpidezza esemplari, le coordinate essenziali».

È un testo di lezione, che fu pubblicato con l'intenzione di non fargli perdere questo suo carattere che si avvale di «passaggi più colloquiali» e si esprime con quella «freschezza e vivacità dell'esposizione» che ha un professore quando si rivolge ai suoi studenti. Nonostante sia trascorso qualche lustro dalla sua apparizione, lo ripubblichiamo soprattutto per due motivi: 1) perché abbiamo constatato che il suo modo di argomentare è ancora di grande utilità didattica, apprezzato ancora dalle nuove generazioni dei nostri studenti di filosofia; 2) perché a parte il valore intrinseco di questo argomentare, esso – anche se in una prospettiva diversa – può sintonizzarsi e fornire elementi di riflessione entro il *revival* della teologia naturale che si registra nel-

² Cfr. la tr. it. di G. Riccioni: R. SWINBURNE, *Esiste un Dio?*, (Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia») CEDAM, Padova 2001 (orig. Oxford University Press, Oxford 1996).

³ Clarendon Press, Oxford 1979, rev. ed. 1991.

l'ambito della filosofia analitica contemporanea⁴ forse meglio di altri testi attingibili alla tradizione neoscolastica.

Lo ripubblichiamo in un ridotto numero di esemplari in «Pro manuscripto» che è collana istituita per fornire agli studenti strumenti efficaci di formazione e ringraziamo tutti coloro che ci hanno consentito di renderla nuovamente accessibile nei nostri tipi per chi si applica alle ricerche di teologia filosofica; in particolare vorrei nominare il dottor Aurelio Mottola dell'Editrice Vita e Pensiero, gli eredi di Sofia Vanni Rovighi nella persona dell'avvocato Silvia Calzoni Graziosi e la professoressa Carla Bettinelli, prezioso tramite per raggiungerli.

Abbiamo evocato sopra in particolare Richard Swinburne, non per assimilare i due indirizzi, ma per indicare l'interesse contemporaneo ad argomentare per l'esistenza di Dio, in un ambito filosofico che non è quello da cui ci si aspetterebbe una filosofia a supporto del teismo (una «filosofia verso la religione», direbbe Masnovo).

Nel caso di Swinburne si tratta di un significativo orientamento "empiristico" verso il teismo, diverso da quello metafisico neoscolastico della Vanni, ma l'accesso della studiosa italiana alla problematica teologico-filosofica non è per nulla – come ella ebbe a scrivere di quella del suo maestro Amato Masnovo – di una metafisica «presentata deduttivamente, come conclusione di un'argomentazione geometrica: è vista, è dimostrata nascere dal problema che la vita stessa ci pone». La risposta al problema che nasce dalla vita, tanto per il maestro quanto per la discepola, «certo [...] si dà con principî astratti, ma questi sono lo strumento per illuminare l'esperienza, non le uniche premesse del discorso filosofico»⁵. Più in generale, ciò che accomuna i due orientamenti è che entrambi concepiscono la filosofia come ricerca di

⁴ Cfr. K. M. PARSONS, *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism*, Prometheus Books, Buffalo (N.Y.) 1989. Si veda anche M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002; ID., *Trascendenza divina, realismo e anti-realismo nella recente filosofia analitica della religione*, in «Rivista teologica di Lugano» 9 (2004) pp. 25-45.

⁵ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Presentazione* in A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 9.



un fondamento per l'esperienza trovandolo nell'essere personale di Dio.

Chi accosta gli scritti di Sofia Vanni Rovighi avverte l'assenza di tecnicismo filosofico fine a sé stesso; c'è un rigore animato da un'intensa passione, una volontà di andare a vedere come stanno le cose, per ridirle a se stessa e agli altri nel modo più limpido possibile. Fin dall'inizio ella, per temperamento e scelta "laica", filosoficamente "spregiudicata", ma anche intensamente religiosa, aveva concepito il suo studio universitario in funzione di un compito di spiritualità cristiana: «noi – scriveva da giovane, ripetendo però gli stessi concetti al termine del suo lungo insegnamento – abbiamo una forma particolare di attività da esercitare: la carità intellettuale»⁶. Quando nel 1978 lasciava la cattedra, dopo una operosissima vita di studio e di partecipazione del suo sapere⁷, ammoniva gli allievi: «Cercate il vero, non il nuovo». Anche in questo libro la Vanni non prova alcun complesso per la sua «formazione tomistica, dovuta a un maestro, Amato Masnovo, che – come ella stessa scrisse – mi mise subito a contatto con i testi di S. Tommaso e non con raccolte di testi *ad mentem Thomae*». Con grande schiettezza confessava: «non mi sono mai sentita prigioniera di una filosofia elaborata sette secoli fa, perché più andavo avanti negli studi più mi persuadevo che le filosofie non sono geniali costruzioni incomunicabili fra loro, ma sono "avventure dello spirito in cerca di verità", come ha detto un illustre studioso di Aristotele a proposito della *Metafisica*, alimentate da una profonda vena comune»⁸. L'adesione fondamentale – con anche dissensi e precisazioni critiche – della Vanni alla filosofia di Tommaso ha voluto distinguersi da quello che ella chiamava un «tomismo sociologico»⁹

⁶ *Significato della vita intellettuale*, in «Azione fucina», 13 aprile 1930, p. 2.

⁷ Cfr. AA.VV., *Sapientiae studium. La giornata operosa di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990)*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 1994; qui (pp. 181-234) tra l'altro si può trovare una *Bibliografia degli scritti di Sofia Vanni Rovighi 1929-1990* a cura di F. De Capitani e P. B. Rossi.

⁸ Cfr. *Sapientiae studium*, p. 114.

⁹ Cfr. la Presentazione di *Enciclica Aeternis Patris di Leone XIII, 1879-1979*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. XIII.

diffusosi dopo l'*Aeterni Patris*, enciclica che per lei ebbe «molti meriti», ma che «fu interpretata da troppo zelanti seguaci come se» la dottrina di S. Tommaso «fosse pari alla Rivelazione cristiana, verità indiscutibile, allontanarsi minimamente dalla quale fosse eterodossia». Per la Vanni occorre tornare a san Tommaso e «rileggerlo con animo sereno, come si legge un classico, perché si diffonda un atteggiamento equilibrato, come è stato del resto ed è quello dei grandi tomisti contemporanei [...] Si coglierà allora il valore e l'attualità di san Tommaso»¹⁰.

Dal suo maestro Masново la Vanni Rovighi apprese, e con lui condivise, «la stretta connessione tra filosofia e vita». E la sua vita fu quella di una credente non certo “sociologica”, la sua fu «una fede professata con tranquilla fermezza, senza ostentazione e senza cedimenti, entro l'ambiente difficile, complicato e sempre tentato di scetticismo dei “sapianti” e degli “intelligenti” di questo mondo»¹¹. La vita dell'essere umano (credente e non credente), amava ripetere, «è fatta di scelte, di scelte quotidiane (anche quella di lasciarsi andare è una scelta) e le nostre scelte sono dirette da una mira, da un fine globale che ci proponiamo di fatto: sarà il piacere, la potenza, il quieto vivere, la giustizia o che altro si voglia, ma un orientamento di massima c'è sempre. Ora la filosofia non è altro che un chiedersi la ragione di queste scelte»¹².

Tale semplice definizione della filosofia, che ritroviamo anche all'inizio di questo libro come sua premessa (*Il problema di Dio è ineliminabile*), ma soprattutto l'impegno che in essa è implicito al vaglio critico, alla ricerca del fondamento di ciò che con assoluta certezza appare, è sicuramente nello spirito di quell'«esigenza

¹⁰ *Ricchezza e varietà del medioevo. Limiti di un tomismo e valore di san Tommaso*, in I. BIFFI – C. MARABELLI, *Invito al medioevo (Conversazioni con...)*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 81-82.

¹¹ Omelia del card. Giacomo Biffi, arcivescovo di Bologna, nelle esequie di S. Vanni Rovighi, in *Sapientiae studium*, pp. 3-4.

¹² S. VANNI ROVIGHI, *Presentazione* in A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, ed. 7a, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 8. Questa riedizione di «una delle opere più notevoli espresse dalla neoscolastica italiana, e non solo italiana» (*ibid.*, p. 7) con la presentazione della Vanni usciva a pochi giorni (giugno 1977) dalla pubblicazione de *Il problema teologico come filosofia* (maggio 1977).

di un fondamento su cui costruire l'esistenza personale e sociale», che per Giovanni Paolo II «si fa sentire in maniera pressante soprattutto quando si è costretti a constatare la frammentarietà di proposte che elevano l'effimero al rango di valore, illudendo sulla possibilità di raggiungere il vero senso dell'esistenza»¹³.

Quanto questo corso di filosofia teoretica esprime nel modo più maturo era già stato in più occasioni elaborato nei precedenti lavori della Vanni, in particolare nei pubblicatissimi *Elementi di filosofia*, volume secondo. In una presentazione delle sue opere, in riferimento alla teologia naturale espressa in essi, ella sinteticamente scriveva: «Il problema di Dio, in filosofia, non può porsi che a partire dal mondo dell'esperienza – intendendo con questo termine non solo il mondo dell'esperienza naturalistica, ma anche il mondo umano –. Dio infatti non si presenta in filosofia come oggetto di intuizione, e quindi non può essere soggetto logico (un soggetto di cui ci si domanda se esiste e quali attributi abbia), ma si presenta come la condizione alla quale è possibile il mondo»¹⁴.

Questo corso/libro si offre per verificare quanto radicale è la volontà di vedere e quanto è nitido il risultato della visione in una docente che amava ripetere con l'ammirato (anche se non seguito) Kant di voler insegnare non una filosofia, ma a filosofare e, con un altro "filosofo" da lei prediletto – Galileo Galilei – che «il sonar gli organi s'impura da chi sa sonare» da lei così tradotto: «il filosofare s'impura dai classici».

Costante Marabelli

¹³ *Fides et ratio*, n. 6.

¹⁴ Cfr. *Notizie sull'operosità scientifica e sulla carriera didattica di Sofia Vanni Rovighi* (ex Archivio Sofia Vanni Rovighi, Università Cattolica di Milano, 38.A.02) pubblicate in *Sapientiae studium*, p. 97.

I. Introduzione

1. Il problema di Dio è ineliminabile

Il titolo che ho dato al corso di quest'anno è: *Il problema teologico come filosofia*. Non è un titolo inventato da me: è il titolo di un libro di P. Carabellese, del 1931¹; l'ho fatto mio perché mi sembra che esprima bene quello che intendo, e cioè *che cosa la filosofia può dire sul problema di Dio*. E significa anche un'altra cosa (la significava per Carabellese e la significa per chi Vi parla, anche se le conclusioni di chi Vi parla saranno molto diverse da quelle di Carabellese): significa che la filosofia non può fare a meno del problema di Dio. Ricordo che mi colpì una osservazione di Bontadini: san Paolo dice: *quorum Deus venter est*² di tali che sarebbero stati molto stupiti di sentirsi investiti di una categoria teologica. Cioè: coloro che mettono in cima a tutte le loro attività (o a tutte le loro inerzie) il loro ventre non fanno, non hanno coscienza di avere una certa concezione di Dio, di avere optato per un certo Dio, ma in realtà hanno optato: hanno posto il fine ultimo della loro vita nel «ventre», che vuol dire, credo, non solo nella gola, ma nella soddisfazione dei loro impulsi sensibili in genere; ora Dio non è altro che il fine ultimo delle nostre azioni, quindi porre un fine ultimo, uno scopo supremo alle nostre azioni vuol dire già avere una certa concezione di Dio. Si dirà che questo discorso rileva che, nelle sue scelte quotidiane,

¹ Cfr. Pantaleo CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, Tip. del Senato G. Bardi, Roma 1931 [cfr. Luigi CIMMINO, *Carabellese. Il problema dell'esistenza di Dio*, Studium, Roma 1983].

² Fil 3,10 [Gustavo Bontadini (1903-1990) fu collega della Vanni Rovighi all'Università Cattolica di Milano la quale gli successe sulla cattedra di Filosofia teoretica nell'anno accademico 1973/74].

nella condotta della vita, ciascuno ha il suo Dio, ma non che la filosofia debba occuparsi del problema di Dio. Rispondo (e chiedo scusa a eventuali biennialisti³, se mi ripeto) che la filosofia non è altro che il cercare di render ragione delle nostre scelte, dell'orientamento che diamo alla nostra vita; ora nel render ragione di queste scelte si affronta necessariamente il problema di Dio, perché si cerca di rispondere alla domanda se quello che è il fine ultimo che perseguiamo di fatto può essere anche il fine ultimo di diritto, cioè quello che *deve* essere perseguito, che si ha ragione di perseguire⁴. Le mie scelte sono quelle che *devono* essere? Loro potrebbero obiettare: non c'è nessun bisogno di render ragione delle proprie scelte, del proprio modo di comportarsi: si

³ [Per "biennialista" s'intende lo studente che nel piano degli studi s'iscrive allo stesso insegnamento per due anni cioè due corsi annuali. I biennialisti di "Filosofia teoretica" con i quali la Vanni Rovighi si scusava, potevano essere quelli che avevano seguito i suoi corsi negli anni accademici 1973/74 ("Essere e verità"), 1974/75 ("Antropologia filosofica"), 1975/76 ("Teoria della conoscenza"). Il primo corso come docente di Filosofia teoretica (1973/74) fu dedicato a "Essere e verità", con questa avvertenza: «Nell'iniziare, non senza timore, l'insegnamento della Filosofia teoretica, ricordo una frase di Galileo: "il sonar gli organi s'impara da chi sa sonare" e la traduco così: il filosofare s'impara dai classici. Studieremo quindi il problema Essere e verità leggendo la 1ª *Quaestio disputata de Veritate* di san Tommaso d'Aquino e la *Scienza della logica* di Hegel. Ho premesso tuttavia alla lettura di quest'ultima alcune lezioni preliminari...» (S. VANNI ROVIGHI, *La «Scienza della logica» di Hegel e appunti introduttivi. Appunti del corso di Filosofia teoretica 1973/74*, (pro manuscritto) Celuc libri, Milano 1974, p. 9). È a queste lezioni preliminari (pp. 13-52) che si fa qui riferimento].

⁴ [Nelle citate lezioni preliminari del 1973/74, a proposito dell'«atteggiamento filosofico», la Vanni Rovighi diceva: «Quando parlo di atteggiamento filosofico non assumo il termine "filosofia" [...] come insieme di tesi che stanno alla base di una determinata condotta (quella di una azienda o che so io) ma, caso mai, come insieme di tesi che stiano alla base di un orientamento da dare alla vita; direi: di tesi che stiano alla base di quello che uno vuol essere, e non solo di quello che uno vuol fare. Mi si potrebbe dire: ma l'orientamento radicale della mia vita è proprio rivolto al fare, a trasformare il mondo. Bene, ma o uno accetta da altri come deve trasformare il mondo, che cosa è il meglio in cui lo deve trasformare, e allora non fa, lui, filosofia, la accetta, fa un atto di fede; oppure cerca di sapere, di vedere come debba essere trasformato il mondo, e, se vuol cercare di saperlo, deve metter da parte, mettere fra parentesi, tutto quello che ha trovato detto intorno a sé» (p. 20). E concludeva il paragrafo finale sull'esistenza di Dio così: «[...] ognuno ha il suo dio, cioè ha un fine ultimo che orienta la sua vita: sarà l'utilità propria, sarà il bene del popolo, sarà una rettitudine alla quale ci si conforma o si vorrebbe conformarsi; vediamo se l'affermazione di un Dio trascendente e personale non si presenti o più ragionevole di alcune di quelle affermazioni o già in certo modo implicita in altre affermazioni» (p. 51)].

sceglie e basta. Le risposte a questa obiezione sono parecchie; ne accennerò due. Una prima risposta è che il render ragione, il valutare, è un bisogno incoercibile dell'uomo, un bisogno al quale l'uomo non si sottrae. Facilissimo enunciare, come teoria generale (e anche questa è filosofia), che non c'è una ragione delle nostre scelte, ma difficilissimo essere coerenti con questa teoria, perché ognuno afferma che le sue scelte sono quelle buone (oppure, se è un po' più modesto, che le scelte che si propone di fare, che dovrebbe fare sono quelle buone) che *ha ragione* di far così. Ho detto tante volte, e lo ripeto qui, che non c'è peggiore assolutista di chi professa a parole un relativismo etico; pestategli un callo e reagirà non solo urlando o tirandovi un pugno, ma affermando che avete torto, che fate male, ossia dando delle valutazioni. È molto più facile trovare disponibilità a discutere (quindi anche a discutere se colui che gli pesta un callo ha ragione di farlo o no) in uno che professa apertamente convinzioni morali e metafisiche che in uno che dichiara equivalenti tutte le scelte. Le dichiara equivalenti a parole, ma di fatto pretende che le sue sono senz'altro buone, e noi gli chiederemo perché sono buone, che ragione ha di dichiararle buone⁵.

Ma supponiamo che, più sinceramente, uno reagisca semplicemente con un pugno a chi gli pesta un callo, senza dirgli: «tu hai torto di pestarmelo», e vediamo qual è l'alternativa alla ricerca di render ragione: è quella di affidarsi alla forza bruta. E questa è la seconda risposta alla obiezione che non c'è bisogno di render ragione delle proprie scelte: la prima risposta è che *di fatto* gli uomini cercano sempre di render ragione, la seconda è che o si cerca di render ragione, di vedere se le proprie scelte si possono giustificare, o ci si affida alla forza bruta. E se uno chiedesse

⁵ Basterebbe pensare alle discussioni che si fanno oggi su chi debba gravare prevalentemente il peso dell'austerità [Riferimento al cosiddetto periodo dell'*austerità*, in cui per effetto dell'aumentato prezzo del petrolio (dopo essere raddoppiato tra 1970 e 1973, nel solo 1974 triplicò) da parte dei Paesi produttori l'Occidente industrializzato fu costretto ad economizzare fortemente e ad imporsi alcuni "sacrifici" nel proprio stile di vita. Si discuteva nella pubblica opinione allora se i produttori avessero il diritto di bloccare lo sviluppo o meglio di limitare le comodità di noi occidentali, se non fosse necessaria una reazione di forza, ecc.]

perché non affidarsi alla forza bruta, risponderci che – se questa è una opzione – opto per la ragione.

Se la filosofia è la ricerca della ragione delle nostre scelte e se questa ricerca sbocca necessariamente nel problema di Dio, il problema di Dio è parte integrante della filosofia. Che cosa la ragione possa dire su questo problema si cercherà di vedere nel corso di queste lezioni, ma certo essa si pronuncia sempre su quel problema.

Devo, chiedendo ancora scusa a eventuali biennialisti, spiegare cosa vuol dire “render ragione”⁶. Vuol dire in ultima analisi *far vedere*. Potremmo anche partire da un esempio molto banale: cosa vuol dire render ragione di una spesa. Al fattore infedele della parabola evangelica il padrone dice: «rendi ragione della tua amministrazione»⁷; il che vuol dire: fammi vedere come hai amministrato la mia roba, dove hai speso quello che hai ricavato. Se il padrone avesse *visto* coi suoi occhi che il ricavo, che so, del grano venduto era nel cassetto, o era stato speso per comprare altre cose necessarie, non avrebbe chiesto ragione: la chiede perché *non sa* ancora come siano andate a finire le entrate e *vuol vedere* dove e come sono state spese. Così è per qualunque render ragione o ragionare: si ragiona quando non si vede immediatamente come stanno le cose. Nel caso delle scelte non si vede immediatamente se il nostro fine ultimo debba essere il «ventre», per usare l'espressione di san Paolo, ossia l'immediata soddisfazione degli impulsi sensibili, o il servizio del prossimo, e come vada inteso questo servizio. Due anni fa dicemmo⁸ che la risposta a queste domande implicava una determinata concezione dell'uomo, una determinata antropologia filosofica; quest'anno aggiungeremo che la risposta esige anche una teologia

⁶ [Cfr. le citate lezioni preliminari al corso del 1973/74, in particolare pp. 22-27 (Il criterio di verità)].

⁷ Lc 16,2.

⁸ Cfr. anche S. VANNI-ROVIGHI, *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1980 [1989²]. Nel secondo anno come professore di Filosofia teoretica (anno accademico 1974/75) la Vanni Rovighi tenne un corso di Antropologia filosofica. Sul medesimo tema negli anni successivi uscirono prima delle dispense: *Appunti di antropologia filosofica* (Corsi universitari), Vita e Pensiero, Milano 1978; poi il volume *Uomo e natura*, cit.].

filosofica⁹. Ma ho detto male dicendo «aggiungeremo», poiché antropologia filosofica e teologia filosofica si implicano reciprocamente.

Dicevo dunque che non si vede di colpo quale debba essere il fine ultimo dell'uomo, e quindi quali (almeno nelle linee generali) debbano essere le nostre scelte, e perciò bisogna ragionare, ossia cercare di andare a vedere. Nel caso, sempre per prendere l'esempio di san Paolo, del Dio-ventre, ci domanderemo se l'uomo si riduca a puri impulsi sensibili, finché, dopo lunghi discorsi (*longa et subtilis inquisitio* diceva san Tommaso) arriveremo a vedere come stanno le cose, e se non arriveremo a vedere confesseremo la nostra ignoranza, ci atterremo all'affermazione più probabile (ma, come osservavano già gli antichi in polemica con gli accademici, non c'è probabilità se non in relazione a qualche proposizione immediatamente evidente). Osserviamo poi che anche i passaggi che si compiono da una proposizione all'altra per andare a vedere, si compiono perché si vede il nesso fra una proposizione e l'altra, perché, cioè, si vede che se si nega la proposizione dedotta si nega anche quella già veduta (si vede che, se si nega che gli angoli interni di un triangolo siano uguali a due retti, si nega l'assioma delle parallele). Il ragionamento, la *deductio*, come fa vedere Cartesio nelle *Regulae*, si riduce all'*intuitus*, è una catena di intuizioni¹⁰.

C'è un'altra paroletta che dovrei cercar di spiegare, quel *deve* che è comparso fin qui nel discorso. Come vien fuori il *deve*? Per spiegarlo bene bisognerebbe svolgere una filosofia morale, che

⁹ *Theologia philosophica* è un termine che si trova anche in san Tommaso, certo nel *Comm. al De Trinitate di Boezio* e forse anche altrove. [Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 4, resp., ed. leon., p. 154; altrove si trova qualcosa di equivalente (*theologia* come *pars philosophiae*, *theologia quae est philosophia prima*, come in *Summa theol.*, I, q. 1 art. 1, arg. 2 e ad 2, *In Metaph.*, VI, lectio 1, n. 23), ma non esattamente la medesima espressione].

¹⁰ Ho detto queste cose per spiegare cosa vuol dire "render ragione". Chi le trovasse oscure, perché troppo brevi, potrà trovarle un pochino più sviluppate nelle dispense del corso per l'a.a. 75/76 (*Teoria della conoscenza*), Vita e Pensiero [1976. Vanni Rovighi, oltre ad essersi già dedicata al problema della conoscenza nei suoi *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1962, vol. 1, ed. compl. rinnovata, poi ristampata fino agli anni '90, ha pubblicato anche *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia 1963 (anastaticamente riproposta da Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, Milano 2000)].

non è mio compito svolgere: il problema del come venga fuori il «deve» è lungamente discusso nella filosofia analitica: il Gilardi¹¹ lo ha studiato a fondo; ma è un problema antico, che dagli scolastici è formulato così: che cos'è una scienza pratica? Anche questo problema non si risolve se non dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio. Infatti il *deve* non si giustifica se non come la necessità di porre certi atti *se* si vuol raggiungere il proprio fine di uomini. Ma non si può parlare di un fine dell'uomo (un fine inscritto in qualche modo nella natura umana, un fine che è la perfezione umana) senza ammettere che l'uomo sia creato da una Volontà intelligente.

Forse qualcuno di Loro sorriderà se dico che questa è l'unica soluzione della questione *is-ought* che tanto occupa l'etica inglese contemporanea¹². Pazienza, ne trovi lui una migliore.

¹¹ Cfr. R. GILARDI, *Teoria linguistica e semantica delle proposizioni valutative*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» LXXIV (1982), pp. 285-320. [Così nell'ed. 1986, ma nel corso del 1976/77 e nelle relative dispense del 1977 il riferimento implicito doveva essere alla tesi di laurea di Roberto GILARDI, *Correnti e problemi di etica in Inghilterra e negli Stati Uniti d'America - 1960/1974*, rel. A. Bausola, Università Cattolica del S. Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1974/75. La stessa Vanni aveva studiato la questione nell'articolo *Il problema delle valutazioni morali in alcuni libri recenti*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» L (1958)].

¹² [Ci si riferisce alla cosiddetta “legge di Hume” o “grande divisione” dei filosofi analitici, i quali si appellavano al passo humiano del *Treatise*, Book III, Part I, Sect. I per sostenere un'interpretazione non cognitivista del senso del linguaggio morale. Tale passo è citato dalla tr. it. (con testo inglese a fronte) di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, p. 929: «In ogni sistema morale che ho finora incontrato, ho sempre trovato che l'autore procede per un po' nel consueto modo di ragionare, e afferma l'esistenza di Dio o si esprime riguardo alle questioni umane; e poi improvvisamente trovo con una certa sorpresa che, invece delle abituali copule *è* e *non è* incontro soltanto proposizioni connesse con un *deve*, o *non deve*. Questo cambiamento è impercettibile; ma è comunque molto importante. Infatti, dato che questo *deve*, o *non deve*, esprime una certa nuova relazione o affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e allo stesso tempo è necessario spiegare ciò che sembra del tutto inconcepibile, ossia che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni completamente diverse. Ma siccome gli autori di solito non usano questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori; e sono persuaso che questa piccola attenzione stravolgerà tutti i comuni sistemi morali, e scopriremo che la distinzione di vizio e virtù non si fonda sulla semplice relazione tra oggetti, e non viene percepita dalla ragione»].

2. La ricerca di nuove concezioni di Dio

Non cominceremo dalla nozione di Dio, non ci domanderemo, cioè, all'inizio, come si deve concepire Dio, e questo per due motivi, uno polemico e uno positivo. Ho provato infatti a prendere o riprendere in mano certi libri che dicono come deve concepire Dio (o rinunciare addirittura ad affermare l'esistenza di Dio) l'uomo di oggi. Una esposizione riassuntiva possono trovarla nel volume: *Un nuovo volto di Dio?* (Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1976)¹³.

Vi devo confessare che mi è venuto in mente il famoso frammento di Senofane contro l'antropomorfismo: «Se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegneranno figure di dei simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggianti così come ciascuno di loro è foggiato». E ancora: «Gli Etiopi dicono che i loro dei sono camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli»¹⁴. Ho pensato infatti che certi teologi contemporanei fanno esattamente quello che Senofane rimproverava ai suoi contemporanei: di foggarsi un Dio a propria immagine e somiglianza: un Dio rispondente alle loro opinioni filosofiche (neopositivistiche, heideggeriane, hegeliane o che so io). Loro probabilmente mi obietteranno: «E tu te lo foggi in base alle tue opinioni tomistiche». Rispondo che l'obiezione varrebbe se io (o piuttosto una certa tradizione alla quale mi ricollego e che comprende tra gli altri, il sant'Anselmo del *Monologion*, san Tommaso e – non si scandalizzino – Kant), se io *cominciassi* da un concetto di Dio; ma poiché a un tale concetto si cercherà di *arrivare*, Loro potranno sempre fermarsi per la strada (o piuttosto potremo sempre fer-

¹³ [*Un nuovo volto di Dio? Il processo al teismo nella teologia contemporanea*, a cura di C. Cantone; si tratta dei lavori svolti in un seminario organizzato dall'Istituto per lo Studio della Religione nel mondo contemporaneo della Facoltà di filosofia della P. Università Salesiana di Roma nel periodo febbraio-maggio 1975, cui parteciparono anche Joseph de Finance e Vincenzo Miano].

¹⁴ Tr. di Pilo Albertelli, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1939, p. 68. [Si tratta dei frammenti riportati dagli *Stromati* di CLEMENTE ALESSANDRINO e numerati dalla edizione DIELS-KRANZ come B 15 e B 16 sotto Senofane (n. 21)].



marci insieme per la strada) e cercar di vedere se questo o quel passo si può fare o no; in altre parole se *si vede* o non si vede il nesso fra una affermazione e l'altra. Ma se uno, come questi egregi teologi, *comincia* col propormi una certa nozione di Dio, cosa posso dirgli? Prendere o lasciare. E i motivi per «prendere» non mi sembrano molto diversi da quelli criticati da Senofane: il loro Dio deve essere adeguato all'uomo moderno, all'uomo dell'era spaziale ecc. Un altro motivo è quello che bisogna concepire Dio in modo che il cristianesimo possa sopravvivere («Se il cristianesimo deve sopravvivere...», dice Robinson)¹⁵. Obietterei che quando si comincia a filosofare non si sa ancora se il cristianesimo debba sopravvivere o no: anzi direi che neppure il credente sa se il cristianesimo debba sopravvivere o no, o piuttosto non sa *come* debba sopravvivere, se nelle catacombe o sui troni dei re o con l'appoggio dei sindacati. Per quanto risulta a una Perpetua¹⁶ ignorante di esegesi neotestamentaria, pare che quando Satana offrì a Gesù tutti i regni del mondo il Signore gli abbia risposto male¹⁷.

Ho fatto questi rilievi non per discutere coi teologi contemporanei – Dio me ne guardi, non ho competenza in materia – ma per avvertire che prescindendo dalle loro teorie, e questo per il secondo motivo: perché in filosofia non si può cominciare dal concetto di Dio.

Ma prima vorrei dire, ancora un momento in chiave polemica, una parola sulla demitizzazione. Pensiamo un momento al largo uso del mito in Platone. Platone non confondeva affatto il mito con le argomentazioni razionali: pensino al mito sulla dimora delle anime dopo la morte, nel *Fedone*. Col cap. 56 i discorsi razionali sono conclusi, poi comincia il mito¹⁸. La ragione arriva infatti solo fino a un certo punto nella scoperta della verità,

¹⁵ John Arthur Thomas ROBINSON, *Honest to God*, SCM Press, London 1963, p. 43 [ripubblicato, presso il medesimo editore, nel 2001; apparso in italiano con il titolo: *Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1965].

¹⁶ [La domestica di Don Abbondio ne *I promessi sposi* di A. Manzoni].

¹⁷ Mt 4,10.

¹⁸ [A 107 b si conclude la terza dimostrazione dell'immortalità dell'anima; dopo di che si ha il secondo mito escatologico].

ma il desiderio di conoscere non è esaurito da quello che la ragione può dire, e su quello che sfugge alla ragione ci si affida al mito, non come se il mito fosse sullo stesso piano della ragione: «Vero è che il sostenere che le cose vadano propriamente come io ho esposto, non si conviene a uomo savio; ma che o questo o alcuna cosa simile abbia a essere delle nostre anime e delle abitazioni loro, ciò, da poi che è chiaro l'anima essere immortale, mi par bene che si convenga; e mette conto arrischiarsi a crederlo, perché bello è il rischio...»¹⁹. Il mito è dunque il riconoscimento del limite della nostra conoscenza e del bisogno di esprimere in qualche modo, figuratamente, quella verità che sta oltre la nostra ragione. Ma, almeno presso molti credenti, c'è la netta distinzione fra conclusione razionale e mito. Che poi il mito si esprima con immagini sensibili è una necessità imposta dalla nostra conoscenza, dalla conoscenza umana, che parte sempre da immagini sensibili. E qui è curioso vedere come Robinson, che ritiene puerili le espressioni su Dio in cielo, o fuori del mondo, adoperi poi l'espressione (che prende da Tillich²⁰) di un Dio che è nel «profondo», come se la profondità non fosse anch'essa una immagine spaziale. Ma spesso non si conosce affatto la filosofia scolastica, la teologia tradizionale, e si crede che siano novità dottrine che essa ha sempre professato. E se «demitizzazione» volesse dire distinzione fra le immagini, di cui pure non possiamo fare a meno, e l'ineffabile che con quelle immagini si cerca di esprimere, la filosofia tradizionale ha già demitizzato da un pezzo.

¹⁹ PLATONE, *Fedone*, cap. 63; tr. it. di F. Acti, La Scuola, Brescia 1937, p. 205 [114 d; cfr. tr. di G. Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 119].

²⁰ [Paul Tillich, uno dei massimi teologi cristiani del '900, evangelico luterano, nato a Starzeddel in Germania nel 1886, nel 1933 fu costretto dal nazismo a emigrare negli Stati Uniti, dove tenne fino al 1955 la cattedra di Teologia filosofica nello Union Theological Seminary di New York. Morì nel 1965].

II. Come si pone filosoficamente il problema di Dio

Masnovò diceva che in filosofia Dio si trova come predicato e non come soggetto¹, in pieno accordo su questo punto con Kant che nell'*Unico argomento* osserva: non è esatto dire: «“Dio è una cosa esistente”». Esattamente si dovrebbe dire: “Qualcosa di esistente è Dio”: cioè: a una cosa esistente competono quei predicati che, presi insieme, indichiamo con l'espressione “Dio”»². Quale la ragione di questa affermazione? Kant dà questa ragione: l'esistenza non è un predicato, è la posizione assoluta di una cosa. Credo che si possa essere d'accordo con Kant – o almeno chi vi parla è d'accordo, e spiegherebbe la tesi che, in filosofia, si arriva e non si parte dal concetto di Dio nel modo seguente: in filosofia, come in ogni autentico sapere, si deve partire da qualcosa di immediatamente evidente; ora né l'esistenza di Dio è a

¹ [Amato Masnovò (1880-1955) fu il maestro di Sofia Vanni Rovighi. Compiuti i suoi studi teologici alla Gregoriana e quelli filosofici all'Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino fu chiamato nel 1921 all'Università Cattolica di Milano, quando Padre Gemelli la fondò, qui insegnò “Storia ed esposizione sistematica della Scolastica” come allora si diceva, poi Storia della filosofia medievale e Filosofia teoretica; Fra le sue opere ricordiamo *Il neo-tomismo in Italia: origine e prime vicende*, Vita e Pensiero, Milano 1923; *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930; *Da Guglielmo d'Avvergne a S. Tommaso d'Aquino*, 3 voll.: 1. *Guglielmo d'Avvergne e l'ascesa verso Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1930, 1945² ed. riv.; 2. *L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Avvergne*, *ibid.* 1934, 1945² ed. riv.; 3. *L'uomo*, *ibid.* 1946; *S. Agostino*, La Scuola, Brescia 1942; *S. Agostino e S. Tommaso: concordanze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1946, 1950² riv. e aum.; *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1941, 1977⁷ con presentazione di S. Vanni Rovighi, 1991⁷ (2^a rist.), già precedentemente pubblicata come articolo in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 28 (1936), suppl.].

² I. KANT, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, I, 1, 2 [orig. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, J. J. Kanter, Königsberg 1763; in *Kant's gesammelte Schriften*, II, a cura della Koniglich Preussischen (poi: Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, p. 74; tr. it. in *Scritti precritici*, nuova edizione ampliata da A. Pupi, con una nuova prefazione di R. Assunto, Laterza, Bari 2000³, pp. 105-209].



tutti immediatamente evidente, né la nozione, il concetto di Dio, può manifestarsi come un autentico concetto – e non un semplice *flatus vocis*, come *abracadabra*³ – se non lo si connette con quello di una realtà esistente; dunque non si può partire dalla nozione di Dio.

Cerchiamo ora di giustificare le proposizioni di questa argomentazione.

1) In ogni autentico sapere si deve partire da qualcosa di immediatamente evidente. Ho già accennato a questo quando ho parlato del render ragione, e ci torno sopra. Dire che in ogni autentico sapere si deve partire da qualcosa di immediatamente evidente è quanto dire che l'evidenza è criterio di verità; ora, come ho spesso osservato, questa è una affermazione che sembra dogmatica, che da molti è criticata, ma che in realtà tutti presuppongono e accettano, perché è implicita nella sua stessa negazione. Se uno mi dice, infatti, che il criterio dell'evidenza non serve, è fallace o simili, posso chiedergli, perché fa queste obiezioni, e se le fa seriamente, il mio interlocutore non potrà altro che cercare di *farmi vedere* che le cose non stanno come credo io, ossia fonderà la sua critica sull'evidenza. I neopositivisti obiettano al criterio dell'evidenza che non c'è nessun bisogno di *aggiungere* l'evidenza alle proposizioni: il geometra che dimostra un teorema non dice: «è evidente che dalla proposizione p segue la proposizione q », ma dice semplicemente: « p implica q ». Rispondo che, certo, il geometra o qualunque scienziato che svolga una dimostrazione non ha bisogno di dire «è evidente che p implica q », ma il filosofo che riflette sul procedimento scientifico, che fa una teoria della conoscenza, si domanda *perché* lo scienziato dice « p implica q », e non può rispondere se non: perché *vede* che le cose stanno così. Va osservato poi che l'evidenza *non si aggiunge* affatto alla proposizione, non è cioè una specie di campanellino che risuoni in noi quando una proposizione è vera, non è un sentimento (come pure ha detto qualche filosofo),

³ [*Flatus vocis*: soffio, emissione di voce; *abracadabra*: «dal lat. tardo..., di orig. incerta... parola magica oggi usata scherzosamente o dai prestigiatore... fig, gioco di parole di significato oscuro...» (cfr. T. DE MAURO, *Grande Dizionario Italiano dell'Uso*, UTET, Torino 1999)].

II. Come si pone filosoficamente il problema di Dio

ma è la presenza della cosa (di ciò che la proposizione afferma). Del resto, con termini diversi, tutti i filosofi hanno sempre riconosciuto che l'evidenza è criterio di verità: la chiarezza e distinzione di cui parla Cartesio non è altro che l'evidenza. «Chiamo percezione chiara quella che è presente e manifesta (*praesens et aperta*) a uno spirito attento: come diciamo di vedere chiaramente le cose che, presenti all'occhio che le vede (*intuenti*), lo muovono in modo abbastanza forte e manifesto (*aperte*). Chiamo distinta quella che, essendo chiara, è così separata e staccata dalle altre, sì che non contenga in sé nulla che non sia chiaro»⁴. Come risulta da questo testo, la chiarezza si riduce alla presenza (intenzionale) e la distinzione si riduce alla chiarezza. Il motto di Husserl «andare alle cose» non è altro che un richiamo all'evidenza (e del resto di evidenza Husserl ha parlato esplicitamente). E perfino l'affermazione neopositivistica che il problema della filosofia è «che cosa intendi dire propriamente?» (Schlick) è un richiamo all'evidenza, poiché vuol dire: che cosa hai presente quando dici questo e questo?

2) Ora l'esistenza di Dio non è a tutti immediatamente evidente. Dico: non a tutti, poiché i mistici ci parlano di una certa esperienza di Dio, e ci sono testi molto belli di mistici che descrivono questa esperienza. Vorrei ricordarne almeno due: san Bernardo, *In Cantica*, Sermo 74, II, 5-7⁵ e il *Memoriale* di Pascal⁶. Ma la filosofia deve prendere le mosse da un'esperienza accessibile a tutti, quindi non può partire dall'esperienza di Dio.

3) Né il concetto di Dio può manifestarsi come un autentico concetto, prima che si sia dimostrata l'esistenza di Dio. In altre parole: se si prescinde dalla Rivelazione, ci si forma il concetto di Dio mentre se ne dimostra l'esistenza. Questo è il motivo per cui chi vi parla, nonostante la sua ammirazione sempre crescen-

⁴ *Principia Philosophiae* I, 45 [A.T. VIII, I, p. 22; cfr. tr. it. *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, II, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino 1994, pp. 86-87].

⁵ Ne ha dato una bella traduzione Don Zerbi in un articolo su *La santità di Bernardo di Chiaravalle*, in «Diocesi di Milano», Settembre 1974.

⁶ Cfr. tr. it. di A. Bausola, in B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1978, pp. 301-302.

te per sant'Anselmo⁷, non ritiene valido l'argomento del *Proslogion*.

Anche per questo punto ci rifaremo a *L'unico argomento possibile* di Kant, col quale si accorda pienamente – per ciò che riguarda il concetto di possibile – il saggio di A. Masnovo, *Il fondamento della possibilità intrinseca*⁸. Un concetto deve presentare una realtà possibile; non è infatti un concetto quello di circolo quadrato, perché il predicato nega il soggetto e quindi non lascia nulla da pensare. Questo esempio indica subito un carattere della possibilità: la non contraddittorietà. Un concetto deve presentarmi qualcosa (se non ho presente qualcosa non penso nulla, e quindi non ho nessun concetto), ora il principio primo dell'ente (ossia del qualcosa) è il principio di non contraddizione; un concetto deve quindi presentarmi un oggetto non-contraddittorio. Ma la contraddizione è solo *una* condizione della possibilità, è il formale della possibilità, dice Kant; infatti non-contraddittorio può essere solo ciò che è composto, e la non contraddittorietà indica la compostibilità delle sue parti: un triangolo con un angolo retto è possibile, un triangolo con due angoli retti non è possibile. La condizione primaria della possibilità – quella che Kant chiama il materiale della possibilità – è la possibilità del semplice: voglio dire delle parti che non si contraddicono. Se il triangolo, se la retta, l'angolo retto non fossero possibili, non sarebbe possibile neppure il triangolo rettangolo. Un monte d'oro è possibile, mentre non è possibile un monte-valle (un monte che sia nello stesso tempo valle); ma come faccio a sapere se sono possibili, rispettivamente, il monte e l'oro? Questo posso saperlo solo se ho l'esperienza di un monte e di un oro esistente; oppure se ho l'esperienza di una cosa (o di una persona) capace di produrre

⁷ [La Vanni Rovighi ha dedicato ad Anselmo più di un lavoro, a cominciare dal volume *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Bocca, Milano 1949 fino alla *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Roma-Bari 1987, passando per importanti saggi quali: *Notes sur l'influence de saint Anselme au XI^e siècle* (1964-1965), *L'etica di S. Anselmo* (1969), *C'è un «secondo argomento ontologico»?* (1970) «Ratio» in *S. Anselmo d'Aosta* (1974), *Libertà e libero arbitrio in S. Anselmo d'Aosta* (1976), raccolti poi in *Studi di filosofia medioevale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1978].

⁸ A. MASNOVO, *Il fondamento della possibilità intrinseca nella scuola di Lovanio*, in ID., *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930, pp. 1-11 e 13-23.

II. Come si pone filosoficamente il problema di Dio

l'oro o un monte (ma in questo caso l'autore del prodotto dovrebbe darmi l'idea adoperando concetti di cose che ho già sperimentato. Per esempio, se un chimico volesse darmi l'idea di un corpo che non ho mai visto e che egli può produrre sinteticamente in laboratorio, dovrebbe dirmi: ha un colore simile a quello di un altro corpo che ho sperimentato, oppure è incolore come l'aria, ecc.). Sempre, comunque, la nozione di un possibile deve partire dalla nozione di un esistente: *ab esse ad posse valet illatio*. E la nozione di un esistente si ha con l'esperienza: o con l'esperienza della cosa stessa o con l'esperienza di una altra cosa alla quale la prima sia necessariamente connessa, di un'altra cosa senza la quale la prima non sarebbe. Posso sapere che esiste il fuoco se vedo (cioè ho esperienza) del fumo, e ammetto che il fumo sia necessariamente connesso col fuoco⁹. E allora, poiché non tutti hanno l'esperienza di Dio, bisognerà cominciare dall'esistenza di ciò che è dato immediatamente a tutti, per cercare se questo qualche cosa non si dimostri necessariamente connesso con altro, e quali attributi, quali caratteri potremo predicare di questo altro. Se di questo altro dovremo predicare certi attributi che coincidono con quello che le grandi religioni mono-teistiche predicano di Dio, potremo dimostrare che qualcosa di esistente è Dio. È questa la strada compiuta da sant'Anselmo nel *Monologion*: Anselmo dimostra, partendo dalla realtà che l'esperienza gli offre, che deve esistere un sommo Bene, che è anche sommo Essere, deduce che un tale sommo Essere deve avere certi attributi (Anselmo ritiene di poter dimostrare anche che questo Essere, intelligente, creatore, deve essere Uno e Trino) e solo nell'ultimo capitolo fa il nome di Dio. Dio compare come predicato e non come soggetto.

⁹ Questo è il motivo per cui Hume ha dedicato tanta importanza alla nozione di causalità – ossia di rapporto necessario tra cose diverse –: perché il rapporto di causalità è l'unico che ci permette di affermare l'esistenza di cose di cui non abbiamo esperienza: è l'unico che allarga la nostra esperienza oltre ciò che è attualmente sperimentato, percepito.



1. Il punto di partenza della nostra conoscenza

Torniamo ora sui nostri passi. Primo: la conoscenza comincia con la percezione dell'esistente. Conoscere, originariamente, non è un «avere idee», come una specie di mobilio del nostro spirito, ma è un aver presente qualcosa, e qualcosa di esistente. Del resto se anche, a torto, si concepisce il conoscere come un avere delle idee, questa coscienza di avere idee presuppone sempre la coscienza di esistere come soggetti pensanti. Cartesio ritiene che il conoscere le cose distinte da noi sia un «avere idee», ma ammette che la prima verità è la coscienza di esistere come soggetti pensanti; Berkeley afferma *esse est percipi*, ma l'essere che egli identifica con l'esser percepito è l'essere delle idee: a fondamento di questo essere sta, anche per Berkeley, l'essere del *percipiens*, dello spirito, che non si riduce affatto al suo esser percepito¹⁰. Chi Vi parla non ritiene che il primo esistente colto da noi sia il soggetto conoscente in quanto conoscente, ma oggi non voglio insistere su questo punto, voglio solo richiamare la Vostra attenzione su quest'altro punto che esplicitamente o implicitamente tutti ammettono: conoscere è originariamente¹¹ apprendere un esistente; la prima verità è: «c'è qualche cosa»; si discuterà su *quale sia* il qualche cosa originariamente appreso, se sia il pensiero o la realtà corporea, l'io o il non-io, ma implicita in tutte queste affermazioni è l'affermazione: «c'è qualche cosa» – affermazione che è al di qua di idealismo o realismo.

Così formulata, l'affermazione presupposta a tutte le altre è espressa con un giudizio, e qualcuno potrebbe obiettare che il

¹⁰ [Cfr. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, I, 2, tr. it. in *Opere filosofiche di George Berkeley*, a cura di S. Parigi, UTET, Torino 1996, p. 199: «Oltre, poi, all'infinita varietà delle idee o oggetti della conoscenza c'è qualcosa che li conosce o li percepisce, e vi esercita diverse operazioni, come il volere, l'immaginare, il ricordare. Questo essere attivo e percipiente è ciò che chiamo *mente, spirito, anima o me stessa*. Con queste parole non denoto nessuna delle mie idee ma una cosa completamente diversa, nella quale esse esistono, o, che è lo stesso, dalla quale sono percepite: infatti l'esistenza di un'idea consiste nel venir percepita»].

¹¹ Quando dico «originariamente» non intendo riferirmi a una priorità temporale, ma intendo per originario ciò che è presupposto a tutte le conoscenze; anche se di questa implicitezza ci si rende conto solo quando si riflette, quando si fa una teoria della conoscenza.

II. Come si pone filosoficamente il problema di Dio

giudizio presuppone i termini del giudizio, che sono nozioni (concetti, idee). Rispondo che il giudizio non è originariamente una connessione di idee, ma è l'esplicazione di una apprensione confusa. Si apprende qualcosa, qualcosa è presente, poi ci si domanda che cosa è presente e si risponde, col giudizio, p. es. «questo è un gatto» (se si sono già conosciuti dei gatti). Ora il primo aspetto sotto cui apprendiamo qualcosa, il primo concetto che ci formiamo di qualcosa (di ciò che urta i nostri sensi) è quello di essere. Il giudizio «c'è qualche cosa» o «qualcosa esiste» non è altro che il rendere esplicita quella originaria apprensione. Loro sanno che per spiegare il primo momento della nostra conoscenza Rosmini ritiene che dobbiamo avere innata l'idea dell'essere, e che il nostro primo giudizio sia un atto di sintesi fra l'idea dell'essere e ciò che urta la nostra sensibilità. Altri invece (per es. Galluppi, san Tommaso) ritengono che l'essere sia scoperto nel dato sensibile, sia la prima luce, per dir così che l'intelligenza scopre nel sensibile, e chi Vi parla è d'accordo con questi ultimi¹². Comunque (non stiamo facendo teoria della conoscenza) gli uni e gli altri riconoscono che il giudizio originario – e immediatamente evidente – è «c'è qualche cosa». Che cosa? Per l'argomento che studiamo quest'anno non ha importanza se il qualcosa da cui si comincia sia «il mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero», come diceva Masnovo, o la mia coscienza affettiva, un mio sentimento, o «questa bella d'erbe famiglia e d'animali»¹³. Qualcosa c'è.

¹² [Cfr. il recente e interessante studio di Franco PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003].

¹³ [Bella metafora di Ugo FOSCOLO, *Dei Sepolcri*, vv. 4-5 (cfr. *Opere* 1, dir. F. Gavazzeni, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, p. 23 e nota a p. 469) per significare la terra, il mondo terrestre].

2. L'esistente che l'esperienza attesta è connesso necessariamente con qualcosa di cui non ho esperienza? che cosa vuol dire "necessario"?

Si tratta ora di cercare se questo qualcosa, quello che vedo esistente, si dimostri necessariamente legato con qualcos'altro che non vedo, la cui esistenza non è immediatamente evidente. E prima di tutto vediamo cosa vuol dire "necessario". Necessario è ciò che non può non essere; ciò il cui opposto è impossibile; necessario è ciò il cui contraddittorio è contraddittorio – secondo l'efficace espressione di Bontadini. Allora dimostrare che qualcosa è legato necessariamente a un altro vuol dire dimostrare che senza questo altro il primo sarebbe contraddittorio, ossia non sarebbe.

A questo punto qualcuno di Loro potrebbe dirmi che questa è la necessità analitica, nel senso kantiano, la necessità dei giudizi analitici. L'anno scorso, leggendo la *Critica della ragion pura*, abbiamo sentito parlare di un altro tipo di necessità: quello dei giudizi sintetici a priori, i quali non sono tali che il negarli implichi contraddizione (non sono tali che il loro contraddittorio sia contraddittorio), eppure sono necessari perché quello che Kant chiama l'oggetto di esperienza (il fenomeno) non potrebbe sussistere senza avere certi attributi, che sono quelli predicati dai giudizi sintetici a priori. Ora, anche prescindendo dal fatto che il concepire un oggetto di esperienza senza quei predicati sarebbe contraddittorio (e quindi non si supera la difficoltà proposta da Kant: che un giudizio la cui negazione fosse contraddittoria non insegnerebbe nulla di nuovo), il concetto kantiano di giudizio sintetico a priori nasce per giustificare una certa concezione dei principi della fisica galileiano-newtoniana, una certa concezione delle leggi fisiche. Una concezione che attribuisce a tali leggi la stessa necessità delle proposizioni matematiche; concezione comprensibile storicamente di fronte ai risultati della nuova scienza, ma, a dir poco, discutibile. Secondo una diversa concezione, ripresa dai neopositivisti, condivisa da molti filosofi della scienza – alla quale aderisce anche chi Vi parla – le leggi della fisica sono generalizzazioni di esperienze, sia pure raffinatissime



e compiute con gli strumenti della matematica: sono ipotesi da verificare, e che potrebbero anche non essere verificate. Comunque, checché ne sia dei giudizi sintetici a priori di cui parla Kant, per dimostrare l'esistenza di Dio noi cerchiamo di vedere se ciò di cui abbiamo esperienza rimandi ad altro con una necessità che sia – o si avvicini a – la contraddittorietà del contraddittorio.

3. La causalità. Ambiguità del termine “principio di causalità”

Abbiamo già detto che il rapporto necessario fra due enti diversi, tale che l'esistenza dell'uno implichi l'esistenza dell'altro è chiamato rapporto di *causalità*. Ma il così detto principio di causalità copre almeno due significati diversi, e, per cercare di distinguerli, vediamo cosa si intenda per “causa”. Nei trattati di filosofia scolastica troviamo questo significato del termine “causa”: *principium per se influens esse in aliud*¹⁴: ciò che *fa essere* un'altra cosa. Spero che tutti Loro abbiano letto il primo libro della *Metafisica* di Aristotele dove avranno trovato la teoria dei quattro tipi di cause: materiale, formale, efficiente (movente), finale. Tutti questi tipi di cause «fanno essere», in qualche modo. Ora da certi caratteri di una cosa (dall'estensione, dal mutamento) si può inferire che essa ha una materia, da altri (dalla determinatezza) che ha una forma, da altri che ha una causa movente o efficiente, da altri che ha una causa finale. Le due prime cause interessano la cosmologia, la filosofia della natura; le altre due interessano anche la teologia filosofica; infatti alcune prove per dimostrare l'esistenza di Dio inferiscono tale esistenza come causa efficiente e finale di ciò che sperimentiamo.

Ma prima di accennare a queste prove, o *vie* come le chiama san Tommaso, vorrei dire qualcosa sull'ambiguità del termine «principio di causa». Di questo termine fecero un grande uso i neo-

¹⁴ Vincenz REMER, *Summa philosophiae scholasticae*, vol. 3: *Ontologia*, Universitas Gregoriana, Romae 1928⁶, p. 201.



scolastici di una cinquantina e più di anni fa, senza però analizzare che cosa era contrabbandato da quel così detto principio. Il così detto principio di causalità interessava i neoscolastici perché la critica di Hume alla nozione di causa e l'uso che egli ne faceva per dichiarare impossibile una dimostrazione dell'esistenza di Dio nei *Dialoghi sulla religione naturale*¹⁵ – l'uso che Kant fa del suo concetto di causa per affermare anch'egli che è impossibile dimostrare l'esistenza di Dio – portarono coloro che ritenevano possibile tale prova a rivendicare il valore del così detto «principio di causa» talora senza analizzare a fondo che cosa dicesse tale principio. Oserei dire che l'unico neoscolastico a dire chiaramente quale fosse quel principio di causa che entra in giuoco nella dimostrazione dell'esistenza di Dio (almeno fra quelli che io conosco) fu A. Masnovo, specialmente ne *La filosofia verso la religione*¹⁶. Da lì prese l'avvio quella rigorizzazione della prova dell'esistenza di Dio operata da Bontadini¹⁷ che certo approfondisce il discorso del Masnovo, ma che, ripeto, prese l'avvio da quello, come del resto riconosce lo stesso Bontadini¹⁸.

4. I due problemi di Hume

Vediamo dunque brevemente qual è il discorso di Hume sulla relazione causale. La relazione causale è, dice Hume, la *connessione necessaria*. Ora 1) Per quale ragione diciamo necessario che tutto ciò che incomincia deve avere una causa? 2) Perché affermiamo che certe particolari cause debbono *necessariamente* avere

¹⁵ [Cfr. tr. it. a cura di A. Attanasio, con testo inglese a fronte, in D. HUME, *Dialoghi sulla religione naturale*, Einaudi, Torino 1997].

¹⁶ A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1977 [con presentazione di S. Vanni Rovighi].

¹⁷ Cfr. G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 267-301 [già apparso come articolo in «Filosofia e Vita» (1969) fasc. II].

¹⁸ [Si veda nella *Premessa a Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, p. 8: «Amato Masnovo... la modesta opera del sottoscritto volle essere, in qualche modo, una prosecuzione della sua, nella linea della accennata "rigorizzazione"»].

certi particolari effetti?¹⁹ Hume si sbriga molto rapidamente del primo problema, perché, dice, la proposizione «tutto ciò che incomincia è causato» non è «né intuitivamente né dimostrativamente certa»²⁰. Il che vuol dire: la proposizione suddetta non è una «relazione di idee», ossia non è una verità necessaria, tale che la sua negazione sia contraddittoria. «Non è intuitivamente certa» vuol dire: non è *immediatamente* evidente il rapporto necessario fra il concetto di «ciò che comincia» e il concetto di «causato»; in altre parole: la proposizione «ciò che incomincia è causato» non è dello stesso tipo degli *assiomi* della geometria. «Non è dimostrativamente certa» vuol dire: il rapporto fra i due termini non è neppure mediatamente evidente; ossia la proposizione suddetta non è del medesimo tipo dei *teoremi* della geometria; non è né un assioma né un teorema. Questa è una semplice affermazione; ma Hume viene poi a giustificarla, e la giustifica dicendo che «siccome le idee distinte sono separabili», e l'idea di «ciò che incomincia» è distinta dall'idea di «causato», le due idee sono anche separabili, quindi l'una non è necessariamente connessa con l'altra; «non è contraddittorio negare che ciò che incomincia sia causato».

5. La risposta negativa di Hume al primo problema non è giustificata

A questa giustificazione che Hume dà della sua tesi («ciò che incomincia è causato» non è una proposizione tale che il negarla implichi contraddizione) si può fare intanto una obiezione *ad hominem*. Hume afferma che le proposizioni matematiche sono «relazioni fra idee», ossia sono tali che il negarle implica contraddizione, ora le proposizioni matematiche connettono fra loro idee distinguibili: l'idea di triangolo è distinta da quella di figura i cui angoli interni sono uguali a due retti, eppure queste due idee non sono separabili, secondo Hume (e secondo verità);

¹⁹ D. HUME, *Treatise of Human Nature*, I, Part III, Sect. II, 3 [tr. it. cit., p. 175].

²⁰ [*Ibid.*] I, Part III, Sect. III, 1 [tr. it. cit., p. 177].

Il problema teologico come filosofia

e allora perché non potrebbero essere inseparabili (cioè connesse necessariamente) le idee di «ciò che incomincia» e di «causato»?

Ma domandiamoci cosa c'è dietro la giustificazione che Hume dà della sua tesi.

Dietro questo discorso c'è una teoria della conoscenza: una teoria secondo la quale conoscere è «avere idee», per la quale il giudizio è originariamente rapporto fra idee, e due idee o sono identiche o sono diverse, e quindi separabili. Se invece si concepisce il giudizio come espressione di una progressiva determinazione di una realtà confusamente appresa, se si concepisce il giudizio come una presa di mira sulla realtà e l'idea (o concetto) come il frutto di queste prese di mira, le conclusioni possono essere diverse. Questo secondo modo di intendere la conoscenza presuppone che la realtà sia più ricca di quello che ne apprendiamo, sì che per conoscerla sempre meglio dobbiamo quasi prenderla d'assedio; suppone che la nostra conoscenza sia sempre inadeguata; suppone che le distinzioni fra i nostri concetti non siano sempre distinzioni fra cose, perché concetti diversi possono essere il frutto di diverse prese di mira di un'identica realtà. Talora ci si accorge che quello che due diversi concetti esprimono è una medesima realtà; questo può avvenire nei giudizi di fatto (anche se non con rigorosa necessità) e nelle proposizioni necessarie. Per i giudizi di fatto, quando mi accorgo p. es. che il lampo e il tuono sono entrambi manifestazioni di una scarica elettrica; per le proposizioni necessarie quando mi accorgo che la figura triangolare ha gli angoli interni uguali a due retti o che il triangolo inscritto in un semicerchio è rettangolo. Se col mio primo concetto «figura chiusa da tre lati» io sapessi tutto del triangolo non avrei nessun bisogno di formulare delle proposizioni, di esprimere dei giudizi (*Deus non componit et dividit*). Ci sono dunque *distinctiones rationis*, distinzioni di idee (per usare il termine di Hume) alle quali non corrisponde una distinzione reale, una separabilità. (Ed è sintomatico che Hume neghi la *distinctio rationis*).

Si tratterà poi di vedere se la proposizione «ciò che incomincia è causato» sia o no tale che il negarla implichi contraddizione, e



cercheremo di dire qualcosa in proposito; per ora mi premeva rilevare che l'argomento di Hume per giustificare la negazione che la proposizione «ciò che incomincia è causato» sia una verità necessaria *non è valido*. E si badi che, con altre parole, l'argomento di Hume è lo stesso di quello di Kant per negare la fecondità dei giudizi analitici.

6. Fecondità dei giudizi analitici

Una difesa di tale fecondità è invece fatta da Leibniz, specialmente quando polemizza con Locke, nel IV libro dei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*. All'affermazione di Locke, per esempio che la proposizione $2 + 2 = 4$ non ha bisogno di essere dimostrata, Leibniz obietta che l'evidenza di questa proposizione dipende dall'aver *incorporato* in sé l'assioma (in questo caso il principio di identità)²¹. Quando le proposizioni (come p. es. $2 + 2 = 4$) sono «molto semplici ed evidenti e vicine alle proposizioni identiche e alle definizioni, non c'è bisogno di adoperare espressamente le massime gli assiomi per ricavarle, poiché lo spirito le adopera virtualmente ed enuncia la conclusione di colpo, senza badare agli intermediari»²².

Ma quando si tratta di proposizioni più complesse e che esigono una lunga dimostrazione, è necessario far ricorso alle proposizioni più universali (ai principi o assiomi), applicarle per arrivare a una proposizione meno universale, ripartire da questa come da premessa finché non si arriva al teorema che ci si proponeva di dimostrare. E la molla per passare da una proposizione a un'altra è sempre il principio di non contraddizione. Leibniz osserva poi che questo procedimento non è solo della matematica, ma anche di altre discipline: per esempio della giu-

²¹ Cfr. J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, IV, VII, 10 [cfr. tr. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971, pp. 682-684] e G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, IV, VII, 10 [cfr. tr. it. in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. 2, UTET, Torino 2000, pp. 396-399].

²² LEIBNIZ, *ibid.*, 19 [cfr. tr. it. cit. p. 409].

risprudenza. Solo che qui le massime o assiomi (le premesse più universali) non sono proposizioni identiche, ma proposizioni universalmente accettate (almeno in una certa società). Leibniz fa questo esempio: molte leggi speciali, sono dedotte dall'applicazione a un caso specifico della massima *ne quis alterius damno fiat locupletior*²³.

Ho fatto questa digressione per rilevare che la tesi humiana le idee «distinte sono separabili» è confutata dal procedimento di tutte le scienze deduttive.

7. Il secondo problema di Hume

Per spiegare poi la confusione nata a proposito del così detto principio di causalità devo accennare brevemente al seguito del discorso di Hume. Una volta affermato che la proposizione «ciò che incomincia è causato» non è tale che la sua negazione sia contraddittoria, Hume dice: «vediamo se quella proposizione può venirci dall'esperienza»²⁴. Ora l'esperienza ci mette sempre innanzi cause particolari ed effetti particolari; vediamo dunque come possiamo sapere che certe particolari cause debbono avere certi particolari effetti. Hume conclude che l'esperienza non ci dà mai la necessità oggettiva del rapporto tra un fatto e un altro, una cosa e un'altra, quindi afferma che la necessità del rapporto non è una necessità oggettiva, ma soggettiva: cioè noi siamo portati necessariamente a *credere* che fra due fatti che siamo abituati a vedere sempre insieme – o succedersi – ci sia un rapporto, ma non possiamo dimostrare che il rapporto necessario ci sia. Ora tutta questa seconda parte del discorso di Hume (che è la più lunga) riguarda la possibilità di scoprire le cause particolari di certi particolari effetti; riguarda in sostanza la possibilità di formulare leggi fisiche, ma non ha nulla a che fare col problema di Dio. La seconda parte del discorso di Hume è una

²³ *Ibid.* [cfr. tr. it. cit. p. 410. La massima che si trova nel *Digesto*, 44, VII, 25; 50, XVII, 206 significa: non bisogna che l'uno approfitti del danno che deriverebbe a un altro].

²⁴ HUME, *Treatise of Human Nature*, I, Part III, Sect. III [tr. it. cit., p. 183].

II. Come si pone filosoficamente il problema di Dio

teoria dell'induzione e una teoria pienamente valida; è una teoria che viene a dire: delle leggi fisiche abbiamo una conoscenza probabile: *crediamo* (Reichenbach dice: *scommettiamo*²⁵) che dietro le concomitanze o le successioni osservate stia un rapporto necessario, ma questo rapporto necessario *non lo vediamo* mai. Se lo stesso Hume, e molti altri dopo di lui, hanno pensato che questa teoria abbia a che fare col problema di Dio è perché Hume ha legato la proposizione: «ciò che incomincia è causato» col problema di stabilire quali particolari cause abbiano certi particolari effetti, e perché si è chiamata questa saldatura fra due problemi diversi col termine «principio di causalità». Se riusciremo a giustificare la proposizione «ciò che incomincia è causato» indipendentemente dal problema delle cause particolari potremo disinteressarci della seconda parte del discorso di Hume, anzi potremo accettarla senza trovarvi nessuna obiezione alla ricerca sul problema di Dio.

²⁵ [Cfr. per esempio cap. XIV di Hans REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951; tr. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Il Mulino, Bologna 1972³, riprodotto sotto il titolo «Conoscenza e previsione» in N. TEMPINI (a cura di), *Neoempirismo logico, semiotica e filosofia analitica*, La Scuola, Brescia 1983², p. 125: «... gli scienziati assomigliano più a giocatori che a profeti... Se si chiede loro perché seguono il metodo scientifico, con quale titolo formulano previsioni, essi non possono rispondere di avere una conoscenza irrefutabile del futuro; possono soltanto effettuare le loro migliori scommesse, provando però che *sono* appunto le migliori, che formularle è la miglior cosa da farsi: e a chi fa del proprio meglio, che altro si può chiedere?»].



III. Avvio a una dimostrazione dell'esistenza di Dio

1. Esistenza e attributi di Dio

Ho detto che una dimostrazione dell'esistenza di Dio deve partire dalla conoscenza di qualcosa la cui esistenza sia immediatamente evidente, e deve scoprire in questa un carattere che implichi l'esistenza di un altro. Si tratterà poi di vedere se a questo altro possa essere dato il nome *Dio*. Possiamo quindi distinguere due momenti nella ricerca: il passo dall'esistenza di ciò che è dato all'esistenza di ciò che non è dato – potremmo chiamarlo il momento della trascendenza – e il passo per determinare in qualche modo gli attributi di ciò che non è dato, dell'altro, del trascendente. Questi due momenti sono tradizionalmente distinti come problema dell'*esistenza* e degli *attributi* di Dio; ma badiamo che non si dimostra l'esistenza di Dio senza coglierne qualche attributo – ricordiamolo quando leggeremo una delle critiche di Kant –; quindi non si tratta di divisione netta fra due parti, ma piuttosto di proseguire una strada già iniziata nel primo momento. Ho detto che non si può dimostrare l'esistenza di Dio – o di qualunque altra realtà – senza indicarne qualche attributo; infatti se uno mi chiede: «esiste?», prima di rispondergli dovrò chiedergli: «che cosa?». Una, dunque, è la strada per la ricerca dell'esistenza e degli attributi di Dio, anche se distinta in due tappe. Ho usato per la prima tappa il termine «momento della trascendenza», ma poiché anche il termine «trascendenza» ha assunto significati diversi, dirò che lo intendo nel senso di alterità; è trascendente ciò che non è un costitutivo, né un modo di essere di ciò che è trasceso.

Finora si è parlato del punto di partenza per una ricerca filosofica sul problema di Dio dicendo che deve essere una realtà data, una realtà la cui esistenza sia immediatamente evidente; ma di



quale realtà l'esistenza è immediatamente evidente? Risponderei che non importa dire *quale*: c'è chi è persuasissimo che la realtà più evidente sia il pensiero, chi invece è persuaso che la realtà più evidente sia quella dei corpi. Talora ci si scandalizza perché san Tommaso dice: *Patet autem sensu aliqua moveri, ut puta solem*¹ e si ritiene che, caduta la teoria tolemaica, l'argomentazione non valga più, ma poco importa che sia il sole o la terra a muoversi, che si constati il mutamento coi sensi o con l'autocoscienza; Masново partiva dal «mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero», si può partire da un moto affettivo; certo qualcosa c'è; anche se tutto fosse illusorio, ci sarebbe la mia illusione.

2. Due premesse per una dimostrazione dell'esistenza di Dio

2.1. Valore ontologico del principio di non-contraddizione

Il procedimento che mi sembra valido per inferire l'esistenza di Dio poggia su due premesse: un principio (ossia una verità necessaria immediatamente evidente) e un fatto. Il principio è l'affermazione che l'ente è intelligibile, il fatto è che esiste una realtà che, da sola (ossia senza un altro), non sarebbe intelligibile.

Fermiamoci prima sul principio. Che l'ente sia intelligibile è implicito nel fatto che si conosce qualche cosa, ma vediamo cosa voglia dire «l'ente è intelligibile». Vuol dire: l'ente è contraddittorio; ciò che è contraddittorio è (ontologicamente) impossibile. Talora si esprime questa verità enunciando il principio di ragion sufficiente: ogni ente ha la sua ragion sufficiente. Leibniz lo enuncia così: «Nessun fatto potrebbe essere vero o esistente, nessuna enunciazione vera, senza che vi sia una ragione sufficiente del perché sia così e non altrimenti»². Ma avere una ragion

¹ TOMMASO D'AQUINO, *I Contra Gent.*, cap. 13 [tr. it. di T. S. Centi, *Somma contro i Gentili*, UTET, Torino 1975, p. 81: «... che qualcosa sia in moto mettiamo il sole, è evidente»].

² G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, par. 32 [cfr. tr. it., intr. e note a cura di S. Vanni Rovighi, *La Scuola*, Brescia 1937, 1997¹²].

III. Avvio a una dimostrazione dell'esistenza di Dio

sufficiente vuol dire avere tutto ciò che è necessario per essere, ossia (ricordiamo come è definito il necessario) essere incontraddittorio. Il principio di ragion sufficiente si riduce dunque al principio di non-contraddizione.

Dicevo che il principio di non-contraddizione equivale all'affermazione che l'ente è intelligibile, e, in fondo, l'affermazione dell'esistenza di Dio sarà la spiegazione di questo dato iniziale: si conosce qualche cosa, l'ente è intelligibile. Negare l'esistenza di Dio vuol dire negare l'intelligibilità del reale: lo ha visto bene N. Hartmann³, il quale afferma che tutte le prove dell'esistenza di Dio nascono dall'orrore della contingenza, cioè dall'orrore di ammettere che la realtà originaria sia contingente⁴. Contingente è infatti ciò che è, ma non ha in sé la ragione del suo essere. Ora per Hartmann l'affermazione che tutto ciò che è ha una ragion d'essere (e quindi se non l'ha in sé, l'ha in un altro) sarebbe dovuta solo a un sentimento (l'orrore: *Scheu*) – e un sentimento non ha valore dimostrativo. Ma questa affermazione di N. Hartmann dipende, credo, dal confondere la piena intelligibilità dell'essere per l'intelletto umano con l'intelligibilità dell'essere. Voglio dire: altro è affermare che qualcosa non mi è pienamente intelligibile, che non esaurisco la sua intelligibilità, altro dire che è contraddittorio. E se non ammettessi che l'essere è incontraddittorio non potrei più esprimere neppure una parola con significato. Tutto ciò che N. Hartmann dice dell'essere non avrebbe alcun significato – sarebbe come un *abracadabra* – se non pretendesse di dire come stanno le cose, cioè se non pretendesse che l'essere è intelligibile. Non si può pensare, infatti, senza supporre che il nostro pensiero faccia presa sulla realtà. Il che, ripeto, non vuol dire che il pensiero umano sia adeguato alla realtà, ma vuol dire che il contraddittorio è impossibile.

Questo ci rimanda al valore ontologico del principio di non-contraddizione e alla difesa di questo valore nel IV libro della

³ [Vanni Rovighi frequentò in Germania negli anni '30 le lezioni di Nicolai Hartmann e fu tra i primi a interessarsene in Italia: cfr. *L'Ontologia di Nicolai Hartmann*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 31 (1939), pp. 174-192 e più di recente, la voce «Ontologia», in *Enciclopedia del Novecento*, IV, Treccani, Roma 1979, pp. 928-929].

⁴ Cfr. N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, W. de Gruyter, Berlin 1938, p. 92.



Metafisica di Aristotele. Aristotele ne tratta nella *Metafisica*, e proprio dopo aver detto che la metafisica studia l'ente in quanto ente, proprio per sottolineare che quel principio, che è a fondamento di ogni argomentazione (principio dei sillogismi)⁵, è espressione dell'essere.

La difesa di questo principio⁶ si articola in varie considerazioni. San Tommaso, nel suo Commento, ne distingue *sette*, il prof. Reale, che tiene conto nel suo Commento di tutti i principali commenti classici, ne distingue otto (e nella prima «prova» distingue quattro momenti)⁷. Poiché non dobbiamo fare l'esegesi del testo aristotelico, ma servircene per renderci conto del valore del principio di non-contraddizione, sarò qui molto più breve.

Dopo aver detto che il primo principio deve essere 1) il più sicuro, quello in cui non è possibile sbagliare, 2) il più noto (Aristotele dice: perché si sbaglia su ciò che non si conosce, ma si potrebbe dire anche: perché è implicito in ogni altra conoscenza), 3) quello che non ne presuppone altri (non ipotetico), Aristotele lo enuncia così: «È impossibile che la stessa cosa appartenga e insieme non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto»⁸. Aristotele ritiene che, di fatto, nessuno abbia mai negato davvero (cioè pensando) tale principio; può aver detto di negarlo, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito, ma non può averlo negato – non tutto quello che uno dice, lo pensa anche! –. Non può averlo negato perché altrimenti

⁵ Dice TOMMASO nel *Commento alla Metafisica di Aristotele* (IV, lectio VI, ed. Cathala 605): «Poiché l'attività dell'intelletto assume due forme: una è la conoscenza dell'essenza (*quod quid est*) e si chiama intellesione del semplice (*indivisibilem intelligentia*: semplice presenza di un *quid*), l'altra è la conoscenza per affermazione e negazione – nell'una e nell'altra di queste attività vi è un primo: nell'apprensione delle essenze il primo oggetto che è concepito è l'ente – e non si può concepire nulla se non si sottintende la nozione di ente. E poiché questo principio, "è impossibile che l'essere e il non essere siano insieme", dipende dal concetto di *ente* (come il principio "ogni tutto è maggiore della sua parte" dipende dai concetti di "tutto" e di "parte"), questo principio è naturalmente primo nella seconda attività dell'intelletto, cioè nell'attività giudicativa».

⁶ Perché difesa e non dimostrazione: perché ogni dimostrazione suppone quel principio.

⁷ ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1968, 2 voll.; vol. I, pp. 332-343.

⁸ *Met.* 1005b, 20-22.

avrebbe avuto opinioni contraddittorie; ora le opinioni contraddittorie sono fra loro contrarie e non possono inerire in un medesimo soggetto. Questo però non è un argomento per difendere il principio di non contraddizione, poiché evidentemente lo presuppone; è un discorso che spiega perché Aristotele non ammette che uno possa aver veramente negato il principio di non contraddizione. Tuttavia, poiché c'è qualcuno che *dice* di negarlo, bisogna difenderlo: difenderlo, per assurdo, ossia facendo vedere che chi nega quel principio va contro quello che egli stesso ammette. Ma in che modo va contro? In genere, nelle argomentazioni per assurdo si fa vedere che chi nega la tesi da dimostrare si contraddice, ma in questo caso, se dimostrassimo che l'avversario si contraddice, gli daremmo partita vinta, gli daremmo pienamente ragione. Non pretenderemo quindi che l'avversario enunci una proposizione, ma ci contenteremo che egli dica una parola con significato. Se non dice neppure questo possiamo disinteressarci di lui, poiché sarebbe «simile a un tronco (o a una pianta)».

Intanto, se le parole hanno un significato, anche i termini «essere» e «non essere» avranno un significato, e quindi non sarà lo stesso dire *è* e *non è*. Questo però è solo il preludio al primo discorso in difesa del principio. Aristotele ha invitato l'avversario a dire una parola con significato; ora aggiunge che la parola scelta deve avere un *significato solo*. Se infatti la parola ha più significati in numero determinato, se ne scelga uno, e si adoperino altre parole per esprimere gli altri significati. Se poi i significati fossero in numero infinito, tanto sarebbe dire che la parola non significa nulla, perché non si può enumerare l'infinito.

Prendiamo dunque un esempio: sia «uomo» la parola scelta e sia il suo significato «animale bipede». Aristotele precisa ancora (ottimo esempio di analisi del linguaggio) che avere un solo significato non vuol dire significare una cosa sola, ossia essere attribuibile a una cosa sola, come se uno dicesse che «bianco», «uomo» e «musico» significano una cosa sola, perché sono attribuibili a uno stesso uomo⁹. Se infatti intendessimo per «signifi-

⁹ E vediamo già qui la distinzione di Frege tra *senso* e *significato* (o *senso* e *denotazione*).

care una cosa sola» l'essere attribuibile ad una medesima cosa, tutte le cose sarebbero una cosa sola, chiamata con nomi diversi, e il significato determinato non ci sarebbe più. Infatti se «bianco», «uomo» e «musicista» significassero lo stesso, solo perché Tizio è bianco, uomo e musicista, anche «bianco» dovrebbe significare lo stesso di «marmo», perché il marmo è bianco, quindi marmo significherebbe lo stesso che uomo, perché due cose uguali a una terza sono uguali fra loro¹⁰ (bianco = uomo, bianco = marmo, dunque marmo = uomo). Sia dunque il significato di «uomo» animale bipede e non altro. Ma se «uomo» significa animale bipede e non altro, «uomo» non può significare insieme «non-uomo», poiché «non-uomo» indica l'altro da uomo proprio nel suo essere altro. Se infatti l'esigenza di pensare qualcosa di determinato esclude che io dica (pensando) lo stesso quando dico «uomo» e quando dico «bianco», a maggior ragione questa esigenza (del pensare determinato) escluderà che io dica lo stesso quando dico «uomo» e quando dico «non-uomo». «E se l'avversario dovesse obiettare che anche il bianco e l'uomo significano lo stesso perché Tizio è uomo ed è bianco, torneremo a dire ciò che abbiamo detto sopra: ossia che tutte le cose si ridurrebbero a una sola, e non solamente gli opposti»¹¹. Mi fermo a questa prima considerazione di Aristotele non solo perché mi sembra quella fondamentale, ma anche perché fa vedere come il principio di non contraddizione esprima – nella linea del giudizio – il carattere fondamentale dell'essere: l'esser determinato. L'ente, il qualche cosa, è qualche cosa di determinato, altrimenti non è nulla. E questo è, ritengo, il significato del principio di identità, che chiamerei volentieri, col Calogero, principio di determinazione: ogni cosa è se stessa, è quella che è,

[Cfr. Gottlob FREGE, Recensione alla *Filosofia dell'aritmetica* di Edmund Husserl, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (1894), tr. it. in G. FREGE, *Logica e aritmetica*, scritti raccolti a cura di Corrado Mangione; prefazione di Ludovico Geymonat, Boringhieri, Torino 1965, pp. 419-437; *Senso, funzione e concetto: scritti filosofici, 1891-1897*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Laterza, Roma 2003].

¹⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, IV, lectio VI, ed. Cathala 616.

¹¹ ARISTOTELE, *Met.*, IV, 4, 1007a; tr. cit. di G. Reale, vol. I, p. 302.

ossia è determinata. Senza ammettere questo si è «simili a un tronco». E se uno dicesse che, sì questa è una legge del pensiero, ma non è detto che sia la legge della realtà, gli risponderai che il suo discorso sarebbe totalmente privo di senso se «pensiero» non significasse qualcosa di determinato, se il pensiero non fosse una realtà determinata, diversa dal marmo, per esempio, o da un ippocastano. Poiché dunque tutto ciò che è intelligibile, cioè non-contraddittorio, se c'è un ente contingente, questo deve avere in altro la ragione della sua esistenza (la ragione è ciò che rende intelligibile, ciò che toglie la contraddizione), dunque ciò che è contingente è causato.

2.2. Esistenza di una realtà contingente

E qui passiamo al secondo dei due problemi posti sopra: c'è una realtà contingente?

Ogni prova dell'esistenza di Dio poggia su queste due premesse: la realtà è intelligibile, ma la realtà di cui ho esperienza non sarebbe intelligibile (sarebbe contraddittoria) se non ci fosse dell'altro, oltre l'esperienza; un fatto e un principio.

Ma il problema è quello di vedere *se* ci sia un ente contingente, se la realtà di cui abbiamo esperienza è contingente – o se invece non abbia in sé la ragione del suo essere. E generalmente, come ho detto altrove, chi nega l'esistenza di Dio, nega che la realtà dell'esperienza sia contingente e afferma che il mondo è necessariamente, è e non può non essere. Riconosce che certe cose nascono e muoiono, ma afferma che queste cose che nascono e muoiono non sono propriamente *enti*, ma sono *modi* di un'unica realtà (pensiamo a Spinoza, pensiamo a Hegel). Loro mi diranno che i due filosofi che ho citato parlano di Dio: certo, ma non di un Dio trascendente. Domandiamoci dunque se abbiamo esperienza della contingenza: della contingenza del nostro essere. Heidegger¹² ha descritto efficacemente il senso di trovarsi al mondo senza sapere perché, di essere gettati nell'es-

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* I, II, I [tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, pp. 359-399].

sere; la coscienza della precarietà del nostro essere rivelata dall'angoscia di fronte alla morte – che non è la paura di andare a finire sotto un'automobile o di buscarsi una malattia incurabile, ma è appunto la coscienza di non possedere il nostro essere, di poterlo sempre perdere. La stessa domanda «Perché ci sono enti e non piuttosto il nulla?» attesta che l'ente di cui abbiamo esperienza non ha in sé la ragione del suo essere.

Tuttavia si potrebbe obiettare che abbiamo esperienza solo della contingenza del nostro essere, e che il nostro essere potrebbe essere solo il modo, l'increspatura di una totalità che in sé è necessaria.

Si tratta dunque di *inferire* la contingenza da qualche carattere che sia immediatamente dato, si tratta di rintracciare dei segni di contingenza. Ho detto *segni*, al plurale. C'è chi afferma che se c'è un argomento rigoroso deve essercene uno solo; si dice: se c'è un argomento valido per dimostrare l'esistenza di Dio deve essercene uno solo: se ce ne sono più, vuol dire che nessuno basta a dare l'evidenza, e grandi filosofi – basterebbe citare sant'Anselmo e Kant – hanno cercato l'*unico argomento* per dimostrare l'esistenza di Dio. Ora l'affermazione che, se ci fosse un argomento valido, dovrebbe essercene uno solo, sarebbe accettabile se ci fosse un argomento *a priori*, un argomento che dimostrasse *perché Dio esiste*, ma gli argomenti che possiamo svolgere ci fanno vedere, o mirano a farci vedere solo *perché dobbiamo affermare* che Dio esiste, quindi possono essere, e secondo chi Vi parla *sono* diversi, perché partono da diversi segni di contingenza. Noi andiamo in certo modo in cerca di *tracce* della presenza di Dio (di orme, di *vestigia*, dicevano i medievali); non conosciamo la sua essenza, quindi nulla impedisce che vi siano parecchie di tali tracce. Si potrebbe però affermare che fra queste tracce, una è quella che permette di formulare un argomento rigoroso perché è veramente rivelatrice di contingenza, perché sta alla base di ogni altra – e questa è un'affermazione molto diversa da quella di chi cerca l'unico argomento come argomento *a priori*: è l'affermazione di Bontadini che parte dal *divenire*. Su questa preferenza – da parte mia –, primato – da parte di Bontadini – siamo, Bontadini e io, discepoli di Masnovo; ma Bontadini ha

III. Avvio a una dimostrazione dell'esistenza di Dio

poi ulteriormente rigorizzato la prova illuminandola alla luce di quello che egli chiama il principio di Parmenide («l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere»). Di questa rigorizzazione parleremo più avanti.



IV. L'argomentazione che parte dall'esperienza del divenire

1. Esperienza e analisi del divenire

Il segno più evidente di contingenza sembra – sia a Bontadini sia a chi Vi parla, sia al nostro comune maestro Masnovo – il *divenire*. Che io sia una sostanza (nel senso aristotelico, cioè un ente esistente in sé, non come modo di essere di un altro) o una modificazione dell'universo nella sua totalità, è certo che in me c'è del divenire, del mutamento. Sappiamo che alcuni filosofi, a cominciare da Parmenide, hanno negato la realtà del mutamento e l'hanno ridotto a illusione, ma il mio illudermi e l'accorgermi che mi illudo sono pure un divenire: nessun fatto mi sembra più evidente di questo. Se anche tutto il reale si riducesse alla coscienza, la coscienza avrebbe sempre il carattere di «corrente di coscienza» (*Erlebnisstrom*) come dice Husserl¹, ossia di una coscienza in divenire.

Scegliamo il divenire e non l'incominciare, perché non abbiamo l'esperienza di un cominciare, se per cominciare si intende il passare dal non essere all'essere. Vedo che nasce il grano, nasce un animale, nasce un bambino, ma chi mi dice che queste nascite non siano che un trasformarsi della materia? Io sono ben persuasa che un nuovo ente (una nuova sostanza) comincia ad esistere, ma non posso dire che questa sia una verità immediatamente evidente: dovrei fare tutta una filosofia della natura per dimostrarlo. Che qualcosa muti, invece, è immediatamente evidente: anche se il nascere di questo e di quello, anche se il for-

¹ [Cfr. *Logische Untersuchungen*, II, 1 (V. Über intentionale Erlebnisse und ihre «Inhalte»), Niemeyer, Tübingen 1968⁵ (1901¹), p. 346; tr. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. 2, p. 138].

marsi del sistema planetario è solo il trasformarsi della materia, questo trasformarsi è un mutamento, un divenire.

Proviamoci dunque a fare un'analisi del divenire. La descrizione classica, di Aristotele, è «atto di ciò che è in potenza» in quanto tale². Dico descrizione e non definizione perché «atto» qui va inteso come *attuarsi* di una potenza, e l'attuarsi implica già la nozione di divenire. Così nell'analoga descrizione del divenire come *passaggio dalla potenza all'atto*, la nozione di divenire è già implicita nella nozione di passaggio, e si capisce, poiché la nozione di divenire esprime un dato di esperienza. Come non si può definire il rosso, perché uno o lo vede o non lo vede, e gli si potrà dire solo: «guarda qui», così non si può definire il divenire ma ci si deve appellare solo all'esperienza di ciascuno.

Vorrei richiamare la Loro attenzione sull'analisi di Masnovo: «... il divenire implica un sostrato permanente su cui fluttua la mutazione e che si mantiene uno in qualche modo... e che mantiene uno ciò che diviene in quanto diviene»³. Forse si potrebbe anche dire (poiché il concetto di mutazione implica già quello di divenire) che il divenire implica l'unità, l'identità di un soggetto, su cui fluttua una *molteplicità* di momenti. Ma anche il «fluttua» implica già il divenire e, d'altra parte, se si elimina il «fluttua» e si dice solo che il divenire implica l'unità e la molteplicità, non si caratterizza il divenire, poiché l'unità e la molteplicità possono esserci anche in una realtà immota (un soggetto può avere diverse qualità: questo tavolo è duro, nero, ecc., e non per questo diviene). Quello che la frase citata di Masnovo sottolinea è che non c'è divenire se non c'è un identico soggetto che diviene. C'è divenire nel *mio* acquistare nuove nozioni o immagini; se le nozioni o le immagini non fossero mie ci sarebbe molteplicità, ma non divenire. E non si dica che nel cinematografo, per esempio, c'è solo molteplicità di immagini che dà l'illusione del movimento: il movimento sarà illusorio nella realtà esteriore al mio

² ARISTOTELE, *Physic.* III, 1, 201a 12; cfr. tr. it. con testo greco a fronte in *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, p. 111: «d'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale, è movimento» (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν)].

³ MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, ed. cit., p. 52.

corpo, ma in me è reale. Voglio dire se non ci fossi io, col mio organo visivo a cogliere la successione di immagini, quella successione non sarebbe appresa come movimento. Sarò io che muto e non le immagini, ma in me il divenire c'è. Vorrei dunque insistere su quella analisi di Masnovo: «Onde, per così dire, il passato è, vive nel presente e vivrà nel futuro; quel che fu viene ricordato se non gnoseologicamente, certo ontologicamente in quel che è e sarà. Senza questo sostrato permanente non si potrà parlare mai di divenire [...]. Il divenire è l'intimo fluttuante atteggiarsi dell'uno. Fuori di questa intimità dell'uno si ha la successione con o senza ulteriori rapporti tra i divenienti. Diviene *una* colomba in volo; si succedono *due* colombe in volo»⁴. E ancora: «Orbene: che cosa implica o esige il divenire in quanto tale per rapporto all'uno in cui si avvera? Certo un prima e un poi come la semplice successione: ma, diversamente che nella semplice successione, il prima e il poi [...] sono in rapporto così che il poi è condizionato dal prima, insieme con il quale si radica *nell'uno*»⁵. Ora questo *diverso atteggiarsi dell'uno*, questo essere e non essere tale di ciò che diviene sarebbe contraddittorio se il nuovo, il poi, il diverso non venisse da un altro, da qualcosa di altro da ciò che diviene.

Concludiamo dunque: ciò che diviene non ha in sé la ragione del suo divenire, ma è necessariamente connesso con altro: *ciò che diviene è causato*. Questa è la formula del «principio di causalità» che interessa la metafisica, la teologia filosofica; questo vuol dire il principio *omne quod movetur ab alio movetur*, dove il primo *movetur* ha significato intransitivo, il secondo ha significato passivo: ciò che muta, che diviene, è mosso da altro.

2. La rigorizzazione di Bontadini

Bontadini ha obiettato a questo mio modo di presentare l'argomentazione di presupporre che il nuovo debba *venire da*, essere

⁴ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

*tratto da*⁶. Risponderei che se il *venire da* è imposto proprio dal fatto che, se il nuovo, il momento successivo, non venisse *aliunde*, il diveniente sarebbe contraddittorio. Ma preferisco insistere sulla rigorizzazione bontadiniana dell'argomento. Bontadini è d'accordo nell'affermare che, se il divenire fosse l'assoluto (*absolutum*, ciò che può stare da sé, senza dipendere da altro) sarebbe contraddittorio, ma osserva che questa affermazione presuppone quello che egli chiama il principio di Parmenide: l'essere non può originariamente essere limitato dal non essere – l'essere non può quindi avere in sé negazioni; ora il divenire è in certo senso il non essere dell'essere: il non-essere-più di una talità⁷ che prima c'era, l'essere di una talità che prima non c'era. La contraddizione è quindi tolta solo se si ammette che quell'essere del non-essere sia *creato*, cioè posto assolutamente dall'Essere che è puro essere, quindi indivenibile, immutabile.

3. Gli antecedenti di questo argomento: Aristotele

Questa la rigorizzazione bontadiniana (cioè il mettere a nudo la pura struttura razionale) della dimostrazione dell'esistenza di Dio. È la rigorizzazione di un argomento che è stato proposto da Aristotele, nell'VIII libro della *Fisica* e nel XII libro della *Metafisica*, è stato ripreso e notevolmente modificato da san Tommaso, e ulteriormente ripreso dai neoscolastici⁸.

Il *moto* al quale pensa Aristotele è il moto sensibile (non solo locale), ma la sua stessa descrizione del moto in termini di potenza e di atto (il moto è l'attuarsi di qualcosa che era in potenza), la sua affermazione del primato dell'atto nel libro IX della *Metafisica* hanno aperto la strada al perfezionamento, alla rigorizzazione del suo argomento da parte di chi è venuto dopo di lui. Ricordiamo che cosa vogliono dire *potenza* e *atto*. Il con-

⁶ Cfr. BONTADINI, *Per la rigorizzazione...*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., II, p. 273.

⁷ Dico *talità* perché il divenire che l'esperienza attesta non è l'incominciare assoluto, ma il divenire *de tali ad tale*.

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Il motore immobile*, a cura di G. Reale, La Scuola, Brescia 1963.

IV. L'argomentazione che parte dall'esperienza del divenire

cetto più semplice (anche se Aristotele ne parla poco) è quello di *atto*: «L'atto è l'esistere della cosa»⁹: non si può quindi definirlo; se ne possono dare solo esempi: «L'atto sta alla potenza come, ad esempio, chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, ecc.»¹⁰. Anche il concetto di potenza non è rigorosamente definibile, ma Aristotele ne dà questa definizione: la potenza è «principio di mutamento in altra cosa o in sé in quanto altro»¹¹ (ho modificato leggermente la traduzione di Reale per sottolineare il carattere che ha la potenza di essere la radice del mutamento, del divenire). C'è la potenza di produrre un mutamento (potenza attiva) e la potenza di subire un mutamento (potenza passiva), ma anche la potenza attiva suppone nell'altro una potenza passiva. Aristotele dice «... o in sé in quanto altro», perché talora la causa del mutamento può essere nel medesimo soggetto che muta, ma altro è, nel soggetto, il principio del mutamento e ciò che muta. L'esempio di san Tommaso è questo: un medico può guarire se stesso, ma non è guarito in quanto medico: è guarito in quanto malato; in quanto medico guarisce, in quanto malato è guarito¹². Qualcosa, dunque, muta o diviene in quanto è in potenza (passiva), in quanto non è ancora, in quanto gli manca quello che viene acquistando col mutamento. Ma,

⁹ ARISTOTELE, *Met.* IX, 6, 1048a, 31.

¹⁰ *Ibid.*, 1048b, 1-3.

¹¹ *Ibid.*, IX, 1, 1046a, 11-12.

¹² [Cfr. *Sent. Metaph.*, lib. 9, l. 1, n. 16: «Et quia potentia activa et passiva in diversis sunt, manifestum est quod nihil patitur a seipso, in quantum aliquid est aptum natum agere vel pati. Per accidens autem aliquid pati contingit a se ipso; sicut medicus sanat seipsum, non ut medicum, sed sicut infirmum. Ideo autem non patitur aliquid a seipso, quia per se loquendo, alicui uni et eidem inest unum dictionum principiorum et non aliud. Cui enim inest principium agendi, non inest principium patiendi, nisi secundum accidens, ut dictum est» («Dato che la potenza attiva e la potenza passiva risiedono in soggetti diversi, è manifesto che nulla patisce da se stesso in quanto una determinata cosa è naturalmente costituita per agire o per patire. Si dà invece il caso che qualcosa abbia a patire da se stesso accidentalmente; come ad esempio un medico che guarisce se stesso, non in quanto medico, ma in quanto malato. Per questo motivo dunque qualcosa non patisce da sé, dato che per sé parlando a una stessa cosa compete uno dei detti principi e non l'altro. Ciò che infatti ha in sé il principio dell'azione, non ha in sé il principio della passione, se non in modo accidentale, come si è detto»)].



in quanto gli manca qualcosa, non può darsela; dunque, se diviene, ossia se acquista qualcosa, questo qualcosa deve venirgli da chi lo ha in atto: «infatti l'essere in atto deriva dall'essere in potenza ossia sgorga dall'essere in potenza sempre ad opera di un ente già in atto»¹³. È la tesi del primato dell'atto, che equivale al principio «ciò che diviene è causato». La tesi del primato dell'atto è la versione metafisica (cioè riferentesi a qualunque ente, all'ente in quanto ente) del principio «tutto ciò che è in moto è mosso da altro». Partendo dal principio del primato dell'atto, Aristotele dimostrerà poi nel libro XII della *Metafisica* l'esistenza del motore immobile.

4. Tommaso d'Aquino

San Tommaso accoglie da Aristotele la dimostrazione che parte dall'*omne quod movetur ab alio movetur*, e anch'egli ne dà una versione cosmologica e una versione metafisica: la prima nella *Summa contra Gentiles*¹⁴, la seconda nella *prima via* della *Summa theologiae*¹⁵, dove essa è dichiarata la dimostrazione più evidente (*prima et manifestior via*), ma è ridotta, appunto, alla considerazione del mutamento non così come si realizza nei cieli o nella natura, ma nel suo carattere di divenire in generale, passaggio dalla potenza all'atto.

«La prima e più manifesta via per dimostrare l'esistenza di Dio è quella che si desume dal divenire. È certo infatti, e consta sensibilmente, che alcune cose mutano in questo mondo.

Ora tutto ciò che muta (o diviene) è mutato da altri. Una cosa infatti muta in quanto è in potenza; muove, invece, in quanto è in atto, poiché muovere non è altro che far passare una cosa dalla potenza all'atto. Ora una cosa non può esser portata dalla potenza all'atto se non in virtù di un ente in atto [...] E non è possibile che un ente sia insieme in potenza e in atto sotto il

¹³ *Met.*, IX, 8, 1049b, 23-24.

¹⁴ I, cap. 13.

¹⁵ [*Summa theol.* I, q. 2, art. 3, resp.].

medesimo rispetto [...]. È impossibile dunque che, sotto il medesimo rispetto e nel medesimo modo, un ente sia movente e mosso, o muova se stesso. Dunque tutto ciò che muta (o è in moto) è mutato (o mosso) da un altro.

Se, dunque ciò da cui deriva il mutamento, muta a sua volta, sarà necessario che anch'esso sia mutato da un terzo, e questo terzo da un quarto. Ma in questo caso (*hic*) non si può procedere all'infinito [...]; dunque è necessario arrivare a un primo movente (a una prima ragione del mutamento) che non muti affatto; e questa è ciò che tutti gli uomini intendono per Dio»¹⁶.

5. Obiezione all'argomento presentato: è possibile che il divenire sia originario?

Nel ricordare l'obiezione che Bontadini ha mosso a una presentazione della «prima via» fatta da chi Vi parla, accennavo all'obiezione fondamentale che si può muovere alla dimostrazione che ho esposta. Bontadini osservava: quando si afferma che l'atto che sopravviene nel divenire deve essere *tratto da* un ente che già possieda quell'atto – che il più non viene dal meno, in parole povere – si esclude già una certa concezione della realtà: quella secondo la quale non già l'atto sarebbe la realtà originaria (primato dell'atto), ma il divenire. Hegel è forse il più geniale assertore di questa concezione della realtà: il divenire è la realtà originaria. La perfezione, la pienezza dell'essere non sta all'origine, ma, caso mai, al termine. Dico: «caso mai», perché il termine non c'è mai, perché la vera realtà è il progredire, il vero infinito è il sorpassarsi del finito. Ma ho detto che la perfezione è al termine e non all'origine, perché i modi più perfetti del reale sono quelli che vengono dopo (non in senso temporale): lo spirito – che è la più alta realtà – non sta all'origine, come il Dio creatore della concezione cristiana, ma è il risultato. Ora Hegel ha il coraggio di riconoscere che questa concezione del reale nega il

¹⁶ TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 2, art. 3.

principio di non-contraddizione; vediamo dunque se si possa sostenere una tale negazione.

E, prima di tutto, vediamo in che cosa non consista tale negazione. *Non* si trova nella famosa prima triade della *Logica*, là dove Hegel dice che l'essere si identifica col nulla e che l'essere e il nulla sono superati (o tolti) nel divenire¹⁷. Questa non è una negazione del principio di non-contraddizione, perché l'essere che Hegel identifica col nulla è l'essere indeterminato, il puro essere, che non è né questo né quello, l'essere eleatico. Quando Hegel dice che l'essere si identifica col nulla, combatte la concezione parmenidea dell'essere. Aggiungerò che in questo sono pienamente d'accordo con Hegel. Hegel stesso riconosce che l'identificazione di essere e nulla vale solo per l'essere indeterminato; riconosce che non sono la stessa cosa l'essere o il non essere di me stesso, di una casa, dei famosi cento talleri di cui parla Kant¹⁸. Il puro essere – se per puro essere s'intende l'essere indeterminato – non esiste. Hegel dice: è un'astrazione; io direi: non è neppure un'astrazione, se per astratto si intende un significato univoco (che esprima cioè *lo stesso* di tutte le realtà delle quali si predica): non solo *non c'è* l'essere indeterminato, ma non lo si pensa neppure senza intenderlo come essere nel tal modo o nel tal altro. L'essere è, come si dice spesso, la luce intellettuale, ma non si vede la luce: si vedono le cose illuminate. E qui mi sembra necessario anticipare quello che si vedrà parlando degli attributi di Dio: non confondiamo l'essere indeterminato con l'*ipsum Esse subsistens*. La confusione si era già presentata nella storia del secolo XIII con Amalrico di Bène, il quale affermava

¹⁷ [Cfr. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von Georg Lasson, (Philosophische Bibliothek, 56-57) Meiner Leipzig 1951 (rist. ed. 1934); tr. it. *Scienza della logica*, 2 tomi, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Bari 1968 (Biblioteca Universale Laterza, 2001), tomo I, pp. 70-98; Vanni Rovighi ha tenuto il suo primo corso di Filosofia teoretica (a. a. 1973/74) su quest'opera di Hegel, pubblicandone gli «appunti»: *La «Scienza della logica» di Hegel e Appunti introduttivi*, (pro-manuscripto) Celuc libri, Milano 1974; cfr. in particolare cap. 2: «Essere, nulla, divenire», pp. 80-88; p. 81: «In questa prima triade si affrontano i più grossi problemi della metafisica. Bisogna dunque fermarcisi un po'. Anche Hegel del resto aggiunge a questi tre brevi paragrafetti (una pagina e mezzo) quattro note che occupano 27 pagine»].

¹⁸ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage, 1787, in *Kant's gesammelte Schriften*, 3. Abt. 1., Werke) G. Reimer, Berlin 1911, p. 627.

che Dio è l'essere di tutte le cose (*esse formale omnium*)¹⁹, e contro questa concezione c'è un capitolo della *Summa contra Gentiles* di san Tommaso che mi sembra estremamente importante, e del quale riporterò due argomentazioni²⁰. 1) Dio non è l'essere comune a tutte le cose poiché ciò che è comune a più cose non esiste a parte dalle cose stesse, ma è solo pensato a parte dalle cose; così come l'*animale* non si distingue se non con una distinzione di ragione da Socrate e da Platone e dagli altri animali. È il nostro intelletto che apprende la determinazione "animale" spogliata dalle note individuanti e specificanti; ma chi è realmente animale è l'uomo, ossia *questo* uomo, o questo gatto, ecc.; altrimenti ne seguirebbe che in Socrate e in Platone vi sarebbero molti animali, e cioè l'animale comune, l'uomo comune e Platone. A molto maggior ragione, dunque, l'essere comune non è una realtà distinta da tutte le cose esistenti, ma ne è distinto, e imperfettamente, aggiungerei, solo dal nostro intelletto. Se dunque Dio fosse l'essere comune a tutte le cose, Dio non sarebbe una realtà esistente, ma solo un concetto. Ma a questo punto san Tommaso ha già dimostrato che Dio esiste – e abbiamo cominciato anche noi a dimostrarlo –; dunque, conclude, Dio non è l'essere comune a tutte le cose. In altre parole: identificare Dio con l'essere comune a tutte equivale a negare l'esistenza di Dio. Ma perché alcuni hanno identificato Dio con l'essere comune a tutte le cose? Ecco l'altra considerazione tomistica: 2) «Poiché ciò che è comune a più enti è specificato o individuato mediante l'aggiunta di altre nozioni, p. es. "animale" è specificato dalla differenza "razionale"; "uomo" è individuato dalle note: greco, vissuto nel tal secolo, nella tal città ecc., alcuni crederono che l'essere divino, al quale non si aggiunge nulla, che è puro essere senz'altra aggiunta, non fosse un essere proprio, ma fosse comune a tutte le cose. E non considerarono che ciò che è comune o universale non può *esistere* senz'altra aggiunta, ma può solo essere *pensato* senz'altra aggiunta, come "animale" non può esistere

¹⁹ [Cfr. Germaine Catherine CAPELLE, *Autour du Décret de 1210: III. Amaury de Bène. Étude sur son patbéisme formel*, préface par É. Gilson, (Bibliothèque thomiste, 16) Vrin, Paris 1932].

²⁰ TOMMASO, *I Contra Gent.*, cap. 26. Traduco liberamente.

senza la differenza “razionale” o “irrazionale”, sebbene possa essere pensato senza queste differenze²¹.

Torniamo a Hegel e alla sua reale o pretesa negazione del principio di non-contraddizione. Abbiamo detto che la famosa prima triade della *Logica* non è una negazione del principio di non-contraddizione. Anche la *Nota III* a quella prima triade²², che insiste sul divenire come sintesi di essere e di nulla non nega affatto il principio di non-contraddizione.

Della contraddizione Hegel torna a parlare nel secondo libro della *Logica*, dove tratta delle «essenzialità» (identità, differenza, contraddizione). Nella *Nota III* al paragrafo sulla *contraddizione* Hegel afferma che il vero principio della realtà è «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie»²³. La contraddizione è infatti «la radice di ogni movimento e vitalità; solo in quanto ha in sé una contraddizione una cosa si muove, ha impulso e attività». Cioè: solo in quanto ha in sé una negazione, una cosa si muove, diviene. Hegel riconosce qui che il moto implica un essere e non essere insieme. «Una cosa si muove non in quanto in questo *nunc* è qui e in altro *nunc* è là²⁴, ma in quanto nel medesimo *nunc* è qui e non qui, in quanto questo *qui* è e insieme non è²⁵. È e insieme *non è* proprio perché passa, ossia è in moto, diviene. «Parimenti l'intimo, il vero e proprio muoversi (*Selbstbewegung*), l'impulso (*Trieb*) in genere (l'appetito o il *nisus* della monade, l'entelechia dell'ente assolutamente semplice) non è altro che

²¹ Anche qui, in fondo, si vede come l'ipostatizzazione di un concetto (che è poi negazione della *distinctio rationis*) dipenda dal ritenere la conoscenza umana pienamente adeguata al reale. Questa pretesa può assumere due forme: quella empiristica, che abbiamo incontrata parlando della critica di Hume, e quella, chiamiamola razionalistica, che troviamo in Hegel. Per Hume non si possono distinguere concetti dove non ci sono due cose, due dati sensibili, due immagini; per Hegel si devono distinguere momenti della realtà dove si distinguono concetti: se *essere* è un concetto distinto da altri, deve esserci un momento della realtà, un inizio, che è puro essere. Per Hegel infatti l'essere indeterminato – e tutte le categorie della *Logica* – è Dio così come egli era nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito (*Scienza della logica*, tr. Moni-Cesa, Laterza, Bari 1968², p. 31).

²² [*Scienza della logica*, tr. cit., pp. 83-96].

²³ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. cit., tomo II, p. 490.

²⁴ Questo sarebbe il caso delle due colombe in volo.

²⁵ HEGEL, *Scienza della logica*, tr. cit., p. 491.

IV. L'argomentazione che parte dall'esperienza del divenire

questo: che una cosa in se stessa è in un unico e medesimo rispetto, sé e la mancanza, il negativo di se stessa»²⁶. Direi che non si potrebbe descrivere più efficacemente il divenire come condizionato dalla potenza, dalla privazione, dal non essere quello che poi si diventa. Dunque, bisognerebbe concludere, ciò che diviene non ha in sé la ragione del suo divenire; ciò che diviene, per non essere contraddittorio, deve avere da un altro ciò che non ha in sé. *Per non essere contraddittorio*. Ma Hegel conclude invece che la realtà è contraddittoria, che *contradictio est regula veri, non contradictio falsi*, come aveva detto fin dal 1801 nelle tesi per l'abilitazione all'insegnamento universitario. E allora ci domandiamo: lo *dice* solo o lo *pensa* anche? Cioè riesce a tener fede a questa conclusione?

Una prima osservazione è che Hegel adopera sempre il principio di non-contraddizione nell'espone il suo pensiero. E non si può dire che Hegel con questo riconosca solo valore formale al principio di non contraddizione, che lo ritenga solo una legge del pensiero e non del reale, poiché per Hegel pensiero e realtà coincidono, il pensiero è pienamente adeguato alla realtà; coincidono forma e materia del conoscere. Ma forse un'obiezione a Hegel che incide di più è questa: il divenire è dialettico, per Hegel; il che vuol dire che il progresso, la maggior perfezione si raggiunge attraverso un momento negativo (l'antitesi). Ora la molla della dialettica è la contraddizione; ossia si passa da un momento all'altro, ci si muove quando lo stato in cui ci si trova è contraddittorio. Dunque nel contraddittorio non si può stare. Hegel nell'esposizione del suo pensiero dice continuamente: che la realtà sia tale non può essere, perché se fosse così sarebbe contraddittoria, bisogna che si trasformi in altro. Non riconosce dunque anch'egli che la realtà non può essere contraddittoria? Si obietterà: certo non si può *stare* nella contraddizione, non ci si può fermare nella contraddizione, ma lo star fermi è un modo inferiore di essere. «L'identità... è la determinazione del morto essere» dice Hegel, in quello stesso testo sopra citato e, nella *Nota 3*, torna molte volte l'aggettivo *vivente*, il sostantivo *vita* per

²⁶ *Ibid.*, pp. 491-492.

indicare il vero, l'autentico modo di essere; ora la vita è divenire, dice Hegel, e la vita, come divenire, implica la contraddizione, come abbiamo visto. Sembra dunque che Hegel identifichi *vita* con *divenire* e dia al termine *vita* un significato di valore. Ora che il *vivente* sia meglio del *morto essere* è una affermazione nella quale certo consentirei, ma è, all'inizio del filosofare, una affermazione teoreticamente evidente o è fondata su un sentimento? Più a fondo ancora: se *vita* vuol dire un modo più perfetto, più pieno di essere – come certo sottoscriverei – chi mi dice che quella che *nell'esperienza* è la condizione perché ci sia vita, e cioè il divenire sia la condizione della vita per ogni ente? Certo noi non viviamo senza mutare, senza progredire, senza lotta, e quindi senza contraddizione; ma chi ci dice che questa sia la forma più alta, più piena di vita? E forse, non abbiamo sperimentato qualche volta che i momenti di maggior pienezza della nostra vita sono quelli in cui il nostro divenire non dico si ferma, ma si attenua?

C'è anche un altro punto di vista in cui Hegel nega il principio di identità che è implicito nel principio di non-contraddizione: è, sempre nella *Scienza della logica*, dove osserva che, lungi dal seguire questo principio, ogni nostro giudizio lo rinnega. Se, infatti, dovessimo seguire il principio di identità, non pronunceremmo che tautologie: diremmo «un albero è un albero», «un pianeta è un pianeta» e così via. Per dire «un albero è una pianta» oppure «quest'albero è verde» (ossia per pronunciare veri e propri giudizi) dobbiamo ammettere che ogni cosa è sé e altro insieme.

Questa obiezione di Hegel rispecchia sia la sua concezione del reale sia la sua concezione della conoscenza. La sua concezione del reale perché se tutto diviene, se il reale è divenire, ogni cosa è insieme sé e altro da sé (non ci si può tuffare due volte nello stesso fiume, diceva Eraclito). La sua concezione della conoscenza come piena adeguazione al reale. Se, infatti, si conoscesse pienamente che cosa è un albero – se il nostro concetto di albero (ammesso che sia un concetto) esaurisse tutta la realtà dell'albero non avremmo nessun bisogno di aggiungere nulla a quel concetto (*Deus non componit et dividit*) e se aggiungessimo qualcos'altro vorrebbe dire che ciò di cui parliamo è sé e altro, è identico e diverso insieme.



Ma noi non esauriamo affatto la realtà di una cosa col primo concetto che ce ne formiamo (e neppure con gli altri), ne cogliamo solo un aspetto, e abbiamo bisogno di giudicare, cioè di aggiungere predicati al concetto del soggetto, proprio perché quel primo concetto non ce la manifestava tutta. Dire: «questo albero è verde» vuol dire: «quello che avevo appreso come fogliuto è anche verde»; «l'albero è una pianta» vuol dire: «quel coso grande ecc. è qualcosa di vivo, con radici nella terra ecc.». Quindi non l'albero è sé e altro, ma gli aspetti sotto i quali mi si presenta sono diversi. Se poi mi si chiedesse come posso riconoscere che quegli aspetti diversi si radicano in qualcosa di uno (che io non afferro dal di dentro, per così dire, ma debbo in qualche modo e sempre imperfettamente ricostruire), risponderi che quei diversi aspetti mi si presentano uniti nel tempo, nello spazio, tali che la modificazione dell'uno comporta, almeno in certi casi, la modificazione dell'altro, ecc. Riconosco tuttavia che la convinzione che il fogliame, il tronco, il colore o i colori dell'albero siano aspetti di un medesimo ente è una convinzione fallibile; ma qui non mi propongo di dimostrare che un albero sia una sostanza, ma mi propongo solo di far vedere che diversi aspetti possono essere concepiti come radicati in una realtà fondamentale, senza che per questo sia negato il principio di identità.

6. L'improcedibilità all'infinito

Finora ho cercato di illustrare il principio: ciò che diviene è causato, ossia dipende da altro; ciò che diviene sarebbe contraddittorio se non ci fosse dell'altro. Nel testo di san Tommaso che ho citato c'è un'altra affermazione: *hic autem non est procedere in infinitum*. Cioè se la causa del divenire che ho constatato è a sua volta diveniente, sarà a sua volta causata e si dovrà risalire a una causa non diveniente e indivenibile. Ora mi pare che questa seconda affermazione sia già implicita nella prima: se ciò che diviene non ha in sé la ragione del suo divenire, cioè sarebbe contraddittorio se fosse l'assoluto, l'altro, quello che toglie la contraddizione,

non deve essere a sua volta bisognoso di altro, non deve avere quel carattere che lo rende bisognoso di altro. Mi sembra uno dei meriti della rigorizzazione operata da Bontadini quello di avere eliminato il discorso sulla non-procedibilità all'infinito. Se il diveniente, da solo, sarebbe contraddittorio, è inutile cercar di riparare la sua instabilità con un altro che a sua volta ha bisogno di essere riparato, per dir così. La ragione del divenire deve essere non-diveniente. Poiché il divenire è essere del non-essere (attuarsi di una potenza), ciò che toglie la contraddizione deve essere puro essere, atto puro. E opino che l'indugiare di san Tommaso sulla non procedibilità all'infinito dipenda dal residuo di una interpretazione cosmologica della dimostrazione: si pensa a un corpo che è mosso da un altro corpo, ai corpi sublunari che sono mossi dai corpi celesti e si esclude che questi tipi di moventi possano render ragione del divenire. Per noi, che non pensiamo più al moto dei cieli quando ci poniamo il problema di Dio, l'improcedibilità all'infinito mi sembra evidente: finché non si è tolto il divenire non si è tolta la contraddizione. Masnovo faceva rilevare l'importanza dell'avverbio *hic* nella prima via tomistica: *hic autem non est procedere in infinitum*. non si può andare all'infinito nella ricerca di un altro che tolga la contraddizione (Masnovo diceva: nella serie di cause destinate a dare la ragione sufficiente); ma non è escluso che ci sia una serie infinita di moventi mossi che si susseguono, una serie infinita di generazioni.

7. Difficoltà delle argomentazioni per dimostrare l'esistenza di Dio

Ho parlato finora della rigorizzazione di un argomento per dimostrare l'esistenza di Dio, ma c'è, proprio nel saggio di Bontadini, *Per una rigorizzazione della teologia razionale*, una pagina finale che vorrei sottolineare. Bontadini osserva che «anche la prova razionale va vista emergere, antropologicamente, da un *humus* integralmente esistenziale»²⁷. Il che vuol dire: il problema

²⁷ BONTADINI, *Per la rigorizzazione...*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., II, p. 298.

di Dio è un problema che *impegna* l'uomo; c'è quindi, come condizione per l'evidenza della dimostrazione, un certo atteggiamento, un *voler vedere* da parte dell'uomo filosofante²⁸.

Ma non c'è solo una condizione soggettiva, antropologica, per l'evidenza del discorso: c'è anche una difficoltà oggettiva. L'argomentazione che abbiamo esposta si fonda infatti sul concetto di essere; ora il concetto di essere è indispensabile, è implicito in ogni altro concetto, ma non è affatto semplice. È un concetto che dice tutto di tutte le cose, e proprio per questo è un concetto analogo, che ha già in sé una molteplicità di significati. Non è come i concetti matematici: questi ce li fabbrichiamo noi (anche se in qualche modo corrispondono al reale, visto che i ponti calcolati matematicamente, se sono calcolati bene, non crollano), l'essere lo troviamo, o piuttosto ci troviamo nell'essere. Che cosa vuol dire essere? Per saperlo davvero bisognerebbe cogliere l'atto che ci fa essere, l'atto creatore. L'evidenza metafisica non è l'evidenza geometrica, perché l'oggetto della metafisica è estremamente più complesso dell'oggetto della geometria, perché noi cogliamo solo confusamente il reale. L'evidenza è sempre un vedere, ma c'è il vedere in piena luce e il vedere in chiaro-scuro. E se uno dicesse che, allora, è meglio rinunciare a questo tipo di sapere, risponderci che sarebbe assurdo buttar via un tesoro solo perché non se ne ha uno più grande. Se la ragione è quella che ci fa uomini, non si rinuncia alla ragione senza rinunciare a essere uomini. Una fede è sempre *quaerens intellectum* se non altro perché si esprime e perché non rifiuta il dialogo; una fede che non cercasse le proprie ragioni sarebbe, per chi l'ha, inesprimibile e, nei riguardi degli altri, o totale disinteresse o sopraffazione. Ma è pure da tener presente che «l'ultimo passo della ragione è quello di riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano»²⁹. Si noti: l'ultimo passo *della ragione*; il che vuol dire: non è che io rinunci a vedere: debbo cercar di vedere fin che posso, ma debbo rendermi conto che non vedo tutto, che restano problemi insolubili.

²⁸ Questo punto mi sembra messo bene in luce nel libro di J. DELANGLADE, *Le problème de Dieu*, Aubier, Paris 1960 (tr. it. [Dall'uomo a Dio] presso Borla, Torino [1964]).

²⁹ B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 267.



Un'altra osservazione, connessa col carattere di chiaro-scuro dell'evidenza metafisica è la seguente (anche questa presente in quelle pagine di Bontadini): ci sono molte argomentazioni non rigorose che incorporano in sé, per dir così, un'argomentazione rigorosa, che richiamano l'attenzione sui segni di contingenza della realtà di cui abbiamo esperienza, anche se non dimostrano rigorosamente la contraddittorietà di questa realtà se essa fosse l'assoluto. Cercheremo quindi di dire qualcosa di queste argomentazioni non rigorose.

8. L'esperienza del divenire

Ma prima ancora, cercheremo di riempire intuitivamente³⁰ il significato del divenire. Ho detto prima che qualunque moto, anche il moto locale, realizza la nozione di divenire come sintesi di essere e non essere; ma del moto locale (ammesso che sia moto) non ci importa molto quando facciamo metafisica, e invece ci importa o ci interessa di più un divenire coscientemente vissuto, un divenire, oggi si direbbe, sofferto. Ora credo che ognuno di noi abbia avuto coscienza di un certo suo essere *in via* (il concetto cristiano di uomo viatore ha una rispondenza anche nell'esperienza), di aver da essere come ancora non è; le filosofie dell'esistenza hanno il merito di richiamare l'attenzione su questo fatto. L'esistenza (cioè il modo di essere dell'uomo) è un *Zu-sein*, dice Heidegger; cioè un riferirsi a-, un aver da essere; l'uomo non è tutto fatto, ma ha da farsi, da realizzarsi in un modo o nell'altro. E nel realizzarsi non raggiunge mai quello che vorrebbe essere.

C'è una frase famosa di sant'Agostino che si ripete spesso, ma alla quale varrebbe la pena pensare un po' di più: *fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Altri hanno descritto questa esperienza della nostra inquietudine, che è poi l'esperienza della propria insufficienza, del non trovare in noi stessi la

³⁰ Penso alla distinzione husserliana fra significato inteso e significato riempito (*Bedeutungsintention* e *Bedeutungserfüllung*).



IV. L'argomentazione che parte dall'esperienza del divenire

ragione del nostro essere; l'hanno descritta bene i poeti (pensiamo a Faust che non trova mai quella pienezza dell'essere alla quale tende con la ricerca di tutte le esperienze possibili) e un pensatore che forse è più poeta che filosofo: Kierkegaard.

Abbiamo l'esperienza della precarietà del nostro essere, ce lo sentiamo sfuggire continuamente. C'è un modo di dire popolare che esprime efficacemente questa esperienza: «siamo in questa vita *in prestito*», abbiamo l'essere in prestito, come qualcosa che ci può sempre essere tolto. Dunque, l'abbiamo in prestito da qualcuno. Loro potrebbero dirmi che c'è l'altra alternativa, quella di affermare l'irrazionalità del reale: sono al mondo, ma non c'è nessuna ragione che io ci sia. Ma contro questa alternativa sta il nostro domandarci *perché* siamo al mondo, il nostro cercare la ragione delle cose, la nostra persuasione che un *perché* ci deve essere. E questa persuasione non è solo espressione di un desiderio, perché questa realtà, sia pure imperfettamente, la conosciamo, dunque è intelligibile. Direi che proprio questo fatto – è intelligibile, ma non fino in fondo; ci si manifesta, ma per tanti aspetti ci resta nascosta – indica che la sua ragion d'essere le viene da una fonte che non siamo noi.

Questo discorso ci porterebbe ad affermare che l'altro, la ragion d'essere di ciò che diviene, è un'intelligenza; ma per questo dovremmo fare anche qualche altro discorso.

Qui dirò perché non ritengo opportuno fermarmi sulla seconda e la terza delle *vie* tomistiche: perché, «rigorizzate», si riducono alla prima, come ci insegnava Masnovo.

V. Altri argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio

1. La «quarta via» e la partecipazione

Un altro tipo di considerazione è quello della *quarta via* tomistica che parte, come da fatto constatato, dalla gradazione di perfezioni negli enti che l'esperienza ci offre: ci sono cose (enti) più o meno buone, più o meno vere, più o meno nobili. Poiché di verità ontologica a questo punto credo non si possa ancora parlare con precisione, conviene limitarsi al *bene*. Ora ciò che compete a una cosa in un certo grado, più o meno, non le compete in quanto è quella cosa, non è identico con la cosa stessa, poiché sarebbe come dire che una cosa è più o meno se stessa: non si è più o meno uomini, Tizio non è più o meno Tizio; si è uomini per quanto è possibile essere uomini, si è Tizio per quanto è possibile essere Tizio. Se l'esempio «uomo» può ingannare (perché pensando «uomo» si pensa a certe qualità che i diversi uomini possono avere più o meno), si prenda un altro esempio: gatto, pietra, triangolo. Se dunque un ente ha un attributo più o meno di un altro, quell'attributo non si identifica con l'ente di cui è attributo ma *si aggiunge* a ciò che quell'ente è, gli è *partecipato*, lo ha ricevuto, lo *ha*, non lo *è*. Da chi o da che cosa? Da qualcosa in cui quell'attributo si identifichi con la cosa stessa. Se ci sono cose più o meno buone, debbono aver ricevuto il bene da qualcosa che sia *il bene*, ossia che sia bene per quanto è possibile esserlo, sia il sommo bene.

È un'argomentazione di origine platonica: la troviamo in sant'Agostino, la leggeremo nel *Monologion* di sant'Anselmo. Ci sono cose buone, diverse cose buone, dice un passo famoso di sant'Agostino: «è buona la terra con alternanza di monti e di pianure, buono è un podere ameno e fertile, buona una casa ben disposta, ampia e luminosa [...], buona la salute [...], buono l'ani-

mo dell'amico per la dolcezza dell'affinità di sentimenti e la fedeltà dell'affetto, buono l'uomo giusto, buone le ricchezze perché ci liberano da preoccupazioni, buono il cielo col sole, la luna e le stelle [...]. È bene questo, è bene quello: togli il "questo" e il "quello" e guarda il bene stesso, se puoi; così vedrai Dio, che non è buono in virtù di un altro bene, ma è il bene di ogni bene»¹. Il bene di cose diverse, dunque, non si identifica con le cose stesse, ma è loro *partecipato* da un bene che è bene per se stesso. Sant'Agostino aggiunge poi altre due considerazioni: 1) non potremmo dire che una cosa è meglio dell'altra se non le mettessimo in rapporto con l'idea del bene, se non possedessimo già l'idea del bene; 2) non ci sarebbero beni mutevoli se non ci fosse un bene immutabile. Ora questa seconda considerazione riguarda piuttosto l'argomentazione che parte dal divenire; la prima dice che un più e un meno si riferiscono necessariamente a un'unità di misura che non può essere più o meno, ma ha (o piuttosto è) assolutamente quell'attributo.

Il più e il meno attestano la finitezza e la finitezza attesta la partecipazione: ciò che è più o meno bene è bene fino a un certo punto, e ciò che è bene fino a un certo punto non è *il* bene, ma ne partecipa.

2. Tentativo di negare la premessa minore della «quarta via»

Il discorso vale a patto che, come in ogni argomentazione, valgano le premesse, valga, cioè sia vera la premessa riguardante il fatto: la gradazione, la gerarchia dei beni. Ora di questa gerarchia sono tutti persuasi, ma si può dire che essa sia immediatamente evidente? Si potrebbe obiettare: cosa vuol dire *bene*? Se bene volesse dire solo «ciò che piace» quel più e quel meno sarebbero solo soggettivi. Anche se «ciò che piace» volesse dire «ciò che piace all'uomo in generale» (non ciò che piace a me o a te) non si potrebbe fondare su questo piacere una affermazione valida per tutto il reale. L'uomo non è la misura di tutte le cose, e se

¹ AGOSTINO, *De Trinitate* VIII, III, 4.

fosse la misura di tutte le cose non si potrebbe dire nulla sulle cose in sé, sull'ente in quanto ente.

A questa obiezione si potrebbe replicare con un argomento *ad hominem*, che vale a mio sommessso avviso per le verità metafisiche in generale, e cioè che coloro che dicono di negarle non riescono effettivamente a negarle. Ora è facile dire: non esistono valori (beni) oggettivi; è un po' più difficile essere coerenti con questa affermazione. Una decisa negazione dell'oggettività dei valori si trova in Spinoza: secondo lui ammettere l'oggettività dei valori vuol dire avere una concezione antropomorfa di Dio, concepire Dio a misura di uomo, mentre è l'uomo che deve riconoscere l'assoluta necessità dell'essere. Ora c'è un elemento di verità in questa tesi, ed è che non si può affermare l'oggettività dei valori senza affermare che a fondamento del reale sta una volontà intelligente con la quale la nostra ha una certa analogia. Se questo è antropomorfismo, ammettiamo che l'oggettività dei valori implichi l'antropomorfismo. Ma cosa vuol dire «antropomorfismo»? Bisogna stare attenti alle parole che hanno già una cattiva stampa, per dir così, che hanno un significato emotivo, per usare il termine di Stevenson. Capita infatti spesso che uno adoperi una parola che ha un significato emotivo peggiore (che suscita, cioè, avversione) per indicare una realtà (una teoria, una azione, un tipo di condotta) che non approva; e così si esime dalla fatica di esporre le ragioni per cui non approva quella condotta. L'atteggiamento filosofico invece è quello che cerca di render ragione delle proprie affermazioni e valutazioni. Ora per render ragione della tesi «l'affermazione dell'oggettività dei valori (o della finalità) è antropomorfismo» bisogna: 1) dire chiaramente che cosa s'intende per «antropomorfismo», e 2) perché l'antropomorfismo è falso. Se si risponde che l'antropomorfismo è la concezione di Dio come avente uguale all'uomo tutto ciò che dipende dall'animalità umana (quindi non solo corpo, ma passioni) e tutto ciò che implica un limite dell'uomo, si potrà dimostrare che l'antropomorfismo è falso. Se si intende per antropomorfismo l'affermazione che c'è un'analogia fra l'intelligenza umana e quella che regge l'universo, accettiamo l'antropomorfismo, ma in questo caso ritengo che esso non sia

affatto una concezione rozza e da scartare a priori. Sentiamo dunque Spinoza: il testo più deciso, forse, è la Prefazione alla quarta parte dell'*Etica*, che varrebbe la pena leggere tutta; ne citeremo solo alcune frasi. Non c'è finalità nel reale. «La perfezione e l'imperfezione sono [...] in realtà soltanto dei modi di pensare [...] Per quel che riguarda il bene e il male, neanch'essi indicano qualcosa di positivo nelle cose in sé considerate, e non sono altro che modi di pensare, o nozioni, che formiamo perché confrontiamo le cose fra di loro. Una sola e medesima cosa, infatti, può essere nello stesso tempo buona e cattiva, e anche indifferente. Per esempio, la musica è buona per il melanconico, cattiva per l'afflitto, e per il sordo non è né buona né cattiva» (tr. Durante). Però Spinoza aggiunge subito che conserverà le parole «buono» e «cattivo» e intenderà per «buono» ciò che porta a realizzare, o ad avvicinarsi all'idea, al modello (*exemplar*) della natura umana. Ora la domanda che ci si presenta è: questo modello è puramente arbitrario, è una fantasia, o riflette qualcosa di reale? Per essere coerente con quello che ha detto prima, Spinoza dovrebbe affermare che è una pura fantasia, ma in realtà questo ideale domina tutta la sua etica. Intanto definisce «bene» ciò che sappiamo con certezza esserci utile (*Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile*)². Utile a quale noi? A quello individuo, del momento, o all'uomo in quanto tale? È chiaro che si parla dell'uomo in quanto tale, di quel modello di uomo, di quell'idea che ci formiamo. Nella dimostrazione della proposizione VIII si dice che *bene* è ciò che giova a conservare il nostro essere. Ora non sembra che il nostro essere sia quello che ognuno sente ad ogni momento, ma quello che costituisce la nostra natura di uomini. Si parla di una *vera* conoscenza del bene e del male (prop. XV, XVII), si parla della *virtù* come di ciò che tende a conservare il nostro essere (prop. XX), si dice che «il sommo bene della mente è la conoscenza di Dio» (prop. XXVIII), si parla di un vivere secondo ragione (prop. XXXV e *passim*). Infine nella quinta parte dell'*Etica* si parla di una libertà umana, intesa come liberazione dalle passioni, come beatitudine,

² B. SPINOZA, *Ethices* IV, def. I [cfr. tr. it. di G. DURANTE, note di G. Gentile, riv. e ampliata da G. Radetti, Sansoni, Firenze 1984²].

che è un sommo bene. Si vede dunque che è più facile *dire* che pensare che non ci sia un bene oggettivo.

3. La gerarchia dei valori nella sfera morale

L'accento a quello che Spinoza (qui in piena armonia con la tradizione classica e cristiana) indica come sommo bene dell'uomo ci induce a riflettere un momento sulla sfera di realtà nella quale è più evidente la gradazione dei valori: la sfera morale. Si può infatti dubitare che un uomo sia meglio di un cavallo; si può ammettere che un cavallo è quello che deve essere e un uomo è quello che deve essere, senza che l'uno sia meglio dell'altro; ma nel campo morale non si può fare a meno di valutare, di giudicare più o meno buone certe azioni, certi tipi di condotta. Anche chi dice: non giudicate, non valutate, in realtà valuta; dice per esempio che non si deve condannare nessuno, perché tutte le azioni si equivalgono, ma, mentre dice così, dice «non si deve», e quindi ritiene male il condannare. Ora *bene morale*, bene dell'uomo in quanto uomo è ciò che realizza un ideale umano, un modello, come dice Spinoza; bene è ciò che porta a raggiungere una perfezione, una pienezza umana che mi sta dinnanzi come un dover essere, ossia un fine, un ideale da realizzare. L'idea di perfezione umana in base alla quale si valutano le azioni, gli atteggiamenti, non è una finzione arbitraria rispondente a un gusto individuale, poiché sui gusti non si discute, mentre sulle valutazioni morali si discute. Non avrebbe senso dire che *deve* piacere il vino bianco, mentre ha senso dire che si deve comportarsi così o così. La parola dovere non ha senso se non in relazione a un traguardo da raggiungere. Ora dove è questo traguardo, questo ideale, questo modello umano al quale l'uomo moralmente buono cerca di adeguarsi? Quando si parla di perfezione di un'opera d'arte³ si intende la corrispondenza, l'adeguazione a ciò che l'artista (o l'artefice) *voleva* fare, all'idea che

³ Prendo il termine "arte" nel senso ampio che aveva nel medioevo: applicabile alle arti belle e alla tecnica.

intendeva realizzare. E se l'artefice lavora – come avviene per solito – al servizio di altri (siano questi altri un privato o una società), la perfezione dell'opera d'arte consiste nella corrispondenza all'idea di ciò che l'artefice e gli altri volevano realizzare: una casa è perfetta quando risponde all'idea di comoda e gradevole abitazione, un'automobile è perfetta quando risponde all'idea di veicolo comodo, veloce, sicuro, ecc. Nel caso dell'opera d'arte l'idea da realizzare è nella mente dell'artefice; nel caso della perfezione umana dov'è l'idea dell'uomo, della pienezza umana da realizzare? Un'idea è in una mente, un fine è in una volontà, ma non nella mia mente e nella mia volontà, o piuttosto nella mia mente e nella mia volontà, ma come riflesso di una intelligenza e di una volontà che mi trascendono, poiché mi si impongono come un dovere.

4. Osservazioni sull'argomento che parte dalle valutazioni morali

Vorrei fare ora qualche osservazione su questo tipo di argomento. La prima è una parziale *retractatio*. Ho insegnato per alcuni anni Filosofia morale, e ho sempre sostenuto che una filosofia morale che voglia giustificarsi fino in fondo, ossia render pienamente ragione di ciò che afferma, deve fondarsi su una metafisica, e più precisamente su una teologia filosofica, perché, dicevo, il fatto che si valuti, il fatto che ci sia una legge morale con valore assoluto (così comincia l'etica kantiana) non può essere assunto come base per l'etica. Infatti, dicevo, 1) non è detto che tutti gli uomini siano persuasi che esista una legge morale (che esistano valori⁴ oggettivi), e 2) anche ammesso questo, non è detto che questo fatto sia anche un valore (ossia che risponda a una verità oggettiva). Per esempio, dicevo, c'è anche la superstizione, eppure non riteniamo che la superstizione risponda a verità. L'unica via per fondare filosoficamente la morale è la

⁴ Bene è la cosa buona, valore è la *ratio boni*, ossia ciò per cui una cosa è buona; ma spesso adopereremo i due termini come sinonimi.

metafisica. Solo se si ammette che all'origine del reale stia una volontà intelligente si può concludere che ogni cosa risponde a un'idea dell'Intelligenza creatrice, ossia che ogni ente ha un fine da conseguire e non si può affermare che esistano fini in natura (ossia che esistano valori, beni oggettivi) senza ammettere che a fondamento della natura stia una Intelligenza.

Ora invece parto dall'affermazione che ci sono valori come punto di partenza per una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ho detto che avrei fatto una *parziale* ritrattazione. Ritratto la negazione (non è detto che tutti gli uomini valutino) perché mi sembra proprio che tutti – a meno di essere simili a un tronco – diano giudizi di valore. Quanto alla seconda negazione (questo fatto non mi *dice* che gli uomini abbiano ragione di valutare) non lo ritratto, e quindi ammetto che l'argomento morale per dimostrare l'esistenza di Dio non sia una dimostrazione rigorosa, ma sarei propensa, oggi, a dare maggior peso agli argomenti non rigorosi. Resta fermo che, senza ammettere l'esistenza di Dio, non si giustificano le valutazioni morali: non c'è bene e male morale: tutto si equivale. Ricordo di aver letto che un seguace della filosofia analitica, Ramsey, dice: da quando non crediamo più in Dio abbiamo smesso di credere che esistano valori assoluti⁵. E proprio per questo ritengo che chiunque ammette valori morali assoluti (ossia che non mutano coi tempi e coi luoghi) crede implicitamente in Dio. Ma, come ho detto sopra, si può *dire* facilmente che non ci sono valori morali assoluti, ma non si riesce a pensarlo veramente; si negano *certi* valori ritenuti tali dalle etiche tradizionali, ma se ne affermano certi altri, magari la ribellione ad ogni autorità, o la rigorosa razionalità, la fedeltà alla scienza, ecc.

Una seconda osservazione riguarda il significato del giudicare, del valutare moralmente. Talora infatti si oppone al giudicare il

⁵ Cfr. I. T. RAMSEY, *Moral Judgements and God's Commands e Towards A Rehabilitation of Natural Law*, in *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, SCM, London 1966, pp. 152-171 e 382-396 (tr. it. di G. Bernardi e G. Quattrini, *Etica cristiana e filosofia contemporanea*, EDB, Bologna 1971, pp. 181-205 e 463-481); A. C. EWING, *L'autonomia dell'etica*, in AA.VV., *Progetti per una metafisica*, a cura di I. T. Ramsey, tr. it. di R. Gradi, Abete, Roma 1967, pp. 37-53.

«non giudicate» del Vangelo. Ma questa obiezione si basa sulla confusione fra il giudicare le persone (la loro moralità soggettiva) e il giudicare le azioni, i tipi di condotta. Giudicare che è male l'omicidio non vuol dire giudicare l'omicida. L'omicida può aver creduto erroneamente di aver «fatto giustizia» (non ogni uccisione di un uomo è omicidio in senso morale. È molto difficile stabilire quando l'uccisione di un uomo è omicidio, ma moltissimi uomini ammettono uccisioni lecite, magari doverose; chi ammette che esistano guerre lecite ammette che sia lecito uccidere il nemico, e chi giudica immorali le guerre tradizionali, diciamo così, le guerre qualificate imperialistiche, ammette però la guerriglia e così via). Non solo: non so se l'autore di un vero e proprio omicidio fosse in quel momento responsabile, libero. Quindi non posso e non debbo giudicare l'individuo che commette una cattiva azione, ma posso, anzi, non posso fare a meno di giudicare buona o cattiva un tipo di azione.

Una terza osservazione riguarda il rapporto fra etica e teologia filosofica. Quando uno afferma che Dio è il fondamento della morale, la sua affermazione viene per solito interpretata in modo rozzo ed errato così: se non ci fosse un Dio che comanda e punisce non ci sarebbero leggi morali, non ci sarebbero bene e male. Ora ci sono anche etiche che fondano le leggi morali su un comando (legge positiva) divino, ma non sono certo tali né l'etica tomistica né quella di sant'Anselmo. La dipendenza dell'etica dalla metafisica, così come l'ho indicata, vuol dire che il bene, il valore esprimono la relazione dell'ente a una volontà: il bene è il reale in quanto appetibile (desiderabile, volubile); quindi non può esserci bene in sé, per dir così, ossia bene indipendentemente da quello che a noi, individui, piace o non piace, se all'origine del reale non c'è una Volontà. E non una volontà come impulso cieco, come la concepisce Schopenhauer, ma una volontà intelligente. Affermare che il bene è una proprietà trascendentale dell'essere, che ogni ente è buono, vuol dire affermare che ogni ente è *voluto*, è oggetto di una Volontà intelligente (anche Dio è amato da sé, Dio conosce e ama se stesso, come si dirà). I tentativi di spiegare l'affermazione *omne ens est bonum* prescindendo dall'esistenza di Dio finiscono solo

col dire (come dice anche Spinoza) che ogni cosa in quanto è, tende a conservarsi nell'essere, ma senza dire se questa tendenza sia qualcosa che la nostra ragione possa qualificare come bene.

Poiché anche Kant, nella *Critica della ragion pratica*, arriva a Dio riflettendo sulla morale, vorrei indicare la differenza fra il modo kantiano di postulare l'esistenza di Dio e il discorso che ho fatto prima come interpretazione della «quarta via». Kant postula Dio *non* come fonte della legge morale, ma come colui che può unire virtù e felicità. Kant arriva a Dio non partendo dalla legge morale, ma dal concetto di sommo bene. Il sommo bene come bene completo deve comprendere virtù e felicità; ora virtù e felicità sono spesso separate nel mondo dell'esperienza – e, d'altra parte, Kant non è stoico, non crede che il saggio, l'uomo virtuoso, possa esser felice anche in mezzo ai tormenti – dunque, conclude, ci deve essere qualcuno (oltre il mondo dell'esperienza) che tolga questa separazione, questa irrazionalità. Ma uno capace di dare felicità alla virtù deve essere autore della natura (ossia di ciò da cui dipende la felicità) e appartenere a quel mondo intelligibile del quale è espressione la legge morale. O, come Kant aveva detto poco prima: «aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno, ma tuttavia esserne privo, non è affatto compatibile col volere perfetto di un essere razionale, il quale nello stesso tempo avesse l'onnipotenza...»⁶, che è come dire: il quale fosse autore della natura.

Kant dunque arriva a Dio come a remuneratore, quando l'etica è già costruita, mentre il discorso che abbiamo fatto noi arriva a Dio come a finalizzatore, a colui che dà un senso, un significato alle nostre azioni, a colui che istituisce la stessa nozione di *bene*: bene è ciò che ogni ente – e quindi anche l'uomo – è chiamato a realizzare, e non c'è bene senza questa «chiamata», senza questa volontà originaria. La legge, nell'etica alla quale ho accennato, è la via al fine (*ratio finis*), non è, originariamente, comando. E se ci domandassimo perché Kant non arriva a Dio come a fonte della legge morale risponderci che è proprio perché Kant

⁶ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1963⁸, rispettivamente p. 142 e p. 137.

Il problema teologico come filosofia

concepisce la legge originariamente come comando (*obligatio*); quindi per lui concludere a Dio come a fonte della legge morale sarebbe stato come concepire la legge morale come un comando che viene di fuori, affermare una eteronomia della volontà, mentre nella concezione morale alla quale ho accennato Dio è fonte della legge in quanto creatore della natura umana, e l'orientamento al fine è espressione della sua natura. In altre parole l'uomo *non sarebbe* senza quell'orientamento al fine, quella chiamata; la chiamata è l'atto stesso creatore, quello che fonda l'essere e la natura dell'uomo⁷.

L'argomento che parte dall'esistenza di valori morali, e dalla gradazione di questi valori, per concludere all'esistenza di Dio ha il vantaggio di concludere direttamente a Dio come Volontà intelligente, a un Dio personale (e solo un Dio personale può essere chiamato Dio). Cercheremo di vedere poi come questa conclusione si possa raggiungere anche dalla via che prende le mosse dal divenire.

⁷ Spesso si rimproverano a Kant, da parte neoscolastica, proprio alcune tesi che a mio sommo avviso sono, nonché valide, anche tradizionali. Si dice che è «rigorismo» (altro abuso di significato emotivo) l'affermazione che l'atto morale deve essere non solo conforme al dovere, ma anche compiuto *per il dovere*, e si dimenticano sant'Anselmo il quale definisce la moralità (*justitia*) *voluntas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, rectitudo voluntatis per se servata* (*De veritate*, cap. 12), san Tommaso, il quale dice: *ad hoc quod voluntas sit bona, oportet, quod velit bonum et propter bonum* (*Summa theol.*, I^a II^{ae}, q. 19, art. 7, ad tertium). Si critica il concetto di autonomia della volontà, quasi che esso significasse diritto della volontà di muoversi a capriccio, mentre per Kant vuol dire che la legge morale è la legge che esprime la natura della volontà, non è una legge che arrivi alla volontà da qualcos'altro (né dalla sensibilità né da un padrone estrinseco) – il che è verissimo e niente affatto in contrasto con la fondazione teologica (metafisica) dell'etica, poiché la legge morale non è un comando che Dio dà a una creatura già esistente, ma è l'espressione della natura umana – di quella natura umana che Dio ha voluto così e così fatta. *Deus qui est institutor naturae non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum* (*II Contra Gent.*, cap. 55). L'errore, sia in metafisica che in morale, sta nel concepire Dio come uno che sia estraneo al nostro essere, o almeno accanto al nostro essere, anziché a fondamento del nostro essere.

5. La finalità della natura: il Salmo 18 e il *Peri philosophias* di Aristotele

Veniamo ora all'argomento che prende le mosse dalla finalità della natura. Lo troviamo esposto nella «quinta via» di san Tommaso, ma è molto più antico. Potremmo ricordare il Salmo 18: *Caeli enarrant gloriam Dei*, di cui c'è una precisa reminiscenza nella famosa Conclusione della *Critica della ragion pratica*: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente...: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me» (anche la seconda parte del Salmo 18 parla della legge del Signore). Ricordiamo il celebre frammento del *Peri philosophias* di Aristotele; lo riporto da W. Jaeger, *Aristotele*, nella traduzione di G. Calogero: «Se ci fossero degli uomini, i quali avessero sempre abitato sotto la terra in buone e splendide dimore [...] fornite di tutte quelle cose di cui abbondano coloro che si stimano felici; se essi non fossero però mai saliti sulla terra, e avessero solo sentito parlare dell'esistenza di una certa natura e potenza divina, e dopo qualche tempo, spalancatasi la terra, fossero potuti uscire da quelle loro dimore e pervenire nei luoghi che noi abitiamo; quando ad un tratto avessero veduto la terra e il mare e il cielo, e avvertita la grandezza delle nubi e la forza dei venti, e scorto il sole, e insieme con la sua grandezza e bellezza avessero conosciuta l'attività con la quale, diffondendo la luce per tutto il cielo, esso produce il giorno; se poi, oscurata la terra dalla notte, scorgessero il cielo tutto trapunto e adorno d'astri, e le fasi della luna crescente e calante, e le nascite e i tramonti e le orbite immutabilmente fissate per l'eternità di tutti questi corpi celesti: se essi scorgessero tutto ciò, riterrebbero certo che gli dei esistono e che tanta grandezza è tutta opera loro»⁸.

Prima di riferire alcune osservazioni dello Jaeger, vorrei rilevare l'affinità fra questo frammento del giovane Aristotele (secondo Jaeger prima dei quarant'anni) e il Salmo 18. Sono espressioni di due mondi culturali molto diversi, eppure contengono una vi-

⁸ W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, tr. it. di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 216-217.

sione del mondo che ha notevoli punti in comune. Ci sono dunque verità che si presentano a uomini di culture diverse, e bisogna stare attenti se ci si accinge a «deellenizzare» a non buttar via qualcosa che non è soltanto ellenico, e che magari si ritrova anche nella Bibbia.

E ora veniamo alle osservazioni dello Jaeger, il quale rileva che il passo di Aristotele ha un riferimento al mito della caverna nella *Repubblica* (VII libro) di Platone, ma attesta una diversa concezione del mondo sensibile: per Platone questo è solo ombra della vera realtà, per Aristotele ha una propria consistenza e un proprio valore. Gli uomini di cui parla Aristotele «non hanno vissuto nelle caverne: sono uomini moderni, sazi di civiltà e deformati da essa, che come talpe si seppelliscono nel lusso privo di luce e d'anima, cercandovi la loro dubbia felicità. Egli immagina che un giorno salgano alla luce e contemplino... l'incommensurabile prodigio della realtà, la divina costruzione e animazione del mondo. Egli insegna loro a contemplare non un sopramondo, ma quella stessa realtà che a tutti è visibile e che tuttavia nessuno vede»⁹. Vorrei sottolineare quest'ultima riga: quella realtà che a tutti è visibile e che tuttavia nessuno vede: fare filosofia è infatti, prima di tutto, fare attenzione a quello che a tutti è visibile e che tuttavia nessuno vede; è la parte fenomenologica della filosofia, che è la base della parte inferenziale, metafisica. Certo una delle difficoltà che presentano a noi le argomentazioni per l'esistenza di Dio dipende dalla difficoltà di mettersi in uno schietto atteggiamento fenomenologico. Noi troviamo naturalissimo che il sole ci illumini, che un giorno passi la parola a un altro giorno, come dice il Salmo 18, che tutto questo dia luogo alla generazione di una miriade di viventi; lo troviamo naturalissimo e ci interessiamo magari al *come* questo avvenga, cioè studiamo le spiegazioni scientifiche di questi fenomeni, e facciamo benissimo, ma non ci stupiamo *che* questo avvenga. Ma su questo ritorneremo.

Fra le presentazioni medievali dell'argomento che parte dalla finalità della natura vorrei ricordare quella di Ugo di San Vittore

⁹ *Ibid.*, p. 217.



nel *De tribus diebus*: è, se volete, estremamente ingenua, puerile, nella sua descrizione della natura, mescolata a elementi fantastici, ma esprime in modo poetico ed efficace lo stupore, la meraviglia di fronte alla complessità, alla varietà della natura.

6. La fisico-teologia del Sei-Settecento

Del resto non sono meno ingenui certi argomenti della fisico-teologia del Sei-Settecento. Su questa rimando allo studio di Marco Paolinelli, *Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente*¹⁰. Da questo saggio risulta che la negazione della finalità nella natura non è affatto legata alla nuova scienza: Cartesio nega la finalità nella natura, ma Boyle, Newton e altri la affermano. Su un punto sono tutti d'accordo contro certe argomentazioni degli scolastici: non si possono spiegare i fenomeni naturali in base a pretesi fini, che noi non conosciamo. In altre parole: non conosciamo i fini particolari (o meglio: specifici), non sappiamo a che scopo l'acqua del mare sia salata o il cavallo abbia quattro zampe, quindi non possiamo, in base a pretesi scopi (inventati da noi) spiegare come si comporta l'acqua di mare o il cavallo. Ma, vedendo come si comportano i corpi naturali, constatando un ordine, una armonia fra i fattori che li costituiscono, possiamo inferire che sono disposti *come se* una intelligenza li avesse combinati, e quindi inferire l'esistenza di una Causa intelligente della natura. Boyle distingue una triplice finalità nella natura: «... abbiamo i *fini cosmici* o sistematici, che riguardano il sistema del mondo, il numero, la struttura, la posizione ed i moti dei corpi celesti, che sono tali da farli perseverare nel loro stato, e da concorrere inoltre al raggiungimento dei fini universali della creazione; poi i *fini animali* che concernono la connessione delle parti in cui i corpi animali sono strutturati, in modo tale da poter sopravvivere e da poter propagare la specie; e, infine, i *fini umani*, per cui le varie produzioni della natura sono considerate come indirizzate all'uso loro

¹⁰ Vita e Pensiero, Milano 1971.

da parte dell'uomo»¹¹. Vedremo poi che nella «quinta via» di san Tommaso è tenuto presente solo il secondo tipo di finalità. Per la fisico-teologia del Sei-Settecento invece sono specialmente le leggi del movimento, che regolano anche i moti dei corpi celesti, quelle che sembrano più indicate a farci conoscere l'esistenza di Dio. Caratteristico è lo Scolio generale che Newton aggiunse alla seconda edizione dei suoi *Principi* (*Philosophiæ naturalis Principia mathematica*). Newton osserva che la legge di gravità mantiene i pianeti nelle loro orbite, ma non spiega perché essi si trovino nelle loro orbite. «I sei principali pianeti ruotano intorno al Sole in cerchi concentrici al Sole, con la medesima direzione di moto e approssimativamente sul medesimo piano. Dieci lune ruotano intorno alla Terra, a Giove e a Saturno [...] Tutti questi moti regolari non hanno origine da cause meccaniche; le comete infatti sono trasportate liberamente secondo orbite fortemente eccentriche e in tutte le parti del cielo [...] Questa elegantissima compagine del Sole, dei pianeti e delle comete non poté nascere senza il disegno e la potenza di un ente intelligente e potente. E se le stelle fisse sono centri di analoghi sistemi, tutti questi, essendo costruiti con un identico disegno, saranno soggetti alla potenza dell'Uno [...] Egli regge tutte le cose non come anima del mondo, ma come signore dell'universo. E a causa del suo dominio suole essere chiamato Signore-Dio, *pantokrator*»¹².

La fisica e l'astronomia hanno certo fatto molti progressi da Newton a oggi, ma ho voluto citare il passo di Newton per far vedere: 1) come questa fisico-teologia sia connessa con una concezione meccanicistica dell'universo, una concezione, cioè, nella quale i fenomeni si spiegano con materia e moto locale, senza ricorrere a forme sostanziali, 2) come la nuova immagine copernicana del mondo, nella quale la Terra non è più il centro del mondo, non sia affatto incompatibile con una concezione finalistica dell'universo. Certo si tratta di un finalismo molto diverso da quello aristotelico, che è presupposto nella «quinta via»;

¹¹ M. PAOLINELLI, *Fisico-teologia e principio...*, pp. 16-17.

¹² I. NEWTON, *Principi matematici della filosofia naturale*, tr. it. di A. Pala, UTET, Torino 1965, pp. 792-793.

ma di questo diremo qualcosa esaminando appunto il carattere che l'argomento della finalità ha nella «quinta via» tomistica.

7. La «quinta via» tomistica

Mi fermerò un momento sul testo della «quinta via», poiché mi sembra che essa sia molto più critica, più rigorosa, della fisico-teologia sei-settecentesca. Nella «quinta via» non si parla di fini cosmici, non si dice, come dice Kant riferendo la prova fisico-teologica: «Nel mondo si trovano dovunque chiari segni di un ordine a un determinato scopo, condotto con grande sapienza, in un tutto di indescrivibile molteplicità di contenuto, ecc.»¹³. 1) Si parte invece dalla constatazione della finalità in *alcuni* enti: «*videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem*». 2) Sebbene san Tommaso dica *videmus* non si tratta di vedere, intuire, la finalità, ma di inferirla; infatti si dice: «*quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur id quod est optimum*». 3) Si tratta solo di finalità intrinseca: cioè si dice che alcuni enti operano in modo tale da conseguire il loro proprio optimum; non si parla di una loro finalizzazione ad altri enti, e specialmente all'uomo. Fra i corpi naturali, di cui parla la «quinta via», giova tener presente i viventi, nei quali è maggiore la complessità e l'unificazione di molteplicità immense alla realizzazione di un risultato che è la conservazione di quella totalità. Leggo, in un capitolo che parrebbe destinato a eliminare ogni considerazione finalistica del bel libro di E. Poli, *Homo sapiens*, che la sostanza del cervello «è un complicatissimo feltro di cellule e fibre, dotato di straordinarie capacità operative», che nell'uomo ci sono 12 miliardi di neuroni, «dei quali il 95% si trova nella corteccia cerebrale. Si calcola che una grossa cellula del midollo spinale (gatto) sia in contatto con 30mila giunti interneuronici [...]. In totale, nel feltro neuronico dell'uomo esisterebbe 1 milione di miliardi di col-

¹³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1963⁸, p. 499.

legamenti ecc. [...]. In confronto – è stato detto – i più perfezionati calcolatori non fanno alcuna impressione»¹⁴. È possibile che questa organizzazione non risponda a un progetto, a un piano intelligente? Lo scienziato ci risponde che questa organizzazione è il risultato di una evoluzione durata milioni di anni, e il filosofo (o semplicemente l'uomo che pensa) prende nota di queste informazioni, ma si domanda se, sia pure attraverso tentativi ripetuti innumerevoli volte, sia possibile che questo risultato dipenda dal caso. Tutti abbiamo sentito il paragone: è possibile che buttando innumerevoli volte a casaccio il contenuto di un sacco pieno di lettere dell'alfabeto ne venga fuori *Iliade* o la *Divina Commedia*? Si può rispondere: non è contraddittorio che ciò avvenga, ma quale uomo ragionerebbe così, ammetterebbe analoghe possibilità, per regolarsi nella sua vita quotidiana o anche per fare delle ipotesi scientifiche? È possibile che da domani i corpi si mettano a volare o cadano con accelerazione diversa da 9, 8, o con velocità proporzionale al quadrato degli spazi anziché dei tempi (come in un primo momento aveva pensato Galileo); ma sarebbe ragionevole l'uomo che prendesse sul serio queste ipotesi?

8. Tentativo di eliminare malintesi

Un punto da sottolineare è che il riconoscimento della finalità di certi enti naturali non è affatto in concorrenza con le spiegazioni scientifiche sul *come* si sono formati certi complicatissimi organi e sistemi; non è affatto in concorrenza la spiegazione metafisica della straordinaria complessità di certi organismi con lo sforzo di scomporre questa complessità e di cercare attraverso quali forze fisiche, meccaniche, si è prodotta (è questo, mi sembra, il «fiscalismo» di cui parla Enrico Poli nel libro che ho citato). Affermare che quella straordinaria complessità, che termina a un risultato unitario (all'unità del vivente), non si spie-

¹⁴ E. POLI, *Homo sapiens. Metodologia della interpretazione naturalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 175.

gherebbe senza l'azione di una Intelligenza ordinatrice non vuol dire affatto affermare che, per esempio, un cervello umano è sorto di colpo per un *fiat* divino; il *fiat* divino è presente in ogni momento della evoluzione che ha portato al costituirsi di un cervello umano, in ogni dispiegamento di azioni chimiche e fisiche che si svolgono in quel cervello. Anche qui ricordiamo che il *fiat* divino non sta *accanto* alle azioni chimico-fisico-meccaniche, ma sta *dentro*, per dir così, sta a fondamento di quelle azioni, e (in questa considerazione della finalità) della intelligenza che rivela la combinazione di tutte quelle azioni. Anzi, direi che quanto più numerosi sono i fattori che entrano in giuoco per produrre quell'effetto (che è la conservazione e l'attività di un vivente) tanto più cresce la nostra meraviglia e tanto più evidente è la presenza di una Intelligenza che dirige – ripeto: attraverso le forze della natura – il concorrere ad un effetto unitario di quella miriade di azioni.

9. Fisico-teologia meccanicistica e vitalistica

Un'altra differenza fra la fisico-teologia sei-settecentesca e la concezione finalistica presupposta alla «quinta via» di san Tommaso (oltre quella che riguarda l'ambito nel quale si scorge la finalità: tutto l'universo o *alcuni* enti) è che la prima presuppone una cosmologia meccanicistica, nella quale tutto si spiega con materia-estensione e moto locale, mentre la seconda presuppone che ci siano, immanenti al mondo corporeo, *entelechie* (forme sostanziali), che ci sia cioè una finalità immanente.

Nella fisico-teologia del Sei-Settecento la finalità viene solo dal di fuori: Dio adopera per realizzare l'ordine dell'universo una materia che per sé è assolutamente indifferente a essere questo o quello, analogamente a come uno scultore adopera per fare una statua, materie che potrebbero diventare qualsiasi cosa; nella concezione aristotelica, invece, che san Tommaso accetta, ogni corpo naturale, ogni corpo vivente, ha in sé un principio di unità: la forma sostanziale. Il che vuol dire che nella concezione aristotelica è più difficile concludere all'esistenza di un Finaliz-

zatore trascendente, poiché si potrebbe pensare che i fattori molteplici che danno luogo a un risultato unitario sono diretti dalla forma sostanziale. Per un aristotelico il vivente è *uno*, pur nella molteplicità delle parti (tessuti, cellule, componenti chimici delle cellule), quindi parrebbe che non fosse necessario cercare oltre il vivente stesso un principio unificatore. Una delle obiezioni, infatti, che Kant fa alla prova fisico-teologica è questa: «È assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente e tanto meno spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna secondo i principi puramente meccanici della natura [...], ma giudicheremmo troppo temerariamente se dicessimo che, anche potendo penetrare fino al fondo della natura nelle specificazioni delle sue leggi generali [...] non si potesse trovare in essa un principio recondito sufficiente a spiegare la possibilità degli esseri organizzati senza ammettere un disegno nella loro produzione...»¹⁵. Ora nella concezione tomistica il «principio recondito» di cui parla Kant, cioè un principio unificatore immanente (la forma sostanziale), è ammesso non solo come possibile, ma come esistente; tuttavia si conclude che deve esserci un Ordinatore trascendente, perché la finalità di certi scopi naturali (ossia l'ordine delle loro parti a un risultato unitario) rivela intelligenza, e il principio unificatore immanente non è intelligente. Quella che aristotelicamente si chiama *anima vegetativa* non è un'anima intelligente. Dunque un ente che non sa preordinare i mezzi al fine, perché non è intelligente, opera *come se* ordinasse i mezzi al fine; il che vuol dire che è stato fatto da una Intelligenza, che è stato fatto in modo tale da conseguire quel fine.

E se uno obiettasse: «chi mi dice che nelle piante e negli organismi infraumani non ci sia uno spiritello che dirige le attività del vivente?», risponderei che in noi uomini si svolgono innumerevoli attività finalizzate, delle quali non abbiamo affatto coscienza

¹⁵ I. KANT, *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari 1907, p. 260 [cfr. revisione di V. Verra (1960), intr. di P. D'Angelo (con testo originale a fronte), Economica Laterza, Bari 2002², §. 75; orig. 2^a (1793) e 3^a (1799) ed., pp. 337-338].

za; c'è anche in noi una vita vegetativa che non dipende affatto dalla nostra intelligenza.

10. L'apprensione della bellezza e la finalità

Un modo extra-teoretico di cogliere la finalità della natura mi sembra l'apprensione della bellezza. Cogliere la bellezza della natura mi sembra infatti un modo di sentire l'affinità fra la natura e il nostro spirito. Nel mostrarsi bella la natura si presenta non come un dato bruto, ma come qualcosa di intelligibile, anche se questa intelligibilità non è conosciuta razionalmente, né, tanto meno, intuita intellettivamente, ma appresa attraverso un sentimento di gioia. *Pulchrum est quod visum placet*: bello è ciò la cui visione (intuizione) dà gioia. Dirò che questa riflessione mi è suggerita dalla *Critica del Giudizio*, dall'analisi kantiana del giudizio estetico come giudizio che nasce da un sentimento di piacere, ma da un piacere che a sua volta nasce dalla coscienza dell'armonia fra le immagini sensibili e il nostro intelletto in generale. Kant dice: intelletto in generale perché non si tratta di cogliere la rispondenza dell'immagine a un concetto determinato, ma di cogliere una intelligibilità in generale. Parla anche di «finalità senza scopo» per indicare che si coglie una finalità (finalità è sinonimo di intelligibilità, come si è detto: è la rispondenza di qualcosa a un'idea), ma la si coglie indeterminatamente, senza sapere quale sia l'idea, lo scopo che ha presieduto alla struttura della cosa bella.

Questa riflessione sulla bellezza come testimonianza dell'esistenza di Dio può sembrare – ed è – molto fragile da un punto di vista rigorosamente razionale, ma non è priva di efficacia per chi riconosca la bellezza della natura: i cieli narrano la gloria di Dio non solo per la regolarità dei loro movimenti, ma anche per la loro bellezza. Ho detto: per chi riconosce la bellezza della natura; ci sono infatti uomini, anche di grande ingegno (basterebbe ricordare Hegel e Croce) i quali non riconoscono tale bellezza. Opino che questa sia una forma di daltonismo intellettuale; comunque, chi non coglie la bellezza della natura non può

certo presentire nella natura un'orma divina. Non solo: si tratta di un *sentimento* della affinità fra il nostro spirito e la natura, non di una conoscenza, anche se si tratta di un sentimento diverso da un semplice gusto individuale, diverso da uno di quei gusti sui quali non si discute. Kant dice: «bello è ciò che piace universalmente senza concetto»¹⁶: c'è il «piace», ma c'è anche l'«universalmente».

Non pretendo certo che questo sia un argomento dimostrativo; ma mi domando se molti di noi non siano stati indotti a pensare a Dio dalla contemplazione della bellezza della natura.

11. Argomenti a mio avviso non validi.

L'argomento *ex veritatibus aeternis*

Un'altra via tentata dalla ragione umana per dimostrare l'esistenza di Dio è l'argomento che ha come punto di partenza la conoscenza delle verità necessarie. È svolto specialmente da sant'Agostino, ma, in forma un po' diversa, ricompare in Leibniz e nell'«unico argomento» di Kant (del Kant precritico). Vediamolo prima nella forma agostiniana e prendiamo come base il testo del *De libero arbitrio*, libro II, cap. III ss. È una caratteristica dell'argomento agostiniano quella di assumere come punto di partenza il soggetto stesso che ricerca, l'io. Anche per Agostino, come per Cartesio, l'esistenza del soggetto pensante è la verità più evidente (o, almeno, quella che si può difendere contro qualunque obiezione). È evidente che io *sono, vivo, conosco (intelligo)*. Agostino stabilisce poi una gerarchia fra questi tre momenti: il *vivere* è meglio dell'essere soltanto (come *sono* anche le pietre) perché il *vivere* implica l'*essere*. Nel *vivere* Agostino comprende anche il *sentire* e, nell'ambito del senso, un altro criterio di superiorità si affaccia: ciò che *giudica* è meglio di ciò che è giudicato. Nell'ambito del senso si distingue pure l'atto soggettivo, l'atto del sentire, da ciò che è sentito. C'è poi la ragione che ha i propri oggetti, per esempio i numeri e i rapporti numerici. Ora,

¹⁶ *Ibid.*, p. 59 [= §. 9, fine].

possono i numeri essere «impressi nel nostro animo dalle cose sensibili». No, risponde l'interlocutore del dialogo: i numeri non si possono percepire coi sensi: «Tutto ciò, infatti che si può cogliere coi sensi, come è questo cielo e questa terra, e tutti gli altri corpi che in essi vedo, non so per quanto tempo saranno, ma sette più tre è dieci, non solo ora, ma sempre, e non ci fu alcun tempo in cui tre più sette non fosse dieci, né ci sarà tempo in cui sette più tre non sarà dieci. Questa incorruttibile verità dei numeri è comune a me e a chiunque ragioni»¹⁷. Poiché dunque la conoscenza delle verità necessarie non ci viene dai sensi, deve venirci da una luce interiore: vediamo queste verità in una luce interiore ignota ai sensi¹⁸. Altro esempio di verità necessarie sono i principi morali, le regole della saggezza, come dice Agostino, per esempio, che bisogna comportarsi con giustizia, subordinare le cose inferiori alle superiori, dare a ciascuno il suo, ecc.¹⁹. «Non puoi negare, dunque, che vi è una verità immutabile, la quale contiene tutte queste proposizioni immutabilmente vere: una verità che non è né mia né tua, ma è a disposizione e si offre a tutti coloro che colgono le verità immutabili, come luce insieme intima (*secretum*) e pubblica. E poiché è comune a tutti coloro che ragionano e intendono, non può appartenere alla natura di colui che ragiona e intende»²⁰. Dunque le verità immutabili non possono appartenere ontologicamente a noi (a colui che conosce) perché non sono proprietà del soggetto, ma *oggetto* di conoscenza. E anche per un altro motivo: che le nostre menti sono mutevoli, mentre le verità sono immutabili.

Ritengo che questo argomento non sia valido perché le verità necessarie dipendono dal carattere dei termini che le costituiscono: termini che esprimono concetti universali. E i concetti universali sono astratti dai dati dell'esperienza sensibile. Si badi però che questo *astrarre* non è un semplice cogliere un aspetto sensibile fra altri, non è un semplice registrare passivamente, ma

¹⁷ AGOSTINO, *De libero arbitrio* II, VIII, 21.

¹⁸ *Ibid.*, II, VIII, 23.

¹⁹ *Ibid.*, II, VIII, 28.

²⁰ *Ibid.*, II, XII, 33.

esige un *a priori*, una attività dell'intelletto umano (intelletto agente): *intellectus est qui facit universalitatem in rebus*. Il modo di essere universale è il modo di essere che gli oggetti hanno nello spirito umano, modo di essere dato dall'intelletto umano, e la necessità delle proposizioni universali (delle verità necessarie) non è una necessità ontologica, ma una necessità logica, una necessità del nesso fra soggetto e predicato, quindi una necessità ipotetica: *se* si sommano tre a sette si ottiene dieci; ma con questo non si dice che esistano il tre, il sette e il dieci. *Se* c'è una retta euclidea essa è la linea più breve fra due punti, ma non è detto che esista una retta euclidea. Così, *se* un uomo vuol essere autenticamente uomo deve vivere giustamente, ma non è detto che ci sia un tale uomo.

12. Versione leibniziana dell'argomento

L'argomento, nel suo nocciolo, si ritrova invece in Leibniz, che parla esplicitamente di «verità eterne» (*Monadologia*, n. 44). Per renderci conto del modo in cui Leibniz espone l'argomento, ricordiamo che Cartesio aveva detto: le così dette verità necessarie dipendono dalla volontà divina: due più due fa quattro perché ha decretato così, ma avrebbe potuto decretare diversamente. Su questo punto (e su molti altri) Leibniz è in polemica con Cartesio. «Se le nature delle cose e le verità dipendono dall'arbitrio di Dio, non vedo come si possa attribuire a Dio il sapere, e neppure la volontà. La volontà infatti suppone l'intelligenza, e nessuno può volere una cosa se non considerandola come bene. E l'intelligenza suppone che ci sia un intelligibile»²¹.

Cioè, Leibniz osserva che se le verità necessarie dipendono dalla volontà divina, lo stesso concetto di *volontà* perde significato. Se infatti «volontà» non è lo stesso che «non-volontà», il principio di non contraddizione vale per tutto l'essere, indipendentemente dalla volontà di Dio. Se ci sono verità necessarie oggettive,

²¹ Lettera di Leibniz a Hon. Fabri, in G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. GERHARDT, [Weidmann], Berlin 1875-1890, vol. IV, p. 259 [cfr. rist.: Olms, Hildesheim 1960-1961].

che esprimono la realtà, dovranno avere una certa realtà anche i termini che le costituiscono; dovranno esprimere essenze possibili. Ma cosa vuol dire *possibile*? Vuol dire *pensabile*, ma di una pensabilità che l'intelletto umano *trova*, non costituisce; «possibile» vuol dire dunque pensabile da una Intelligenza dalla quale la nostra dipende. La formulazione leibniziana dell'argomento, nella *Monadologia* è la seguente: «Ed è pure vero che Dio è non soltanto la fonte delle esistenze, ma anche quella delle essenze, in quanto sono reali, o di ciò che vi è di reale nella possibilità. E ciò perché l'intelletto divino è quasi la regione delle verità eterne, o delle idee dalle quali esse dipendono, e senza di esso non vi sarebbe nulla di reale nelle possibilità. E non solamente non vi sarebbe nulla di reale, ma non vi sarebbe neppure nulla di possibile. Poiché bisogna bene che, se vi è una realtà nelle essenze o possibilità, o nelle verità eterne, questa realtà sia fondata su qualche cosa di esistente o di attuale, e quindi nell'esistenza dell'Essere necessario, in cui l'essenza implica l'esistenza...»²².

13. L'unico argomento kantiano

L'argomento è ripreso da Kant ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. Kant osserva (in polemica coi sostenitori della «prova ontologica») che l'esistenza non può mai essere ricavata da un concetto: l'esistenza non è un predicato: Giulio Cesare esistente non ha un predicato in più di Cesare possibile; è lo stesso Giulio Cesare, solo che l'esistenza lo *pone* nell'essere. L'esistenza è la «posizione assoluta di una cosa»²³. La possibilità, come si è detto all'inizio di queste lezioni, implica due fattori: il formale e il materiale, il formale è la non-contraddizione, il materiale è il *ciò che è* compossibile, ossia non-contraddittorio. Il materiale della possibilità è la possibilità del semplice, dell'elemento compatibile con altri elementi. Ora il materiale della possibilità può essere solo *dato*, ossia ricavato da un

²² G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, nn. 43-44.

²³ I. KANT, *L'unico argomento possibile...*, I, 1, 2 [tr. it. pp. 114-116].

esistente. Il triangolo con un angolo retto è possibile; con due angoli retti è impossibile (contraddittorio), ma per sapere che un angolo, un segmento di retta sono possibili debbo averne visti esistenti. Dunque se nulla esistesse, nulla sarebbe possibile. Ma – ecco l'argomento di Kant – è impossibile che nulla sia possibile; dunque è necessario che qualcosa sia possibile; dunque è necessario che qualcosa esista. Ossia: qualcosa esiste necessariamente. Da questo primo attributo (c'è un ente necessario), Kant deduce poi altri attributi: l'ente necessario è *unico*, è semplice, è immutabile, è *l'ens realissimum* (ossia l'essere perfettissimo).

È curioso che Kant, il quale ha detto che la possibilità si può inferire solo dall'esistenza, ammetta poi che qualcosa è necessariamente possibile (è impossibile che nulla sia possibile). Se, infatti, qualcosa è, qualcosa è necessariamente possibile; ma si tratta di una necessità ipotetica, non di una necessità reale. Se qualcosa è, qualcosa è necessariamente possibile, così come se un triangolo esiste, un triangolo ha necessariamente tre angoli, ma questo non vuol dire che un triangolo esista. «È impossibile che nulla sia possibile» vuol dire «se c'è del possibile è necessario che ci sia del possibile». Ma c'è del possibile? Kant stesso ci ha detto che questo possiamo saperlo solo constatando qualcosa di esistente. E allora di qui, e non dal possibile, bisognerà partire per una dimostrazione dell'esistenza di Dio.

14. L'argomento del *Proslogion*

Ora dobbiamo accennare all'argomento più famoso che parte dal *possibile*, dall'idea, per arrivare all'esistenza di Dio. Dico «accennare», perché dedicheremo un gruppo di lezioni al *Proslogion* di sant'Anselmo, ma vorrei indicare qui il carattere dell'argomento che in Wolff (e forse prima) è chiamato «prova ontologica», perché Wolff riteneva che l'ontologia si elaborasse solo con concetti già posseduti dal nostro spirito indipendentemente dall'esperienza, e l'argomento anselmiano parte dall'idea di Dio, prescindendo dall'esperienza di realtà esistenti.

L'argomento anselmiano parte dall'idea di Dio come idea del-

l'ente di cui non si può pensare il maggiore e conclude che l'ente di cui non si può pensare il maggiore esiste necessariamente, poiché un ente di cui non si può pensare il maggiore soltanto pensato non sarebbe l'ente di cui non si può pensare il maggiore; infatti sarebbe minore di un ente di cui non si può pensare il maggiore esistente. Vedremo più avanti, nella parte storica di queste lezioni, le diverse versioni di questo argomento; diciamo però subito che la sola critica ad esso che si ricorda per solito, e cioè il paragone fra l'*id quo maius cogitari nequit* e l'isola fortunata (Gaunilone) e i cento talleri (Kant) è ciò che di più infelice sia stato detto in proposito. La critica fondamentale all'argomento è invece quella che Gaunilone fa quando si chiede: ho io davvero l'idea dell'*id quo maius cogitari nequit* prima di averne dimostrata l'esistenza o di averla creduta accettandola dalla Rivelazione? L'idea di una cosa si ottiene infatti dall'esperienza o della cosa stessa o di un'altra simile; ora a proposito di Dio *neque rem ipsam novi neque ex alia possum conicere simili*²⁴.

Il riconoscimento o la negazione del valore dell'argomento del *Proslogion* dipende dalla risposta che si dà a questo problema: la nostra conoscenza dipende o non dipende dall'esperienza?

Questa dipendenza può essere intesa in modi diversi. Per semplificare li ridurremo a due: 1) la nostra conoscenza si risolve totalmente nell'esperienza; è pura e semplice registrazione del dato di esperienza; non c'è *a priori* di nessun tipo (teoria empiristica, di empirismo radicale). 2) La nostra conoscenza passa necessariamente per l'esperienza, è apprensione di un intelligibile nel sensibile, ma l'intelligibile non si risolve nel sensibile: c'è un *a priori*, però è un *a priori* astrattivo. Il che vuol dire: la luce intelligibile si accende quando si ha presente un dato sensibile.

²⁴ [Cfr. *Liber pro insipiente*, 4, ed. F. S. Schmitt, Nelson, Edinburgh 1946², pp. 126-127; tr. it. in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, p. 111: «... dopo averlo udito, io non posso pensare o avere nell'intelletto quell'ente più grande di tutte le cose che si possono pensare, e che si dice non poter essere altro che Dio, rappresentandomelo in base a una cosa nota o nella sua specie o nel suo genere, come non posso pensare o avere nell'intelletto Dio, e per questo posso pensare che Dio non esista. *Non conosco infatti quell'ente in se stesso né posso congetturarne la natura in base a un altro che gli sia simile*, poiché tu stesso dici che nessuna cosa può essere simile a lui»].

La luce intelligibile è la nozione di essere, ma questa nozione non è innata: è scoperta nel dato sensibile. C'è invece chi dice: l'intelligibile è dato all'intelletto umano indipendentemente dall'esperienza sensibile: ci sono verità eterne che l'uomo conosce indipendentemente dall'esperienza, ci sono idee innate; e si capisce che, per chi segue questa seconda teoria, ci possa essere una idea di Dio il cui valore (la cui possibilità) è garantita prima ancora che se ne dimostri l'esistenza partendo dall'esperienza. Accettano l'argomento del *Proslogion* coloro che seguono questa seconda teoria, non lo ritengono valido coloro che accettano la prima.

15. L'interpretazione bonaventuriana dell'argomento

A mio sommo avviso uno dei pensatori che ha messo più chiaramente in luce il presupposto dell'argomento del *Proslogion* è san Bonaventura. Nella *Quaestio I de Mysterio Trinitatis* Bonaventura riporta, approvandolo, l'argomento del *Proslogion* e, nella *Responsio*, lo giustifica in due modi: nel primo affermando che l'esistenza di Dio è immediatamente evidente perché nella proposizione «Dio esiste» il predicato è identico al soggetto; Dio è infatti l'essere: il primo e sommo ente. Nel secondo modo osservando che chi «comprende appieno il significato di questo nome: Dio e ritiene che Dio è ciò di cui non si può pensare il minore, non solo non dubita che Dio esista, ma anche in nessun modo può pensare che Dio non esista»²⁵. Ma l'interrogativo implicito nell'obiezione di Gaunilone era: comprendiamo noi il significato del termine «Dio» prima di averne dimostrata l'esistenza? Ora a questa domanda san Bonaventura risponde nel terzo capitolo dell'*Itinerarium* dicendo che il concetto dell'ente «purissimo, attualissimo, completissimo e assoluto, che è l'ente

²⁵ [BONAVENTURA, *De mysterio Trinitatis*, q. I, art. 1; *Opera* V, cfr. tr. it. di F. De Capitani, in S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974, p. 125].

simpliciter ed eterno»²⁶ è implicito in ogni nostro concetto. Noi abbiamo innata, impressa da Dio stesso nel nostro intelletto l'idea di Dio e per questo possiamo coglierne immediatamente l'esistenza. San Bonaventura arriva all'affermazione che c'è in noi l'idea di Dio con questo ragionamento: il concetto di ente (*ens per se*) è implicito in ogni nostro concetto; ma «l'ente può essere pensato o come sminuito o come completo, come imperfetto o come perfetto, come ente in potenza o come ente in atto, come ente in un certo modo (*secundum quid*) o come ente senz'altra aggiunta (*simpliciter*), come parziale o totale, come transeunte o permanente, come condizionato o incondizionato, come misto al non-essere o come puro ente, come dipendente o assoluto, come posteriore o anteriore, come mutevole o immutabile, come semplice o composto. E poiché «le privazioni ed i difetti non possono essere conosciuti se non per mezzo di concetti positivi» (Averroè), il nostro intelletto non si rende conto pienamente (*non venit ut plene resolvens*) del concetto di nessun ente creato, se non ha l'idea dell'ente purissimo, ecc.»²⁷. Si capisce quindi che per san Bonaventura l'esistenza di Dio sia una verità di cui occorre scoprire l'immediata evidenza piuttosto che una verità da dimostrare.

16. La critica di san Tommaso

Per san Tommaso invece l'idea di Dio si conquista (e sempre imperfettamente) partendo dall'ente che l'esperienza ci mette dinnanzi: non si può quindi partire dall'idea di Dio per dimostrarne l'esistenza. Vedremo con più agio, leggendo sant'Anselmo, che questo è il punto sul quale sta o cade l'argomento del *Proslogion*: non il così detto passaggio dall'ordine ideale all'ordine reale. Se, infatti, l'idea di Dio si manifestasse come una vera idea,

²⁶ [Cf. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, III, 3; *Opera* V, cfr. tr. it. di F. De Capitani, cit., p. 127].

²⁷ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, III, 3 [*Opera* V, tr. it. di F. De Capitani, cit., p. 127].

ossia come possibile, tutti i predicati che le appartenessero necessariamente dovrebbero esserle riconosciuti – ivi compresa l'esistenza –. Ogni dimostrazione deduttiva passa (per dire, impropriamente, così) dall'ordine ideale all'ordine reale (meglio sarebbe dire: dal possibile all'attuale) e vale per l'ordine reale: ogni dimostrazione matematica vale per la realtà: i calcoli ben fatti danno luogo a costruzioni che non crollano. Ma bisogna esser sicuri di avere a che fare con «vere idee», con realtà possibili, e questo non si avvera per l'idea dell'ente di cui non si può pensare il maggiore. Ora avevo sempre pensato che la critica di san Tommaso all'argomento del *Proslogion* non raggiungesse la profondità di quella di Gaunilone e restasse al livello di quella di Kant con l'esempio dei cento talleri²⁸, ma lo studio eccellente di Marco Paolinelli²⁹ mi ha persuasa che la critica di san Tommaso è la stessa di Gaunilone: e cioè l'argomento non dimostra (o, piuttosto, l'esistenza di Dio non è immediatamente evidente, non è implicita nella nozione di Dio) perché, prima di averne dimostrata l'esistenza, non abbiamo un concetto di Dio. Paolinelli mette in rilievo due punti di fondamentale importanza: 1) il nervo della critica di san Tommaso sta nella distinzione fra il *per se notum quoad se* e il *per se notum quoad nos*. Chiamando *per se nota* una proposizione nota per i termini stessi che la costituiscono, ossia una proposizione in cui il predicato sia implicito nel soggetto o comunque necessariamente connesso col soggetto (*de ratione subiecti*), diremo che una tal proposizione è *per se nota quoad nos* (ossia immediatamente evidente) se abbiamo la nozione del soggetto, ossia se sappiamo *cosa vuol dire* il termine che fa da soggetto nella proposizione. Ora l'esistenza è implicita nell' (anzi: identica coll') essenza di Dio, quindi un concetto quidditativo di Dio (ossia un concetto che ne esprima la *quidditas*, l'essenza) implica l'esistenza. Ma noi non abbiamo un tale concetto di Dio,

²⁸ Come vedremo, seguendo l'analisi di D. HENRICH (*Der ontologische Gottesbeweis*), la critica di Kant non si risolve in questo esempio [si veda *infra*, pp. 142 ss.].

²⁹ M. PAOLINELLI, *San Tommaso e Ch. Wolff sull'argomento ontologico*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 66 (1974), pp. 897-945.



e quindi non possiamo vedere implicita in esso l'esistenza³⁰. 2) Quando si dimostra l'esistenza di Dio (*Deum esse*) non si coglie l'essere di Dio, l'atto per cui Dio è (o piuttosto: l'atto che Dio è), ma si coglie solo la verità della proposizione «Dio esiste». E quell'«esiste» ha un significato analogico: non significa il medesimo quando si attribuisce a Dio e quando si attribuisce ad una creatura. «Dio esiste» vuol dire: «esiste una causa di ciò che percepiamo esistente in un certo modo che indica la sua insufficienza ad esistere da solo». Su questo secondo punto ci fermeremo quando parleremo delle critiche di Kant, ma intanto esso ci introduce a parlare della nostra conoscenza di Dio.

17. Il presupposto comune agli argomenti a posteriori e all'argomento del *Proslogion*

Vorrei però accennare a un presupposto comune all'argomento del *Proslogion* e all'argomento a posteriori, a quello che parte dal divenire. Ho detto che la ragione per cui san Tommaso (e chiunque ammetta che ogni nostra conoscenza parte dall'esperienza) non accetta l'argomento del *Proslogion* è che non abbiamo un'idea di Dio prima di averne dimostrata l'esistenza. Ma quando, nell'argomento a posteriori, si constata che il dato dell'esperienza, il diveniente, non è intelligibile, lo si confronta con un'idea dell'essere che non si esaurisce nel dato di esperienza. Per dire: «questo (il diveniente) non è come deve essere» (non sarebbe intelligibile se non ci fosse un indivenibile) bisogna avere un'idea di come deve essere. Certo, è diverso pensare che abbiamo un'idea dell'essere che va oltre il dato dal pensare che abbiamo un'idea dell'essere infinito; ma un aspetto comune alle due teorie c'è: non siamo chiusi nell'esperienza. E qui mi viene in mente l'affermazione di Hegel: «L'elevarsi del pensiero oltre il sensibile [a Dio], l'andar oltre il finito verso l'infinito [...] tutto questo è lo

³⁰ Cfr. S. TOMMASO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. X, art. 12; *I Contra Gent.*, capp. 10-11; *Summa theol.*, I, q. 2, art. 1.

stesso pensare, questo andar oltre è semplicemente pensare. Se non si deve compiere questo andar oltre, vuol dire che non si deve pensare»³¹.

Vorrei anche ricordare quel testo di san Tommaso in cui egli prende posizione rispetto alla teoria agostiniana dell'illuminazione. «Agostino, che seguiva Platone, nei limiti consentiti dalla fede cattolica, non ammise l'esistenza di idee per sé sussistenti, ma in luogo di esse ammise l'esistenza di idee delle cose nella mente divina e ammise che in virtù di esse (*per eas*), con l'intelletto illuminato dalla luce divina, giudichiamo ogni cosa. Non che vediamo le stesse idee divine – cosa impossibile se non si vede la stessa essenza di Dio –, ma giudichiamo in quanto quelle supreme idee esercitano un'azione (*imprimunt*) sulle nostre menti [...]. Aristotele invece seguì un'altra strada»³² e perché diede maggior valore di Platone alla conoscenza sensibile e perché affermò che «oltre e superiore al senso c'è una facoltà intellettuale che giudica della verità non in virtù di intelligibili esistenti fuori del sensibile, ma in virtù della luce dell'intelletto agente che fa l'intelligibile [ossia che rende intelligibile l'oggetto sensibile]. Ma non fa gran differenza (*non multum autem refert*) dire che da Dio ci sono partecipati gli intelligibili e dire che ci è partecipato da Dio il lume che fa gli intelligibili»³³.

³¹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 50, Anm. [cfr. tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte prima: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, p. 210].

³² TOMMASO, *Quaest. disp. de spirit. creaturis*, art. 10, ad 8^{um} [ed. leon., t. XXIV, 2 (2000): «Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes, set loco earum posuit rationes rerum in mente diuina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce diuina de omnibus iudicamus, non quidem sic quod ipsas rationes uideamus – hoc enim esset impossibile nisi Dei essentiam uideremus –, set secundum quod ille supreme rationes imprimunt in mentes nostras [...]. Aristoteles autem per aliam uiam perrexit»].

³³ [*Ibid.*: «... quod supra sensum est uirtus intellectiua, que iudicat de ueritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, set per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, uel quod lumen faciens intelligibilia»].

V. Altri argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio

C'è in questo testo la distinzione fra i due modi di intendere la conoscenza: la *via* seguita da Aristotele, che è pure seguita da san Tommaso, è diversa (*alia*) da quella di Platone, seguita da sant'Agostino, ma c'è anche il *non multum refert*, cioè la sottolineatura di un aspetto comune.



VI. Gli attributi di Dio

1. Dalla gerarchia dei valori e dalla finalità si conclude a una causa intelligente; dal divenire si conclude solo a un immutabile

Le argomentazioni meno rigorose, ma più intuitive: quella che parte dai gradi di perfezione (dalla gerarchia dei valori) e quella che parte dalla finalità di certi enti naturali, portano direttamente a una Volontà intelligente. È vero, come osserva Kant, che l'argomento della finalità conclude all'esistenza di un Ordinatore, non necessariamente di un Creatore dell'universo¹. Questo difetto, per dir così, della prova fisico-teologica è però molto maggiore in una fisico-teologia così come era stata svolta prima di Kant – e come la considera Kant – che non nella *quinta via* tomistica. Nella fisico-teologia considerata da Kant, infatti, l'ordine è del tutto estrinseco a una materia indifferente ad essere albero piuttosto che minerale o animale o qualsiasi altra cosa (presupposto meccanicistico), nella *quinta via* c'è una finalità intrinseca al vivente: il principio unificatore dei molteplici elementi che costituiscono un vivente non è un artefice esterno che metta insieme dei pezzi, ma è immanente al vivente stesso: è quella che aristotelicamente si chiama la sua *anima*, e che non è uno spiritello inserito dentro un corpo, ma è la forma sostanziale, l'entelechia, ossia il principio determinatore del vivente stesso. Un principio finalizzatore che penetra, diciamo così, tutte le fibre di un ente rimanda a una Intelligenza dalla quale dipende tutto l'ente.

¹ [Cfr. *L'unico argomento possibile...* II, 5, 2; tr. it. cit., p. 167].

2. La *via remotionis*

L'argomentazione che parte dal divenire per concludere a un Indivenibile ci dice invece ancora assai poco di Dio (e si capisce: più un argomento è rigoroso e più le sue conclusioni sono limitate; negli argomenti dimostrativi si procede lentamente, la luce si scopre a poco a poco). Da quel primo attributo se ne possono però dedurre altri. Prima tuttavia di procedere all'ulteriore denominazione dell'Indivenibile, san Tommaso premette nella *Summa contra Gentiles* un capitolo, il 14°, sulla nostra conoscenza di Dio. Quello che egli dice in quel capitolo si ritrova anche nella *Summa theologiae*², ma nella *Contra Gentiles* è all'inizio del discorso sugli attributi di Dio, ossia sul concetto di Dio. Noi non conosciamo *che cosa è* Dio – che cosa è quell'Indivenibile al quale siamo approdati – «ma ne abbiamo una qualche nozione conoscendo *che cosa non è*». E si capisce, se si tiene presente la via che abbiamo seguito per affermarne l'esistenza: siamo partiti da un esistente dato nell'esperienza per inferire l'esistenza di un *altro*; e la ragione per cui affermiamo l'esistenza dell'altro è che ciò di cui abbiamo esperienza non può essere l'assoluto, non può stare da solo (se stesse da solo sarebbe contraddittorio); dunque l'Altro *non* deve avere il carattere per cui il dato dell'esperienza si è rivelato bisognoso di altro. Infatti il primo concetto che ci siamo formati di questo altro è un concetto negativo: indivenibile, immutabile. E conosceremo tanto meglio l'Altro quante più negazioni aggiungeremo – continua san Tommaso –. Infatti conosciamo tanto meglio una cosa quanto più numerose sono le differenze di essa dalle altre, poiché i concetti si specificano aggiungendo via via ulteriori determinazioni ai primi e più indeterminati concetti. E poiché non abbiamo esperienza di Dio, le differenze con le quali possiamo determinarne il concetto sono differenze negative. In questo caso è vero che *omnis determinatio negatio*, ma non nel senso in cui Hegel interpreta la frase di Spinoza³, che l'essere si determini solo negandosi, ma nel senso

² [Cfr. *Summa theol.*, I, q. 3 prolog., dove si introduce ai temi delle successive qq. 3-11].

³ [La frase di Spinoza è contenuta nell'*Epistola I*, datata 2 giugno 1674; cfr. tr. it. in

che il nostro imperfettissimo concetto di Dio si determina solo attraverso negazioni.

Del resto (questo non lo dice esplicitamente san Tommaso, ma possiamo osservarlo noi) anche nella storia il raffinamento della nozione di Dio si compie attraverso successive negazioni. Dalla concezione di Dio come forza naturale (luce o altro fatto naturale: fecondità della terra, ecc.) si passa al concetto di una intelligenza (Dio non è materia, non è corporeo), ma la si concepisce in forma umana quindi legata alle passioni, agli umori dell'uomo (pensiamo agli dèi della Grecia), poi si negano a Dio questi caratteri, lo si concepisce come sottratto alle vicissitudini umane, come puro pensiero (pensiero del pensiero), come inefabile, al di là di ogni determinazione, come nel neoplatonismo. E in ambiente neoplatonico cristiano è nato il concetto di teologia negativa, ereditato dalla scolastica (lo Pseudo-Dionigi è uno degli autori più commentati nel Medioevo⁴).

3. Dall'immutabile all'eterno e all'atto puro

Nella *Summa contra Gentiles* san Tommaso parte, dicevamo, dal concetto di indivenibile e immutabile e ne deduce che l'immutabile deve essere *eterno* (cap. 15) ossia senza principio, senza fine, fuori del tempo. Tempo e divenire, infatti, sono connessi: il tempo è la misura del moto, del divenire, secondo Aristotele; secondo sant'Agostino questa misura non può avverarsi se non nella coscienza (il tempo è *distentio animi*)⁵; è, potremmo dire, il divenire vissuto (e confesso che non ho trovato detto niente di più in altri autori, ivi compresi Bergson, Husserl e Heidegger; anche se in questi autori si è certo arricchita la fenomenologia

Baruch SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974², p. 226; cfr. l'interpretazione di HEGEL in *Scienza della logica*, tr. cit., t. 1, p. 108].

⁴ [Cfr. B. FAFS DE MOTTONI, *Il Corpus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900-1972*, Il Mulino, Bologna 1977].

⁵ [Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 26: «Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi»].

della nostra esperienza del tempo). Dove non c'è divenire, dunque, non c'è tempo.

E poiché la radice del divenire è la *potenza*, in Dio non c'è potenza (cap. 16) e qui si afferma quel primato dell'atto che era già implicito nella dimostrazione dell'esistenza di Dio: in ciò che diviene prima è la potenza e poi l'atto (prima c'è il seme e poi l'albero, prima l'ignoranza di una cosa e poi la conoscenza), ma nella totalità del reale prima è l'atto e poi la potenza, poiché non c'è potenza di esser qualche cosa se non c'è un ente in atto capace di attuare quella potenza. Una potenza che non potesse essere attuata non sarebbe, infatti, una potenza. In principio, dunque, è l'atto, e un atto che non ha in sé potenza, che è, per dir così, tutto attuato: *atto puro*⁶ (*actus purus*)⁷. Questa concezione di Dio è in antitesi con la concezione hegeliana: per Hegel la realtà originaria è il divenire: Dio si fa, diviene: da essere indeterminato si fa spirito e lo spirito si fa nella storia. Potremmo dire che Dio si fa nell'uomo. Per la concezione classica e biblica del reale la realtà originaria è l'atto puro, implicante in sé tutta la ricchezza dell'essere.

In Dio non c'è dunque materia, perché la materia, nella concezione aristotelica che san Tommaso accetta, è il principio di indeterminazione; non è l'estensione, come per Cartesio, non è la massa, come per Newton. L'estensione può essere il segno, la manifestazione della materia perché implica molteplicità, perché l'esteso è ciò che non è perfettamente *uno* (e quindi non è perfettamente ente), ma non è la materia. Si potrebbe forse dire con Leibniz che l'estensione è un *phaenomenon bene fundatum*, è il modo in cui appare a noi la presenza della materia.

La potenza è anche la condizione della composizione: non c'è infatti un composto se una delle sue parti (o tutte le sue parti) non sono in potenza a qualcosa che le unisca. E se non c'è unità non c'è neppure ente: parti accostate e non unificate sono *enti*, non sono *ente*. L'ente che è atto puro non può dunque avere in sé composizione, ma deve essere semplice (*I Contra Gent.* cap. 18).

⁶ *Met.* XII, 1071b [20]: ἵς (scil.: τῆς ἀρχῆς) ἡ οὐσία ἐνέργεια / cuius substantia sit actus.

⁷ *I Contra Gent.*, cap. 16.

4. Dall'atto puro all'*ipsum esse subsistens*

L'esclusione di ogni composizione (perché esclusione di ogni potenzialità) – composizione di natura e di estraneo alla natura (violento), composizione di parti estese, composizione di sostanza e accidente (cap. 23) – portano a una tesi fondamentale di san Tommaso: in Dio non c'è composizione di essenza ed essere: Dio *non ha* l'essere, ma *è* l'essere: è *ipsum esse subsistens* (cap. 22). Tesi che è connessa con la nozione di Dio come Atto puro: l'essere, infatti, è atto, è ciò per cui una cosa è in atto. L'essenza (ciò che una cosa è) è comune a ciò che esiste e a ciò che può esistere: posso descrivere che cosa è un albero senza sapere ancora se quell'albero esiste, così come lo descrive un artista; ma se quell'albero esiste, allora è attuale. L'essenza diventa attuale quando è. «L'atto è l'esistere della cosa stessa», dice Aristotele⁸. Affermare che Dio è l'Essere sussistente vuol dire che è pienezza di essere, che il suo essere non è limitato ad essere *tale o tal altro*, ma è tutto. Qui, però, come abbiamo già ricordato quando abbiamo parlato del concetto hegeliano di essere, bisogna guardarsi bene dall'intendere «*Dio è tutto l'essere*» come se volesse dire «*è l'essere di tutto*», l'essere comune a tutte le cose (*Contra Gent.* cap. 26).

Confondere Dio con l'essere comune a tutte le cose vorrebbe dire ipostatizzare un concetto: solo i concetti infatti sono comuni a più, perché sono indeterminati, perché esprimono solo delle possibilità di attuazione: l'esistente, l'attuale è sempre questo e non altro. Si dirà forse che Dio non è determinato perché *omnis determinatio negatio*, che non è *questo* perché non ha differenze che lo distinguano da altro. Questa obiezione ci fa riflettere su quello che si è detto della nostra conoscenza di Dio: possiamo sapere solo ciò che Dio non è. Infatti tutte le cose determinate di cui abbiamo esperienza sono insieme determinate e delimitate: hanno una realtà positiva solo a patto di non avere altra realtà oltre la propria. Ma questo essere legato della positività, dell'essere, con la delimitazione è proprio di un ente che non ha in sé

⁸ ARISTOTELE, *Met.* IX, 6, 1048a.

la ragione del suo essere: perché è fin qui e non più in là? perché c'è dell'ente e non piuttosto il nulla? Ciò che ha in sé la ragione del suo essere deve essere assolutamente, infinitamente, e proprio questa infinità è ciò che lo distingue da tutto il resto, è ciò per cui è *altro* da ciò di cui ho esperienza.

Il concetto di *infinito* è connesso con quello di essere sussistente, perché Essere sussistente vuol dire *non essere di questo o di quello* (essere del gatto o dell'uomo) ma essere senza limiti⁹.

5. Dio come persona. Argomenti di san Tommaso

Ma per poter chiamare *Dio* l'immutabile, l'*ipsum Esse subsistens*, dobbiamo concepirlo come persona, ossia come intelligente e libero. In san Tommaso troviamo vari argomenti per dimostrare che il motore immobile è intelligente: i due principali mi sembrano questi: 1) l'intelligenza è una perfezione che non implica imperfezione, e quindi deve appartenere a Dio, che è l'assolutamente positivo, l'Atto puro¹⁰; 2) la condizione dell'intelligenza è l'immaterialità; ora in Dio non c'è materia (*Deus est in summo immaterialitatis*), dunque Dio è intelligente¹¹. Confesserò che questi due argomenti non mi persuadono interamente: il primo perché non mi sembra evidente che l'intelligenza sia una perfezione assoluta, il secondo perché è connesso con la teoria del principio di individuazione per la materia, teoria sulla quale ho dei dubbi. Quando dico che non mi sembra evidente che l'intelligenza sia una perfezione assoluta (cioè non implicante imperfezione) non nego che l'intelligenza sia una ricchezza rispetto a chi non ce l'ha, che sia desiderabile per noi uomini, ma non mi sembra immediatamente evidente che non implichi imperfezione. Quanto al secondo argomento, sebbene esso non mi convinca, osserverò che, nel proporlo, san Tommaso fa una descrizione della conoscenza come apertura all'altro, che merita la pena di

⁹ TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 7, art. 1.

¹⁰ TOMMASO, *I Contra Gent.*, cap. 44.

¹¹ *Ibid.* e *Summa theol.*, I, q. 14, art. 1 dove è l'unico argomento.

essere ricordata: «Si deve dire che in Dio vi è conoscenza nel modo più perfetto. E per rendersene conto (*ad cuius evidentiam*) si consideri che gli enti che conoscono si distinguono da quelli che non conoscono in questo: che quelli che non conoscono hanno solo la loro forma [cioè il principio determinatore della loro natura], mentre chi conosce è capace di avere anche la forma di un'altra cosa [evidentemente l'*ha* in modo diverso da quello in cui ha la propria forma; l'*ha* intenzionalmente e non fisicamente], poiché la *species* del conosciuto è nel conoscente. [Come tradurremo *species*? La *species* è ciò che del conosciuto è presente nel conoscente. Credo che non sarebbe sbagliato tradurla con "aspetto"]. Onde è manifesto che la natura di chi non è capace di conoscenza è più coartata e limitata, mentre la natura di chi conosce ha una maggiore ampiezza ed estensione. Perciò dice Aristotele che l'anima è in certo modo tutte le cose (*De anima* 431 b, 21). Ora la limitazione (*coarctatio*) della forma deriva dalla materia... » ergo ecc.¹².

6. Argomento che ritengo valido

L'argomento che mi sembra probante per affermare che l'Immutabile deve essere intelligente è quello che ci presentava Masnovo e che passa per l'affermazione della *libertà* dell'Immutabile. Abbiamo infatti dimostrato che deve esserci un Immutabile come ragion d'essere del divenire, e chiamiamo *causa* la ragion d'essere estrinseca (cioè quella che è altra, distinta da ciò di cui è ragion d'essere). Se l'Immutabile causasse necessariamente il mondo (il diveniente), il vero assoluto sarebbe l'Immutabile-col-mondo, perché l'Immutabile non potrebbe essere senza il mondo. Ma allora l'assoluto sarebbe diveniente, comprenderebbe in sé il diveniente, non sarebbe *altro* dal diveniente. Dio sarebbe travolto nel divenire, diceva Masnovo. Il che sarebbe quanto dire che il diveniente è l'assoluto, può stare da sé, contro la conclusione alla quale era arrivata la dimostrazione

¹² TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 14, art. 1.

dell'esistenza dell'Immutabile. Si era detto, infatti: il diveniente non può essere l'assoluto, se fosse l'assoluto sarebbe contraddittorio, e ora invece esso si presenterebbe come l'assoluto, come non-contraddittorio. In altre parole: dire che dall'Immutabile procede necessariamente il mutevole vuol dire confondere mutevole e immutabile, identificare mutevole con immutabile.

Ma se il mondo dell'esperienza non procede necessariamente dall'Immutabile, ne segue che ne dipende per un atto di libertà, di scelta, e quindi vuol dire che l'Immutabile è una Volontà, una Volontà libera. Ora una Volontà libera è una Volontà intelligente, poiché per scegliere bisogna sapere cosa si sceglie. E, come dicevo, solo quando si sia concepito l'Immutabile come Volontà intelligente si può chiamarlo Dio.

7. Differenza fra la filosofia greca e la filosofia dei cristiani

Questo è a mio sommo avviso il punto che segna la differenza fondamentale fra la filosofia dei cristiani e la filosofia greca: l'affermazione che Dio causa il mondo liberamente, per un atto di libera scelta, più ancora dell'affermazione che Dio è creatore, cioè causa di tutto l'essere, non semplice demiurgo o motore come fine. Anche la famosa tirata contro Aristotele di san Bonaventura nelle *Collationes in Hexaëmeron*¹³, motivata dall'aver Aristotele «esecrato» le idee di Platone è in realtà un rimprovero ad Aristotele perché ha affermato che il mondo procede necessariamente da Dio. Le idee di Platone, che Bonaventura rimprovera ad Aristotele di avere «esecrato», sono infatti le idee così come le aveva interpretate sant'Agostino nella celebre questione *De ideis*: idee nella mente divina, modelli delle cose create. Ora, diceva sant'Agostino, quale uomo religioso potrebbe negare che le cose sono create e governate da Dio? Chi oserebbe dire che

¹³ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2 [cfr. tr. di F. De Capitani, in Sofia VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, cit, p. 113; SAN BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, a cura di V. C. Bigi, Jaca Book, Milano 1985, pp. 112-113].

Dio ha creato le cose senza una ragione (*irrationabiliter*)? Dunque tutto è stato creato secondo una ragione esistente nella mente divina. Negare le idee vuol dire dunque ammettere che le cose procedano da Dio senza ragione, per necessità di natura. Infatti, dice san Bonaventura, secondo Aristotele Dio non conosce il mondo, lo muove solo come fine, non perché lo abbia creato. Quindi non conosce le cose nella loro particolarità, non le dirige: non c'è provvidenza, e tutto avviene o per caso o per una necessità fatale. Ma in questo modo è negata anche la responsabilità dell'uomo, è negata anche ogni sanzione nell'altra vita. Prescindendo ora dal problema se proseguissero e inverassero meglio il pensiero di Aristotele coloro che lo interpretavano in questo modo (e Bonaventura ha di mira specialmente Averroè) o Tommaso d'Aquino, il testo di san Bonaventura indica chiaramente l'importanza fondamentale della concezione dell'atto creativo come atto libero e intelligente. È infatti la concezione che rende possibile l'affermazione della provvidenza, è la concezione che rende credibile, quando sia attestato dalla Rivelazione, l'intervento di Dio nella storia.

8. Creazione libera e provvidenza

Accenniamo un momento al primo punto: creazione libera e provvidenza. Se ogni cosa, ogni evento è conosciuto e voluto da Dio, ogni cosa ha un significato, ha una funzione, e ogni ente intelligente ha una missione, una vocazione; ossia può prender coscienza, entro certi limiti, di ciò che ha da essere, di ciò per cui è fatto. Se ogni cosa risponde a una idea divina si può dire che ogni ente è vero; se ogni cosa è scelta da Dio, ogni ente è buono. L'affermazione di questi due predicati trascendentali dell'essere ha un significato, esprime una concezione della realtà, solo dopo che si sia affermato che all'origine del reale sta una volontà intelligente. E altrettanto si dica della finalità dell'universo, di tutte le cose. La finalità dalla quale parte la *quinta via* è la finalità di *alcuni* enti (*aliqua quae cognitione carent*), non la finalità universale. E vorrei ricordare che l'affermazione che all'origine del reale sta

una Volontà intelligente è il fondamento metafisico dell'etica. Credo che i tentativi di giustificare le affermazioni che ogni ente è vero e buono indipendentemente dalla tesi che all'origine del reale sta una Volontà intelligente, ivi compresi quelli di san Tommaso, approdino a poco. Anche l'affermazione che Dio è buono ha un significato piuttosto vago finché non è ancorata al concetto di volontà: dice solo che Dio è pienezza di essere¹⁴. Ma quando ci domandiamo se Dio è buono, ci domandiamo se sia un essere che la nostra intelligenza possa riconoscere come buono, se tutto ciò che deriva da lui possa essere riconosciuto buono non semplicemente perché risponde a una tendenza qualunque, come un terremoto è buono perché risponde a una tendenza della Terra ad assestarsi, ma perché risponde a un ordine razionale, perché può essere voluto da una volontà intelligente. E allora bisogna passare per l'affermazione che l'Essere originario è Volontà intelligente.

9. Si può dimostrare che Dio è persona?

La tesi di M. Scheler

Ma l'affermazione che l'Essere originario è Volontà intelligente, ossia persona, è ancora una proposizione giustificabile razionalmente o è ricavata da un'altra fonte, da una rivelazione religiosa? Vi ho esposto l'argomento filosofico che mi sembra probante, ma vorrei ricordare l'opinione opposta di Max Scheler¹⁵ su questo punto perché mi sembra che valga la pena di conoscerla. Scheler distingue varie teorie sui rapporti fra religione e filosofia: 1) identità totale: è la teoria che ritiene identiche religione e filosofia, e che può assumere due forme: riduzione della religione a filosofia o della filosofia a religione. La prima forma è propria dell'antico gnosticismo, del razionalismo moderno (Spinoza), dell'idealismo tedesco. Tutto si può dimostrare. Ciò in

¹⁴ Cfr. *I Contra Gent.*, cap. 37; *Summa theol.*, I, q. 6.

¹⁵ Mi riferisco solo al periodo teistico, rappresentato specialmente da *L'eterno nell'uomo*, tr. it. di U. Pellegrino, Fabbri, Milano 1972 [Edizioni Logos, Roma 1991]. Cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler*, Vita e Pensiero, Milano 1972, 2 voll.

cui la religione si distingue dalla filosofia è solo un modo inferiore (fantastico, infantile) di esprimere le verità filosofiche. La seconda forma è quella del tradizionalismo: le così dette verità metafisiche non si possono conoscere se non attraverso una rivelazione religiosa. 2) Identità parziale. Teoria che si ritrova anche in san Tommaso, e secondo la quale la religione aggiungerebbe, alle conclusioni della metafisica su Dio, altre tesi (Trinità, Incarnazione), ma avrebbe appunto in comune con la metafisica un insieme di affermazioni sull'esistenza e gli attributi di Dio. La teoria che Scheler propugna è invece quella che egli chiama: 3) sistema di conformità. Secondo Scheler l'oggetto della religione non si precisa a metà strada, per dir così, dopo aver compiuto il primo tratto di strada in unità con la metafisica, come nella teoria dell'identità parziale, ma è fin dall'inizio indipendente da quello della metafisica.

«Il Dio della religione e il fondamento del mondo (*Weltgrund*, l'Essere originario) di cui parla la metafisica possono essere realmente identici; ma come oggetti intenzionali sono essenzialmente diversi. Il Dio della coscienza religiosa è e vive esclusivamente nell'atto religioso, non nel pensiero metafisico che si occupa di condizioni e realtà extra-religiose. Lo scopo (*Ziel*) della religione non è la conoscenza razionale della realtà originaria (*Weltgrund*), ma è la salvezza dell'uomo mediante una partecipazione alla vita divina»¹⁶.

Scheler ammette che alla filosofia, alla ragione, Dio si manifesta come *Ens a se*. Questa è anzi secondo lui una evidenza immediata. Non solo è immediatamente evidente che *c'è qualche cosa* (prima evidenza) ma questo fatto – e cioè che ci sia qualche cosa e non il nulla – suscita, in chi si mette in atteggiamento puramente teoretico, un profondo stupore. «Chi non ha intuito (*geschaut*) l'abisso dell'assoluto Nulla non si accorgerà della eminente positività del contenuto di questa evidenza: che vi è, in generale, qualche cosa e non piuttosto il nulla»¹⁷. E proprio per-

¹⁶ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, P. Reinhold, Lipsia 1921 [Verlag der Neue Geist, Leipzig 1921; Max Scheler Gesammelte Werke, Francke, Bern-München 1954], pp. 327-328.

¹⁷ *Ibid.*, p. 115.

ché l'esistenza di qualche cosa stupisce – cioè non ha in sé la sua ragion d'essere – essa rimanda all'esistenza di un ente che è assolutamente, che non dipende da altro, che è *Ens a se*. Anche per l'evidenza dell'esistenza dell'Essere assoluto occorre un atteggiamento morale: è l'umiltà di riconoscere l'aspetto negativo del mondo e di se stessi; l'aspetto per cui né le cose che sperimentiamo né noi stessi siamo totalmente essere¹⁸; ma l'*Ens a se* della metafisica non è il Dio della religione. Il Dio della religione è il Santo, il salvatore della persona, e quindi eminentemente persona. Il Santo è un valore dato originariamente: c'è una intenzionalità del Santo come c'è la vista dei colori, e come non si può definire un colore, così non si può definire cosa sia il Santo. Quanto poi al termine «salvezza della persona», badiamo che il termine non è inteso in senso utilitaristico; la salvezza della persona è il conseguimento del suo valore come persona, e consiste nel raggiungimento di ciò che la persona deve essere, nell'adeguarsi all'idea che Dio ha di lei creandola, a ciò che l'amore di Dio vuole che essa sia.

La ragione che Scheler adduce per escludere che Dio come persona possa essere oggetto della filosofia è che una persona può rivelarsi solo se vuole; cioè: una persona non può essere conosciuta come persona al modo in cui si conosce una cosa. Se uno non mi dice niente di sé, non si rivela, potrò conoscerlo come avente una determinata figura esteriore, non come persona. E qui credo che Scheler confonda due cose: conoscere *che uno è una persona* – e questo posso saperlo anche se non mi si rivela, se non mi parla, inferendolo per analogia col mio essere, da certi atteggiamenti esteriori, da certi effetti (così per esempio, l'argomento della finalità inferisce che l'Essere originario è Intelligenza) – e conoscerlo *come persona* – cosa impossibile se egli non si rivela, non mi ammette a partecipare in qualche modo alla sua vita. Quando parla di rivelazione, Scheler non si riferisce alla rivelazione soprannaturale, egli ammette anche una rivelazione naturale e secondo lui a questa allude san Paolo nel famoso passo dell'Epistola ai Romani (1,20) in cui si dice che gli attributi invi-

¹⁸ *Ibid.*, p. 118.

sibili di Dio sono conosciuti mediante le cose fatte da lui (*per ea quae facta sunt*): non si tratterebbe di ragionamenti dall'effetto alla causa, ma di cogliere intuitivamente le tracce della presenza di Dio nel mondo.

In questo atteggiamento, che è l'atteggiamento religioso, le cose diventano segni, indizi della presenza di Dio, lo annunciano: in esse ci è manifesta intuitivamente l'azione divina che le fa essere, come in un'opera d'arte ci è intuitivamente manifesta l'attività dell'artista, senza ragionamenti fondati sul rapporto causale. Ritengo che il sistema dell'identità parziale, come lo chiama Scheler, sia l'unico che possa giustificare l'accettazione di una Rivelazione; ritengo che una religione fondata su una intuizione emozionale (l'intuizione dei valori, quindi anche del Santo, è sempre emozionale per Scheler) sia soggetta a interpretazioni soggettive: che le manchi, insomma, quel fondamento universalmente umano di cui parla san Tommaso nel secondo capitolo della *Summa contra Gentiles* quando dice che per discorrere con chi non partecipa alla nostra fede, alla fede cattolica, per dimostrare la verità di questa fede bisogna mettersi sul terreno comune a tutti gli uomini, e questo terreno è la ragione. Per usare i termini pascaliani, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo non è un altro Dio dall'Immutabile o dall'*Ens a se* (cosa che del resto ammette anche Scheler quando dice che essi sono *realmente* identici), ma certo la nozione del Dio di Abramo ecc. è molto più ricca di quelle che ci sono fornite dalla metafisica, e il merito di Scheler è di aver sottolineato questa maggiore ricchezza.

10. L'analogia

Attribuire a Dio intelligenza e volontà non vuol dire però affermare che questi concetti dicano la medesima cosa quando si attribuiscono a Dio e quando si attribuiscono all'uomo. Il contenuto positivo di questi concetti si predica solo *analogicamente* di Dio e della creatura. In senso generalissimo si dice che un concetto si predica analogamente di diversi soggetti quando dice

qualcosa di simile, ma non di identico, dei soggetti dei quali si predica.

Sull'analogia si sono scritti molti volumi e molti articoli: uno dei volumi più recenti e pregevoli è quello di B. Montagnes¹⁹, ma non intendo fermarmi a lungo su questo punto. Ricorderò solo che si distinguono usualmente due tipi di analogia: l'analogia di attribuzione e l'analogia di proporzionalità.

L'analogia di attribuzione si ha quando un predicato si dice di più soggetti per il rapporto che essi hanno con *uno* di essi (che è detto analogato principale). L'esempio classico (già di Aristotele) è quello del predicato «sano», che si attribuisce alla medicina, all'aria, al colorito ecc. per il rapporto che essi hanno con la salute dell'animale: l'analogato principale è l'animale sano: medicina, aria, colorito si dicono «sani» solo per il rapporto che hanno con la salute dell'animale.

L'analogia di proporzionalità è quella che esprime una somiglianza nel rapporto che c'è in ogni soggetto che ha quel predicato analogo. L'esempio classico è quello del *vedere* attribuito all'intelletto e all'occhio: vede l'intelletto e vede l'occhio perché l'intelletto sta al suo oggetto come (cioè in modo simile a come) l'occhio sta al suo oggetto.

L'essere è analogo in tutti e due questi significati di analogia: si dice infatti delle qualità, quantità ecc. per il rapporto che queste determinazioni hanno con la sostanza (il colore è in quanto una cosa è colorata), e questo lo aveva detto Aristotele. Quando si sia dimostrata l'esistenza di Dio come *Ipsum esse subsistens* si può dire che ogni cosa è in quanto riceve l'essere dall'Essere sussistente (e questo non poteva dirlo Aristotele, perché secondo lui il Motore immobile non dà l'essere). E l'essere è analogo di analogia di proporzionalità perché ogni cosa sta all'essere secondo la sua natura: la qualità sta al suo essere come (in modo simile ma non uguale a quello in cui) la sostanza sta al suo essere, e la creatura sta al suo essere come (in modo simile, ma non uguale a quello

¹⁹ *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain 1963 [Più di recente: Ralph M. McINERNEY, *Aquinas and analogy*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1996; tr. it. di F. Di Blasi, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, a cura di S. L. Brock, Armando, Roma 1999].

in cui) Dio sta al suo essere. La creatura *ha* l'essere, mentre Dio è l'essere, ma in qualche modo *sono* Dio e la creatura.

In sostanza, ammettere l'analogia di un concetto vuol dire ammettere che quel concetto non è del tutto chiaro quando è attribuito a diversi soggetti, non li esprime chiaramente; vuol dire riconoscere il limite della nostra conoscenza. E ammettere l'analogia dell'essere vuol dire ammettere che questa imperfezione, oscurità, penetra tutta la nostra conoscenza, fino al concetto primo e fondamentale, quello di essere. È limitata, è oscura, la nostra conoscenza, ma apprende pure qualche cosa: questo è, a mio sommo avviso, e al di qua delle sia pur importanti discussioni, il senso profondo della dottrina dell'analogia. Ed è questo il punto che san Tommaso fa valere quando parla dei «nomi divini»: non accetta l'agnosticismo di Maimonide²⁰ e non accetta la tesi che ciò che noi diciamo di Dio si predichi univocamente di Dio e delle creature.

Contro la teoria di Maimonide, il quale diceva che i concetti che attribuiamo a Dio hanno solo un significato negativo, e cioè dicono che Dio *non è* come sono certe cose (p. es. Dio è vivente vorrebbe dire: non è come le pietre, come le cose inanimate), e contro la teoria di altri i quali dicevano che gli attributi di Dio significano solo che Dio è *causa* di ciò che è significato da quei concetti, san Tommaso afferma che essi esprimono qualcosa di appartenente a Dio. Se infatti volessero dire solo che Dio è causa di certe qualità delle creature, si potrebbe dire ugualmente che Dio è intelligente e che Dio è corpo²¹, se fossero totalmente negativi, non potremmo dire nulla di Dio. Gli attributi che esprimono positivamente qualcosa di Dio, come Dio è *buono*, *sapiente* ecc. esprimono una perfezione che troviamo nelle creature, ma vanno attribuiti a Dio in modo diverso da quello in cui le troviamo nel mondo dell'esperienza – e questo è l'aspetto

²⁰ [Cfr. MOSÈ MAIMONIDE (Mosheh ben Maymon, filosofo ebraico, vissuto tra il 1138 e il 1204), *La guida dei perplessi*, Parte prima, capp. 51-60, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2003, pp. 186-221; M.-R. HAYOUN, *Maimonide l'altro Mosè*, Jaca Book, Milano 2003, in part. pp. 149-166 (cap. 9: Il Dio di Abramo e il Dio di Aristotele)].

²¹ TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 13, art. 2.

negativo che hanno tutti i concetti coi quali cerchiamo di esprimere che cosa è Dio.

11. La creazione come produzione totale dell'essere

Ho detto che l'affermazione che le cose di cui abbiamo esperienza hanno la loro origine in un atto di libera creazione da parte di Dio è caratteristica della filosofia dei cristiani, ed ho sottolineato il carattere di *libertà* della creazione; non ho parlato invece della creazione come produzione totale dell'essere delle cose, creazione dal nulla, come si suol dire, e si dice giustamente, ma non bisogna lasciarsi fuorviare dall'espressione «dal nulla», come se essa volesse dire che il nulla è la matrice dalla quale sono tratte le cose.

Se fosse così, il nulla non sarebbe nulla, ma sarebbe qualche cosa. Creazione dal nulla vuol dire dunque *produzione totale* dell'essere di una cosa, produzione alla quale nulla è presupposto da parte del prodotto. L'affermazione che Dio crea dal nulla non è quindi affatto in contrasto con la proposizione *ex nihilo nihil fit*, perché quest'ultima proposizione vuol dire che dal nulla (cioè se non esiste né una materia, né un agente, né alcuna altra causa) non si produce nulla. *Ex nihilo nihil fit* è la negazione che il divenire sia originario – e per questo Hegel la respinge, e interpreta il concetto di creazione a suo modo, cioè come un sorgere dal nulla, un *fieri* originario.

Creazione invece può essere solo l'atto dell'Essere sussistente, poiché solo l'Essere sussistente, l'Essere originario può dare l'essere; l'essere di una determinata essenza è essere di quell'essenza lì, e basta, è, per dir così, legato a quell'essenza. In san Tommaso il concetto di creazione è connesso a quello di Dio come *Ipsum esse subsistens*: l'Essere sussistente è uno solo, poiché comprende tutta la ricchezza dell'essere; dunque tutto ciò che non è l'Essere sussistente *ha* l'essere, non è l'essere, e perciò deve averlo ricevuto dall'Essere sussistente.

12. Sant'Anselmo a proposito del nulla

Ho detto che creazione dal nulla vuol dire solo produzione di tutto l'essere, ma talora quel «nulla» ci disturba. Anche sant'Anselmo, dopo aver detto, nel capitolo VIII del *Monologion*, che «fatto dal nulla» vuol dire «non c'era qualcosa da cui ciò che è fatto sia stato tratto»²², dopo aver dimostrato vari attributi di Dio, torna, nel capitolo XIX, ad essere disturbato dal nulla. *Sed ecce iterum insurgit nihil*. Non c'era nulla prima di Dio, non ci sarà nulla dopo Dio: sembra dunque che prima e dopo Dio ci sia il nulla. Anche qui sant'Anselmo ripete che nulla vuol dire *non aliquid: ante summam essentiam non fuit aliquid*. Quando si dice che nulla fu prima della somma essenza, «uno è il significato esprimibile a parole che “prima che fosse la somma essenza ci fu un tempo in cui era il nulla”; l'altro è il significato intelligibile che “prima della somma essenza non ci fu alcuna realtà”. Come, se dicessi: “Nulla mi ha insegnato a volare”, potrei spiegare questa frase così: “il nulla – che vuol dire non ente – mi ha insegnato a volare” – e questo è falso –; oppure così: “non c'è alcuna cosa che mi abbia insegnato a volare” – e questo è vero»²³.

Ma il discorso torna nel *De casu diaboli*, a proposito del carattere negativo del male: il male è nulla. Infatti la parola «nulla» significa qualche cosa, ha un significato. «Ora se la parola *nulla* significa qualche cosa, e non nulla, ciò che è significato sarà qualche cosa»²⁴. A questa obiezione il Maestro risponde che ciò che è

²² [ANSELMO, *Monologion*, cap. 8; ed. Schmitt, vol. I, p. 23: «...cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum»; cfr. tr. it. in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., p. 15: «...intendere che una cosa sia fatta, ma che non esista un ente dal quale sia tratta»].

²³ [ANSELMO, *Monologion*, cap. 19; ed. Schmitt, vol. I, p. 23: «Duplicem namque una pronuntiatio gerit sententiam, cum dicitur quia nihil fuit ante summam essentiam. Unus enim est eius sensus: quia priusquam summa essentia esset fuit, cum erat nihil; alter vero eius est intellectus: quia ante summam essentiam non fuit aliquid. Veluti si dicam: nihil me docuit volare, hoc aut sic exponam: quia ipsum “nihil”, quod significat “non aliquid”, docuit me volare, et erit falsum; aut: quia non me docuit aliquid volare, quod est verum»; cfr. tr. it. in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., pp. 28-29, che tranne lievissime variazioni è quella che la Vanni qui adotta].

²⁴ [ANSELMO, *De casu diab.*, cap. 11, ed. Schmitt, vol. I, p. 248: «Verum si hoc ipsum

significato è l'essere negato dal nulla; «nulla», infatti, vuol dire «*non aliquid*», «non ente», e come per intendere «non uomo» bisogna intendere «uomo», così per significare «nulla», ossia «non ente», bisogna intendere e significare l'ente. Ma il Discepolo obietta che quando si dice «nulla» non si intende l'ente che è negato, ma il nulla. E il Maestro risponde che ciò che è significato è la negazione dell'ente. Ora questa negazione è espressa da noi con un nome, come se fosse una cosa, ma in realtà è, appunto, la negazione dell'essere. Di molte cose – dice infatti il Maestro – «da forma grammaticale non corrisponde al tipo di realtà significata. Per esempio [...] “cecità” grammaticalmente indica una cosa, ma in realtà non è qualcosa di positivo [...] La cecità infatti non è altro che la non-vista o l'assenza di vista là dove la vista dovrebbe esserci»²⁵. Così il nulla è la negazione dell'ente, negazione ipostatizzata e quindi espressa con un nome. Così è esorcizzato il fantasma di un nulla che sarebbe qualche cosa, e dal quale si immaginerebbe che sorgessero le cose.

13. La conoscenza di Dio

Torniamo un momento agli attributi di intelligenza e volontà; il concetto di creazione, infatti, e il concetto di Dio come atto puro ci aiuteranno a dirne qualcosa. Già Aristotele aveva detto che il Motore immobile è pensiero del pensiero: san Tommaso conferma questa tesi osservando che l'intelletto, quando conosce in atto, è identico al conosciuto (*intellectum*); in noi intelletto e oggetto inteso si distinguono perché l'intelletto non è tutto in atto (è capacità di conoscere, non conoscenza attuale) e il conosciuto non è tutto conosciuto, non si risolve nel suo esser conosciuto: è, per dir così, un conoscibile che, in parte, è conosciuto.

nomen non significat nihil sed aliquid, id quod significatur videtur non posse esse nihil sed magis aliquid; tr. it. in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., p. 232].

²⁵ ANSELMO, *De casu diab.*, cap. 11 [ed. Schmitt, vol. I, p. 250: « Multa quippe dicuntur secundum formam, quae non sunt secundum rem. Ut <...> Ita quoque “caecitas” dicitur aliquid secundum formam loquendi, cum non sit aliquid secundum rem. <...> Caecitas namque non est aliud quam non-visus aut absentia visus, ubi visus debet esse; tr. it. in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., p. 234 e precedenti].

Perciò in un intelletto che è atto puro, come quello divino, il soggetto e l'oggetto debbono identificarsi. L'intelletto divino è intellesione del massimo intelligibile, e il massimo intelligibile è Dio stesso²⁶.

14. Dio conosce *alia a se*

Come si può allora pensare che Dio conosca *alia a se*? La risposta a questa domanda è suggerita dal concetto di Dio come creatore. La conoscenza che Dio ha di sé deve infatti essere perfetta, poiché il suo conoscere è lo stesso suo essere; Dio conosce dunque sé anche come creatore, conosce l'atto con cui fa essere le cose, e non potrebbe conoscere questo atto senza conoscere le cose che fa essere, dunque Dio conosce le cose create, le conosce perché le crea: le conosce *non in ipsis, sed in seipso*²⁷, e tuttavia le conosce non in generale, ma fino all'individualità poiché tutto ciò che vi è nelle cose, fino alle note individuanti dipende da Dio²⁸. Conoscere infatti una cosa in generale vuol dire conoscerla imperfettamente: il nostro intelletto conosce per concetti universali, e va dal più universale al meno universale perché è imperfetto, perché coglie il reale in modo inadeguato; ma un intelletto perfetto coglie *tutto* dell'oggetto. Da questa prima imperfezione del nostro intelletto segue, per noi uomini, la necessità di giudicare e di ragionare; si è già detto infatti che il giudizio non è, originariamente, un rapporto fra idee, ma è un attribuire a ciò che è stato prima appreso indeterminatamente un aspetto ulteriore, colto dopo, che determina la cosa appresa. Dire: «questo albero è verde» vuol dire cogliere come *verde* ciò che prima era stato colto solo come albero (come fronzuto ecc.). Una conoscenza perfetta non ha quindi bisogno di giudicare: *Deus non componit et dividit*²⁹. E tanto meno Dio conosce ragio-

²⁶ Cfr. TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 14, art. 2.

²⁷ *Ibid.*, art. 5.

²⁸ *Ibid.*, art. 6.

²⁹ TOMMASO, *I Contra Gent.*, cap. 58.

nando, poiché il ragionare è un discorrere, un passare da una conoscenza all'altra, il che suppone un divenire e una imperfezione della prima conoscenza che si ha di una cosa³⁰.

15. Fino all'individuo

L'affermazione che Dio conosce fino all'individuo, proprio perché la sua conoscenza è perfetta, perché conosce le cose come chi le fa essere – perché è l'*intellectus archetipus*, al quale accenna Kant quando lo distingue dal nostro intelletto – ci fa capire meglio che significato ha l'affermazione tomistica, condivisa da chi Vi parla, che l'intelletto umano conosce per concetti universali mentre il senso ha per oggetto l'individuo, l'esistente *hic et nunc*. Si obietta infatti qualche volta: ma la conoscenza dell'individuo non è forse più perfetta di quella dell'universale? Certo è più perfetta, ma quando esprime che cosa è quell'individuo; ora che cosa è l'individuo noi riusciamo a saperlo (senza mai esaurirlo del tutto) a forza di moltiplicare concetti universali (è un uomo, è un poeta – oppure un ragioniere –, ha un carattere allegro, è sposato, padre di quattro figli, oppure altri caratteri) e quando vogliamo fissare questa rete di concetti universali a qualcosa di irripetibile, dobbiamo riferirci a dati sensibili: è nato nel tale anno, nel tal luogo, è figlio di Tizio (la famosa *reflexio super phantasma*). Ma se ci attenissimo solo ai dati sensibili non sapremmo dire in alcun modo che cosa è ciò che ci colpisce. Anche qui riprenderei una notissima frase kantiana: le intuizioni senza i concetti sono cieche (ma interpreterei diversamente da Kant l'altra parte della frase: i concetti senza le intuizioni sono vuoti). Le intuizioni umane sono cieche perché sono soltanto sensibili, mentre l'intuizione divina è intellettuale, ossia penetra la natura dell'oggetto, perché la natura dell'oggetto è fatta da Dio. Sono solita dire che la conoscenza dell'universale è il segno – un segno – della grandezza e della miseria dell'uomo: della grandezza perché ci porta oltre il brutto dato sensibile, ci per-

³⁰ TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 14, art. 7.

mette di dire, sia pure in modo inadeguato *che cosa* è quello che ci urta, *hic et nunc*, della miseria, perché ce lo dice solo in modo inadeguato, indeterminato.

E noi ammucciamo, o piuttosto cerchiamo di combinare, concetti universali per arrivare a conoscere il meglio possibile (anche se non pienamente) l'individuo. Quando vuol dimostrare che Dio conosce i singolari (gli individui), san Tommaso porta come argomento che conoscere i singolari è una perfezione per noi (*cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram*)³¹, e quando dice che Dio conosce infinite realtà dice che le conosce distintamente, a differenza di noi uomini, che le conosciamo *solo* perché, conoscendo per concetti universali, le conosciamo indeterminatamente. Il concetto di uomo è infinitamente applicabile, applicabile a infiniti uomini, ma non ce li fa conoscere distintamente «*propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei*»³². E sì che san Tommaso, come gli uomini del suo tempo, era ottimista sulla nostra conoscenza intellettuale: credeva che conoscessimo le essenze specifiche. Eppure anche la conoscenza della specie è inferiore alla conoscenza dell'individuo nella sua essenza.

Vediamo ora in che senso si può dire che la conoscenza di Dio è causa delle cose: nel senso che è modello delle cose, che le cose sono come Dio le conosce, così come la conoscenza dell'artista è causa dell'opera d'arte. Ma perché l'opera d'arte ci sia, bisogna che l'artista, oltre che idearla, voglia produrla, così, analogamente, la conoscenza di Dio è causa delle cose se Dio *vuole* che le cose siano³³. Dio conosce tutto ciò che è possibile³⁴; o piuttosto: possibile è ciò che è conosciuto da Dio. Possibile è infatti tutto ciò che può essere; ora il poter essere è il poter partecipare in qualche modo all'essere, e può partecipare all'essere ciò che

³¹ *Ibid.*, art. 11.

³² *Ibid.*, art. 12 [tr. della frase latina: «... perché ciò che appare intelligibilmente al nostro intelletto non è una similitudine degli uomini nei principi che li costituiscono come individui, ma solo nei principi che costituiscono la loro specie»].

³³ *Ibid.*, art. 8.

³⁴ *Ibid.*, art. 9.

è una imitabilità dell'essere divino. E poiché l'essere divino è intelligenza, poiché le cose non procedono da Dio per necessità di natura, ma procedono da Dio consapevolmente, possibile è ciò che Dio conosce, di cui Dio ha l'idea, se vogliamo usare il linguaggio platonico-agostiniano, che accetta anche san Tommaso³⁵.

16. La volontà di Dio

Come Dio stesso è oggetto – l'unico immediato oggetto – della sua intelligenza, così è l'unico immediato oggetto della sua volontà. E tuttavia vuole *alia a se*, poiché esistono cose che non sono Dio e tutto ciò che è dipende da Dio per un suo atto di libera volontà. Dio conosce necessariamente gli infiniti possibili, ma non vuole necessariamente ciò che esiste (altrimenti il diveniente e il finito farebbero parte dell'assoluto). Questa libertà divina è la radice della contingenza delle cose. Contingente, si disse, è ciò che è, ma potrebbe non essere; ora questo poter non essere è radicato nella libertà della creazione. La nozione di contingente è quindi molto diversa nella concezione aristotelica e nella concezione biblica: nella prima dipende dall'irrazionalità della materia, nella seconda dalla libertà divina.

Lo stesso concetto di possibile dipende dalla affermazione della libertà divina: c'è, infatti del possibile, oltre all'attuale, all'esistente, solo se c'è un Creatore libero. Altrimenti, se tutto procedesse necessariamente dall'Essere originario, solo l'esistente sarebbe possibile. E infatti è così nelle filosofie che negano la personalità di Dio, la libertà della creazione, per esempio in Spinoza e, nella filosofia contemporanea, in N. Hartmann.

Per Spinoza il concetto di possibile dipende dalla nostra ignoranza: chiamiamo *possibile* ciò che *non sappiamo* se avverrà o non avverrà; ma se conoscessimo tutte le cause che lo determinano, avremmo solo il concetto di esistente o non esistente, diremmo di un avvenimento: sarà o non sarà, ma non diremmo: è possi-

³⁵ Cfr. TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 15, art. 1.



bile³⁶. Ora accade spesso che noi riteniamo possibili avvenimenti che, dati determinati altri fatti, sono necessari, ossia noi non sappiamo se certi fatti siano ipoteticamente necessari, ignoriamo le cause di tanti avvenimenti, ma tutte queste cause parziali fanno capo a una Causa libera: ciò che è, per sua natura potrebbe anche non essere, ossia è contingente, e oltre al reale c'è del possibile perché Dio può far essere anche ciò che non ha decretato di far essere.

La libertà divina non è però intesa alla maniera cartesiana, come se non ci fossero rapporti necessari fra le cose. Cartesio afferma che «non si può immaginare che vi sia alcun bene, alcuna verità, alcuna cosa da credere o da fare o da omettere la cui idea, nell'intelletto divino, preceda la determinazione della sua volontà a fare che le cose stiano così. E non parlo di una priorità di tempo, ma neppure di una priorità di ordine, di natura o di ragione ragionata, come si dice, sì che questa idea del bene spingesse Dio a scegliere una cosa piuttosto che un'altra. Per esempio, Dio non volle creare il mondo nel tempo, perché vedesse che era meglio così piuttosto che crearlo *ab aeterno*; né volle che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti, perché conoscesse che le cose non potevano essere diverse, ecc. Ma al contrario, poiché volle creare il mondo nel tempo, è meglio che sia così che non se fosse creato *ab aeterno*; e poiché volle che i tre angoli del triangolo fossero necessariamente uguali a due retti, per questo è vero questo e non può essere diversamente»³⁷.

In questa teoria cartesiana si mettono sul medesimo piano due tesi ben distinte: 1) Dio ha scelto certi enti perché erano buoni; ossia gli enti che esistono esistono necessariamente; 2) posto che un ente sia, quell'ente non può essere diverso da quello che è. E nega tutte e due queste tesi.

Leibniz le identifica, come Cartesio, ma le afferma tutte e due.

³⁶ [Cfr. B. SPINOZA, *Ethics*, Parte I, prop. XXXIII, scolio I, tr. it. in *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 1972, pp. 116-117].

³⁷ R. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, VI Responsiones, in *Oeuvres de Descartes*, par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. édit., Vrin, Paris 1964 ss., vol. VII, p. 432 (d'ora in poi A.T.) [Cfr. tr. it. in *Opere filosofiche di René Descartes*, a cura di E. Lojacono, volume I, UTET, Torino 1994, pp. 867-868].

Non solo Dio può creare solo il possibile, ossia ciò che non è contraddittorio, ma crea necessariamente – sia pure di necessità morale – questo mondo, che è il migliore dei mondi possibili. «Si può dire che, quando Dio ha decretato di creare qualcosa, vi è una lotta fra tutti i possibili, poiché tutti pretendono all'esistenza; e la vincono quelli che uniti insieme costituiscono più realtà, più perfezione, più intelligibilità. È vero che questa lotta non può essere se non ideale, ossia non può essere che un conflitto di ragioni nell'intelletto perfettissimo, che non può mancare di agire se non in modo perfettissimo, e per conseguenza di scegliere il meglio. Tuttavia Dio è obbligato, di necessità morale, a far le rose in modo che non possa attuarsi nulla di meglio...»³⁸. San Tommaso distingue invece le due tesi: nega la prima e afferma la seconda. 1) Non c'è nessun bene che si imponga alla volontà creatrice di Dio: buono è ciò che Dio vuole, ma 2) posto che voglia una cosa, la cosa è quella che è e non può insieme essere e non essere quella che è: «Poiché la bontà di Dio è perfetta e può essere senza che esista nessun'altra cosa, dato che nessuna cosa può accrescere la sua perfezione, ne segue che non è assolutamente necessario che egli voglia cose distinte da sé. E tuttavia vi è una necessità ipotetica: supposto, infatti, che egli voglia, non può non volere, perché la sua volontà non può mutare»³⁹.

17. Volontarismo e naturalismo

Questa dottrina spiega il senso di un certo naturalismo tomistico. «Naturalismo» è un termine vago che può voler dire tante cose. Applicato al pensiero di san Tommaso, vuol dire: valorizzazione della natura creata. Questa valorizzazione si riscontra in molte dottrine tomistiche. Ricorderemo solo due punti in cui è enunciata come tesi generale, e non solo applicata.

³⁸ G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, n. 201, ed. Gerhardt, vol. VI, p. 236 [Cfr. tr. it. in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, volume III, UTET, Torino 2000, pp. 258-259].

³⁹ TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 19, art. 3.

Quando parla della incorruttibilità delle sostanze spirituali (che sono, nella sua concezione, forme sussistenti), Tommaso afferma che esse sono necessariamente incorruttibili, e all'obiezione che tutte le cose create possono venir meno, perché sono contingenti, risponde: *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum*⁴⁰. Che è come dire: l'ha voluta lui così, questa natura, quindi non le toglie ciò che liberamente le ha dato.

E quando combatte la teoria, difesa da alcuni teologi musulmani, secondo la quale le creature sarebbero prive di efficacia causale e solo Dio agirebbe nelle cose (scalderebbe nel fuoco, ecc.) afferma⁴¹ che *destrahere perfectioni creaturarum est destrahere perfectioni divinae virtutis*. E ancora più efficacemente: *Destrahere ergo actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare*⁴². Vorrei sottolineare quel *divinae bonitati*: cioè sminuire la creatura è negare proprio quella bontà, quella volontà, quella libertà che si manifesta nella creazione.

18. Il male

Ci sono però delle difficoltà da esaminare: una è l'esistenza del male. È l'obiezione più grave contro l'esistenza di un Creatore buono e intelligente; è la prima obiezione che san Tommaso espone nell'articolo della *Summa theologiae* dedicato alle «cinque vie».

Si dice spesso che il problema del male non si risolve filosoficamente, ma solo accettando la Rivelazione cristiana.

Il che è vero in questo senso: la nostra ragione non ci fa capire perché c'è il male; la Rivelazione cristiana, presentandoci l'incar-

⁴⁰ TOMMASO, *II Contra Gent.*, cap. 55 [tr. it. cit., p. 389: «... Dio, il quale è l'istitutore della natura, non toglie alle cose quanto è proprio della loro natura»].

⁴¹ TOMMASO, *III Contra Gent.*, cap. 69 [tr. it. cit., p. 714, §. 4: «... togliere qualcosa alla perfezione delle creature, equivale a togliere qualcosa alla perfezione della virtù divina»].

⁴² [*Ibid.*; tr. it. cit., p. 714, §. 5: «... sottraendo le azioni proprie alle cose, si sottrae qualcosa alla bontà divina»].



nazione di Dio in un Uomo che accetta la sofferenza e la morte, ci insegna che il male deve avere una ragione; che, se noi vedessimo le cose come le vede Dio, capiremmo perché c'è il male. Ma non sarebbe vero se volesse dire: l'esistenza del male è una obiezione insormontabile per la ragione, e il perché del male si capisce se si accetta la Rivelazione.

Non sarebbe vera la prima parte, perché è vero che *non* sappiamo perché ci sia il male, ma possiamo concludere che, se all'origine del reale c'è una Volontà intelligente, anche il male deve avere una ragione; e il fatto che non vediamo tale ragione si spiega tenendo presente che il nostro intelletto è limitato, ben piccolo barlume in confronto all'intelligenza divina.

Non sarebbe vera la seconda parte perché neppure la Rivelazione ci dice il perché del male: ci dice solo, più efficacemente, che, se Dio, incarnandosi, ha scelto il dolore, una *ragione ci deve essere*.

19. La predeterminazione degli atti liberi

L'altra difficoltà è: come sono conciliabili la dipendenza totale della creatura dalla volontà divina con la contingenza degli atti liberi delle creature. Si è detto sopra che la contingenza dipende dalla libertà creatrice, ma che ciò che è liberamente voluto da Dio non può non essere. C'è posto allora per la libertà della creatura?

Il grosso problema non è come sia possibile la conoscenza, la prescienza da parte di Dio dei futuri contingenti, e in particolare di quei contingenti al quadrato – se mi si permette l'espressione celiosa – che sono gli atti liberi. Ho detto «contingenti al quadrato» perché sono contingenti in quanto voluti liberamente da Dio, che potrebbe non volerli, non aver creato il mondo e gli uomini, e sono contingenti in quanto dipendono da una libera scelta dell'uomo. Ma ho detto che il grosso problema non è quello di conciliare prescienza e libertà, perché anche il contingente, mentre è, non può non essere, e Dio, che è eterno, ossia fuori del tempo e compresente, per dir così, ad ogni tempo,

conosce il futuro contingente da presente a presente⁴³. Ma il grosso problema è come sia possibile che ciò che dipende nell'essere dalla volontà di Dio possa dipendere dalla volontà umana. Se Dio vuole che un mio atto *sia*, posso io farlo non essere?

La difficoltà – o piuttosto diciamo: l'apparenza di contraddizione, poiché la difficoltà resta – nasce dal concepire la volontà di Dio e la volontà dell'uomo come *due* volontà parallele. Ora sono due, ma non sono parallele, perché la volontà umana c'è in quanto Dio la fa essere, e la fa essere così come è, cioè libera. L'azione divina che mi determina è quella che mi fa essere, e mi fa essere così come sono, cioè libero. L'azione divina che mi determina passa, per così dire, attraverso me. Non sono libero *sebbene* Dio mi faccia essere e faccia essere ogni mio modo di essere, ma sono libero *perché* Dio mi fa libero.

⁴³ TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 14, art. 13.

VII. Prove dell'esistenza di Dio e critica ad esse nella filosofia moderna

La svolta che dà inizio alla filosofia moderna è determinata in gran parte, a mio sommosso avviso, dal sorgere della scienza moderna della natura, cioè da un tipo di sapere distinto dalla filosofia¹. Questo nuovo tipo di sapere arriva a conclusioni che contraddicono quelle della «fisica» aristotelica, quasi universalmente accettata fino al Cinque-Seicento. Nella Lettera-Prefazione al traduttore francese dei *Principi di filosofia*², Cartesio enumera, fra le tesi insostenibili della «fisica» aristotelica, quelle che riguardano la pesantezza, il vuoto, il caldo, il freddo, ecc. Tali qualità sono, secondo gli aristotelici, espressione dell'essenza dei corpi, e il principio determinante dell'essenza delle cose è la *forma*, l'entelechia, la forma sostanziale. Ora questa affermazione di carattere generale, che le cose sono quelle che sono per la loro forma è, a mio sommosso avviso, vera; ma non autorizza affatto a concludere che noi possiamo conoscere quali sono le essenze specifiche e quindi le forme sostanziali delle cose. E invece gli aristotelici adoperavano il concetto di forma sostanziale per spiegare i fenomeni naturali. E poiché in realtà noi non conosciamo affatto ciò che fa sì che un cavallo sia cavallo, il fuoco sia fuoco ecc., le spiegazioni date in base agli pseudo-concetti di fuoco, di aria ecc. erano in realtà pseudo-spiegazioni che non dicevano nulla. (Si veda per es. il discorso di Antonio Rocco, uno degli avversari di Galileo, su come i moscerini nascono dal mosto di vino³).

¹ La giustificazione di questa affermazione si può trovare nel capitolo su *Galileo* della mia *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1976 [pp. 31-63].

² Cfr. A.T., IX/2, pp. 1-20 [tr. it. in *Opere filosofiche di René Descartes*, a cura di E. Lojacono, volume II, UTET, Torino 1994, pp. 454-466].

³ A. ROCCO, *Esercitazioni filosofiche...*, edite in G. GALILEI, *Opere*, [ed. naz.] vol. VII, [dir. A. Favaro, Tip. Barbèra, Firenze 1897] p. 611.

■ Il problema teologico come filosofia

L'avversione a queste pseudo-spiegazioni si riversò su tutta la filosofia aristotelica, in special modo sulla «fisica» comprendendo in essa anche il concetto di forma in generale. Il quale concetto di forma sostanziale disturbava anche perché la forma è, nella concezione aristotelica, la fonte delle qualità; ora la nuova scienza doveva il suo rigore al suo non tener conto delle qualità, al suo mirare solo agli aspetti matematizzabili, e alla ricerca di esprimere anche gli aspetti qualitativi in quantitativi (per es. il calore in termini di temperatura e questa in termini di lunghezza di una colonna di mercurio); ora dal *non tener conto, prescindere da, tradurre in* al negare il passo è psicologicamente breve (anche se non è logico).

Dalla opposizione alla fisica aristotelica nasceva, per chi avesse voluto ancora fare una metafisica che potesse essere *praeambulum fidei*, il bisogno di sganciare le verità metafisiche, e in particolare l'esistenza di Dio, da ogni riferimento cosmologico. A questo desiderio soddisfaceva la metafisica agostiniana che indicava un itinerario dell'anima a Dio senza tappe cosmologiche. Forse la reviviscenza agostiniana nel Seicento in Francia è anche dovuta a questo motivo: si poteva fare una fisica totalmente diversa da quella aristotelica senza trovare ostacoli alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Le prove cartesiane dell'esistenza di Dio seguono un itinerario di tipo agostiniano, anche se non riproducono le argomentazioni di Agostino.

VIII. Cartesio

1. Premesse alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio

Anche Cartesio, come Agostino, parte dal *cogito*, dall'esistenza del soggetto pensante, prescindendo dal mondo corporeo. All'inizio della Terza Meditazione Cartesio è arrivato ad affermare l'esistenza di sé come *res cogitans*; la certezza di questa affermazione dipende dalla sua chiarezza e distinzione, dunque si può affermare come vero tutto ciò che si percepisce chiaramente e distintamente¹. E infatti, continua Cartesio, se esamino le proposizioni che, prima di mettermi a filosofare, ho accettate per vere, mi accorgo che, di quello che c'era in esse di chiaro e distinto (ossia di evidente) non posso dubitare neppure ora, e che quello di cui dubito non era chiaro e distinto. Che cosa, per esempio, non è evidente delle cose sensibili? Che esse siano cose «fuori di me», ma che io ne abbia l'idea non può essere messo in dubbio. E perché ho dubitato delle proposizioni aritmetiche? Perché feci l'ipotesi del Dio ingannatore. Vediamo dunque se tale ipotesi è sostenibile. Qui Cartesio mostra delle oscillazioni: ogni volta che l'ipotesi mi si presenta – egli dice –, mi fa pensare che potrei sbagliarmi anche a proposito di ciò che vedo, di ciò che è presente. Ma quando mi rivolgo a ciò che è presente debbo dire: mi inganni chi vuole, ma costui non potrà fare: 1) che io non sia mentre penso di essere; 2) che io non sia mai stato, se ora sono; 3) che due più tre non fa cinque. Si noti che queste tre proposizioni sono messe sul medesimo piano, quindi, logicamente, un motivo per dubitare della terza

¹ A.T., VII, p. 35 [cfr. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, con testo latino a fronte, versione francese in appendice, Bompiani, Milano 2001 (= U. U.), pp. 182-183].

(genio maligno o Dio ingannatore) dovrebbe far dubitare anche della prima, mentre Cartesio ha salvato la prima anche dal dubbio iperbolico. Comunque, il motivo di dubbio fondato sull'ipotesi del Dio ingannatore è *valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio* (dove è interessante notare la stima della metafisica implicita in questa frase). Per eliminarlo, non c'è che vedere se si può dimostrare l'esistenza di Dio e se Dio possa essere ingannatore.

Qui si presenta l'obiezione del circolo vizioso, alla quale Cartesio risponde distinguendo la percezione attuale dalla memoria².

Per accingermi a dimostrare l'esistenza di Dio devo fare una specie di inventario dei miei pensieri: alcuni sono come immagini di cose, e sono le idee, come è quando penso un uomo, o la chimera, o il cielo, o un angelo o Dio. «Col nome di idea intendo quella forma di ogni pensiero, per l'immediata percezione della quale ho coscienza di questo medesimo pensiero». Così dice Cartesio nel riassunto delle sue tesi esposto con metodo geometrico al termine delle Risposte alle Seconde obiezioni³. Altri «pensieri» sono le volizioni, i sentimenti, i giudizi. Idee e volizioni *sono* e basta; col giudizio stabilisco un rapporto fra le idee e le cose fuori di me, e qui posso sbagliare. Se dunque mi trincerò nelle mie idee, senza riferirle ad altro, difficilmente (*vix*) potrò sbagliare⁴.

Viene la distinzione fra idee innate, avventizie, e *a me ipso factae*. Esempi delle prime: *res, veritas, cogitatio*; le ho *ab ipsamet mea natura*; esempi delle seconde: un suono, il sole, il fuoco ecc.; esempi delle terze: sirene, ippogrifi e simili. Perché credo che le idee avventizie mi vengano da qualcosa fuori di me? Perché *ita videor doctus a natura*. Ma di che *doctrina*, di che insegnamento si tratta? Non di una evidenza, fondata su una luce naturale, ma di un istinto, e un istinto non mi assicura affatto della verità. Né vale

² *Ibid.*, p. 69 [cfr. U. U., pp. 250-251].

³ *Ibid.*, p. 160 [cfr. tr. it. in *Opere filosofiche di René Descartes*, a cura di E. Lojacono, volume I, UTET, Torino 1994, p. 769].

⁴ *Ibid.*, p. 37 [cfr. U. U., pp. 186-187].

la considerazione che le idee avventizie non dipendono dalla mia volontà, perché potrebbe esserci in me qualcosa che le produce inconsapevolmente.

2. La prima dimostrazione

Prendiamo dunque un'altra strada, e guardiamo se nell'idea stessa, in qualche idea, non ci sia qualcosa che ci indirizzi oltre l'idea stessa. Nell'idea distinguo due aspetti: quello per cui è un *modus cogitandi* (un mio modo di essere pensante), e quello per cui mi rappresenta un oggetto. Noi diremmo: distinguo la realtà ontologica dalla realtà intenzionale, la noesi dal noema; Cartesio, adoperando una terminologia scolastica, dice: distinguo *realtà formale* e *realtà oggettiva* dell'idea: la prima è la realtà dell'idea come modo di pensare, la seconda è la realtà rappresentata dall'idea. Applica quindi alla realtà oggettiva dell'idea il principio – giudicato da lui evidente – che la causa deve contenere almeno tanta realtà quanta ne contiene l'effetto. Lo applica, ho detto, alla realtà oggettiva dell'idea; dice infatti:

«Per esempio, non solo un sasso, che prima non c'era, non può cominciare ad esistere se non è prodotto da una cosa nella quale non sia contenuto, formalmente o virtualmente (*eminenter*)⁵, tutto ciò che è posto nel sasso; né può esser prodotto calore in un soggetto, che prima non era caldo, se non da una cosa di ordine almeno ugualmente perfetto a quello del calore ecc., ma inoltre non può esserci in me l'idea del calore, o del sasso, se non sia posta in me da una causa nella quale ci sia almeno altrettanta realtà quanta ne concepisco essere nel calore o nella pietra. Infatti, sebbene questa causa non trasfonda nella mia idea nulla della sua realtà attuale o formale, non si deve pensare che essa debba esser meno reale, ma [si deve pensare] che la natura di

⁵ Si tenga presente che:

<i>formaliter</i> (ontologicamente)	{	<i>formaliter</i> in senso stretto = della stessa specie di ciò di cui si parla
		<i>eminenter</i> = contenente virtualmente ciò di cui si parla

quell'idea non esiga da sé altra realtà formale all'infuori di quella che trae dal mio pensiero, del quale è un modo. Però, che questa idea contenga questa o quella realtà oggettiva piuttosto che un'altra, deve derivare da una causa nella quale sia almeno tanta realtà formale quanto ne contiene di oggettiva»⁶.

Dunque: la causa di un'idea deve contenere in sé tanta realtà formale quanta è la realtà oggettiva dell'idea. Per esempio la causa dell'idea di sasso – per prendere l'esempio cartesiano – deve contenere in sé o nella stessa forma (*formaliter*) o virtualmente (*eminenter*) almeno tanta realtà ossia tanta perfezione, tanta intensità di essere, per dir così, quanta è la realtà del sasso.

Per sapere, dunque, se esiste qualcosa fuori di me, dovrò domandarmi se c'è in me qualche idea alla cui realtà oggettiva *non* corrisponda in me né *formaliter* né *eminenter* altrettanta realtà formale.

Ora io ho l'idea di Dio, ho idee di corpi inanimati, di angeli, di animali, di uomini. Di queste ultime posso essere io la causa, poiché sono un uomo; l'idea dell'angelo può essere una combinazione fra l'idea di Dio e l'idea dell'uomo.

Quanto alle idee dei corpi, cosa c'è di chiaro e distinto nella mia idea di corpo? La nozione di sostanza e quelle di estensione e moto locale. Ora io sono una sostanza e quindi posso essere causa della mia idea di sostanza; estensione e moto, poi, sono solo modi della sostanza, quindi traggono dalla sostanza tutto il loro essere, e perciò la causa dell'idea di sostanza può essere causa anche dell'idea di estensione e di moto⁷.

Resta dunque solo l'idea di Dio, della quale io non posso essere causa, poiché l'idea di Dio è l'idea di un ente infinito, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, creatore, mentre io sono finito e non ho queste qualità⁸. Dunque deve esistere fuori di me un ente infinito.

⁶ A.T., VII, p. 41 [cfr. U. U., pp. 194-195].

⁷ C'è qui un arbitrario saltare dall'ordine ontologico a quello conoscitivo, ma questo non ci interessa al presente. Ed è curiosa anche la riduzione dell'estensione a *modo* della sostanza corporea, mentre per Cartesio ne è l'attributo, ossia ne esprime adeguatamente l'essenza.

⁸ A.T., VII, p. 45 [cfr. U. U., pp. 202-203].

L'obiezione che Cartesio stesso si fa è questa: ma ho io una «vera idea» di infinito? Non ne ho forse solo un'idea negativa? Cartesio risponde: ho un'idea positiva dell'infinito; anzi questa idea è logicamente anteriore all'idea di finito, e in certo senso la conoscenza di Dio è in me anteriore a quella di me stesso. (Qui ci sono chiare risonanze agostiniane). Come potrei, infatti, dice Cartesio, sapere che dubito, che ho dei desiderii, ossia che qualcosa mi manca e che non sono perfetto, se non avessi l'idea di un ente più perfetto, in confronto al quale riconosco i miei difetti? La mia idea di Dio, di un ente sommamente perfetto ed infinito è massimamente chiara e distinta, è *maxime vera*: non è oscura e confusa come le idee delle qualità sensibili. È vero che non comprendo l'infinito, ma ne ho una idea chiara, perché tutto ciò che il mio intelletto percepisce di chiaro e distinto, ogni realtà, ogni perfezione, è contenuto in essa.

Questo discorso contiene due affermazioni: 1) apprendere il finito vuol dire avere l'idea dell'infinito; 2) l'infinito comprende tutto l'essere; chiaro è l'essere presente; dunque l'idea di tutto l'essere, ossia di Dio, è chiarissima.

Le due affermazioni non mi sembrano giustificate. Quanto alla prima non mi sembra che occorra un confronto con l'infinito per avere un'idea del finito: basta conoscere un ente determinato e un *altro* ente determinato, per rendersi conto che il primo *non* è il secondo e quindi non è tutto l'essere e quindi è finito. A è ente, A non è B, dunque un ente non è B, dunque c'è dell'essere che non è B. Certo è necessario avere l'idea dell'ente in universale per fare questo discorso, ma avere l'idea dell'ente in universale non vuol dire avere l'idea di tutto l'essere o dell'infinito. La seconda affermazione è analoga alla prima: dire che tutto ciò che è qualche cosa, ente, è conoscibile, non vuol dire affermare che più c'è essere, più c'è conoscenza da parte mia. Un oggetto può essere massimamente conoscibile, ma non conosciuto da me, per difetto mio.

3. Obiezione di Caterus e risposta di Cartesio

Le prove cartesiane dell'esistenza di Dio costituiscono particolarmente l'oggetto delle Prime Obiezioni, quelle del teologo cattolico olandese tomista Johan de Kater (Caterus)⁹, e prima di parlare della prova a priori, svolta da Cartesio nella quinta Meditazione, voglio richiamare l'attenzione sull'obiezione alla prova che ho esposta.

Caterus coglie subito il punto discutibile della prova: il concetto cartesiano di *realtà oggettiva* dell'idea. La realtà oggettiva «è la cosa pensata in quanto è oggettivamente nell'intelletto»¹⁰, dice Caterus, ossia è l'esser pensato della cosa. Ora l'esser pensato non è una realtà accanto a quella della cosa pensata, non è un ente reale, e quindi non ha senso cercarne la causa.

In altre parole, Caterus rimprovera a Cartesio di concepire la presenza intenzionale come una realtà, una coserella, un esserino, che sta di mezzo fra il massiccio essere della cosa in sé e il nulla. Cartesio aveva detto infatti: «per quanto sia imperfetto il modo di essere per cui la cosa è oggettivamente nell'intelletto mediante l'idea, tuttavia questo modo *non è un nulla* e perciò non può venire dal nulla»¹¹.

All'obiezione di Caterus, Cartesio risponde: se si presuppone l'esistenza di cose distinte da me che le penso, si può dire che il loro essere oggettivamente nell'intelletto non è nulla di reale; ma se si parte, come parto io, dalle idee, si deve ammettere che la

⁹ [Dopo la redazione delle *Meditazioni* nel 1640, Cartesio inviò il suo manoscritto a due sacerdoti conosciuti a Harlem, Bannius e Bloemaert, con cui aveva discusso problemi musicali. Questi a loro volta rimandano alla competenza teologica e metafisica del de Kater, parroco ad Alkmar].

¹⁰ *Ibid.* [= A.T., VII], p. 92 [Di queste prime obiezioni si può leggere il testo in italiano in R. DESCARTES, *Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche*, tr. da A. Tilgher, vol. 1, Laterza, Bari 1912, pp. 163-174; se ne può leggere un riassunto in *Opere filosofiche di René Descartes*, a cura di E. Lojacono, volume I, cit., pp. 737-740; hanno dato rilievo a queste obiezioni particolarmente: É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930; F. OLGATI, *La filosofia di Descartes*, Vita e Pensiero, Milano 1937, pp. 28-35; P. CARABELLESE, *Le obiezioni al cartesianesimo*, vol. 1, D'Anna, Messina-Città di Castello 1946].

¹¹ *Ibid.*, p. 41 [cfr. U. U., pp. 194-195].

loro realtà oggettiva non è un puro nulla. Che cosa è, dunque? È «essere nell'intelletto nel modo in cui sogliono esservi gli oggetti»¹². E Cartesio ripete tre volte questa espressione. Ma si tratta di vedere che cosa sia questo «essere nell'intelletto nel modo ecc.». Cartesio fa questo esempio: se uno ha l'idea di una macchina molto ingegnosa, mi chiedo qual è la causa di quell'idea, e non sarei soddisfatto se uno mi rispondesse che, in quanto idea, essa è nulla fuori dell'intelletto, quindi non è causata, ma solo concepita o intesa. Né basterebbe che uno rispondesse: «la causa è l'intelletto»; poiché non cerco la causa di quell'idea come attività dello spirito, ma proprio di quell'idea lì, «dell'artificio oggettivo» di quell'idea¹³. E dovrei rispondere: la causa è o il fatto che quello ha visto la macchina reale, o che l'ha inventata con le sue conoscenze di meccanica (che è quanto dire: perché l'ha prodotta o è capace di produrla)¹⁴.

Ora, in fondo, con questi due esempi Cartesio viene a dire: perché si abbia l'idea di una cosa, bisogna che la cosa *ci sia* (*formaliter* o *eminenter*): non si tratta della produzione, da parte di una causa, di un *ens diminutum*, che sarebbe l'essere dell'idea; si tratta della presenza intenzionale di un oggetto. E allora il problema è: ho io veramente l'idea di infinito?

È il medesimo problema che torna a proposito della prova a priori.

4. La dimostrazione a priori

La prova a priori è esposta nella quinta Meditazione.

Esaminando le idee delle cose Cartesio osserva che si possono conoscere molte verità che sono indipendenti dall'esistenza di cose fuori di noi; per esempio, anche se non esistesse nulla fuori di me, sarebbe sempre vero che un triangolo ha gli angoli interni uguali a due retti. Tali verità dipendono dalla natura di certe

¹² *Ibid.*, pp. 102-103 [cfr. tr. Lojacono, volume I, cit., p. 740].

¹³ *Ibid.*, p. 103 [cfr. tr. Lojacono, volume I, cit., p. 742].

¹⁴ *Ibid.*, p. 104 [cfr. tr. Lojacono, volume I, cit., p. 742].

idee, che non sono (nella loro realtà oggettiva) foggiate da me, ma hanno «vere ed immutabili nature»¹⁵. Ora, se per il solo fatto che posso estrarre dalla mia mente l'idea di una cosa¹⁶, ne segue che tutte le proprietà che vedo chiaramente e distintamente appartenere a quella cosa le appartengono realmente (*re vera*), potrò desumere di qui un altro argomento per dimostrare l'esistenza di Dio.

«Ho infatti l'idea di Dio, cioè dell'essere perfettissimo, non meno di quanto abbia l'idea di una qualsiasi figura o numero, e conosco in modo altrettanto chiaro e distinto che alla sua natura compete l'esistere sempre, come compete alla natura di una figura o di un numero ciò che dimostro di esso... Dunque l'esistenza di Dio deve essermi almeno altrettanto certa quanto la verità matematiche»¹⁷.

Cioè: l'idea di Dio è l'idea dell'essere perfettissimo, e l'esistenza è una perfezione, dunque Dio esiste. Tutte le altre cose possono essere pensate non esistenti, Dio no, perché altrimenti non sarebbe più Dio; sicché posso dire: come dal fatto che un monte non può *esser pensato* senza valle segue che un monte non può *essere* senza valle; come da ciò che un triangolo non può *esser pensato* senza gli angoli interni uguali a due retti segue che un triangolo non può *essere* senza gli angoli interni uguali a due retti, così dal fatto che Dio non può *esser pensato* senza esistenza segue che Dio non può *essere* senza esistenza, ossia che esiste necessariamente.

La difficoltà di accettare questo argomento, dice Cartesio, dipende solo dal carattere unico dell'idea di Dio.

«Poiché, infatti, sono avvezzo a distinguere, in tutte le altre cose, l'essenza dall'esistenza, mi persuado facilmente che l'esistenza si possa distinguere anche dall'idea di Dio, e che perciò Dio possa *esser pensato* non esistente. Ma, a chi consideri le cose più attentamente, diventa manifesto che non si può separare l'esistenza dall'essenza di Dio più di quanto si possa separare l'aver tre

¹⁵ *Ibid.*, p. 64 [cfr. U. U., pp. 240-241].

¹⁶ In realtà non la estraggo affatto dalla mia mente.

¹⁷ A.T., VII, pp. 65-66 [cfr. U. U., pp. 242-245].

angoli uguali a due retti dall'essenza del triangolo o l'idea della valle dall'idea del monte, sì che è contraddittorio pensare un Dio (cioè un essere perfettissimo) a cui manchi l'esistenza (ossia a cui manchi una perfezione) non meno che pensare un monte senza vallata»¹⁸.

Cartesio si rende conto, tuttavia, della difficoltà, perché continua a riproporsela. Eppure, dice, mi sembra che l'argomento non dimostri; è vero, infatti, che non posso pensare Dio se non esistente, come non posso pensare un monte senza valle, ma, dal fatto che io penso un monte con la vallata corrispondente non segue che il monte esista; così dal fatto che penso Dio esistente non segue che Dio esista, poiché il mio pensiero non impone nessuna necessità alle cose (*nullam necessitatem rebus imponit*); cioè non determina la natura delle cose. *Nullam necessitatem rebus imponit* vuol dire appunto questo: non determina la natura delle cose; non vuol dire: «non fa esser le cose». Si veda infatti l'esempio: posso immaginare un cavallo alato, *sebbene il cavallo non abbia le ali* (non dice: sebbene il cavallo alato non esista), ossia: sebbene alla natura del cavallo non appartenga avere le ali. Così, dice l'obiezione, posso attribuire con l'immaginazione l'esistenza a Dio, sebbene Dio non esista. Cartesio risponde: Quando dico che non posso pensare un monte senza vallata, voglio dire che monte e valle – esistano o no – sono inseparabili; e poiché non posso pensare Dio senza esistenza, l'esistenza è inseparabile da Dio, dunque Dio esiste. In altre parole: l'esistenza sta a Dio come l'emergere da una vallata sta al monte; o ancora: l'esistenza è un predicato necessario dell'essenza di Dio; è una delle perfezioni che costituiscono l'essenza divina.

E chi mi dice che l'essenza divina comprende ogni perfezione? Me lo dice il fatto che l'idea di Dio non è un'idea foggiate da me, come quella del leone alato, ma un'idea innata, ossia un'idea che mi è data. Posso non pensare a Dio, ma quando voglio pensarci ed estrarre quasi la sua idea dalle profondità del mio spirito (*atque eius ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere*)¹⁹, debbo

¹⁸ *Ibid.*, p. 66 [cfr. U. U., pp. 244-245].

¹⁹ *Ibid.*, p. 67 [cfr. U. U., pp. 246-247].

attribuirgli tutte le perfezioni, e poiché l'esistenza è una perfezione, debbo concludere che Dio esiste.

«Vi è dunque una gran differenza fra le false finzioni e le idee vere, innate in me, la prima delle quali è l'idea di Dio. Mi rendo conto infatti in molti modi che tale idea non è qualcosa di fittizio, dipendente dal mio pensiero, ma è l'immagine di una vera e immutabile natura»²⁰.

Una «vera e immutabile natura» è qualcosa che mi è in certo modo *dato*; non dato come attualmente esistente, ma dato almeno come possibile. Cartesio non adopera qui il termine «possibile», ma il concetto di possibile è implicito nel termine «vera e immutabile natura» – e del resto anche il termine «possibile» verrà fuori nella risposta alle Prime Obiezioni.

Cartesio ha detto che «in molti modi» mi rendo conto che l'idea di Dio è l'idea di una vera e immutabile natura. Quali sono questi modi? Il primo è, dice Cartesio, che nessun'altra cosa può esser tale che la sua essenza implichi l'esistenza. Confesso che questa risposta non mi è chiarissima, penso voglia dire: nessun'altra idea mi si impone con tal forza da non poter esser pensata non esistente. Il secondo – dei molti modi – è che io non posso pensare Dio se non come unico e come eterno. Ed è sottinteso: se è eterno è da sé, e nessuno gli può aver dato l'essere, quindi l'essere è implicito nella sua essenza. Il terzo è che conosco molti altri attributi di Dio che non posso togliere o mutare a piacer mio, dunque non ho fatto io l'idea di Dio. (Obietterei: certo, posto che io pensi un attributo di Dio, devo pensare anche quelli che sono necessariamente connessi con quello, ma come penso quel primo attributo di Dio?).

5. Obiezioni e risposte di Cartesio

Ma passiamo alle Obiezioni che sono state storicamente rivolte a questa prova cartesiana.

Caterus ricorda l'obiezione (una obiezione) di san Tommaso al-

²⁰ *Ibid.*, p. 68 [cfr. U. U., pp. 248-249].

l'argomento del *Proslogion* e la riassume così: «Anche se si concedesse che l'ente perfettissimo implichi, per definizione, l'esistenza, non ne segue che tale esistenza sia attuale *in rerum natura*, ma ne segue solo che il concetto dell'esistenza è inseparabilmente unito al concetto o alla nozione di ente perfettissimo. Dal che non potete inferire che l'esistenza di Dio sia attuale, se non supponete che l'ente perfettissimo esista attualmente...». E fa un esempio: prendiamo la nozione composta «leone esistente». Tale nozione esiste *ab aeterno* nella mente divina, ed implica l'esistenza, ossia «l'esistenza fa parte dell'essenza di questo composto "leone esistente"». «E tuttavia la conoscenza distinta che Dio ne ha avuto *ab aeterno* non fa sì che esista attualmente l'una o l'altra parte di questo composto, se tutto il composto non esiste attualmente; solo in questo caso, infatti, esso implicherà in sé tutte le sue perfezioni essenziali, e quindi anche l'esistenza attuale. Così pure, anche se conosco distintamente il sommo ente, e sebbene l'ente sommamente perfetto includa l'esistenza nel suo concetto essenziale, non ne segue tuttavia che l'esistenza sia attuale, se non si suppone che l'ente sommo esista»²¹.

La risposta di Cartesio è duplice:

1) Se il concetto di esistenza è necessariamente connesso con quello di Dio, ne segue che Dio esiste necessariamente. In altre parole: se Dio è concepito come necessariamente esistente, Dio esiste. In altre parole ancora: se è impossibile concepire Dio senza concepirlo esistente, Dio esiste. E qui sarei pienamente d'accordo con Cartesio – e non con Caterus. Cioè: la condizionale è vera. Si tratta però di vedere se è vera la protasi. E la dimostrazione, o il tentativo di dimostrare che è vera la protasi è oggetto del secondo momento della risposta di Cartesio.

Ma prima di vedere questo secondo momento, ricordiamo quello che Cartesio dice sul motivo che rende difficile accettare la prova. Il motivo è che fra i predicati necessari di ogni altra cosa (che non sia Dio) non c'è mai l'esistenza: così, p. es. dalla necessità che un triangolo abbia gli angoli interni uguali a due retti non segue che un triangolo esista, ma solo che, se un triangolo

²¹ *Ibid.*, pp. 99-100.

esiste, esso deve avere gli angoli interni uguali a due retti. Di qui la tentazione di ripetere questo ragionamento a proposito di Dio e di dire: dalla necessità che Dio abbia l'esistenza non segue che Dio esista, ma solo che, se esiste, esista necessariamente. E non ci accorgiamo che, a proposito di Dio, le cose vanno diversamente che per il triangolo, che il caso di Dio è un caso unico, perché in questo caso il predicato necessario di cui si tratta è proprio l'esistenza.

2) Vediamo ora il secondo momento della risposta di Cartesio: se l'idea di Dio fosse stata foggiate da noi, dice Cartesio, potremmo dubitare che appartenessero a Dio i predicati contenuti nell'idea di Lui; ma se l'idea di Dio rappresenta una «vera ed immutabile natura», tutto ciò che è appartenente all'idea di Dio, appartiene anche alla sua natura. E qui si rivela la debolezza dell'esempio di Caterus sul leone esistente; infatti l'esistenza non è contenuta nell'idea di leone, non è un predicato necessario dell'idea di leone. È vero che in Dio c'è *ab aeterno* la nozione di «leone esistente», ma l'esistenza del leone dipende dall'atto libero con cui Dio ha voluto crearlo, non dalla natura del leone, così come è presente nell'idea di leone. Invece l'esistenza di Dio è implicita nella sua essenza. E qui Cartesio fa un discorso che bisogna sottolineare: innanzi tutto fa leva sul concetto di Dio come ente necessario piuttosto che come ente perfettissimo (come osserva giustamente D. Henrich²²), poi fa un giro e arriva all'esistenza necessaria attraverso l'esistenza possibile. All'ente potentissimo apparterrà almeno l'esistenza possibile, come appartiene ad ogni altra cosa, perfino a quelle che componiamo fingendole col nostro intelletto (come la chimera). Ma se un tale ente è 1) possibile e 2) sommamente potente, esso potrà esistere per propria forza, e di qui concluderemo che egli esiste in realtà (*re vera*) ed è sempre stato. Infatti ciò che esiste per forza propria esiste sempre. Cartesio dice che questo è evidentissimo (*lumine naturali notissimum*); e credo che il presupposto tacito sia questo: se ciò che può esistere per forza propria non

²² Cfr. D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis [Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit]*, Mohr, Tübingen 1967², p. 3 [tr. it. di S. Carboncini, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, Prismi, Napoli 1983].

esiste, nulla e nessuno può farlo esistere – altrimenti non esisterebbe più per forza propria – dunque deve esistere. Cartesio dà così all'argomento la forma leibniziana: se Dio è possibile, Dio esiste, ma Dio è possibile ecc. Gli autori delle Seconde Obiezioni chiesero proprio a Cartesio: e come dimostri che Dio è possibile?

Cartesio rispose che la possibilità di Dio è immediatamente evidente perché «non ho supposto nella natura di Dio se non ciò che percepiamo chiaramente e distintamente appartenere, sì che non può contraddire al concetto»²³. Cosa vuol dire? Non contiene in sé nulla di contraddittorio? Ma qui si potrebbe osservare che possibile non vuol dire soltanto non-contraddittorio: oltre al formale c'è il materiale della possibilità e gli esempi cartesiani che asseriscono la immediata evidenza della possibilità – è possibile che il triangolo abbia gli angoli interni uguali a due retti; che chi pensa esista – dimenticano che il materiale di queste possibilità è dato dall'esperienza.

6. L'argomento cartesiano è diverso da quello del *Proslogion*?

Domandiamoci ora se l'argomento di Cartesio nella quinta Meditazione è diverso dall'argomento anselmiano, se è, per usare il termine di Dieter Henrich, un «secondo argomento ontologico».

La differenza fra l'argomento anselmiano e quello cartesiano starebbe in questo: il primo parte dall'idea di Dio come ente *perfettissimo* (*id quo maius cogitari non potest*), il secondo dall'idea di Dio come ente *necessario*.

Henrich riconosce che Cartesio parte ora dal concetto di perfettissimo ora dal concetto di necessario, ossia mescola insieme i due argomenti; ma afferma che la novità di Cartesio rispetto ad Anselmo è quella di fondare l'argomento sull'idea di ente necessario. Ora questo «secondo argomento» avrebbe una forza mag-

²³ A.T., VII, p. 150.



giore di quello anselmiano, perché «non posso pensare che un ente, che debbo pensare esistente, possa non esistere»²⁴: se lo pensassi mi contraddirei.

Ma il problema è se l'idea di ente necessario è una «vera idea», nel senso cartesiano. Ora non vedo che l'argomento sia mutato da sant'Anselmo a Cartesio. Henrich si basa specialmente sulla risposta di Cartesio alle Prime Obiezioni per osservare che l'idea di ente perfettissimo non sembra a Cartesio sufficiente a fondare l'argomento, in quanto si potrebbe sospettare che l'idea di perfettissimo fosse foggiate da noi arbitrariamente, come ci foggiamo arbitrariamente l'idea di un corpo perfettissimo, che poi si rivela – nonché non implicante l'esistenza – addirittura contraddittoria. Di qui il far forza sul concetto di ente necessario.

Ora l'idea di *id quo maius cogitari nequit*, in sant'Anselmo, non è né può essere l'idea di qualcosa che risulti dalla combinazione di tutte le possibili perfezioni, ma è²⁵, per dir così, l'idea di una intensità di essere, oltre il quale non ne è pensabile una maggiore. Per questo Anselmo si libera così facilmente dall'infelice esempio di Gaunilone dell'isola perduta, «piena di una inestimabile dovizia di tutte le ricchezze e delizie»²⁶: perché l'argomento del *Proslogion* si applica solo ad un ente tale che non se ne possa pensare uno maggiore, all'essere infinito, e di infiniti ce ne può essere uno solo. Rispondendo a Gaunilone, che aveva parlato di *maius omnibus*, Anselmo dice che non si tratta di *maius omnibus*, ma di *id quo maius cogitari nequit*, e la differenza è essenziale, perché il *maius omnibus* potrebbe essere dello stesso tipo degli altri, degli enti finiti: più grande di essi, ma non infinito, mentre l'*id quo maius cogitari nequit* è *altro* da ciò che vediamo e che potrebbe non esistere. Non occorre dunque mettere insieme, combinare tante perfezioni per avere l'idea di ciò di cui non si può pensare il maggiore, lasciando adito al sospetto che si tratti di una com-

²⁴ D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, p. 133.

²⁵ Cito o riassumo dall'articolo *C'è un secondo argomento ontologico?*, in *Sola ratione*, Frommann, Stuttgart 1970, pp. 79-86; ora anche in S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, vol. I, pp. 37-44.

²⁶ [Cfr. tr. it. *Gaunilone in difesa dello stolto*, §. 6, in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., p. 112].



binazione arbitraria; basta portare all'infinito una perfezione; basta pensare il bene come eterno e immutabile per esprimere ciò che vuol dire *id quo maius cogitari nequit*.

Ora non vedo una differenza essenziale fra la *immensa potestas*, di cui parla Cartesio, e un bene eterno e immutabile. Ed è degno di nota che Cartesio passi proprio per un attributo di Dio – *summe potens, immensa potestas* – per dimostrare che il concetto di esistenza necessaria è una *vera idea*. Il concetto di ente necessario viene dunque in un secondo momento ed è giustificato da quello di *summe potens*; Dio è l'ente necessario perché la sua essenza, essendo *immensa potestas*, esiste per sé, ha da sé la forza di esistere – così come nel III capitolo del *Proslogion* il concetto di Dio «che è in modo così vero da non poter essere pensato non esistente» (*sic vere est ut nec cogitari possit non esse*) viene come conseguenza del concetto di «ciò di cui non si può pensare il maggiore».

IX. Leibniz

Abbiamo visto che il punto sul quale sta o cade l'argomento a priori per dimostrare l'esistenza di Dio è questo: l'idea di Dio, prima che se ne sia dimostrata l'esistenza, esprime qualcosa di possibile? Ossia abbiamo noi veramente l'idea di Dio prima di averne dimostrata l'esistenza? Ora Leibniz ha il merito di aver sottolineato questo punto, anche se, a mio sommesso avviso, neppure lui è riuscito a dimostrare che Dio è possibile.

Ho già accennato brevemente, nella parte introduttiva, più propriamente teoretica, di questo corso, alla versione leibniziana dell'argomento *ex veritatibus aeternis*, oltre a questo, e ad un argomento a posteriori, fondato sulla contingenza di ciò che cade sotto la nostra esperienza, Leibniz riprende l'argomento a priori, sottolineando che esso è stato formulato la prima volta da sant'Anselmo.

Leibniz ripete innumerevoli volte che l'argomento è valido, ma che è stato formulato in modo difettoso. Parlando infatti dell'idea di Dio, si suppone senz'altro che l'oggetto di tale idea sia possibile, mentre proprio questo è il punto da dimostrare.

L'argomento va dunque formulato così: Se Dio è possibile, Dio esiste; ora Dio è possibile, dunque Dio esiste. La verità della maggiore si vede facilmente: se infatti Dio non esistesse, nulla potrebbe farlo esistere, e quindi egli non sarebbe neppure possibile. Il punto di forza è la minore: Dio è possibile. «Bisogna dimostrare con tutta l'esattezza immaginabile che vi è un'idea di essere perfettissimo», dice Leibniz in una lettera alla Duchessa Sofia di Hannover¹; infatti «si pensano talora cose impossibili», per esempio il moto più veloce possibile. Tuttavia, continua Leibniz, la conoscibilità di Dio ha questo vantaggio su quella di

¹ G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gethard cit., vol. IV, p. 293.

tutti gli altri enti, che, se Dio è dimostrato possibile, si è anche dimostrato che Dio esiste². Leibniz non è il primo a scoprire dove è il nerbo dell'argomento: lo aveva già indicato Gaunilone (*neque enim rem ipsam novi, neque ex alia possum conicere simili*) ed era stata questa l'ultima *ratio* della discussione fra Cartesio e Caterus; tuttavia Leibniz ha detto esplicitamente che su questo punto si risolve la discussione.

Ma, dicevo, se Leibniz ha indicato dov'è il nodo del problema, neppure lui lo ha risolto; cioè neppure lui è riuscito a dimostrare che Dio è possibile. Il testo in cui Leibniz discute più ampiamente l'argomento è l'epistolario con Eckhard, un cartesiano, epistolario che è stato oggetto di un eccellente studio di A. Bausola³. Innanzi tutto Leibniz propone una semplificazione dell'argomento: *non* «Dio è l'ente perfettissimo, ora l'esistenza è una perfezione, dunque a Dio compete l'esistenza», ma «Dio è l'ente la cui essenza implica l'esistenza, dunque Dio esiste». Qui, veramente, era arrivato anche Cartesio, ma Cartesio adoperava sia l'una come l'altra formula. Leibniz invece cerca di eliminare il concetto di perfezione, perché, dice, il termine «perfezione» non ha un significato preciso. Se, infatti, il concetto di perfezione implica quello di valore, bisognerebbe dimostrare che l'esistenza è un valore. Uno potrebbe infatti obiettare che un'esistenza piena di dolori non è meglio della non-esistenza. Eckhard risponde che per «perfezione» intende «realtà» «*Ens et perfectum a se invicem non differunt [...] Ideoque ens summe perfectum idem est quod ens purum, seu quod nullo modo est non ens*»⁴. Al posto di *ens perfectissimum* si può dunque mettere *ens realissimum*⁵. L'ente perfettissimo, dice Eckhard, è quello che è più lontano dal non ente, che non partecipa di nessuna negazione,

² *Ibid.*, p. 294.

³ *A proposito del perfezionamento leibniziano dell'argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 53 (1961), pp. 281-297.

⁴ Lettera di Eckhard a Leibniz del 9 aprile 1677, ed. Gerhardt, I, p. 217. Il testo dell'ed. Gerhardt ha *est*, che deve essere corretto in *ens* come mostra l'edizione di G. W. LEIBNIZ, *Philosophischer Briefwechsel*, Preussische Akademie der Wissenschaften, O. Reichl, Darmstadt 1926, I, p. 319.

⁵ Lettera di Eckhard a Leibniz del maggio 1677, ed. Gerhardt, I, p. 249.

quindi non ha in sé il germe della contraddizione, e perciò è incontraddittorio. Leibniz gli obietta che questo è un concetto composto di *esse* e di *nihil non esse, seu esse omnia*, quindi bisogna dimostrare la compatibilità di tutte quelle realtà (*omnia*) che entrano a costituire la pienezza dell'essere⁶. Eckhard risponde che *nihil non esse* (non c'è nessuna realtà che Dio non sia) non vuol dire essere tutte le cose nelle loro essenze distinte, ma vuol dire essere in modo tale che implichi la perfezione di tutte le cose. E qui Bausola osserva giustamente che Eckhard va a impelagarsi nella dimostrazione di vari attributi di Dio, perdendo di vista il punto centrale, che è questo: *l'Essere realissimo è possibile, perché è puro essere*.

Ora quando Leibniz tornò sull'argomento in un testo che appartiene, secondo il Grua⁷, agli anni 1683-84 (il carteggio con Eckhard è del 1677) non seppe fare di meglio, osserva Bausola, che riprendere l'argomento di Eckhard: «*summe perfectum est possibile, quia nihil aliud est quam pure positivum*»⁸. Senonché, obietterebbe chi Vi parla: ho mai visto io il *pure positivum*, l'Essere con la E maiuscola?

⁶ Lettera di Leibniz a Eckhard, s. d., ed. Gerhardt, I, p. 222.

⁷ [Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits d'après les Manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, Presses Universitaires de France, Paris 1948?].

⁸ Cit. in A. BAUSOLA, *A proposito del perfezionamento...*, p. 294.



X. Kant

Sebbene nella filosofia contemporanea si siano rivolte varie critiche alle prove dell'esistenza di Dio e si siano fatte varie affermazioni di ateismo, è facile sentir dire o leggere frasi come questa: «Dopo le critiche kantiane è impossibile sostenere le prove tradizionali dell'esistenza di Dio» o «Le critiche kantiane hanno dimostrato l'impossibilità di una prova dell'esistenza di Dio». Ritengo quindi non privo di interesse esaminare queste critiche¹. Kant le presenta nel terzo capitolo della Dialettica trascendentale nella *Critica della ragion pura*, e le presenta come conseguenza della teoria della conoscenza sviluppata nell'Analitica trascendentale: ma storicamente sono le difficoltà trovate da Kant nella metafisica quelle che lo hanno spinto ad escogitare la teoria della conoscenza svolta nell'Analitica trascendentale: l'Analitica è la parte più nuova della *Critica della ragion pura*, la parte più recente. Kant, infatti, scrive in una lettera² di aver «portato a termine» (*zustande gebracht*) in cinque mesi la *Critica della ragion pura*; ora non è certo possibile che egli l'abbia scritta tutta di getto: l'ha scritta non solo adoperando pensieri maturati in undici anni, ma anche adoperando scritti abbozzati in questi undici anni – e anche più indietro, poiché certe parti della *Critica della ragion pura* si trova-

¹ [L'interesse della Vanni Rovighi per Kant si concretizzò in un corso universitario di pedagogia nel 1943 alla Cattolica (*La pedagogia di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 1943, pp. 81) e nel volume con molteplici edizioni: *Introduzione allo studio di Kant*, Marzorati, Como-Milano 1945 (tr. spagn. *Introducción al Estudio de Kant*, Ediciones Fax, Madrid 1948), 1951²; edizione rinnovata, La Scuola, Brescia 1968, rist. 1992; si veda in part. in quest'ultima edizione il capitolo VIII, sulla critica di Kant alla metafisica "tradizionale", più in specifico la «Critica della teologia naturale» con le *Osservazioni critiche* della stessa Vanni a Kant (pp. 198-206)].

² Lettera di I. Kant a M. Mendelssohn, Königsberg 16 agosto 1783, in I. KANT, *Sämtliche Werke*, IX, 234.



no già anticipate in scritti precritici: e una di queste è proprio la parte che si riferisce alle prove dell'esistenza di Dio.

1. L'ideale della ragion pura

Dio è «l'ideale della ragion pura». Per «ideale» Kant intende un'idea in individuo, e fa questo esempio: il saggio (così come lo intendevano gli stoici) è l'uomo ideale; *Idea* è, per esempio, quella di *umanità*, intesa come l'insieme di tutte le proprietà essenziali dell'uomo portate alla loro massima perfezione, al pieno raggiungimento del fine dell'uomo; ideale è l'uomo che incarna questa idea, il saggio, appunto, come si diceva sopra³. Ma il saggio è l'ideale di un determinato genere, del genere umano; ora, oltre agli ideali generici, c'è anche un ideale trascendentale, ossia un ideale che abbraccia la perfezione di tutto l'essere⁴.

³ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. cit., pp. 460-462.

⁴ Il termine «trascendentale» è uno di quelli dei quali si fa più scempio in filosofia, perché lo si adopera in significati diversi – e certe volte non si sa nemmeno cosa significhi. Originariamente «trascendentale» è ciò che trascende le categorie, ossia i supremi generi di realtà, cioè l'essere e ciò che si applica a tutto l'essere. In questo senso *philosophia transcendentalis* è la metafisica, la scienza dell'ente in quanto ente. E questo è il significato che «trascendentale» ha negli scritti precritici di Kant e in *quei passi* della *Critica della ragion pura* che riflettono un pensiero già presente nel periodo precritico. Quando, nella *Critica della ragion pura*, e più precisamente nell'Analitica, Kant nega che noi conosciamo le cose in sé, che noi conosciamo, per dir così, l'essere per cui le cose sono, e afferma che noi conosciamo solo l'essere così come appare, «trascendentale» assume un altro significato: vuol dire: «ciò che si riferisce alle condizioni alle quali una cosa appare», o in una terminologia più tipicamente kantiana, «ciò che si riferisce alle condizioni della possibilità di un oggetto di esperienza». Nella prospettiva critica, infatti, l'essere dell'oggetto non è più l'essere delle cose, l'essere per cui le cose sono, ma è l'essere per cui le cose appaiono, l'essere per cui la cosa diventa oggetto di esperienza. E allora si capisce la definizione che Kant dà di «trascendentale» nella Introduzione alla *Critica della ragion pura* (tr. it. p. 58): «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti [= di cose], ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto questa deve essere possibile a priori». Insomma: filosofia trascendentale è la conoscenza delle condizioni della possibilità degli oggetti di esperienza [= fenomeni], e noi sappiamo che le condizioni della possibilità degli oggetti di esperienza sono ad un tempo condizioni della possibilità dell'esperienza.

Quando Kant parla di ideale trascendentale, assume il termine «trascendentale» nel senso precritico, come «riferentesi a tutto l'essere».

L'aggettivo «trascendentale» è talora applicato all'oggetto della filosofia trascendentale: p. es. Kant parla di «unità trascendentale dell'appercezione».

Come ci formiamo la nozione dell'ideale trascendentale?

Partiamo dall'osservazione che ogni concetto è *determinabile* rispetto ad ogni coppia di predicati contraddittorii, e che ogni realtà è *determinata* rispetto ad ogni coppia di predicati contraddittorii; cioè: *l'uomo* (il concetto) *può* essere bianco e non bianco ecc.; questo uomo (reale) è o bianco o non bianco, o alto o basso ecc. Ci figuriamo quindi l'insieme di tutti i predicati possibili come un *quid* di cui ogni cosa partecipa.

Kant distingue poi due tipi di negazione, che egli chiama rispettivamente: *logica* e *trascendentale*; il concetto di non-mortale è logicamente negativo, e vuol dire semplicemente che l'oggetto così indicato non appartiene alla classe dei mortali; ma trascendentalmente, ossia ontologicamente, è positivo, perché non indica una mancanza, un non-essere, ma una realtà (chi è non-mortale, è più fortemente, per dir così, ha più realtà di chi è mortale). L'ideale trascendentale è la sintesi di tutti i possibili predicati positivi in senso trascendentale; sintesi, però, che non va concepita come insieme, composizione (perché altrimenti avrebbe implicito un limite, una divisione in parti) ma come fonte, fondamento di ogni possibilità. «Ora, se noi seguiamo più oltre questa nostra idea, mentre la ipostatizziamo, potremo determinare l'Ente originario con tutti i suoi predicati mediante il solo (*blossen*) concetto della più alta realtà, come un ente unico, semplice, onnipotente (*allgenugsant*), eterno ecc., in una parola nella sua incondizionata pienezza (*Vollständigkeit*). Il concetto di un tale ente è il concetto di Dio, pensato in senso (*Verstand*) trascendentale, e così l'ideale della ragione pura è l'oggetto di una teologia trascendentale»⁵.

Qui potremmo fare una osservazione. C'è in questo discorso kantiano una eco della dottrina scolastica (filtrata certo attraverso Wolff) che l'essenza divina è il fondamento remoto dei possibili; che i possibili non sono che una partecipabilità dell'essenza divina. Ma c'è una differenza fondamentale fra questo discorso kantiano e la tesi scolastica: ed è che la scolastica medievale diceva queste cose *dopo* aver dimostrato l'esistenza di Dio,

⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. cit., p. 469.



anzi, per ciò, almeno, che riguarda S. Tommaso, dopo aver dimostrato che Dio è intelligente e libero, mentre la filosofia alla quale fa riferimento Kant parte dall'idea di Dio come *omnitudo realitatis, ens realissimum*, essere perfettissimo.

Kant fa due osservazioni a proposito dell'ideale trascendentale: 1) il procedimento della ragione, nel formarsi l'idea dell'essere perfettissimo, «non presuppone l'esistenza di un tale essere»⁶; «ci lascia in una totale ignoranza circa l'esistenza di un essere di così eccezionale preminenza»⁷; 2) di più: non ci garantisce neppure la possibilità di un tale essere. Per questa seconda osservazione Kant rimanda all'Analitica, dove ha cercato di dimostrare che la possibilità di una cosa si inferisce dal suo esser dato e che «non ci possono esser dati altri oggetti che quelli dei sensi, né altrove che nel contesto di una esperienza possibile»⁸.

E qui potremmo fare un ulteriore rilievo circa l'aspetto comune che le tesi kantiane hanno con la filosofia classica e circa l'aspetto in cui le due filosofie divergono. L'aspetto comune riguarda l'*ab esse ad posse datur illatio*: la possibilità, quella che Kant chiama il materiale della possibilità, si inferisce dalla realtà. L'aspetto divergente sta nell'identificazione kantiana di «esser dato» con «esser dato sensibilmente». È vero infatti che l'inizio di ogni esperienza è l'esperienza sensibile, ma il dato sensibile è colto non solo come sensibile (dai vari organi di senso), ma anche come ente (dall'intelletto).

2. Il «cammino naturale della ragione umana»

Comunque, resta assodato che l'ideale trascendentale non può fornire la base per una dimostrazione dell'esistenza di Dio. E in realtà la ragione umana non parte dall'ideale trascendentale, ma parte da un'esistenza data per dimostrare l'esistenza di Dio. Nella sezione terza del cap. III della Dialettica trascendentale,

⁶ *Ibid.*, p. 467.

⁷ *Ibid.*, p. 468.

⁸ *Ibid.*, p. 470.



Kant riassume il procedimento, «il cammino naturale che prende ogni ragione umana»⁹ per dimostrare l'esistenza di Dio. Il cammino consiste in questo: se qualcosa esiste, «si deve anche ammettere che qualche cosa esista necessariamente. Giacché il contingente non esiste se non con la condizione di un altro contingente come sua causa; e di questa vale ancora lo stesso ragionamento, fino a una causa che non sia contingente, e appunto perciò esista senza condizione»¹⁰. Ma il soggetto di una tale esistenza necessaria può essere soltanto l'Ente perfettissimo, dunque l'Ente perfettissimo esiste.

Questo argomento ha «una certa importanza e un certo credito, che, malgrado la sua oggettiva insufficienza, non possono per altro essergli tolti senz'altro»¹¹. E qui Kant non adduce una ragione teoretica di questa importanza e di questo credito, ma una ragione pratica: l'Essere supremo è quello che dà alle leggi pratiche efficacia e forza (*Wirkung und Nachdruck*). Cioè: le leggi pratiche (moralì) hanno valore per sé, sono riconosciute valide per sé, ma il movente (*Triebfeder*) per noi a seguirle, a obbedir loro è dato dalla convinzione che un Essere supremo le rende efficaci. Cosa voglia dire «dà loro efficacia e forza» lo vedremo meglio quando parleremo del postulato dell'esistenza di Dio nella *Critica della ragion pratica*.

3. Critica della prova ontologica

Nella sezione quarta e quinta Kant spiega perché quel cammino naturale della ragione che egli ha indicato non abbia valore dimostrativo, dopo aver premesso che si danno solo tre (pretese) prove dell'intelligenza di Dio: quella che parte da un'esperienza determinata (prova fisico-teologica), quella che parte dal-

⁹ *Ibid.*, p. 471.

¹⁰ *Ibid.*, p. 472.

¹¹ *Ibid.*, p. 475.

l'esperienza di un ente qualsiasi (prova cosmologica), e quella che parte «da semplici concetti» (prova ontologica)¹².

Poiché Kant ritiene che a fondamento di tutte le prove dell'esistenza di Dio stia la prova ontologica, egli comincia da questa. La prova ontologica afferma che nell'idea dell'Essere perfettissimo è implicita l'esistenza necessaria. Kant comincia col domandarsi: abbiamo noi l'idea di ente necessario? Si fa presto infatti a definire: necessario è ciò il cui non essere è impossibile, ma con questo non si è pensato qualcosa il cui non essere è impossibile¹³. Ci si illude di pensare l'ente necessario perché si conoscono proposizioni necessarie – e si portano come esempio le proposizioni geometriche, ma quella delle proposizioni geometriche è una pura necessità logica, cioè una necessità ipotetica; è la necessità di un rapporto: quello per esempio fra il triangolo e l'avere tre angoli; se c'è un triangolo, questo deve avere tre angoli. Ma questa proposizione non afferma che il triangolo esista necessariamente. Se pongo un triangolo e poi nego che abbia tre angoli, mi contraddico, ma se non pongo un triangolo non mi contraddico affatto.

Il fautore della prova ontologica dice però: c'è un unico oggetto che non può esser pensato non esistente, e questo è l'*Ens realissimum* (*allerrealstes Wesen*, che vuol dire l'Ente perfettissimo). Ora, obietta Kant, anche ammettendo che l'Essere perfettissimo sia possibile, il suo concetto non implica l'esistenza, e insiste nell'affermare che l'esistenza non è un predicato: l'esistenza è la posizione di una cosa, non un carattere della cosa pensata, e qui viene l'infelice esempio dei cento talleri. Il quale è però forse meno infelice di quel che sembra (meno infelice di quello dell'isola perduta di Gaunilone), perché Kant non dice: come dall'idea di cento talleri non posso inferirne l'esistenza, così dall'idea di Ente perfettissimo non posso inferirne l'esistenza – ma dice: l'esistenza di cento talleri non è un'aggiunta ai cento talleri, che so, come un tallero in più: è fuori del concetto di cento talleri¹⁴.

¹² È chiamata prova ontologica perché i filosofi della corrente razionalistica ritenevano che l'ontologia fosse elaborata con concetti a priori.

¹³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. cit., p. 477.

¹⁴ *Ibid.*, p. 482.

Con buona pace di Henrich, dunque, Kant muove alla prova ontologica quella che egli chiama l'obiezione logica, e che egli stesso ha dichiarato invalida, perché l'Essere perfettissimo è proprio quello la cui esistenza non è fuori del concetto; non è vero che noi dobbiamo «uscire da esso» [concetto] per conferirgli l'esistenza. E, direi invece, la critica di Kant alla prova ontologica mostra proprio che quello che Henrich chiama secondo argomento ontologico si risolve nel primo, poiché Kant dice: per dimostrare che abbiamo l'idea di ente necessario si dice: necessario è l'Ente perfettissimo. All'obiezione che noi non sappiamo cosa sia un ente necessario, che non sappiamo dare un soggetto al predicato «esistente necessariamente», il fautore della prova ontologica risponde: il soggetto è l'Ente perfettissimo; quando pensiamo l'ente necessario, pensiamo il perfettissimo.

4. Critica alla prova cosmologica. Due momenti della prova

Secondo Kant (che non conosce sant'Anselmo) la prova ontologica è una escogitazione di scuola, mentre risponde a una esigenza «naturale», anche se non è valida, la prova cosmologica che, inferendo un incondizionato, «conchiude dalla necessità incondizionata di un ente alla sua illimitata perfezione (*Realität*)». La prova cosmologica «suona dunque così: se qualche cosa esiste, deve anche esistere un Ente assolutamente necessario. Ma io stesso, per lo meno esisto; dunque esiste un Ente assolutamente necessario»¹⁵. «Ma la prova deduce più oltre: l'ente necessario non può essere determinato se non in un unico modo, cioè, per tutti i possibili predicati opposti, per uno solo di essi... Ora c'è un solo concetto possibile di una cosa che a priori determini questa completamente, ossia quello dell'*ens realissimum*. Il concetto, dunque, di Essere perfettissimo è l'unico concetto onde

¹⁵ *Ibid.*, p. 485.

possa esser pensato un essere necessario; cioè: esiste necessariamente un Essere supremo»¹⁶.

La prova cosmologica comprende dunque due tappe: 1) da un'esistenza qualunque (la mia, per esempio) all'esistenza necessaria; 2) dall'esistenza necessaria all'Essere perfettissimo.

Kant critica prima il secondo passo e si domanda: come si giustifica l'affermazione che l'ente necessario è l'ente perfettissimo? La necessità dell'esistenza non dice infatti nulla sulla natura di ciò che esiste necessariamente: perché non si potrebbe ritenere che l'ente necessario sia la materia, la serie infinita delle generazioni o che so io? L'attribuzione dell'esistenza necessaria all'Ente perfettissimo è dovuta ad «un'astuzia, con cui [la ragione speculativa] esibisce per nuovo un vecchio argomento travestito»¹⁷ e cioè la prova ontologica. Si presuppone infatti che solo il concetto di Essere perfettissimo soddisfi l'esigenza di esistere necessariamente; si presuppone cioè che solo il concetto di Essere perfettissimo possa fare da soggetto al predicato «esiste necessariamente» – e questo è proprio il presupposto della prova ontologica. La prova cosmologica, nella sua seconda tappa, non è altro che la prova ontologica rovesciata, poiché nella prova ontologica si dice: «l'Essere perfettissimo esiste necessariamente»; nella prova cosmologica si dice: «esiste necessariamente l'Essere perfettissimo». «Ora, se io dico: il concetto dell'*Ens realissimum* è un tal concetto, e l'unico, che corrisponde all'esistenza necessaria, e vi è adeguato, io devo anche ammettere che questa [l'esistenza necessaria] possa esserne dedotta»¹⁸. Dunque se la prova ontologica non è valida, non è valida neppure la prova cosmologica. E Kant spiega questa sua tesi mettendo a profitto la logica; osserva infatti che la proposizione «ogni ente necessario è perfettissimo» si converte *per accidens* così: «qualche perfettissimo è necessario»; ma il perfettissimo, quello che include in sé ogni perfezione (*l'omnitudo realitatis*) è uno solo, dunque «il

¹⁶ *Ibid.*, p. 486.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 487.

perfettissimo è necessario» (Kant dice: poiché i perfettissimi non possono differire tra loro, ogni perfettissimo è necessario).

5. Osservazioni sulla critica kantiana alla seconda tappa della prova cosmologica

Questa è la critica kantiana alla seconda tappa della prova cosmologica. Ora, ripensando agli argomenti esposti nella prima parte di queste lezioni, ci domandiamo: ce n'è uno che corrisponda alla prova cosmologica criticata da Kant? In particolare: vi corrisponde quello al quale chi Vi parla ha dato la preferenza¹⁹?

Risponderei di no. La differenza sta in questo: nell'argomento preferito da chi Vi parla (e negli altri citati) non si parte da un'esistenza in generale, ma dall'esistenza di qualcosa con un determinato carattere: il divenire. E, dimostrando l'insufficienza del diveniente a render ragione di sé, abbiamo affermato l'esistenza di un indivenibile o immutabile – non l'esistenza necessaria di non-so-cosa. Quindi non abbiamo avuto bisogno di cercare un concetto (quello di perfettissimo) da mettere come soggetto all'esistenza necessaria: il concetto di Dio ci si è venuto determinando proprio mentre ne cercavamo l'esistenza. Dissi allora che i due momenti della teologia filosofica – esistenza e attributi di Dio – non vanno concepiti come paralleli, perché la dimostrazione dell'esistenza di un immutabile ci offre già un attributo di quell'Essere originario che poi chiameremo Dio. Se sant'Anselmo arriva a un *maxime bonum*, a una *summa essentia*, se si conclude, nella «quarta via» tomistica a un *maxime ens*, si arriva a questa conclusione non partendo dall'esistenza in generale, ma dall'esistenza di beni gerarchizzati (più o meno buoni), per inferire la sorgente di quel bene che, appartenendo più o meno alle cose, non può coincidere con la loro essenza. Nel procedimento, poi, seguito da san Tommaso si arriva al concetto di ente necessario quando si arriva al concetto di *Ipsium esse subsistens*, di

¹⁹ [Si tratta della «prima via» di Tommaso, quella che parte dal divenire di qualcosa].



ente in cui essenza ed esistenza coincidono. Si tratta dunque di tutt'altro concetto da quello di esistenza necessaria di cui parla la prova cosmologica criticata da Kant. Sono d'accordo con Kant nel ritenere che non basta dire «esiste necessariamente» per sapere *che cosa* esiste necessariamente; sono d'accordo nel riconoscere che altro è la necessità ipotetica, altro la necessità ontologica; sono d'accordo nel ritenere che non abbiamo l'idea della necessità ontologica; voglio dire: non abbiamo l'idea di un ente necessariamente esistente perché per avere tale idea dovremmo cogliere il necessariamente esistente. L'ente necessariamente esistente è inferito a partire dall'esistente che sperimentiamo; è inferito come ciò che toglie la contraddizione dal diveniente nell'argomento che ho preferito; dal finito nella «quarta via»; dall'ordinato privo di intelligenza nella «quinta via». Abbiamo l'idea del necessariamente esistente come degli altri attributi divini: un'idea negativa, analogica, indiretta.

Altro è dire: «è necessario che Dio esista», altro dire «Dio esiste necessariamente». Nel primo caso la necessità è logica, ipotetica: posto che esiste il diveniente, è necessario che esista l'indivenibile; nel secondo caso la necessità è ontologica, è la necessità dell'essere divino. Il pensiero umano può cogliere la prima (quando dimostra l'esistenza di Dio), ma non coglie direttamente la seconda: non intuisce l'essere divino²⁰.

Kant ha il merito di aver sottolineato queste cose (e D. Henrich ha il merito di aver richiamato l'attenzione su queste tesi kantiane); ha, a mio sommo avviso, il torto di non aver considerato l'altra via (o le altre vie) per arrivare a Dio. È vero che la prova cosmologica, così come la conosce e la presenta Kant, suppone la prova ontologica, perché suppone che l'uomo abbia l'idea di ente necessario, ma non c'è solo quel tipo di prova o di pseudo-prova.

²⁰ E questo era già ammesso da san Tommaso quando diceva che non conosciamo l'essere che Dio è (*esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est*) ma conosciamo di lui l'essere *quod significat compositionem intellectus*, l'essere della copula con la quale formuliamo le proposizioni intorno a Dio, partendo dai suoi effetti (*Contra Gent.*, cap. 12; *Summa theol.*, I, q. 3, art. 4, ad 2^{um}).

6. Critica kantiana alla prima tappa della prova cosmologica

Ma è possibile inferire da una esistenza sperimentata l'esistenza di un altro, non sperimentabile? A questo problema, o piuttosto a giustificare la risposta negativa a questo problema, è dedicata la critica di Kant alla prima tappa della prova cosmologica: alla proposizione «se qualcosa esiste, deve esistere un ente assolutamente necessario» Kant dice che questo passaggio contiene «un nido di pretese dialettiche», ossia di pretese logicamente ingiustificate, che danno luogo a una conoscenza illusoria, ed enumera quattro di queste «pretese dialettiche».

1) La prima è «il principio trascendentale di concludere dal contingente a una causa: principio che ha un significato solo nel mondo sensibile, ma fuori di questo non ha nessun senso. Infatti il concetto semplicemente intellettuale di contingente non può dar luogo a una proposizione sintetica come quella della causalità, e il principio di questa non ha significato di sorta, né alcun segno del suo uso se non nel mondo sensibile; laddove qui per l'appunto dovrebbe servire ad andare al di là del mondo sensibile»²¹.

«Principio trascendentale» vuol dire qui principio metafisico, cioè principio che pretende di applicarsi a tutto l'essere (significato precritico di «trascendentale»). Kant dice dunque: il principio che conclude da un contingente a una causa non può applicarsi a tutto l'essere, ma solo al mondo sensibile. Perché? Perché se assumessimo il concetto di «contingente» solo come concetto intellettuale – ossia come concetto che ha un significato indipendente dall'esperienza – non potremmo formulare su di esso una proposizione sintetica, e solo proposizioni sintetiche ci insegnano qualcosa di nuovo, non sono puramente tautologiche. Qui entra in giuoco il pregiudizio di Hume: le idee distinte sono separabili, ossia non c'è rapporto necessario fra idee distinte; d'altra parte giudizi sintetici a priori valgono solo per il mondo dell'esperienza. Ma su questa parte ci fermeremo più avanti.

²¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. cit., pp. 488-489.

Per ora vediamo la giustificazione che Kant dà, nella quarta antinomia, della tesi: il concetto puramente intellettuale di contingente non può dar luogo a una proposizione sintetica.

«Contingente, nel puro significato della categoria [frase che equivale a “concetto puramente intellettuale di contingente”] è ciò il cui opposto contraddittorio è possibile»²². Ma il problema è di vedere se c'è una realtà contingente. «Ora dalla contingenza empirica non si può a nessun patto concludere a quella intelligibile»²³. La contingenza empirica sarebbe il mutamento. «Ciò che muta è ciò il cui opposto (l'opposto del suo stato) *in un altro tempo* è reale, quindi anche possibile; ma con questo non si ha l'opposto contraddittorio dello stato antecedente, perché per questo si richiede che, *nello stesso tempo* in cui era lo stato antecedente, potesse essere al posto suo il suo opposto; il che non si può inferire dal mutamento»²⁴.

Qui Kant dice: il mutamento non è contraddittorio, perché l'essere e il non essere non si avverano nel medesimo tempo. Mi sembra che l'obiezione sia grave, ma non tale da rendere vana l'analisi che a suo tempo si fece del mutamento. Dico: non tale ecc., poiché l'obiezione kantiana trascura un carattere fondamentale messo in rilievo dall'analisi di Masnovo: il divenire non è solo il diverso, ma è il diverso atteggiarsi dell'*uno*; non ci sono solo due stati, A e non-A (p. es. qui e là, ossia qui e non-qui, non-conoscente e conoscente) ma ci sono due stati di un medesimo ente. Il soggetto che muta non ha *in sé* ciò (lo stato) che viene acquistando, è in potenza rispetto a tale stato; tale stato deve dunque venirgli *da* un altro.

Kant ha detto che il mutamento dimostra solo la contingenza empirica, «ossia che il nuovo stato per se stesso, senza una causa appartenente al tempo anteriore, non avrebbe potuto aver luogo, in conseguenza della legge di causalità»²⁵. La «legge di causalità» è uno dei principi dell'intelletto, è la Seconda analogia

²² *Ibid.*, p. 388.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, sottolineature e traduzione mie.

²⁵ *Ibid.*

dell'esperienza, la quale afferma che ci sono rapporti necessari tra i fenomeni; ma vale solo per il mondo fenomenico.

2) La seconda «pretesa dialettica» che si annida nella prima tappa della prova cosmologica è l'argomentazione che inferisce una prima causa «dalla impossibilità di una serie infinita di cause date nel mondo sensibile, inferenza alla quale non ci autorizzano i principi dell'uso della ragione neppure nell'esperienza, e tanto meno possono estendere questo principio oltre l'esperienza (dove questa catena non può affatto essere prolungata)»²⁶. Anche qui c'è un riferimento alla Quarta antinomia, e precisamente alla Nota alla Tesi dove si dice che «la legge di causalità» prescrive di risalire da un fenomeno che si svolga nel tempo alla sua condizione, ossia al suo antecedente necessario; ma la condizione deve essere anch'essa fenomenica, perché la causalità è una categoria che vale solo per il mondo fenomenico.

Ora nel mondo fenomenico non si trova mai un primo, un incondizionato; quindi la «legge di causalità»²⁷ ci prescrive solo una ricerca senza fine, non ci porta a un incondizionato (ecco perché Kant dice, nella frase citata sopra, che i principi della ragione non ci autorizzano a chiudere la serie degli effetti e delle cause neppure nel mondo dell'esperienza).

3) La terza «pretesa dialettica» è «la falsa soddisfazione della ragione per il completamento di questa serie [di cause e di effetti] per il fatto che finalmente si toglie ogni condizione – senza la quale tuttavia non ci sarebbe alcun concetto di necessità. E poiché non si può concepire nulla di ulteriore, si scambia questo per un compimento del suo concetto [del concetto di necessità]»²⁸. La frase è abbastanza oscura, ma opinio voglia dire così: ci si illude di aver trovato l'incondizionato, di aver trovato ciò che rende ragione di ogni condizionamento, di aver trovato l'ente necessario; e invece non ci si rende conto che l'unica necessità che conosciamo è la necessità ipotetica, la necessità del condiziona-

²⁶ *Ibid.*, p. 489.

²⁷ Come si vede, qui si tratta della legge di causalità come rapporto di certi determinati effetti con certe determinate cause, cioè come riguardante il secondo problema di Hume.

²⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. cit., p. 489.



to, sicché, risolto quello nella condizione incondizionata, nell'ente necessario, sarebbe tolta ogni conoscenza della necessità, ogni conoscenza necessaria. In altre parole, se noi cogliessimo la ragion d'essere delle cose (l'incondizionato, l'ente necessario) non avremmo nessun bisogno di argomentare, di inferire una cosa da un'altra (*cognitio Dei non est discursiva*).

4) La quarta «pretesa dialettica» è «lo scambio della possibilità logica di un concetto di tutte le realtà insieme (senza interna contraddizione) con la possibilità trascendentale [...]»²⁹. Qui l'obiezione è rivolta contro la seconda tappa della prova cosmologica, alla quale rimprovera di supporre possibile l'*ens realissimum*, mentre la possibilità reale si può inferire solo dall'essere dato nell'esperienza. Possibile, dice il primo postulato del pensiero empirico, è ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza, ossia ciò che può esser dato nello spazio e nel tempo, e unificato dalle categorie.

7. Osservazione critica

La critica della prova ontologica e quella della prova cosmologica sono strettamente connesse non solo perché la seconda tappa della prova cosmologica fa appello alla prova ontologica, ma anche perché quell'esistenza necessaria alla quale arriva la prima tappa della prova cosmologica non è una «vera idea» (per usare un termine cartesiano). È merito di D. Henrich l'aver sottolineato la centralità della critica al concetto di ente necessario nella confutazione che Kant fa delle due prove.

Chi Vi parla ha osservato che la critica kantiana non tocca le «vie» tomistiche e l'argomento che è stato esposto nella prima parte del corso, perché questi argomenti non pretendono di approdare alla necessità ontologica dell'essere divino, ma solo alla necessità logica di affermare che esiste un Indivenibile. Che l'Indivenibile debba essere concepito come *Ipsum esse subsistens*

²⁹ *Ibid.*

non vuol dire che noi cogliamo un tale essere: dell'Essere sussistente abbiamo solo un concetto negativo e analogico.

8. Critica kantiana della prova fisico-teologica

La prova fisico-teologica criticata da Kant ha due caratteristiche (che erano proprie, del resto, della fisico-teologia sei-settecentesca, come abbiamo visto):

1) parte dalla considerazione dell'ordine di *tutto* l'universo;
 2) presuppone che l'ordine sia estrinseco agli enti della natura.
 È questa, secondo Kant, la prova più persuasiva: «Questa prova merita d'esser sempre menzionata con rispetto. Essa è la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione umana»³⁰. Non è però una dimostrazione rigorosa, non può dare una certezza apodittica, ma solo «una fede bastevole ad acquetare lo spirito», «e non può in alcun modo nuocere alla buona causa abbassare il linguaggio dogmatico di un baldanzoso argomentare al tono della moderazione e della modestia di una fede sufficiente ad acquetare lo spirito, anche se non tale da imporre una sottomissione incondizionata»³¹.

«I momenti principali della detta prova fisico-teologica sono i seguenti: 1) Nel mondo vi sono da per tutto segni evidenti di un ordinamento secondo uno scopo determinato, attuato con grande sapienza e in un tutto di indescrivibile molteplicità di contenuto, nonché di illimitata grandezza di estensione. 2) Alle cose del mondo questo ordinamento finale è affatto estraneo, e aderisce ad esse solo in modo contingente; cioè la natura delle diverse cose non avrebbe potuto da se stessa, con mezzi così vari fra loro coordinati, accordarsi per uno scopo finale determinato, se essi non fossero propriamente scelti e disposti a ciò da un principio razionale ordinatore secondo idee che stanno a fondamento di tale ordine»³².

³⁰ *Ibid.*, p. 498.

³¹ *Ibid.*, p. 499.

³² *Ibid.*, pp. 499-500.

3) Esiste dunque una causa sublime e saggia che produce il mondo non per necessità di natura, ma per una scelta libera. 4) Poiché tutto cospira a un ordine unitario, tale causa deve essere unica³³.

Le obiezioni di Kant a questa prova sono due: una in sordina (e sarebbe la più grave), ed è che si tratta di un ragionamento per analogia, incapace di dare una assoluta certezza; l'altra esplicita, ed è che la prova potrebbe al più dimostrare un ordinatore (un architetto del mondo) non un creatore. Per passare dall'affermazione di un Ordinatore a quella di un Creatore si fa implicitamente ricorso alla prova cosmologica, la quale, come ha detto Kant, presuppone a sua volta la prova ontologica.

Chi Vi parla ritiene di poter accettare le due obiezioni di Kant alla prova fisico-teologica (non è una prova rigorosa, non dimostra direttamente la esistenza di un Creatore), pur ricordando quello che si disse sulla superiorità della «quinta via» tomistica rispetto alla fisico-teologia criticata da Kant.

A conclusione delle sue critiche, Kant si domanda se sia del tutto inutile la teologia trascendentale³⁴, e risponde che, sebbene essa non riesca a dimostrare l'esistenza di un Essere supremo, ha tuttavia una funzione: quella di rettificare la conoscenza di Dio «nel caso essa possa essere raggiunta per altra via»³⁵.

9. Dio come postulato della ragion pratica

L'altra via è quella morale, ed è seguita da Kant nella *Critica della ragion pratica*.

Dio non si presenta come il fondamento della *legge* morale, e

³³ *Ibid.*, p. 500.

³⁴ Kant usa la seguente terminologia:

A) *teologia rivelata*

B) *teologia razionale* { B.1) trascendentale (da sola dà luogo al *deismo*)
B.2) naturale (approda al *teismo*, concezione di Dio come intelligente e libero)

³⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. cit., p. 509.

questo per due ragioni: 1) perché l'esistenza di una legge morale è per Kant un dato immediato (egli dice: un fatto della ragione), quindi non ha bisogno di essere dimostrata; 2) perché il concetto di un Dio legislatore è sempre identificato da Kant con quello di un legislatore che venga di fuori, per dir così, che aggiunga il suo comando alla natura della volontà, mentre Kant ritiene, e giustamente, che la legge morale sia espressione della natura della volontà³⁶.

Dio si presenta nella *Critica della ragion pratica* come Colui che risolve l'antinomia inerente al concetto di sommo bene. L'antinomia è questa: il bene supremo dell'uomo è la virtù, cioè l'attività compiuta per il dovere, ma la virtù non basta a rendere l'uomo felice. L'uomo virtuoso può soffrire e quindi desiderare qualcosa che gli manca, benché abbia raggiunto il bene più alto. Bisogna dunque distinguere bene più alto (o supremo: *höchst*) e bene completo, cioè sintesi di virtù e felicità. Gli Stoici credero di poter riassorbire la felicità nella virtù e affermarono che il saggio (l'uomo virtuoso) è felice anche fra i tormenti, ma Kant non è di questo parere. Gli Epicurei credero di identificare virtù e felicità, riassorbendo la prima nella seconda e affermando che nel godimento dei piaceri più alti sta la virtù dell'uomo – e non c'è niente di più opposto alla concezione morale di Kant: *mai* la ricerca della felicità potrà generare virtù. L'antinomia è risolta solo se si ammette che vi sia «un autore intelligibile della natura»³⁷, ossia che l'autore della natura sia un Principio morale, sia, vorrei dire, *ratio essendi* della legge morale³⁸. Allora la felicità potrà esser data a chi ne è degno, cioè all'uomo virtuoso. Dio è dunque postulato come remuneratore. Postulato in base ad una aspirazione dell'uomo, l'aspirazione alla felicità, non dimostrato in base ad una esigenza della ragione. E postulato, dicevo, come remuneratore, non come legislatore.

³⁶ Il concetto di autonomia della volontà (a torto criticato da molti neoscolastici) vuol dire che la volontà umana ha in sé – ossia nella propria natura di volontà umana – la sua legge. Oserei dire che, prescindendo dalla inquadratura metafisica, il concetto di autonomia della volontà corrisponde a quello tomistico di *lex naturalis*.

³⁷ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, tr. it. cit., p. 142.

³⁸ Ho già detto perché non è *ratio cognoscendi* della legge morale.

XI. Hegel

1. Ritorno alla metafisica

Da Kant a Hegel la posizione riguardo alla teologia filosofica muta radicalmente: Hegel ha dedicato un corso di lezioni alle prove dell'esistenza di Dio¹, una sezione delle lezioni sulla *Filosofia della religione* al «concetto metafisico di Dio».

Nella prima delle lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio dice: «Le prove dell'esistenza di Dio sono cadute in tale discredito che passano come qualcosa di antiquato, appartenente a una metafisica ormai deceduta, dai cui aridi deserti siamo usciti salvi nella fede vivente, e dall'aridità dell'intelletto ci siamo elevati di nuovo al caldo sentimento della religione»².

Sembrano parole scritte oggi, e invece sono state scritte un secolo e mezzo fa. Hegel continua dicendo che oggi, cioè nel 1829, è persino considerato irreligioso cercare di dimostrare l'esistenza di Dio. Questo atteggiamento fideistico (Hegel si riferisce specialmente a Jacobi) ha la sua radice nella svalutazione del pensiero, della ragione; infatti «le prove dell'esistenza di Dio traggono la loro origine dall'esigenza di soddisfare il pensiero, la ragione»³. Ma, come si è visto a proposito di Kant, la sfiducia nelle prove dell'esistenza di Dio ha anche un'altra radice, o, se si vuole, una particolare specie dell'atteggiamento indicato sopra: la concezione della conoscenza come limitata al fenomeno.

Ora Hegel rivendica al pensiero umano la capacità di conoscere

¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Borruso, D'Anna, Messina-Firenze 1966.

² *Ibid.*, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 5.

l'essere, e quindi di fare metafisica: lo dice nell'Introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*, all'inizio della *Scienza della logica*, nei paragrafi introduttivi della Logica nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Citiamo qualche frase della *Scienza della logica*: «Quello che prima si chiamava metafisica è stato, per così dire, estirpato fin dalla radice, ed è scomparso di fra le scienze»; ma quando un popolo perde la sua metafisica diventa come un tempio privo di santuario⁴. A questa svalutazione della metafisica ha contribuito in modo determinante «la dottrina exoterica della filosofia kantiana»⁵. Hegel non dice: la filosofia kantiana, ma: la dottrina exoterica della filosofia kantiana, ossia il modo in cui è stata comunemente capita la filosofia kantiana; egli ritiene infatti che la verità della filosofia kantiana sia un'altra⁶. Ma il modo comune di intendere la filosofia kantiana è stato quello di limitare la conoscenza umana al solo intelletto. Ora l'intelletto è quello che *astrae*, e «astrarre» per Hegel vuol dire separare; in particolare: separare la conoscenza dall'essere. L'intelletto «fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri siano *soltanto* pensieri, nel senso che solo la percezione sensibile dia loro sostanza e realtà, e che la ragione [...] non dia fuori che sogni. Ora in questa rinuncia della ragione a se stessa il concetto della verità va perduto, la ragione vien ristretta a conoscere soltanto una verità soggettiva, soltanto l'apparenza»⁷. «La vecchia metafisica aveva sotto questo riguardo un concetto più alto del pensiero, che non quello ch'è venuto di moda ai tempi nostri. Metteva cioè per base che quello che per mezzo del pensiero si conoscesse delle cose e nelle cose fosse il solo veramente vero che le cose racchiudessero. Il vero, per quella metafisica, non erano quindi le cose nella loro immediatezza, ma soltanto le cose elevate nella forma del pensiero, le cose come pensate»⁸.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. cit., pp. 3 e 4.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ [Vanni Rovighi studiò l'interpretazione hegeliana di Kant nel saggio *Hegel critico di Kant*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 42 (1950), pp. 289-312].

⁷ *Ibid.* [= *Scienza della logica*], p. 26.

⁸ *Ibid.*

Analoga osservazione nel § 28 dell'*Enciclopedia*. «Questa scienza [*die vormalige Metaphysik*] considera le determinazioni del pensiero come *determinazioni fondamentali delle cose*, con questo presupposto, che ciò che è, col suo essere *pensato* è conosciuto *in sé*, essa stava più in alto [cioè era più vera] della filosofia critica che venne dopo»⁹.

Se si ammette, come Hegel ammette, che il pensiero colga le cose in sé, che il pensiero sia pensiero dell'essere, si può fare metafisica, anzi si deve fare metafisica, si deve fare una teologia filosofica – e la logica di Hegel è una metafisica, è una teologia filosofica.

2. Le prove dell'esistenza di Dio. La prova cosmologica

Per indicarne i punti fondamentali, la cosa migliore mi sembra quella di leggere l'annotazione al paragrafo 50 dell'*Enciclopedia*¹⁰: sarà più facile, per chi le abbia scelte come lettura¹¹, sintetizzare le *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* che espongono il medesimo pensiero, in modo più facile, ma meno sintetico.

Hegel ha esposto sommariamente la prova cosmologica riferita da Kant e la critica kantiana. L'annotazione dice: «Poiché l'uomo è un essere pensante, né il sano intelletto umano (il buon senso) né la filosofia si lasceranno impedire di elevarsi a Dio partendo dalla visione empirica del mondo. Questa elevazione ha come suo fondamento la semplice considerazione *pensante*, non puramente sensibile, animalesca del mondo. Solo per il pensiero c'è l'*essenza*, la *sostanza*, la *potenza* universale e la *finalità* del mondo. Le così dette prove dell'esistenza di Dio sono da considerare soltanto come *descrizioni* e analisi del *procedimento dello spi-*

⁹ [Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte prima: *La scienza della logica*, tr. it. di B. Croce, Laterza, Bari 1963⁴, p. 37; cfr. anche tr. it. a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, p. 175].

¹⁰ [Cfr. *Enciclopedia...*, tr. Croce, pp. 54-58; tr. Verra, pp. 210-213].

¹¹ [Qui si intende la scelta che lo studente doveva compiere tra diverse letture di «classici»].

rito che è *pensante* e pensa il sensibile. L'elevarsi del pensiero oltre il sensibile, l'*andare oltre* il finito verso l'infinito, il *salto* che si compie rompendo la serie delle cose sensibili verso il sopra sensibile – tutto questo è il pensare stesso, è *soltanto pensare*».

Si noti il salto, la rottura della serie: Dio non è l'inizio della serie delle cause (delle *causae fiendi*), è fuori della serie data nell'esperienza.

«Se non si deve compiere questo trapasso è come dire che non si debba pensare. E infatti le bestie non compiono questo trapasso; si arrestano alla sensazione, all'intuizione sensibile; e perciò non hanno religione».

Hegel rivolge però due critiche alla forma tradizionale della prova cosmologica.

1) La prova – che si presenta proprio come un'argomentazione – parte dal mondo come da una realtà consistente, che rimane se stessa anche quando da essa ci si sia elevati verso l'altro, verso il soprasensibile. Ora *pensare* dovrebbe invece voler dire trasformare il sensibile, mutarlo in un universale. Pensare il mondo dell'esperienza vuol dire negarlo, negare che esso sia il vero essere, togliere al mondo la sua forma empirica, negare la buccia (*Schale*) empirica che ha l'essere del mondo. Le prove tradizionali dell'esistenza di Dio hanno il difetto di non sottolineare il momento della negazione che è implicito nella elevazione dal mondo a Dio; «infatti nell'essere il mondo *contingente*, è implicito che esso è *caduco*, apparente e per sé nullo (*Nichtiges*) [...] non è vero essere, non è verità assoluta, e che questa è al di là di quella apparenza, solo in Dio; Dio solo è il vero essere».

Ma allora è tolta anche la mediazione, è tolto l'argomentare dal mondo, come da qualcosa di reale a Dio, poiché il mondo si è manifestato dipendente, legato ad altro in quanto inficiato di nulla (*nichtig*). E forse quando Jacobi rifiuta le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, rifiuta il procedimento affermativo – dice Hegel – ossia l'argomentazione dall'essere del mondo, come se questo fosse un positivo, all'essere di Dio. Un'altra osservazione hegeliana riguarda Spinoza. Se panteismo vuol dire divinizzazione del mondo, quello di Spinoza non è panteismo, né, tanto meno, ateismo, ma caso mai, *acosmismo*.

Ma torniamo un momento sulla correzione che Hegel fa della prova cosmologica: bisogna partire dalla negatività (*Nichtigkeit*) del mondo per elevarsi a Dio. Allora – osserverei – ciò che porta in sé la negazione, la contraddizione, deve essere superato, non solo nel senso hegeliano di *aufgehoben*, ma deve portarci a un «vero essere» che non ha la negatività del finito. E allora è ancora possibile affermare che il divenire è originario?

2) La seconda critica che Hegel, sempre nell'annotazione al paragrafo 50 dell'*Enciclopedia*, rivolge alla prova cosmologica riguarda ancora il punto di partenza della prova, ma quanto al suo contenuto, non quanto alla sua forma (la critica precedente diceva che il punto di partenza non metteva in rilievo la *negatività* del finito). La prova parte dall'essere del mondo, dal mondo considerato come sostanza, e inferisce un essere necessario; oppure (quando si configura come prova fisico-teologica) parte dall'ordine del mondo per inferire una causa che lo dirige a un fine; ora il concepire Dio come ente necessario, e anche come ordinatore, non basta per elevarsi a un vero concetto di Dio. «Le cose *puramente contingenti* del mondo sono una determinazione molto astratta». Meglio sarebbe partire dal mondo vivente, nel quale la finalità è più chiara; ma anche questo punto di partenza è insufficiente, anche perché si rischia di stabilire dei fini in modo puerile: «Dio è più che vivente: è spirito. Solo la natura spirituale è il *punto di partenza* più degno e vero per il pensiero dell'Assoluto».

3. Prova ontologica

La prova ontologica parte dall'«astratto del pensiero» e ne inferisce l'essere. La critica kantiana a questa prova è in fondo la stessa di quella rivolta alla prova cosmologica: «come nell'empirico non si trova l'universale, così nell'universale non è contenuto il determinato, e qui il determinato è l'essere. In altre parole: l'essere non può essere dedotto dal concetto e da esso ricavato

con l'analisi»¹². L'Annotazione a questo paragrafo è fortemente polemica con Kant. La fortuna che ha avuto la critica kantiana, dice Hegel, dipende dall'esempio dei cento talleri; si potrebbe presupporre che una così elementare distinzione come quella fra pensiero ed essere non fosse sfuggita ai filosofi. Ma è una distinzione che vale per gli oggetti finiti: «Dio invece deve essere ciò che *può essere pensato solo come esistente*, e qui il concetto implica l'essere. Questa unità del concetto e dell'essere è quella che costituisce il concetto di Dio. Questa è ancora una determinazione formale di Dio, che perciò contiene in realtà solo la natura del concetto»¹³.

Fermiamoci un momento. Quando Hegel dice che il concetto di Dio come ciò che deve essere pensato esistente – ossia come ente necessario, come ente che non può non esistere – è una determinazione puramente formale, vuol dire che tale determinazione non ci dice ancora *che cosa* sia Dio, quale sia l'essenza di Dio. E in questo è d'accordo con Kant. Ma, diversamente da Kant, Hegel ritiene che il concetto per sua natura coincida con l'essere. «Ma è facile vedere che il concetto, già nel suo significato del tutto astratto, comprende in sé l'essere. Infatti il concetto, [comunque sia altrimenti determinato] (*wie er sonst bestimmt werde*)¹⁴, è almeno il rapporto a sé che risulta dal superamento della mediazione, e perciò *rapporto immediato a sé*; e l'essere non è altro che questo»¹⁵. Il concetto è il superamento delle determinazioni particolari, delle particolarità: è identità con sé, e l'essere non è altro che questo, dice Hegel.

Nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* Hegel spiega così le parole citate sopra: «Il concetto contiene necessariamente l'essere; questo è semplice relazione in sé, mancanza di mediazione. Il concetto, se noi lo consideriamo più a fondo, è ciò che ha assorbito in sé tutte le differenze, dove tutte le determinazioni sono

¹² *Enciclopedia...*, § 51 [tr. Croce, p. 58; tr. Verra, p. 214].

¹³ [*Ibid.*; tr. Croce, p. 59; tr. Verra, p. 215].

¹⁴ [In entrambe le edizioni de *Il problema teologico come filosofia* (1977 e 1986) troviamo non tradotta in italiano la frase *wie er...* che abbiamo tradotto noi].

¹⁵ [*Ibid.*].

solo idealis»¹⁶. Il concetto di *uomo*, per esempio, è quello che esprime l'essenza dell'uomo, senza tener conto se è bianco, giallo o nero, se è imbianchino o musicista, facchino o professore. «Questa idealità, continua Hegel, è la mediazione superata, la differenza superata, la perfetta chiarezza, la pura luminosità, l'essere presso di sé, l'identità che è anche immediatezza, l'unità senza mediazione. Il concetto ha così l'essere in se stesso». Ha l'essere in se stesso perché coglie ciò che è, ma non solo per questo; ha l'essere *per sé* perché «supera la sua soggettività e si oggettivizza. L'uomo realizza i suoi scopi, ciò che prima era solo ideale viene tolto alla sua unilateralità e questo ideale è fatto con ciò esistente. Il concetto è eternamente questa attività: porre l'essere identico con sé»¹⁷. Inoltre l'essere è il minimo di realtà, per dir così.

E sarebbe strano che «ciò che vi è di più intimo nello spirito, il concetto... o quella totalità concreta che è Dio non fosse abbastanza ricca da contenere in sé una così povera determinazione, come è *l'essere*, la più povera, la più astratta delle determinazioni»¹⁸. Questa inscindibilità del concetto di Dio dal suo essere, la sicurezza che pensare Dio vuol dire affermarlo esistente, è l'aspetto di verità contenuto nella teoria di Jacobi, che Dio è oggetto di fede. La critica di Kant potrà disturbare questa sicurezza dell'uomo, ma non togliergliela.

Hegel rivaluta dunque energicamente le prove dell'esistenza di Dio e afferma che la conoscenza vera, che è per lui la conoscenza filosofica, deve andar oltre l'immediato (cioè le cose così come appaiono a prima vista, molteplici, limitate, contingenti) per cogliere il vero essere: deve elevarsi dal mondo a Dio, per usare il suo linguaggio. Ma, potremmo chiederci, a quale Dio? Qui sta una ambiguità profonda del pensiero hegeliano: sembra infatti che Dio, l'infinito, consista nel superarsi del contingente e del finito. Anche lasciando da parte la *Logica* e tenendo presenti le *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, troviamo non solo negata

¹⁶ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulle prove...*, p. 213.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

la tesi di un infinito che stia accanto al finito ma anche espressioni che sembrano risolvere l'elevazione a Dio nel superamento stesso. «La considerazione speculativa è... l'autosoluzione del contingente in se stesso; il contingente è questo risolversi, è il passaggio in sé»¹⁹. E «questa soluzione... è l'affermazione in sé: questa affermazione che noi chiamiamo necessità assoluta... Dunque il risultato è dimostrato come immanente nel contingente, cioè a dire è il cambiarsi nella sua verità»²⁰.

Anche per ciò che riguarda la prova ontologica, non è il concetto di Dio che implica l'esistenza, ma il concetto in quanto tale, che è in certo senso sempre concetto di Dio, ma di un Dio che diviene, si fa: l'essere, abbiamo sentito, è la forma più povera del contenuto del concetto, il quale si svolge fino a diventare spirito. Si capisce quindi che ci siano state interpretazioni teistiche – addirittura cristiane – della filosofia di Hegel, come quella di Hans Küng²¹ (e prima di lui di quella che suole chiamarsi la destra hegeliana) e interpretazioni atee.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 142-143.

²¹ Cfr. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970 [tr. it. *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1972].

XII. L'ateismo di Feuerbach

Dopo Hegel prevale nel pensiero moderno e contemporaneo la negazione piuttosto che l'affermazione dell'esistenza di Dio. Si parla infatti molto, da una parte e dall'altra, di ateismo moderno. L'opera più notevole in proposito è l'*Introduzione all'ateismo moderno* di C. Fabro¹. È un libro ricchissimo di dottrina e di intelligenza, al quale rimando tutti coloro che si chiedono come mai nel mondo contemporaneo prevalga l'ateismo. Chi Vi parla, in questo modesto corso non si è proposta di chiedersi come mai si neghi Dio, ma perché si debba affermare che Dio esiste – dove il «debba» vuol dire: perché è necessario, razionalmente necessario, affermare che Dio esiste –. Ma l'uomo non è tutto ragione e quindi si capisce che, di fatto, si diano negazioni dell'esistenza di Dio.

Mi limiterò quindi soltanto a ricordare una forma di ateismo moderno: quello di Feuerbach, che può essere considerato come modello di molti altri.

Ne *L'essenza del cristianesimo* del 1841 Feuerbach – che si è già staccato da Hegel (*Per la critica della filosofia hegeliana* è del 1839) – critica non solo il cristianesimo, ma anche ogni concezione di un Dio trascendente. Mi sembra una caratteristica della critica feuerbachiana – come del resto di quella di D. F. Strauss e, più tardi, di Nietzsche – quella di muovere da presupposti extra-teoretici.

In Feuerbach il motivo della critica è la preoccupazione di salvare l'uomo, di fare spazio all'uomo. Dio è visto non come Colui che fonda l'essere e il valore dell'uomo (come è nella teologia filosofica di sant'Agostino, san Tommaso, di sant'Anselmo) ma

¹ Ed. Studium, Roma 1969².

come Colui che porta via qualcosa all'uomo, anzi che porterebbe via tutto all'uomo, se esistesse. Dove c'è Dio non c'è posto per l'uomo; è significativa questa frase di Feuerbach: «Per arricchire Dio bisogna che l'uomo diventi povero: perché Dio sia tutto bisogna che l'uomo sia nulla»². Dio è infatti l'uomo alienato, l'uomo proiettato fuori di sé, e quindi negato come uomo. Tutto il discorso che vorrebbe essere dimostrativo è mosso da questa preoccupazione, e quindi dalla conclusione: affinché l'uomo *sia*, o sia tutto, bisogna che Dio non sia.

Ma vediamo qual è il discorso di Feuerbach.

L'uomo è il solo animale religioso, il che vuol dire che la religione si radica nell'essenza dell'uomo. Ora il carattere essenziale dell'uomo, la sua differenza specifica, è la coscienza; non però una coscienza qualsiasi, che c'è anche negli altri animali, ma la coscienza di sé come specie (*Gattung*)³. «Nella vita abbiamo a che fare con individui, nella scienza con generi e specie (*Gattungen*). Ma soltanto un ente che ha come oggetto la propria essenza universale, la propria essenzialità, potrà darsi come oggetti altre cose, o altri enti, veduti nella propria natura essenziale»⁴. Feuerbach spiega quindi in che senso l'uomo abbia una duplice vita rispetto alla bestia: perché vive in mezzo alle cose, come gli altri animali, ma riflette su di sé, e si coglie come distinto dalle cose e «parla con se stesso».

Fin qui possiamo essere pienamente d'accordo; ma ora viene uno strano ragionamento: poiché la religione è identica con l'essenza dell'uomo, e l'autocoscienza è identica con l'essenza dell'uomo, la religione è l'autocoscienza dell'uomo; è la coscienza che l'uomo ha di sé come specie, cioè la coscienza che l'uomo ha della propria essenza universale. Strano ragionamento, ho detto; ragionamento inconcludente, perché contiene una *quaterniono terminorum*; il medio – carattere essenziale dell'uomo – è predicato in tutte e due le premesse: la religione è un carattere essenziale dell'uomo; l'autocoscienza è un carattere essenziale

² L. FEUERBACH, *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965, p. 203.

³ Cesa traduce *Gattung* con *genere*, *Gattung* è contrapposto a individuo: è l'universalmente umano.

⁴ *Opere*, cit. p. 180. Ho modificato un po' la traduzione.

dell'uomo. Non si può concluderne che la religione sia l'autocoscienza, ma solo che l'autocoscienza è una caratteristica dell'essenza dell'uomo e la religione un'altra caratteristica dell'essenza dell'uomo. Se poi si presuppone che l'autocoscienza sia non un carattere dell'uomo, ma *tutta* l'essenza dell'uomo, in modo da non lasciar posto ad altre caratteristiche essenziali, si presuppone già quello che si voleva dimostrare, e cioè che la religione rientra nella coscienza che l'uomo ha di sé come specie. Ma quando un uomo d'ingegno, come senza dubbio era Feuerbach, commette un errore di logica, non è che lo commetta perché non sa la logica, ma perché dietro quell'errore sta una tesi di cui è già convinto e che prevale sulle considerazioni razionali. La tesi è che oggetto della religione è la stessa essenza dell'uomo proiettata fuori dell'uomo stesso.

Feuerbach cerca di dimostrarla con un'altra argomentazione che mi sembra inconcludente come la prima: la religione è coscienza dell'infinito; ora, la coscienza che l'uomo ha di sé come specie è coscienza dell'infinito, perché l'universale è infinito; ergo la religione è la coscienza che l'uomo ha di sé come specie. Anche qui si potrebbe osservare che il medio è predicato di tutte e due le premesse, che sono affermative, e quindi è tutte e due le volte particolare. E infatti altra è la coscienza di infinito quando si riferisce alla religione, altra la coscienza dell'infinito quando l'uomo si coglie come specie, cioè come universale; l'universale ha infatti solo una infinità potenziale, mentre l'infinito che è oggetto della religione è concepito come infinito attuale.

La ragione vera della tesi di Feuerbach non è dunque data da queste argomentazioni, ma dalla persuasione (non giustificata) che Dio sia fuori dell'uomo, che, essendo fuori ed essendo infinito, gli porti via il suo essere, la sua umanità; di qui l'affermazione che l'uomo deve riconquistare quell'umanità che, con la religione, ha alienato in Dio.

Che la concezione cristiana di un infinito trascendente fosse un modo errato di concepire l'infinito (un «cattivo infinito») l'aveva detto Hegel, perché, appunto un infinito trascendente sarebbe per Hegel un infinito *accanto* al finito, quindi *fuori* del finito. Feuerbach assume questa tesi dandole il pathos di un uomo che

vuole riconquistare la propria essenza. «L'uomo non è nulla senza un oggetto [...] Ma l'oggetto al quale un soggetto essenzialmente e necessariamente si rivolge non è altro che la propria essenza [...] L'assoluto dell'uomo – Dio – è la sua propria essenza»⁵. Non possiamo affermare qualcosa di diverso da noi senza affermare noi stessi, e affermarci all'infinito, perché l'essenza è per sé infinita. Porre l'uomo come finito equivale a porlo come negazione, perché il finito è negazione; ora «nessuna essenza può negare se stessa»⁶.

Nel secondo capitolo de *L'essenza del cristianesimo*⁷ Feuerbach ribadisce la sua tesi. Mentre l'oggetto sensibile è un puro dato di fatto, l'oggetto della religione è un oggetto prescelto: «è l'essenza prima, la più eccellente e la più alta»⁸; ma questa non è altro che l'essenza dell'uomo. «La coscienza di Dio è l'autocoscienza dell'uomo, la conoscenza di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di se stesso»⁹. E qui Feuerbach in una nota mette a raffronto la sua concezione con quella di Hegel. In questa «il sapere che l'uomo ha di Dio è il sapere che Dio ha di se stesso»; nella concezione di Feuerbach «il sapere che l'uomo ha di Dio è il sapere che l'uomo ha di se stesso». Naturalmente l'uomo religioso non è consapevole di ciò; anzi il non esserne consapevole, il credere che Dio sia fuori dell'uomo stesso, è la caratteristica dell'atteggiamento religioso: è la filosofia quella che gli fa conoscere che Dio si identifica con l'essenza dell'uomo. Per questo Feuerbach dice che la religione è la prima forma di autocoscienza, un'autocoscienza infantile: come il bambino coglie l'umanità prima nell'altro e poi in se stesso, così fa l'uomo che passa dalla religione alla filosofia. Anche nell'ambito della storia delle religioni il pro-

⁵ *Ibid.*, pp. 184-185.

⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁷ I primi due capitoli sono tradotti nella scelta delle *Opere* di Feuerbach, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965. Sono i capitoli più importanti, nei quali Feuerbach espone il suo concetto della religione. I capitoli seguenti applicano tale concetto ai dogmi del cristianesimo. L'opera intera è tradotta da C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1960² [1994; cfr. anche tr. di F. Tomasoni, Laterza, Bari 1997].

⁸ L. FEUERBACH, *Opere*, cit., p. 193.

⁹ *Ibid.*, p. 194.

gresso consiste nel fatto che ciò che prima era considerato come oggettivo (nel senso di naturale, estraneo all'uomo), poi viene conosciuto come qualcosa di umano¹⁰. E per dimostrare che il concetto di Dio, anche nelle religioni più elevate, anche nel cristianesimo, non è che il concetto dell'umanità, oggettivato, Feuerbach esamina gli *attributi divini*: si dice che Dio è persona, padre, santo, giusto, buono, misericordioso; ora tutti questi sono attributi umani. E qui Feuerbach fa una osservazione che vale la pena sottolineare (e che può in parte spiegare certe rivolte contro la religione): «Ateo nel senso vero del termine sarà quindi soltanto colui che non crede nell'esistenza di quei predicati divini che sono l'amore, la sapienza, la giustizia, e non colui che non crede all'esistenza del soggetto di questi predicati»¹¹.

Evidentemente al tempo di Feuerbach la parola «ateo» aveva ancora un significato emotivo sfavorevole, e perciò Feuerbach vuol negare il carattere di ateo a sé e a chi professa la sua teoria. Poiché Dio è l'umanità ideale, il vero negatore di Dio è colui che non crede in quei valori che costituiscono l'ideale dell'umanità: la giustizia, la verità, la bontà, e non colui che si rifiuta di mettere un soggetto – estraneo all'uomo – a quei valori. E questo è almeno in parte vero. Se uno dice: c'è uno che è infinitamente sapiente, giusto, buono, ecc. – ma di quei valori non se ne importa niente – la sua affermazione è vuota di significato.

Ho detto che, dopo i due capitoli introduttivi, Feuerbach applica la sua tesi ai dogmi del cristianesimo, e, prima ancora, al concetto metafisico di Dio. Il concetto metafisico di Dio non è altro che l'ipostatizzazione della ragione umana: i caratteri che la metafisica attribuisce a Dio sono i caratteri della ragione, e, innanzi tutto, caratteri negativi, perché Dio – dice la teologia naturale tradizionale – si conosce *via negationis*: Dio *non* è limitato, *non* è materialmente determinato, *non* è sensibile, è infinito (anche questo è un carattere della ragione in quanto è capace di conoscere l'universale).

Il Dio della religione non ha solo quegli attributi metafisici: è

¹⁰ *Ibid.*, pp. 194-195.

¹¹ *Ibid.*, p. 202.

anche essere morale, è legge, e Feuerbach ne conclude che Dio non è altro che l'ideale della perfetta moralità. Ma poiché l'uomo viola talora la legge morale, e sente il bisogno di ristabilire l'accordo fra sé e l'essere perfetto, egli pensa Dio come *misericordioso*, come *amore*. «È dunque nella coscienza dell'amore che l'uomo si riconcilia con Dio, o piuttosto con se stesso, con il suo proprio essere, che egli, nella legge, pone come un essere da lui diverso»¹². Al concetto di Dio come amore si connette il dogma dell'Incarnazione, e di qui via via Feuerbach passa agli altri dogmi del cristianesimo.

L'alienazione religiosa, cioè la proiezione che l'uomo fa della propria essenza fuori di sé, non è propria solo del cristianesimo e delle religioni positive in genere, ma anche di quella che Feuerbach chiama filosofia speculativa, e di cui l'esempio più tipico è la filosofia hegeliana. Filosofia speculativa è ogni filosofia che afferma che la vera realtà non è quella data nell'esperienza sensibile, ma una realtà più profonda, accessibile solo alla ragione. Una tale filosofia non è altro che teologia camuffata, secondo Feuerbach. «Il segreto della teologia è l'antropologia» – questa è la tesi svolta ne *L'essenza del cristianesimo* –, ma Feuerbach continua: «il segreto della filosofia speculativa è la teologia – la teologia speculativa, la quale si distingue da quella comune perché porta di qua, ossia rende presente, determina, realizza, quell'essere divino che la paura e l'intelligenza avevano allontanato al di là» (*Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*)¹³. La filosofia speculativa (leggi: l'idealismo hegeliano) ha messo al posto del Dio personale e trascendente le astrazioni dell'intelletto umano. La realtà vera è invece quella sensibile. «Il reale nella sua realtà, o in quanto reale, è il reale come oggetto del senso: è il sensibile [...] Solo attraverso i sensi un oggetto viene dato in senso autentico – non attraverso il pensare per se stesso»¹⁴. Il reale attestato dai sensi è un ente finito; e qui Feuerbach ribatte l'af-

¹² L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, cap. V, tr. Cometti, p. 71.

¹³ L. FEUERBACH, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, tr. it. di N. Bobbio, in ID., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1946, p. 49.

¹⁴ L. FEUERBACH, *Principi di una filosofia dell'avvenire*, § 32, tr. it. di C. Cesa, nell'antologia *La sinistra hegeliana*, Laterza, Bari 1966, p. 362.

fermazione che abbiamo già trovata ne *L'essenza del cristianesimo*: «Se Dio è la negazione di ogni cosa finita, necessariamente ogni cosa finita è la negazione di Dio»¹⁵. È la tesi diametralmente opposta a quella che si è cercato di dimostrare nella prima parte di queste lezioni, e che si potrebbe formulare così: Se Dio è la ragion d'essere di ogni cosa finita, ogni cosa finita è segno dell'esistenza di Dio.

Un altro punto che prelude alla concezione di Marx è l'affermazione che, di fatto, non c'è più religione nella civiltà odierna (dei tempi di Feuerbach); ora la filosofia deve adeguarsi a questo stato di cose, e quindi essere atea: la ragione deve sostituire la Bibbia, la politica deve sostituire la Chiesa, la terra deve sostituire il cielo, il lavoro deve sostituire la preghiera. Ora, prescindendo dalla considerazione che non c'è antitesi nelle coppie enumerate da Feuerbach (la Bibbia non esclude la ragione; caso mai aggiunge qualcosa a quello a cui arriva la ragione; la Chiesa non esclude la politica, ma risponde a esigenze diverse da quelle alle quali risponde la politica; la preghiera non esclude il lavoro) si potrebbe osservare in particolare che nel medioevo, e specialmente nel secolo XII, i monaci, specialmente i Cisterciensi, che consideravano la preghiera come la loro più importante attività, furono formidabili agricoltori, bonificatori di paludi, architetti, ecc.

¹⁵ L. FEUERBACH, *Principi di una filosofia dell'avvenire*, § 16, in *La sinistra hegeliana*, p. 333.

XIII. Osservazioni conclusive

Ma facciamo una osservazione critica più generale, che potrà riferirsi anche a Marx e ad alcuni contemporanei. Nella concezione teistica¹ che è stata esposta in queste lezioni, il mondo, e l'uomo che ne fa parte, è creato da un Essere intelligente e libero che crea in modo analogo ad un artista, cioè sapendo quello che fa, e quindi dà un significato ad ogni creatura; ogni creatura ha un fine, una perfezione da realizzare, è *per* realizzare un fine; Dio fonda, insieme con l'essere delle creature, la loro rispondenza ad un'idea. Ora, si obietta (implicitamente da Feuerbach, esplicitamente da altri): se c'è già un fine dell'universo, che ci sta a fare l'uomo? È l'uomo, invece, quello che deve razionalizzare il mondo, con la tecnica per adattarlo ai bisogni dell'uomo, e con la politica (subordinando la tecnica alla politica) per rendere veramente umani i rapporti fra gli uomini. Se c'è un Dio che ha già fatto razionale il mondo, l'opera dell'uomo non ha più alcun senso; se i rapporti che di fatto ci sono fra gli uomini sono quelli voluti da Dio, non ha più senso l'azione politica. Peggio ancora: se i rapporti che di fatto ci sono fra gli uomini sono voluti da Dio, ogni ingiustizia è avallata. Ecco che cosa è implicito nell'affermazione di Feuerbach: se Dio è tutto, l'uomo non è nulla; perché l'uomo *sia*, bisogna che Dio sia negato.

A questa obiezione si può rispondere facendo alcune osservazioni: 1) Nella concezione che difendiamo, l'uomo è libero, è creato libero. Il che vuol dire che la sua piena realizzazione, la sua perfezione è affidata alla sua libera volontà, alle sue scelte. L'uomo non è tutto fatto, per dir così, ma ha da farsi. Non ha da farsi a suo arbitrio, ha da farsi secondo quell'ideale umano

¹ Dico *teistica*, e non cristiana, perché l'argomento del corso è: il problema teologico come filosofia.

che presiede alla sua natura e che egli può scoprire riflettendo sulla sua natura. Ma può anche venir meno a questo ideale, può scegliere contro se stesso, per dir così – cioè contro la parte migliore di se stesso, a beneficio di aspetti che dovrebbero essere subordinati.

Certo dalla libertà dell'uomo dipende la sua perfezione morale, non dipende, o piuttosto non dipende totalmente il risultato esteriore, ma il fine dell'uomo non consiste in quello che fa, ma in quello che è. Questa è una affermazione nella quale non è facile trovare consenso; eppure senza accettarla si giustifica solo il fatto compiuto, la riuscita; si disprezza o si trascura l'eroe perdente, e non è facile essere coerenti con questo cinismo. Il che non vuol dire che non si debba cercare di realizzare anche esteriormente il bene che ci si propone, ma vuol dire che il fatto che il risultato esteriore non dipende totalmente da noi, dall'uomo, non toglie significato all'azione umana. Quindi all'obiezione: – se Dio dispone, cosa ci sta a fare l'uomo? – bisogna avere il coraggio di rispondere: ci sta ad essere autenticamente uomo, a dare il suo contributo perché il bene vinca, anche se non riesce a farlo vincere nei modi e nei tempi che si propone.

Quanto poi ai rapporti fra gli uomini, non è vero che nella concezione teistica essi siano quelli voluti da Dio, ossia quelli che devono essere; sono quelli prodotti dalla volontà umana, e da una volontà umana che spesso ha scelto male, ossia contro la gerarchia di valori rispondenti alla natura umana. Quindi non è vero che nella concezione teistica non sia giustificata un'azione politica, un'azione diretta a trasformare il mondo (la società umana in primo luogo), a renderla più razionale.

2) Ma, e qui rivolgerei io una obiezione all'ateo, cosa vuol dire «razionale», «giusto», in una concezione che neghi l'esistenza di una intelligenza all'origine della realtà? Che cos'è la ragione umana in una simile concezione? È il semplice rispecchiamento di ciò che è? Come si spiega un dover essere in una simile concezione?

C'è infatti un dover essere, un ideale da realizzare, una giustizia da instaurare, solo se c'è un fine dell'uomo, e non ci può essere

un fine dell'uomo se l'uomo, nella sua natura, nel suo essere stesso, non dipende da una intelligenza.

Forse Loro mi diranno che Marx e il marxismo non presentano il comunismo, la nuova società da instaurare, come un ideale, ma come «il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente»². In realtà Marx dà giudizi di valore: dichiara non semplicemente superata la società del suo tempo, ma ingiusta, e giusto il nuovo ordine da instaurare. E credo che il fascino del marxismo stia proprio nella carica morale che sta dietro certe sue dottrine. Si parla, anche in campo marxista, di diritti umani, e cosa sono i diritti umani se non le condizioni perché l'uomo possa essere autenticamente uomo? E cosa vuol dire «autenticamente uomo»? Se non l'uomo come deve essere? Del resto nessuno lavorerebbe e si sacrificerebbe per uno scopo che tanto sarà raggiunto fatalmente. E qui si potrebbe ritorcere all'ateo l'obiezione che egli rivolge al credente: se la storia medica da sé i suoi mali; se è bene ciò che si avvera nella storia (e una storia in cui non c'è libertà come potere di optare) perché affaticarsi? Lasciamo che le cose vadano per il loro verso.

E questo sembra proprio oggi l'atteggiamento, non di chi crede nel marxismo e si sacrifica per attuarlo – che merita rispetto come persona anche se si dissente dalle sue idee –, ma dei molti che si accodano al marxismo perché lo ritengono fatale e per seguire la moda.

Di fronte al prevalere di un ateismo sociologico, mi permetto di esortare al senso critico, a quella spregiudicatezza che è la caratteristica dell'atteggiamento filosofico. Vorrei richiamarmi al saggio di Kant: *Che cos'è l'illuminismo*, del 1784: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il

² K. MARX – F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, tr. it. F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1967², p. 32.

Il problema teologico come filosofia

coraggio di servirti della tua propria intelligenza!»³. Kant esortava all'indipendenza di giudizio anche di fronte e contro la religione tradizionale; oggi i condizionamenti vengono da altre parti, e il coraggio di servirsi della propria intelligenza è necessario proprio per non seguire passivamente chi afferma l'ateismo, per porsi e per studiare con indipendenza di giudizio il problema dell'esistenza di Dio.

³ Tr. it. di G. Solari, in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1956 (1998, rist. della 3^a ed.), p. 141.



Indice dei nomi

- Abbagnano, M. e N. 37n
Adam, Ch. 123n
Agostino d'Ipbona 66, 69-70, 70n, 88, 89n, 98-99, 103, 103n, 108, 130-131, 177
Albertelli, P. 21n
Amalrico di Bène 58
Anselmo d'Aosta 21, 28, 28n, 29, 48, 69, 76, 78, 92, 93n, 95, 117, 117n, 118n, 143-144, 144n, 147, 147n, 157, 159, 177
Aristotele 12, 33, 44, 44n, 45, 46, 46n, 52, 52n, 54, 54n, 55, 55n, 56, 79-80, 98-99, 103, 105, 105n, 107-109, 114, 118
Assunto, R., 25n
Attanasio, A. 34n
Averroè 95, 109
- Bannius (Ban, J. A.) 136n
Bausola, A. 20n, 27n, 148, 148n, 149, 149n
Bergson, H. 103
Berkeley, G. 30, 30n
Bernardi, G. 75n
Bernardo di Clairvaux 27
Biffi, G. 13n
Biffi, I. 13n
Bigi, V. C. 108n
- Bloemaert 136n
Bloemaert, A. 136n
Bobbio, N. 182n
Bonaventura da Bagnoregio 94, 94n, 95, 95n, 108, 108n, 109
Bontadini, G. 9, 15, 15n, 32, 34, 34n, 48, 51, 53-54, 54n, 57, 64, 64n, 66
Borruso, G. 169n
Boyle, R. 81
Brock S. L. 114n
- Calogero, G. 46, 79, 79n
Cantone, C. 21n
Cantoni, R. 123n
Capelle, G. C. 59n
Capra, F. 77n
Carabellese, P. 15, 15n, 136n
Carboncini, S. 142n
Cartesio, R. *vedi* Descartes, R.
Caterus, *vedi* Kater, J. de
Centi, T. S. 42n
Cesa, C. 58n, 60n, 178n, 180n, 182n
Chiodi, P. 47n
Cisterciensi 183
Clemente Alessandrino 21n
Codino, F. 187n
Cometti, C. 180n, 182n

- Croce, B. 87, 171n, 174
- D'Angelo, P. 86n
- De Capitani, F. 12n, 94n, 108n
- De Mauro, T. 26n
- Delanglade, J. 65n
- Descartes, R. 19, 27, 30, 81, 88, 90, 104, 123, 123n, 129, 129n, 131, 131n, 132, 132n, 133, 134n, 135-136, 136n, 137-145, 148
- Di Blasi, F. 114n
- Diels, H. 21n
- Droetto, A. 103n
- Durante, G. 72n
- Eckhard, J. G. 148, 148n, 149, 149n
- Engels, F. 187n
- Epicurei 167
- Eraclito di Efeso 44, 62
- Ewing, A. C. 75n
- Fabri, H. 90n
- Fabro, C. 177
- Faes de Mottoni, B. 103n
- Favaro, A. 129n
- Fergnani, F. 123n
- Ferretti, G. 110n
- Feuerbach, L. 177, 178, 178n, 179-182, 182n, 183, 183n, 185
- Finance J. de 21n
- Foscolo, U. 31n
- Frege, G. 46n
- Galilei, G. 14, 16n, 84, 129, 129n
- Galluppi, P. 31
- Gargiulo A. 86n
- Gaunilone di Marmoutier 93, 94, 96, 144, 144n, 148, 156
- Gavazzeni, F. 31n
- Gemelli, A., 25n
- Gentile, G. 72n, 83n
- Gerhardt, C. I. 90n, 124n, 147n, 148n, 149n
- Geymonat, L. 46n
- Gilardi, R. 20, 20n
- Gilson, É. 59n, 136n
- Giovanni Paolo II 14
- Gradi, R. 75n
- Grua, G. 149
- Guglielmoni, P. 20n
- Hartmann, N. 43, 43n, 122
- Hayoun, M.-R. 115n
- Hegel, G. W. F. 16n, 47, 57, 58, 58n, 60, 60n, 61, 62, 87, 97, 98n, 102, 103n, 104, 116, 169, 169n, 170, 170n, 171-175, 175n, 176, 177, 179, 180
- Heidegger, M. 47, 47n, 66, 103
- Henrich, D. 96n, 142, 142n, 143, 144, 144n, 157, 160, 164
- Hume, D. 29n, 34, 34n, 35, 35n, 36, 37, 38, 38n, 39, 60n, 161, 163
- Husserl, E. 27, 46n, 51, 103
- Jacobi, F. H. 169, 172, 175
- Jaeger, W. 79, 79n, 80

- Kant, I. 14, 21, 25, 25n, 28,
 32-34, 37, 41, 48, 58, 77, 77n,
 78n, 83, 83n, 86, 86n, 87, 88,
 91, 91n, 92, 93, 96, 96n, 97,
 101, 120, 151, 151n, 152,
 152n, 153, 153n, 154-156,
 156n, 157-159, 160n, 161,
 161n, 162, 163, 163n, 164-
 166, 166n, 167, 167n, 169,
 170n, 171, 174, 175, 187-188,
 188n
 Kater, J. de 136, 136n, 141-
 142, 148
 Kierkegaard, S. 67
 Kranz W. 21n
 Küng, H. 176, 176n

 Lasson, G. 58n
 Leibniz, G. W. 37, 37n, 38, 42,
 42n, 88, 90, 90n, 91n, 104,
 123, 124n, 147, 147n, 148,
 148n, 149, 149n
 Locke, J. 37, 37n
 Lojacono, E. 27n, 123n, 129n,
 132n, 136n, 137n
 Lombardi-Radice, G. 83n

 Maimonide, Mosè 115, 115n
 Mangione, C. 46n
 Manzoni, A. 22n
 Marabelli, C. 13n
 Marx, K. 183, 185, 187, 187n
 Masново, A. 11, 11n, 13, 13n,
 25, 25n, 28, 28n, 34, 34n, 42,
 48, 51, 52, 52n, 53, 64, 67,
 107, 162
 Mathieu, V. 83n

 McInerny R. M. 114n
 Mendelssohn, M. 151n
 Miano, V. 21n
 Micheletti, M. 11n
 Moni, A. 58n, 60n
 Montagnes, B. 114
 Mugnai, M. 37n, 124n

 Newton, I. 81, 82, 82n, 104
 Nietzsche, F. 177

 Olgiati, F. 136n

 Pala, A. 82n
 Paolinelli, M. 81, 82n, 96, 96n
 Paolo, San 15, 19, 112
 Parisi, D. 39n
 Parmenide di Elea 49, 51, 54
 Parsons, K. M. 11n
 Pascal, B. 27, 27n, 65n
 Pasini, E. 37n, 124n
 Pasquinelli A. 39n
 Pellegrino, U. 110n
 Penco, C. 46n
 Percivale, F. 31n
 Piana, G. 51n
 Picardi, E. 46n
 Platone 22, 23n, 59, 80, 98,
 99, 108
 Poli, E. 83, 84, 84n
 Pseudo-Dionigi Areopagita
 103
 Pupi, A. 25n

 Quattrini, G. 75n

 Radetti, G. 72n

- Ramsey, I. T. 75, 75n
Reale, G. 23n, 44, 44n, 46n, 54n, 55
Reichenbach, H. 39, 39n
Remer, V. 33n
Riccioni, G. 10n
Robinson J. A. T. 22, 22n, 23
Rocco, A. 129, 129n
Rosmini, A. 31
Rossi, P. B. 12n
Ruggiu, L. 52n

Scheler, M. 110, 111, 111n, 112, 113
Schlick, M. 27
Schopenhauer, A. 76
Senofane di Colofone 21, 21n
Sina, M. 12n
Socrate 59
Sofia di Hannover 147n
Solari, G. 188
Spinoza, B. 47, 71, 72, 72n, 73, 77, 102, 102n, 103n, 110, 122, 123n, 172
Stevenson, Ch. L. 71
Stoici 167
Strauss, D.F. 177
Swinburne, R. 9, 10, 10n, 11

Tannery, P. 123n
Tempini, N. 39n
Tilgher, A. 136n
Tillich, P. 23, 23n
Tomasoni, F. 180n
Tommaso d'Aquino 12-13, 16n, 19, 21, 31, 33, 42, 42n, 44, 44n, 54-56, 57n, 59, 59n, 63-64, 78n, 79, 82-83, 85, 95-97, 97n, 98, 98n, 99, 102-106, 106n, 107n, 109-111, 113, 115-116, 118n, 120n, 121-122, 122n, 124, 124n, 125, 125n, 127n, 140, 154, 159, 159n, 160n, 177

Ugo di San Vittore 80
Urbani Ulivi, L. 131n ss

Verra, V. 86n, 98n, 171n, 174n

Wolff, Ch. 92, 153

Zerbi, P. 27n
Zonta, M. 115n

