



## PARTE TERZA

### LA CAUSA FUORI CAMPO

#### Capitolo 9

##### *L'esistenza di Dio (1)*

#### I. *Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio nella Summa theologiae*

##### *Il contesto delle cinque vie e gli scopi di esse*

Nella *Summa theologiae* la domanda sull'esistenza di Dio appare quasi all'inizio, nella seconda *quaestio* della *Prima pars*. Non c'è da stupirsi che essa appaia così presto, dato che lo stesso oggetto della teologia è Dio. Sarebbe strano se una scienza procedesse a lungo prima di aver determinato che il suo oggetto esiste o che è reale.

Nella filosofia invece, secondo Tommaso, anche se in qualche modo tutto tende verso la considerazione di Dio, il discorso che riguarda direttamente Dio viene preceduto da una lunga preparazione. Nessuna delle scienze filosofiche ha Dio come il proprio oggetto; i loro oggetti sono tutti cose create. Di esse Dio è certamente causa – la prima causa, che esiste separatamente dai suoi effetti e che trascende tutti. E la ragione naturale riesce a considerare Dio, in quanto riesce a vedere le cose come effetti di una tale causa. Ma prima di studiare le cose in rapporto a Dio, la filosofia le studia in rapporto alle cause seconde – quelle che stanno anch'esse all'interno dell'ordine creato.

Per esempio, la filosofia naturale studia i suoi oggetti, le cose mobili, in rapporto a quel tipo di causa che si chiama, appunto, natura, la

quale sta dentro a ciò di cui è causa. E la filosofia morale studia gli atti morali in rapporto alla volontà, che sta all'interno del soggetto di tali atti. Queste cause vanno studiate prima di Dio non solo perché a noi risultano più facili, ma anche per preparare la considerazione di Dio come prima causa, cioè causa di ogni altra causa. La causalità di Dio non elimina le altre cause, né si estende solo alle cose che esse non spiegano (p. es., i miracoli). Le altre cause dipendono da Dio, e studiarle in se stesse aiuta proprio a rendere tale dipendenza evidente.

Anche se gli oggetti di tutte le scienze filosofiche sono causati da Dio, il discorso filosofico su Dio spetta principalmente alla metafisica. Mentre tutte le altre scienze filosofiche studiano qualche parte della realtà, la metafisica studia l'intera realtà, in quanto tale – secondo la stessa natura di realtà, cioè la natura di ente. E sebbene Dio trascenda tutti i suoi effetti, questo – l'ente stesso – è quello più proporzionato a Lui, appunto perché è quello più ampio e più universale. Ma, oltre al fatto che, come abbiamo visto nel terzo capitolo, la metafisica secondo Tommaso viene intrapresa dopo tutte le altre scienze filosofiche, anche all'interno della metafisica si arriva al discorso su Dio solo dopo una disamina degli attributi e dei principi inerenti all'ente stesso. In questa sede abbiamo seguito questo ordine (anche se la trattazione è rimasto per molti versi parziale). Credo che non sarà difficile vedere l'importanza dei temi discussi finora per la comprensione dei testi che verranno affrontati in questi ultimi capitoli. Basta uno sguardo veloce al testo sull'esistenza di Dio – le celebri «cinque vie» di *STh* I, q. 2, a. 3 – per percepire il taglio decisamente metafisico del discorso.

Ancora una volta quindi, è chiaro che Tommaso sta supponendo nei suoi lettori una notevole preparazione filosofica. Comunque, non dobbiamo dimenticarci di ciò che abbiamo visto nel secondo capitolo: anche se la teologia si serve della filosofia in vari modi, non dipende intrinsecamente da essa. La filosofia non porge alla teologia i suoi principi propri. I principi propri della teologia sono gli articoli della fede. Se nella *Summa theologiae* Tommaso sta supponendo una preparazione filosofica, sta anche supponendo la fede. Così, già nel primissimo articolo, che riguarda l'esistenza della teologia stessa, egli spiega

che oltre alle scienze filosofiche, occorre una dottrina basata sulla rivelazione, principalmente perché l'uomo è ordinato a Dio come a un fine che sorpassa la comprensione della ragione, un fine cioè soprannaturale. Ma questa stessa premessa, che siamo ordinati ad un fine soprannaturale, è una verità rivelata, accettata solo dai credenti.

Ora, se Tommaso sta supponendo un lettore credente, ovviamente sta anche supponendo l'assenso del lettore alla proposizione che Dio esiste. Non è possibile avere la fede e dubitare dell'esistenza di Dio. D'altronde, Tommaso conosce e accetta la tesi di Aristotele, secondo cui nessuna scienza dimostra l'esistenza del suo oggetto proprio. Ogni scienza suppone che il suo oggetto esiste. Se si deve dimostrare l'esistenza dell'oggetto, tale compito spetta ad un'altra scienza. Questo certamente spiega perché le dimostrazioni che Tommaso offre dell'esistenza di Dio in STh I, q. 2, a. 3, siano propriamente filosofiche, ossia, appartengano propriamente ad una scienza diversa dalla teologia. Ma se la teologia già suppone che Dio esiste, allora perché Tommaso mette queste dimostrazioni qui? Non sono meramente superflue?

Sembra evidente che almeno qui, nella *Summa*, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio non hanno uno scopo apologetico o evangelizzante. La *Summa* non è rivolta principalmente a chi trova la fede inaccettabile per qualche motivo o comunque non l'ha ancora accettata. Non voglio dire che le dimostrazioni non potrebbero essere usate per tali scopi. Ma in quel caso, direi, la loro presentazione sarebbe assai diversa. Per esempio, probabilmente ci si soffermerebbe di più sulle possibili obiezioni contro l'esistenza di Dio (qui se ne considerano solo due); si farebbe più appello all'autorità di pensatori non-credenti che hanno affermato l'esistenza di Dio (qui invece l'unica autorità citata è la Sacra Scrittura); le formulazioni delle prove stesse sarebbero meno concise e sintetiche, fornendo più chiarimenti delle nozioni e dei principi in gioco; e magari se ne offrirebbe anche altra evidenza, non propriamente dimostrativa ma comunque di valore persuasivo.

La possibilità dell'uso delle prove dell'esistenza di Dio in un discorso rivolto ai non-credenti si collega a un altro punto importante affermato nel primo articolo della *Summa*: Dio ha rivelato non soltanto

delle verità su di Lui che stanno al di sopra della ragione, ma anche quelle che la ragione è in grado di investigare pur senza l'aiuto della rivelazione – come per esempio, appunto, l'esistenza di Dio. Tommaso chiama tali verità *praeambula* della fede<sup>1</sup>. Questo appellativo suggerisce che chi non ancora cammina per fede, ma ha conosciuto queste verità, ha già percorso una prima parte della stessa strada. Ossia, tale conoscenza costituisce una certa preparazione per la fede.

*Praeambula* però non significa presupposti. La fede può esistere anche senza tale preparazione. Né è per ciò meno ragionevole. La ragionevolezza della fede consiste nella serietà delle ragioni per cui il credente giudica il messaggio rivelato credibile<sup>2</sup>. E per chi non li ha già conosciuti, il messaggio comprende anche i *praeambula*. Tommaso spiega che essi sono stati rivelati perché, sebbene la ragione possa conoscerli, comunque di fatto, senza una rivelazione, verrebbero conosciuti solo «da pochi, dopo lungo tempo e mescolati con molti errori»<sup>3</sup>.

Per quanto riguarda l'esistenza di Dio, la ragione principale sembrerebbe la terza, la mescolanza con molti errori. Certo, la scienza filosofica è posseduta solo da pochi, e progredisce molto lentamente; ma secondo Tommaso, essa non è affatto l'unico modo all'infuori della rivelazione per cui si può arrivare ad una convinzione ragionevole dell'esistenza di Dio. Anzi, c'è un modo accessibile a quasi tutti gli uomini. Esso consiste in un movimento della ragione quasi spontaneo – non una riflessione rigorosa e metodica – che viene spinto dall'esperienza dell'ordine presente nell'andamento delle cose naturali sensibili. Per una mente normale, il vedere questo porta quasi subito ad una sorta di «percezione» di qualche principio ordinatore del mondo<sup>4</sup>. Così, secondo il giudizio dell'Aquinate, risulta quasi naturale (anche se non senza ragionamento) per gli uomini pensare che un Dio c'è.

---

<sup>1</sup> *STh* I, q. 2, a. 2, ad 1.

<sup>2</sup> Si veda *Summa contra gentiles* (*Scg*), I.6.

<sup>3</sup> *STh* I, q. 1, a. 1. Cfr. II-II, q. 2, a. 4 (qui si afferma che la scienza filosofica alla quale spetta provare l'esistenza di Dio è l'ultima da imparare, cioè la metafisica).

<sup>4</sup> *Scg*, III.38. Anche pertinente è *STh* II-II, q. 85, a. 1, sul fatto che l'offrire sacrificio a Dio appartiene alla legge naturale.

L'ateismo, e in grado minore l'agnosticismo, non sono per lui posizioni normali; anzi, sono per lo più sub-razionali, e spesso colpevoli<sup>5</sup>.

Tuttavia, questo pensare che Dio esista costituisce una conoscenza assai imperfetta di tale verità. Pur basandosi su evidenza vista, non la coglie in modo del tutto saldo. La percezione resta alquanto confusa. In essa non vengono articolate delle ragioni che escludono ogni sospetto o timore di sbagliare. Ossia, è solo una opinione che Dio esiste. Chi ce l'ha pensa che Dio esista, ma non lo sa.

Ora, chi accetta l'esistenza di Dio per fede soprannaturale ha qualcosa in più di una mera opinione. Egli dà un assenso davvero pieno e fermo, senza timore di sbagliare. Tuttavia, il suo assenso è volontario, libero. Sebbene i suoi motivi per assentire siano ottimi, non sono strettamente determinanti. L'assenso non sorge da una riflessione che è di per sé definitiva. Ossia, la sua mente non si riposa in questa verità. Se non fosse per lo sforzo di volontà, sarebbe in pericolo di scivolare nella posizione opposta. Anche lui pensa che Dio esista<sup>6</sup>. Non lo sa.

Ecco un primo scopo delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, per quei «pochi» che ne siano capaci. Esse forniscono una «maggiore manifestazione» di questa verità<sup>7</sup>. Tramite una dimostrazione, si raggiunge una certa padronanza della materia in questione, una capacità di giudicarla da se stessi; e si ottiene una certa visione della verità dimostrata. Chi segue la dimostrazione coglie la verità dimostrata in modo da non poter non dare il suo assenso ad essa, pur volendo. La sua mente si riposa in essa. Egli non pensa che sia vera. Lo sa.

Inoltre, Tommaso osserva che quella percezione spontanea dell'esistenza di Dio offre solo una concezione molto generale e confusa di Lui. È spesso «mescolata con molti errori», gravi, su com'è quel principio ordinatore; per esempio, con l'idea che sia un corpo<sup>8</sup>. Invece le dimostrazioni servono anche come punti di partenza per una consi-

---

<sup>5</sup> Su questo mi permetto di rimandare al mio *Can Atheism be Rational? A Reading of Thomas Aquinas*, «Acta Philosophica», 11.2 (2002): 215-238.

<sup>6</sup> *STh* II-II, q. 2, a. 1.

<sup>7</sup> *STh* I, q. 1, a. 5, ad 2.

<sup>8</sup> *Scg*, III.38.

derazione scientifica di *com'è* Dio. Il fatto di aver messo ben a fuoco l'evidenza della sua esistenza rende più preciso anche il modo in cui Egli viene concepito. Questo spiega perché Tommaso offra varie dimostrazioni – cinque – e non solo una. Supponendo che siano dimostrazioni autentiche, se interessasse solo la conclusione che Dio esiste, ne basterebbe una; invece, nonostante portino alla stessa conclusione, ognuna apre, per così dire, una finestra diversa sulla realtà dimostrata. La prima presenta Dio come primo motore immobile; la seconda, come prima causa efficiente; la terza, come ente di per sé necessario; la quarta, come ciò che è massimamente ente; la quinta, come intelligenza ordinante del mondo naturale. Nelle indagini successive nella *Summa*, che riguardano appunto *com'è* Dio, Tommaso adduce ora una, ora un'altra delle concezioni di Lui stabilite per mezzo delle cinque vie.

*La possibilità della domanda: che Dio esiste non è per se nota a noi*

Il fatto quindi che alcuni accettino l'esistenza di Dio solo per fede non significa che sia impossibile dimostrarla, perché non è di per sé una verità di fede; è solo uno dei *praeambula*. E le dimostrazioni non sono superflue, nemmeno in un contesto che suppone la fede quale la *Summa*, perché comunque perfezionano la conoscenza di quella verità.

Ma – si potrebbe obiettare – non è vero comunque che tale contesto esclude la possibilità della domanda a cui le dimostrazioni vogliono rispondere, la domanda se Dio esiste o meno? Per chi pone un'autentica domanda infatti, la risposta non è ancora determinata. Invece chi ha la fede già possiede la risposta: sì, Dio esiste.

Questo però non significa che egli non sia in grado di comprendere la domanda, cioè, di capire come qualcuno la potrebbe porre. L'aver dato l'assenso alla proposizione che Dio esiste non lo rende incapace di capire che qualcuno non l'abbia dato; anzi, se lui ha scelto di assentire, allora ha capito anche la possibilità di non assentire. Ossia, egli può comunque capire il punto di vista del non-credente.

Similmente, il credente può anche assumere un atteggiamento veramente scientifico, critico, verso le dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Il fatto di crederci non necessariamente pregiudica la sua valuta-

zione dei tentativi di dimostrarlo<sup>9</sup>. Tommaso stesso è particolarmente cauto nei confronti degli argomenti offerti in appoggio alle verità rivelate; se non sono buoni, o se si attribuisce ad essi più forza di quella che veramente hanno, allora in effetti si sta offrendo «materia di derisione a coloro che non credono, facendo loro supporre che noi crediamo le cose di fede per degli argomenti di questo genere»<sup>10</sup>.

La fede non rende incomprensibile la domanda sull'esistenza di Dio. Invece la domanda sarebbe incomprensibile – e le dimostrazioni superflue – se l'esistenza di Dio fosse *per se nota omnibus*, conosciuta a tutti in virtù di se stessa. In quel caso sarebbe uno dei primi principi della ragione, conosciuti naturalmente da tutti, come il principio di non-contraddizione, o il principio che il tutto è più grande della parte.

Alcuni invero hanno giudicato l'esistenza di Dio una verità di questo tipo. Tommaso suggerisce che, almeno in parte, lo dicono perché sin da piccoli erano abituati a sentire nominare Dio e a invocarlo, cosicché accettare la sua esistenza era diventata per loro quasi naturale<sup>11</sup>. È facile confondere ciò che è veramente naturale e universale con ciò che è solo un elemento della propria cultura. E tuttavia possiamo distinguerli. Di fatto anche Tommaso era abituato in quel modo.

Rispetto alla tesi che l'esistenza di Dio sia *per se nota*, l'Aquinate propone anche un'altra distinzione molto importante: quella tra l'essere *per se nota* «in sé», e l'essere *per se nota* «a noi». Tutto ciò che è *per se notum* a noi lo è anche in sé, ma non viceversa. Secondo lui l'esistenza di Dio è *per se nota* in sé, ma non a noi<sup>12</sup>.

Per capire questa distinzione, bisogna innanzitutto considerare bene che cosa sia una proposizione *per se nota* o conosciuta in virtù di se stessa. È una proposizione in cui il concetto del predicato è incluso

---

<sup>9</sup> Come osserva Anthony Kenny, risulta un po' curioso che Bertrand Russell abbia criticato Tommaso per il fatto di offrire ragioni per cose che già credeva, quando Russell stesso, nel suo *Principia mathematica*, ha speso centinaia di pagine per provare che due più due fanno quattro – cosa che lui aveva creduto tutta la sua vita: ANTHONY KENNY, *Aquinas on Mind*, Routledge: London 1993, 11-12.

<sup>10</sup> *STh* I, q. 46, a. 2.

<sup>11</sup> *Scg*, I.11.

<sup>12</sup> *STh* I, q. 2, a. 1.

nello stesso concetto del soggetto. Per esempio, la proposizione *il suono è qualcosa di sensibile è per se nota*, perché il concetto di sensibile rientra nello stesso concetto del suono. Chiunque ha il concetto del suono capirà immediatamente che quella proposizione è vera.

Ora però, ci sono due tipi di concetto che possiamo avere di un oggetto. Uno è il concetto essenziale di esso, il concetto che esprime che cosa sia, cioè la sua quiddità o la sua essenza. L'altro è il concetto meramente nominale dell'oggetto. Esso costituisce solo una conoscenza imperfetta o superficiale. È sufficiente per distinguere quell'oggetto da altri e per riferirsi ad esso in modo chiaro e esplicito, ma non lo penetra fino in fondo, nella sua essenza. Si chiama nominale perché molto spesso è sulla base di questo tipo di conoscenza che noi diamo i nomi alle cose. Lo si può anche chiamare il concetto comune dell'oggetto, in quanto esprime la conoscenza che è comune a tutti coloro che sanno usare correttamente il suo nome. Essi sanno ciò che significa il nome; ma forse non sanno che cos'è l'oggetto, secondo la sua essenza. Per esempio, quasi tutti sappiamo usare correttamente il nome del suono; ma alcuni forse non sanno che il suono consiste in una certa vibrazione nell'aria (o in qualche altro mezzo). Questi hanno il concetto nominale o comune del suono, ma non quello essenziale.

Quando allora una proposizione è tale che il concetto essenziale del soggetto include il concetto del predicato, quella proposizione si dice *per se nota* in sé. Ma a chi non ha il concetto essenziale del soggetto, forse non è *per se nota*. Ossia, il concetto che lui ha del soggetto non include il concetto del predicato. Così, la proposizione che il suono è una certa vibrazione nell'aria sarebbe *per se nota* in sé. Ma a chi conosce solo il significato comune del nome *suono*, senza conoscere l'essenza del suono, quella proposizione non è *per se nota*.

Rispetto quindi alla proposizione che Dio esiste o che Dio è, secondo Tommaso essa è *per se nota* in sé. Questo perché l'essenza di Dio è il suo essere, e quindi il concetto del predicato – è – è incluso

nel concetto essenziale del soggetto<sup>13</sup>. Ma il concetto di Dio che è comune a tutti coloro che sanno usare il nome di Dio non esprime la sua essenza. Non dice che cosa Egli sia in se stesso. È solo un concetto nominale o comune. (Del contenuto di questo concetto parleremo più avanti.) Pertanto, la proposizione che afferma che Dio esiste non risulta *per se nota* per tutti. È allora del tutto comprensibile che qualcuno possa porre la domanda se Dio sia o meno. Ed è altrettanto comprensibile che alcuni, sulla base di considerazioni sbagliate, arrivino all'opinione che la proposizione sia falsa, cioè, che Dio non sia.

Qui si può notare che alcuni, pur riconoscendo che non conosciamo l'essenza di Dio, ritenevano comunque che il concetto significato dal nome *Dio* fosse sufficiente per capire subito che Dio esiste. Secondo questi, chi ha capito ciò che significa *Dio* non può veramente dubitare della sua esistenza, e tanto meno negarla. Potrebbe magari pronunciare la frase, *Dio non esiste* – ad alta voce, oppure anche tra sé – ma non potrebbe veramente assentire ad essa. Tommaso conosceva diverse proposte di questo tipo. Nella *Summa* egli ne considera tre. Dal punto di vista storico, forse la più interessante è la seconda, che rimanda al famoso argomento di sant'Anselmo<sup>14</sup>.

#### *La trattazione dell'argomento di Anselmo nella Summa theologiae*

Nel secondo capitolo del suo breve scritto intitolato *Proslogion*, Anselmo offre un unico argomento, semplice e convincente, in favore dell'esistenza di Dio. In poche parole, l'idea è che la stessa comprensione del significato del nome *Dio* porta necessariamente all'affermazione dell'esistenza di Dio nella realtà. Questo nome infatti, ritiene

---

<sup>13</sup> Ovviamente quest'ultima affermazione anticipa delle considerazioni su Dio che si faranno dopo che si è verificata la sua esistenza. Non si può giudicare l'essenza di qualcosa senza sapere che la cosa esiste. L'essenza di qualcosa è ciò che la cosa è in se stessa. Ma se ciò di cui si parla non esiste, allora non è qualcosa «in se stesso». È solo una combinazione di nozioni, come quella significata dal nome *unicorno*. Finché non si sa se la cosa esiste, non ha senso parlare della sua «essenza». Si veda THOMAS AQUINAS, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 6, §461 [2].

<sup>14</sup> *STh* I, q. 2, a. 1, obj. 2 & ad 2. Le altre due sono basate sul fatto che tutti conoscono l'esistenza di qualcosa che si identifica in qualche modo con Dio: la beatitudine (obj.1 & ad 1) oppure la verità (obj. 3 & ad 3).

Anselmo, significa «qualcosa di cui non si può pensare il maggiore». Poi egli osserva che se qualcuno capisce questa formula, allora la cosa formulata esiste almeno nel suo intelletto, anche se lui pensa che non esista nella realtà. Ma se pensa che non esiste nella realtà, allora si può pensare qualcosa maggiore. Infatti «si può pensare che esiste anche nella realtà, il che è maggiore». E così, «ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare qualcosa maggiore». Ciò è assurdo. Per evitarlo, bisogna affermare che Dio esiste nella realtà.

Lungo la storia, l'argomento di Anselmo ha suscitato l'interesse di molti filosofi e teologi, ricevendo valutazioni molto divergenti. Tommaso lo affronta in vari scritti, l'ultimo essendo la *Summa theologiae*. A quanto pare, alcuni hanno preso l'argomento di Anselmo come una prova che l'esistenza di Dio sia *per se nota* a tutti – cioè a tutti coloro che capiscono la formula «ciò di cui non si può pensare il maggiore». Basterebbe capire che *Dio* significa questo, per capire che la proposizione *Dio esiste* sia vera. Nella *Summa*, quindi, senza nominare Anselmo, Tommaso considera l'argomento in questa prospettiva, come volendo mostrare che l'esistenza di Dio è *per se nota* a tutti. Nell'obiezione, l'Aquinate esprime l'idea così:

Si dice *per se notum* ciò che subito s'intende, appena colti i termini; il che Aristotele attribuisce ai primi principi di dimostrazione. Conoscendo infatti cos'è un tutto e cos'è una parte, subito s'intende che ogni tutto è maggiore della sua parte. Ora, inteso che cosa significa questo nome *Dio*, all'istante si capisce che Dio è. Con questo nome infatti si significa ciò di cui non si può significare il maggiore; ora è maggiore ciò che è sia nell'intelletto sia nella realtà che quanto è solo nell'intelletto; onde, siccome appena si intende questo nome *Dio*, ciò è subito nell'intelletto, ne segue che è anche nella realtà. Dunque che Dio esista è *per se notum*.

Nella risposta, Tommaso prima si chiede se di fatto la formula anselmiana esprima ciò che tutti intendono col nome *Dio*; forse no, perché alcuni hanno creduto che Dio fosse un corpo. (Di ogni corpo dato, si può immaginare uno maggiore, più grande.) Tuttavia, anche col nome inteso così, l'esistenza di Dio non risulta *per se nota*.

Ma dato pure che ognuno con questo nome *Dio* intenda significare ciò che si dice, cioè, quello di cui non si può pensare il maggiore, da ciò non

segue che egli capisca che ciò che il nome significa esista nella realtà; ma soltanto nella concezione dell'intelletto.

Ossia, se qualcuno ha inteso questo significato del nome *Dio*, allora la conseguenza immediata – ciò che si capisce subito alla luce di esso, come qualcosa di *per se notum* – è solo che tale significato esiste nell'intelletto. Chi capisce qualcosa capisce anche di averlo capito. Ma capire di averlo capito non significa capire che esista nella realtà.

Tuttavia, anche se è vero che chi capisce il significato di *Dio* non per forza capisce subito, in modo immediato, che Dio esiste nella realtà – e quindi l'esistenza di Dio nella realtà non è per se nota a lui – non lo deve capire mediante l'argomento anselmiano stesso? A quanto pare, Tommaso pensa di no. Egli conclude con questa osservazione:

Né si può arguire che [ciò che significa *Dio*] esista nella realtà, se non si ammette che nella realtà vi è qualcosa di cui non si può pensare il maggiore: ciò che non è ammesso da chi pone che Dio non esiste.

Di primo acchito, magari, può sembrare un'osservazione banale, che nemmeno entra nel merito dell'argomento di Anselmo. Sembra dire solo l'ovvio: se *Dio* significa ciò di cui non si può pensare il maggiore, allora per mostrare che qualcosa di reale sia Dio, bisogna mostrare che qualcosa di reale sia ciò di cui non si può pensare il maggiore.

Ma a mio avviso Tommaso intende qualcosa di più interessante. Ciò che egli ha in mente, credo, viene fuori in modo più esplicito nella *Summa contra gentiles*. Lì egli afferma: «non c'è inconveniente [cioè, qualcosa di assurdo] se, dato qualunque cosa sia nella realtà sia nell'intelletto, si può pensare qualcosa maggiore, tranne per chi concede che c'è qualcosa nella realtà di cui non si può pensare il maggiore»<sup>15</sup>. Ossia, chi non ammette che Dio esiste nella realtà, non deve ammettere che esiste nel suo intelletto qualcosa di cui non si può pensare il maggiore. Non lo deve ammettere, pur avendo capito che questo sia il significato di *Dio*, e pur avendo capito di averlo capito.

C'è una differenza tra l'esistenza nell'intelletto del significato di qualche nome, e l'esistenza di esso nella realtà. Perché un significato

---

<sup>15</sup> *Scg*, I.11, §67 («*Nec oportet ut...*»). Si veda anche *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 4.

esista nella realtà, ci dev'essere nella realtà qualche soggetto di cui tale significato si possa predicare, ossia, qualcosa che sia tale. Invece, perché il significato esista nell'intelletto – cioè, perché venga inteso – non è necessario che ci sia qualche soggetto nell'intelletto di cui esso si possa predicare, qualcosa cioè che l'intelletto abbia capito di essere tale. Per esempio, posso capire l'espressione «il quinto numero primo tra 10 e 20» senza avere in mente un soggetto che sia tale (di fatto un tale numero primo non c'è). Allo stesso modo, posso capire «qualcosa di cui non si può pensare il maggiore» senza avere in mente un soggetto che sia tale (o anche che io penso sia tale). Posso capirla in modo assoluto o semplice, senza pensare che si possa predicare di alcun soggetto – sia un soggetto reale, sia uno che esiste solo nel mio intelletto, un soggetto fittizio.

Secondo l'argomento di Anselmo, è assurdo pensare che una cosa esistente solo nell'intelletto sia ciò di cui non si può pensare il maggiore. Lo stesso concetto di Dio esclude l'essere fittizio. Chi nega che Dio esista nella realtà, però, non deve pensare che una cosa fittizia sia Dio. Può pensare che nulla sia Dio. E così l'argomento non lo tocca.

### *Il carattere delle dimostrazioni*

Una dimostrazione, abbiamo detto, in qualche modo fa vedere la verità della proposizione dimostrata. Ciò suppone che la proposizione non sia *per se nota*, cioè, che non faccia vedere la propria verità, alla luce del proprio contenuto. La sua verità si vede solo alla luce di quella di altre proposizioni. Queste sono le premesse della dimostrazione. La proposizione dimostrata è la conclusione. Seguendo Aristotele, Tommaso descrive una dimostrazione come un certo tipo di sillogismo, un «sillogismo che fa sapere» (*syllogismus faciens scire*)<sup>16</sup>.

Tommaso segue Aristotele anche nel distinguere tra due tipi di dimostrazioni, di cui uno costituisce un sapere più perfetto dell'altro<sup>17</sup>. Quello più perfetto si chiama dimostrazione *propter quid*, ossia, *a causa di cui*. Nella proposizione dimostrata, qualche attributo viene

<sup>16</sup> *STh* I, q. 117, a. 1; si veda ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, c. 2, 71b17.

<sup>17</sup> *STh* I, q. 2, a. 2; ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, c. 13, 78a22-b12; c. 27, 87a31.

predicato di un soggetto; e la dimostrazione riconduce l'attributo a qualcosa nella stessa natura del soggetto, qualcosa a causa di cui l'attributo gli appartiene. Una delle premesse della dimostrazione afferma che il soggetto è di tale natura; l'altra afferma che da tale natura segue tale attributo; e quindi si conclude che tale attributo appartiene al soggetto. Con una dimostrazione di questo tipo, si sa non solo il fatto dell'appartenenza dell'attributo al soggetto, ma anche la spiegazione del fatto – non solo che il soggetto è così, ma anche perché. La dimostrazione dell'immortalità dell'anima, alla luce della sua natura di forma sussistente, vorrebbe essere una dimostrazione di questo tipo.

L'altro tipo di dimostrazione si chiama *quia*, preso nel senso di *che*. Tale dimostrazione fa sapere il che, cioè il fatto, che l'attributo appartiene al soggetto, ma non il perché. Il fatto viene mostrato, non alla luce della sua causa nella natura del soggetto, ma alla luce di qualche suo effetto. Tale dimostrazione si usa soprattutto quando l'effetto è più evidente della natura del soggetto. Così, forse si può mostrare che la luna è (più o meno) sferica, considerando l'aspetto che essa presenta quando cresce e quando cala. Tale aspetto è un effetto della sfericità della luna. Non spiega perché la luna sia sferica, ma fa vedere il fatto.

Nel caso dell'esistenza di Dio, l'unico modo di dimostrarla è con una dimostrazione *quia*, a partire dei suoi effetti. Non possiamo spiegare perché Dio esiste. L'unica spiegazione sarebbe la sua natura, il suo che cos'è, che non conosciamo. E anche se lo conoscessimo, non avremmo una dimostrazione della sua esistenza, perché la sua esistenza non è un effetto della sua natura, distinto da essa; è identica alla sua natura, come si è detto sopra.

*Il termine medio di tutte le dimostrazioni: il significato del nome Dio*

Nella *Summa* si offrono ben cinque dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Esse sono diverse in quanto si servono dell'esistenza di diversi effetti, come mezzi tramite cui l'esistenza di Dio, quale causa di essi, risulta evidente. Tutte però hanno una certa struttura o forma in comune. Nel presentarle, Tommaso lascia questa forma alquanto implicita;

ma la indica chiaramente nell'articolo precedente, nello stesso posto in cui spiega che il tipo di dimostrazione è *quia*, non *propter quid*. Ancora una volta, si tratta di una dottrina presa da Aristotele. «Per provare che una cosa esiste, bisogna prendere per termine medio *ciò che significhi il nome (quid significet nomen)*, e non *che cos'è (quod quid est)*, poiché la questione di che cos'è viene dopo la questione se esiste»<sup>18</sup>.

In breve, l'idea è questa. Nel domandare se una cosa esiste o meno, non si può ancora supporre di conoscere la sua natura o il suo che cos'è. È solo dopo che si afferma l'esistenza della cosa che si può iniziare a indagare la sua natura. Prima, si può supporre di conoscere solo il suo nome. Chi chiede se la cosa esiste deve conoscere ciò che sopra abbiamo chiamato il concetto nominale o comune della cosa, il significato capito da tutti quelli che sanno usare il suo nome. Se non si sapesse questo, non si potrebbe nemmeno domandare se la cosa esiste; la domanda stessa sarebbe inintelligibile. Domandare se la cosa esiste quindi equivale a domandare se il suo nome va detto di qualcosa che esiste; ossia, se qualcosa che esiste sia tale quale dice il nome. Potremo rispondere alla domanda in modo affermativo, se riusciremo a determinare che qualcosa che esiste è ciò che il nome significa.

E di fatto, se guardiamo le dimostrazioni offerte da Tommaso, vediamo che ognuna conclude in questo modo, con solo piccole differenze di espressione: *... e questo tutti capiscono come Dio; ... che tutti chiamano Dio; ... e questo tutti dicono Dio; ... e questo diciamo Dio*. Così, prima di vedere quale sia il significato di *Dio* per Tommaso (lo vedremo tra poco), e designandolo con una lettera, *G*, si può fare lo schema di un sillogismo che è comune a tutte le dimostrazioni, con *G* che funziona come il termine medio:

*minore* Qualcosa che esiste è *G*;

*maggiore* *G* è ciò che significa *Dio*;

*conclusione* Qualcosa che esiste è ciò che significa *Dio* = Dio esiste.

Ovviamente le dimostrazioni non sono solo questo sillogismo. Il loro compito principale infatti sarà di stabilire la premessa minore, che

---

<sup>18</sup> *STh* I, q. 2, a. 2, ad 2. Si veda *Expositio libri Post. an.*, II, lect. 8, §484 [6].

qualcosa che esiste è *G*. Ognuna la stabilirà per mezzo di un ragionamento diverso, basato su evidenza diversa. Trattandosi di dimostrazioni *quia*, l'evidenza sarà qualcosa che, quando viene messo ben a fuoco e analizzato, si vede come effetto di qualcosa che sia *G*. La dimostrazione presenterà anche l'analisi tramite cui l'evidenza si vede così.

Cos'è *G* allora? Cioè, qual è il significato comune del nome *Dio*? Nella *quaestio* sull'esistenza di Dio, non viene esplicitato. (La disamina dei nomi di Dio nella *Summa* si trova nella q. 13 della *Prima pars*.) Ma nel proporre il significato di *Dio* come termine medio della dimostrazione, Tommaso indica anche donde viene imposto tale nome:

I nomi di Dio vengono imposti dai suoi effetti, come vedremo in seguito [q. 13]; perciò nel dimostrare l'esistenza di Dio mediante gli effetti, possiamo prendere per termine medio quello che significa il nome *Dio*.

Di primo acchito, questo può stupire. I nomi di Dio provengono dai suoi effetti; e a quanto pare, ciò vale anche per questo nome, *Dio*. Sin dall'inizio, Dio viene concepito da noi nei termini dei suoi effetti. Ma abbiamo detto che bisogna conoscere il significato di *Dio*, o avere il concetto comune di Dio, prima di dimostrare che Dio esiste; e che si dimostra che Dio esiste proprio tramite i suoi effetti. Adesso invece sembra che siano gli effetti di Dio a metterci in grado di concepire e nominare Dio, e che facciano questo prima di farci sapere che Dio esiste. Sembra strano. Perché non ce lo fanno sapere sin dall'inizio?

La risposta, mi pare, è che non ce lo fanno sapere sin dall'inizio, e tuttavia ce lo rendono in qualche modo pensabile. Saperlo significa conoscerlo in modo scientifico, dimostrativo, così da vedere che è vero e che non può non esserlo. Ciò esige un lavoro rigoroso di analisi. Ma tale lavoro non è necessario per formare un primo concetto di Dio, né per avere una qualche nozione della sua esistenza.

Gli effetti di Dio sono le cose di cui egli è causa. All'inizio conosciamo tali cose in se stesse. Conoscerle come effetti di Dio, invece, significa conoscerle in rapporto a qualcosa che non conosciamo dapprima in se stesso, ma solo, appunto, secondo tale rapporto. Le cose stesse quindi devono farsi vedere come effetti di una causa in sé nascosta; così ci fanno concepire la causa. Ma questa visione delle cose

ammette diversi gradi di chiarezza. Come dicevamo, Tommaso ritiene che molti possano percepire, in modo confuso, che il mondo ha un principio ordinatore. Le cose offrono a quasi tutti una certa sembianza di effetti di un tale principio. Essa non risulta del tutto chiara o ben definita, ma è sufficiente per formare un certo concetto di Dio – e allo stesso tempo, per far pensare che un Dio esiste. E se magari alcuni non colgono quella sembianza per se stessi, tuttavia quando sentono parlare di Dio, riescono a capire l'idea; alla luce di quel che sentono, il mondo viene rivestito di quella sembianza. Così anche loro possono concepire Dio e pensare che esiste. Ma pensarlo non significa saperlo.

La stessa confusione di quella sembianza lascia la mente insoddisfatta. Altre esperienze, o altre opinioni che si sentono dire, la possono mettere in dubbio. E anche se non se ne dubita, si desidera vederla con più chiarezza. Si vuole cioè verificarla, determinarla, risolverla in quelle verità che capiamo con la massima chiarezza: i principi *per se nota* a noi. È questa la funzione propria delle dimostrazioni.

È nell'articolo 8 della q. 13 che si presenta ciò che «tutti intendono» col nome *Dio*, cioè il concetto nominale o comune di Dio. Alla luce di quella percezione o quella «esperienza» (cfr. a. 9, ad 3) secondo cui le cose sembrano stare sotto l'azione di qualche principio ordinatore – qui si parla di ciò che ha una «provvidenza universale» sulle cose – si forma un concetto della natura di tale principio. Il concetto non esprime tale natura così com'è in sé; il che cos'è di Dio resta nascosto. Ma l'esprime in rapporto alle cose da cui il concetto stesso proviene. Il rapporto è triplice: oltre a quello di principio, cioè il rapporto causale, ci sono due rapporti di confronto o di paragone con le cose. Anch'essi sarebbero implicati nella nozione di provvidenza universale. Sono l'eminenza, oppure la superiorità, e la lontananza, oppure la differenza o la diversità. Così, il nome *Dio* significa «qualcosa che è al di sopra di tutti, principio di tutti, e remoto da tutti»<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> *STh* I, q. 13, a. 8, ad 2. Cfr. I, q. 12, a. 12: «noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte; e la differenza esistente tra esse e lui, che cioè egli non è niente di quanto è causato da lui; e che tali cose vanno escluse

È di questo quindi che tutte le cinque vie vogliono mostrare l'esistenza. Come dicevamo, ognuna lo fa sulla base di evidenza diversa, cioè di effetti diversi, e quindi ognuna presenta la cosa dimostrata sotto un diverso aspetto o un diverso profilo: come primo motore immobile, prima causa efficiente, e via dicendo. Ma Tommaso giudica che *in* ognuno di questi profili specifici, si percepisce subito il carattere generale di «qualcosa che è al di sopra di tutti, principio di tutti, e remoto da tutti» – e pertanto, l'applicabilità del nome *Dio*.

Un'ultima avvertenza, prima di entrare nel testo. Non tutti gli attributi che siamo soliti assegnare a Dio rientrano in questo concetto comune di Lui – nemmeno quelli conoscibili dalla ragione: p.es., l'infinità, l'eternità, ecc. Pertanto le dimostrazioni della sua esistenza non renderanno subito evidenti tali attributi. Getteranno soltanto le basi per indagarli. Nella *Summa*, l'indagine inizia nella q. 3. Perfino l'unità di Dio viene determinata solo nella q. 11. Le dimostrazioni affermano il teismo, ma il monoteismo è un passo ulteriore. Prima si stabilisce che almeno una cosa è di natura tale da essere al di sopra di tutti, principio di tutti, e remota da tutti. Solo dopo si stabilisce che soltanto una lo è.

Noi tendiamo a usare il nome *Dio* come un nome personale. Un tale nome significa di per sé qualcosa di singolare. Per Tommaso invece, *Dio (Deus)* è come *uomo* o *pietra*: significa ciò che ha una certa natura. In questo caso la natura sarebbe la deità<sup>20</sup>. Tale nome non indica quante cose o quanti soggetti hanno la natura significata<sup>21</sup>. Certo, si può mostrare che la natura della deità è tale che solo un soggetto può averla; non ci sono *gli dei*, c'è *il Dio*, come c'è il sole. Ma bisogna ragionarci. Il nome stesso non lo indica. E anche quando lo si mostra, il nome *Dio* comunque non risulta personale. Un nome personale non regge gli articoli così. Non si direbbe *c'è il Socrate*.

Tommaso certamente non nega che il Dio possa avere un nome personale, di per sé singolare. Anzi, lui pensa di conoscere un nome

---

*da lui non già a causa di qualche suo difetto, ma perché tutte le supera*». Si tratta della famosa triplice via dello ps.-Dionigi: di causalità, di rimozione e di eminenza.

<sup>20</sup> *STh* I, q. 13, a. 8.

<sup>21</sup> *STh* I, q. 13, a. 9.

tale: il Tetragrammaton rivelato agli Ebrei<sup>22</sup>. Ciò vuol dire che dopo tutto il Dio dei filosofi non è il Dio della rivelazione, cioè un Dio personale? Direi piuttosto che, pur sapendo che il Dio è personale – individuale, vivo, con attività di intelligenza e di volontà<sup>23</sup> – i filosofi non l'hanno conosciuto di persona. Sapere che qualcuno esiste non significa potergli imporre un nome. Imporre un nome a qualcuno spetta solo a qualche suo superiore – normalmente ai suoi genitori – oppure alla persona stessa. Gli altri possono solo conferirle qualche titolo. Così, *se* un pagano avesse dato un nome personale a ciò che egli considerava Dio, si potrebbe dubitare se si tratti del Dio della rivelazione, e non piuttosto di un idolo della sua fantasia – o forse di un demonio. Invece, il non avergli dato un tale nome è confacente al fatto di averlo conosciuto solo da lontano, tramite le creature, e di averlo riconosciuto proprio come l'Altissimo. Nella rivelazione, Colui che qualche filosofo ha potuto conoscere da lontano si è presentato in persona.

In linea col fatto che, per Tommaso, *Dio* non è un nome personale, nella traduzione del testo delle cinque vie abbiamo messo l'articolo indefinito, *un*, davanti alla parola *Dio*. Questo può risultare un po' sconcertante. Ma credo che rifletta meglio la logica degli argomenti.

---

<sup>22</sup> *STh* I, q. 13, a. 11, ad 1.

<sup>23</sup> si veda ARISTOTELE, *Metafisica* XII.7, 1072b14-30.

Testo 9: *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3 (obiezioni, vie 1-3)

*Se esista un Dio*

*Sembra che* un Dio non esista. Infatti:

1. Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome *Dio* s'intende affermato un certo bene infinito. Dunque, se un Dio esistesse, non dovrebbe esserci più il male. Ma nel mondo c'è il male. Dunque non esiste un Dio.

2. Ciò che può essere compiuto da un numero minore di principi, non è compiuto da un numero maggiore. Ora tutti i fenomeni che avvengono nel mondo, potrebbero essere compiuti da altri principi, nella supposizione che un Dio non esistesse: poiché quelli naturali si riportano, come a loro principio, alla natura; e quelli deliberati, a quel principio che è la ragione e la volontà umana. Non c'è nessun bisogno, quindi, di porre l'esistenza di un Dio.

*In contrario*: Nell'*Esodo* si dice, in persona del Dio: «Io sono Colui che è».

*Rispondo*: Che un Dio esista si può provare per cinque vie.

*Una prima via*, e la più evidente, è quella che si desume dal moto.

[1] È certo infatti e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose sono mosse.

[2] Ora, tutto ciò che è mosso, è mosso da un altro. Infatti, niente è mosso tranne in quanto è in potenza al termine del moto; mentre ciò che muove, muove in quanto è in atto. Perché muovere non è altro che trarre qualche cosa dalla potenza all'atto; e niente può essere ridotto dalla potenza all'atto se non mediante un ente che è già in atto. Per esempio, il fuoco, che è caldo in atto, fa essere caldo in atto il legno, che è caldo soltanto in potenza; e così lo muove e lo altera. Ma non è possibile che una stessa cosa sia allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto in atto ed in potenza; lo può essere soltanto sotto diversi aspetti, come ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto qualcosa sia al tempo stesso motore e mosso, cioè, che muova se stesso. È dunque necessario che tutto ciò che è mosso sia mosso da un altro.

[3] Se dunque ciò da cui è mosso è anch'esso mosso, bisogna che questo sia mosso da un altro, e quello da un altro ancora. Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché in quel caso non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore; perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi da un primo motore, come il bastone non muove qualcosa se non in quanto è mosso dalla mano.

[4] Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da alcunché. E questo tutti capiscono come un Dio.

*Una seconda via* parte dalla nozione di causa efficiente.

[1] Troviamo tra queste cose sensibili che vi è un ordine tra le cause efficienti.

[2] Ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima; ché altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile.

[3] Ora, procedere all'infinito nelle cause efficienti è impossibile. Perché in tutte le cause efficienti ordinate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto. Se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso.

[4] Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano un Dio.

*Una terza via* è presa dal possibile e dal necessario, ed è questa.

[1] Tra le cose noi ne troviamo alcune che sono capaci di essere e di non essere; infatti osserviamo alcune cose generarsi e corrompersi, e di conseguenza, essere e non essere.

[2] Ora, è impossibile che siano tali tutte le cose che sono. Questo perché ciò che è capace di non essere, in qualche momento (*quandoque*) non è. Se dunque tutte le cose sono capaci di non essere, in qualche momento (*aliquando*) non ci fu niente nella realtà. Ma se questo fosse vero, allora anche adesso non ci sarebbe niente, perché ciò che non è, non comincia ad essere se non per qualche cosa che è. Dunque, se non c'era ente alcuno, era impossibile che qualche cosa cominciasse ad essere, e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli esseri sono capaci [di essere e di non essere], ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario.

[3] Ora tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in altro, oppure no. Ma non si può procedere all'infinito negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, come neppure nelle cause efficienti, secondo che si è dimostrato.

[4] Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario, e che non tragga da altro la propria necessità, ma che sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono un Dio.

## II. *Le obiezioni e le prime tre vie*

Il testo sulle cinque vie non è certamente l'unico testo in cui Tommaso cerca di provare che un Dio esiste. E per ognuna delle vie, si può trovare altrove nelle sue opere qualche prova che le sia almeno simile<sup>24</sup>. Qui però abbiamo la raccolta più sintetica delle prove da lui ritenute valide. In un certo senso la loro presentazione si può qualificare anche come quella più personale. Diversamente da quasi tutti gli altri testi, qui nessuna prova viene riferita, nel suo insieme, a un altro autore. Nel corpo dell'articolo l'unico pensatore citato è Aristotele, e questo solo per appoggiare due punti specifici all'interno della Quarta via. Questo non significa che le cinque vie siano da prendersi come del tutto originali. Anzi è indiscutibile il forte influsso di altri autori, come Aristotele, Avicenna, nonché vari pensatori cristiani. Tuttavia, la scelta degli argomenti, l'ordine di trattazione, e le formulazioni così concise sono prettamente tommasiani. Addentriamo ora nel testo.

### *Le obiezioni*

Il fatto di porre delle obiezioni all'esistenza di Dio non obbedisce solo all'impostazione generale della *Summa*, ossia non consiste in una mera formalità. La possibilità di autentiche obiezioni alla tesi dell'esistenza di un Dio si collega a ciò che si è visto poc'anzi: questa tesi non è *per se nota* a noi. Per accettarla occorre un ragionamento, ossia, un certo movimento della mente. Un movimento è qualcosa che può essere interrotto, ostacolato, a causa di qualche impedimento presente nel cammino. Un'obiezione è proprio questo: un impedimento all'accettazione della tesi proposta. E alla tesi che c'è un Dio, esistono tali impedimenti. Esistono cioè delle considerazioni che possono far sembrare che un Dio non ci sia. In questa sede Tommaso affronta solo due di queste considerazioni. Si tratta però di obiezioni molto serie – quasi si potrebbero definire classiche.

---

<sup>24</sup> Segnaliamo solo i posti principali: *In I Sent.*, d. 3, *proem.*; *De ente et essentia*, c. 4; *De veritate*, q. 5, a. 2; *De potentia*, q. 3, a. 5; *Scg*, I.13 & I.15; *Compendium theologiae*, I, c. 3. Su questi argomenti si veda WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 400-441.

La prima è l'esistenza del male. Lo stesso concetto di *Dio* sembra implicare un certo bene infinito, un essere supremo e assolutamente senza difetti, pieno di ogni perfezione. Come può essere compatibile con questo l'esistenza del contrario del bene, ossia il male? Se ci fosse un calore infinito, esso diffonderebbe il caldo dappertutto. Escluderebbe totalmente il freddo. Se un Dio c'è, perché non esclude il male?

Per l'Aquinate si tratta di una vera obiezione, perché secondo lui il male veramente esiste. Certo, il male è una privazione, una mancanza di essere. Ma ciò non significa che sia solo un'illusione. Il male è, non nel senso che ha un essere suo proprio, ma nel senso che si trova veramente nelle cose che sono. Alcune cose, sebbene abbiano qualche essere e quindi qualche bontà, non hanno tutto l'essere che dovrebbero avere; sono difettose e quindi cattive. La domanda è: come mai l'infinita bontà di Dio – se esiste – non riempie di bontà queste cose?

La seconda obiezione è che l'esistenza di un Dio risulta superflua – non ci sarebbe motivo per supporla. Se bisogna affermare che un Dio esiste, sarà perché esistono delle cose che non possono non essere i suoi effetti. Ma nonostante molte cose che conosciamo abbiano bisogno di qualche causa, nessuna di esse sembra aver bisogno di un Dio. Per alcune, quelle naturali, basta la causa chiamata, appunto, natura; per altre, le cose deliberate e pratiche, basta quella causa che è la ragione e la volontà umana. Anche quest'obiezione è seria. Cosa c'è nel mondo che non sia né naturale né volontario? Forse qualcuno dirà: ci sono i miracoli, che solo un Dio può causare. Ma per chi non ha visto un miracolo, questo non è molto convincente; d'altronde è quasi sempre possibile congetturare qualche altra spiegazione del fenomeno. Un'altra proposta potrebbe essere il caso. Un evento casuale o fortuito non è causato direttamente né dalla natura né dalla volontà. Ciò che avviene per caso non è altro che il risultato di qualche coincidenza di tali cause. Esse non tendono di per sé a questo risultato, ma il risultato viene totalmente ricondotto a loro. L'obiezione quindi risulta forte.

Credo che per il lettore contemporaneo esista anche un altro tipo di obiezione. Questa non va direttamente contro l'esistenza di Dio, bensì mette in discussione lo stesso statuto dimostrativo delle cinque vie.

Nel corso dei secoli, non tutti coloro che hanno letto le cinque vie sono rimasti convinti dagli argomenti. Questo stesso fatto sembra metterle in dubbio. Se le cinque vie fossero delle vere dimostrazioni, non avrebbero convinto tutti?

Certamente una dimostrazione che sia veramente tale dovrebbe essere, in se stessa, convincente. Ciò significa che chi capisce i termini e le premesse di cui è composta, e considera la conclusione alla luce di queste, non può non trovarla vera o non assentirvi. Ma questo non significa che chiunque legga la dimostrazione ne sarà convinto.

Nel caso più elementare, il lettore può interpretare la dimostrazione in modo sbagliato. Per esempio, magari pensa che si voglia provare più di quanto si intende – cioè, più di quanto è incluso nel significato del nome *Dio*, il quale, come si è detto, non include tutto ciò che è da attribuire a Dio. Per molti attributi, ci vorranno ulteriori indagini.

Può anche darsi che, pur comprendendo tutto correttamente, chi legge la dimostrazione non le presti vera considerazione o non la prenda realmente sul serio. E questo può capitare per diversi motivi: c'è, per esempio, chi non vuole che ci sia un Dio né desidera saperlo; oppure c'è chi non è disposto a prendere sul serio un argomento offerto da un certo tipo di persona, p. es., un autore medievale; e c'è anche chi è rimasto talmente persuaso da qualche obiezione contro l'esistenza di Dio, oppure contro la possibilità di conoscerla, da essere convinto in anticipo che ogni tentativo di provarla sarà vano.

Non è possibile forzare qualcuno a prendere sul serio un discorso. Si può solo cercare di persuaderlo a farlo. Ovviamente in questa sede, rispetto a chi trova ripugnante l'idea di un Dio, o a chi non si aspetta molto da uno scrittore come Tommaso, c'è poco da fare. Invece per chi si trova già convinto da qualche obiezione, il fatto che Tommaso riconosca l'esistenza di certe obiezioni dovrebbe essere d'aiuto in qualche modo, in quanto implicherebbe che il suo punto di vista riceverà una considerazione attenta. Per il resto, si può solo supporre di essere presi sul serio, e cercare di venir incontro ai possibili errori di comprensione o di interpretazione. È questo ciò che si tenterà di realizzare nell'esposizione che segue.

*Prima via [1]: il punto di partenza – il moto*

Tommaso chiama la Prima via la più evidente. A quanto pare, si sta riferendo al fenomeno da cui parte l'argomento, quello del moto. I sensi stessi lo percepiscono. Così [1]: «è certo infatti e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose sono mosse».

«In questo mondo». Qui, e in ognuna delle vie, si tratta di ciò che si può chiamare un argomento cosmologico, in questo senso: il punto di partenza è l'esistenza di qualcosa nel mondo – nel cosmo – e si arriva all'esistenza di Dio come causa di esso<sup>25</sup>. Va notato però che non si parte precisamente da una caratteristica appartenente al mondo intero, come un tutto. Si osserva semplicemente che in questo mondo, «alcune cose» sono mosse. La constatazione iniziale può essere assai localizzata, come ciò che viene proposto in seguito: il riscaldamento di un pezzo di legno da parte di un fuoco. La cosa importante è di riconoscere che qualche moto esiste, che si trova *in rerum natura*, è reale.

Certamente se qualcosa è mosso, esiste. L'affermazione può suonare banale, ma come osserva Aristotele, qualcosa può essere pensato o desiderato senza esistere in sé<sup>26</sup>. Ciò che è pensato o desiderato (persino «ciò di cui non si può pensare nulla maggiore») può essere un mero ideale. Invece, che qualcosa sia mosso implica che esiste in sé; cioè, che in sé è in atto. Nello stesso posto, lo Stagirita afferma che la nozione di atto è stata dapprima applicata proprio al moto; da lì fu estesa ad altre cose. Così, nel partire dal moto, Tommaso sembra voler iniziare da qualcosa di indubbiamente reale, per arrivare alla realtà di Dio come sua causa.

Ora, come indica l'esempio del riscaldamento, il concetto di moto in gioco qui è assai ampio. Noi forse tendiamo a pensare solo al moto

---

<sup>25</sup> Se si vuol distinguere questo tipo di argomento da quello detto «ontologico», come p. es. l'argomento di Anselmo, bisogna sottolineare che si tratta di arrivare a Dio quale causa di qualcosa nel mondo. Non basta dire che l'argomento parte dall'esperienza. Anche Anselmo insiste sul fatto che i concetti che rientrano nella sua formulazione del significato di Dio sono presi dapprima dall'esperienza delle cose create. Ma invece di far vedere tali cose come effetti di qualcosa che merita il nome di Dio, egli cerca di arrivare a Dio tramite la stessa comprensione del significato del nome.

<sup>26</sup> *Metafisica IX.3*, 1047a30-b1.

locale. Ma per Tommaso ce ne sono molti altri tipi. Già Aristotele ne aveva distinto varie specie: oltre al moto locale, c'è l'alterazione, ossia il cambiamento di qualità; c'è la crescita e il dimagrimento, cioè cambiamenti di quantità; e talvolta anche la generazione e la corruzione, ossia i cambiamenti sostanziali, vengono chiamate moti. Inoltre, anche se all'inizio l'argomento segnala i moti che vengono constatati dai sensi, risulta chiaro che il concetto di moto di cui si tratta non è ristretto solo ad essi. È sufficiente guardare alla risposta alla seconda obiezione. Lì si afferma che la ragione e la volontà umane – le quali non sono sensibili – sono mutabili e mobili, e che quindi anch'esse vanno ricondotte a un primo principio immobile<sup>27</sup>. Insomma, nella prima via, la parola *moto* sta per qualsiasi tipo di cambiamento. E il punto di arrivo, un «primo motore che non sia mosso», si potrebbe ugualmente qualificare un primo cambiante che non sia cambiato.

Dopo l'affermazione del moto come punto di partenza, l'argomento prosegue in tre fasi (le parti [2] a [4]). Nella prima [2], si mostra che tutto ciò che è mosso o cambiato, è mosso o cambiato da un'altra cosa, non da se stesso. Nella seconda [3], si riconosce che qualche motore può essere mosso anch'esso, da qualche altra cosa, e che ci può essere un'intera serie di motori mossi coinvolti nella produzione del moto dapprima constatato; ma si insiste che tale serie non può essere infinita, perché ci dev'essere un primo motore. Si conclude quindi [4] che c'è un primo motore che non è mosso da alcunché, e che esso merita il nome di Dio. Esaminiamo ora queste fasi più da vicino.

*Prima via [2]: l'impossibilità che qualcosa muova se stesso*

Per stabilire che tutto ciò che è mosso, è mosso da un altro, Tommaso osserva che una cosa è mossa in quanto è in potenza al termine del moto. Anche se il moto è atto, ciò che è mosso o cambiato non può

---

<sup>27</sup> Un motore che muove l'intelletto e la volontà dev'essere in qualche modo intellettuale anche lui; il motore è sempre proporzionato al mobile. Così, sebbene la Prima via non usi esplicitamente la nozione di provvidenza – che, abbiamo visto, è collegata allo stesso significato di *Dio* – comunque essa risulta più o meno sottintesa. Evidentemente, per capire bene la Prima via, bisogna assolutamente lasciare da parte le connotazioni meccaniche che la parola motore può avere per noi.

essere solo atto. Il moto ha sempre un soggetto, il quale per essere mosso deve dapprima essere solo in potenza a qualche caratteristica, senza averla in atto. L'avrà in atto, solo tramite il moto.

Sempre secondo Aristotele, è proprio il moto che ci fa cogliere per la prima volta la distinzione tra potenza e atto. Ciò che è mosso, o che diventa qualcosa, all'inizio poteva essere ciò che diventa, ma non lo era ancora. Chiunque capisce il moto intende questo.

Va tenuto presente che le nozioni di potenza e di atto qui utilizzate non sono ristrette all'ambito fisico. Come la stessa nozione di moto, l'analisi offerta si applica a qualsiasi tipo di cambiamento, sia fisico sia spirituale. Inoltre, non si tratta solo di cambiamenti che vanno verso delle caratteristiche, diciamo, positive, come il calore o la salute o la bontà. Di fatto alcuni cambiamenti vanno verso qualche privazione, p. es., il raffreddarsi, l'ammalarsi, ecc. Anche rispetto alle privazioni – che sono comunque certi enti, sebbene solo di ragione – si può distinguere tra potenza e atto. Così, Aristotele distingue tra ciò che è malato – privo di salute – in potenza, e ciò che lo è in atto<sup>28</sup>. In questo contesto quindi, le nozioni di atto e di potenza hanno un'estensione assolutamente meta-fisica. Si tratta dell'atto e della potenza che dividono l'ente proprio in quanto ente, in tutta la sua ampiezza.

Il prossimo passo dell'argomento è l'affermazione che mentre ciò che è mosso lo è in quanto è in potenza al termine del moto, ciò che muove, o dà inizio al moto, lo fa in quanto è in atto. Qui si può osservare che Tommaso sta dando assolutamente per scontato che ciò che è mosso, è mosso da qualcosa. Per lui ci sono poche verità più ovvie di questa o più conosciute da tutti. Chi non la capisce, non avrà ancora il concetto di origine o di azione<sup>29</sup>. Qui però il punto è che il motore è sempre altro, distinto dalla cosa mossa. Questo perché il motore deve

<sup>28</sup> *Metafisica* IX.9, 1051a4-21.

<sup>29</sup> «Abbiamo dapprima potuto figurare l'origine di qualcosa da un altro, dal moto. Infatti, siccome dal moto una cosa viene tolta dalla sua disposizione, è chiaro che ciò proviene da qualche causa. Perciò, *azione*, secondo la prima imposizione del nome, indica un'origine del moto»: *STh* I, q. 41, a. 1, ad 2. Si veda *In Phys.*, III, lect. 5, §324 [17]: la stessa nozione del moto implica quelle di azione e di passione.

essere già in atto. Muovere «non è altro che trarre qualche cosa dalla potenza all'atto»<sup>30</sup>. Per diventare qualcosa in atto, non basta esserlo in potenza. Se bastasse, ciò che è in potenza sarebbe sempre già in atto; non diventerebbe in atto. Ciò che è qualcosa solo in potenza ha bisogno di un aiuto per esserlo in atto, l'azione di qualcosa già in atto<sup>31</sup>.

Ora, non è che l'atto del motore dev'essere sempre uguale all'atto a cui la cosa mossa viene ridotta. Talvolta lo è, come nel caso del fuoco caldo che riscalda il legno; ma altre volte no. Una microonda, senza essere calda, può riscaldare il caffè; un medico ammalato può guarire un paziente. Ciò che il motore deve avere è un atto, un'energia, proporzionata all'atto indotto nella cosa mossa, un atto sufficiente a indurlo<sup>32</sup>. Questo è importante, perché l'atto del primo motore, cioè Dio, sarà senz'altro diverso dagli atti che Lui induce nelle altre cose.

È chiaro quindi che il motore è sempre distinto dalla cosa mossa, perché «non è possibile che una stessa cosa sia allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto in atto ed in potenza; lo può essere soltanto sotto diversi aspetti, come ciò che è caldo in atto non può essere in-

---

<sup>30</sup> Sembra chiaro che con questo, Tommaso non sta offrendo proprio una definizione del muovere; *trarre* infatti è muovere. Sta solo rendendo la nozione più esplicita, un po' come se si dicesse, *sapere è sapere qualcosa*. Muovere è muovere dalla potenza all'atto. L'idea è semplicemente che per fare questo, bisogna già essere in atto.

<sup>31</sup> A questa tesi alcuni oppongono il principio newtoniano di inerzia: un corpo nello stato di moto rettilineo uniforme (o di riposo) continuerà in esso finché non subisca l'azione di una forza esterna. Ciò sembra implicare che tale moto non esige un'azione (la mera cessazione della quale farebbe cessare il moto). Ora però, va notato che il principio semplicemente suppone due cose: la continuazione del corpo nell'essere e la presenza nel corpo del moto stesso. Pertanto il principio tace sulla questione se occorre azione, o per conservare il corpo, o per iniziare il moto. Il principio nega solo il bisogno di un'azione speciale per far continuare il moto. (Del resto, Newton stesso ritiene che la sola *vis inertiae* non spieghi la presenza del moto nelle cose; ci vuole un altro principio. Si veda ISAAC NEWTON, *Ottica*, III.1, in *Scritti di Ottica*, a cura di A. PALA, UTET: Torino, 598.) Poi, d'altro canto, c'è qualcosa di paragonabile nella fisica di Tommaso: la caduta di un corpo grave. Per iniziare la caduta, occorre l'azione di generare il corpo, la quale gli dà la natura di grave, da cui segue subito la caduta se non c'è ostacolo; se c'è un ostacolo, occorre anche l'azione di toglierlo. Ma poi, supponendo la conservazione del corpo, per far continuare la caduta non occorre nessun'altra azione speciale. Si veda *In Phys.*, VIII, lect. 8, §1035 [7].

<sup>32</sup> *In Phys.*, VIII, lect. 10, §1053 [4]. Per il cambiamento verso una privazione, occorre la forza di togliere la perfezione, la quale si oppone alla propria rimozione.

sieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza».

Qui sorge un'obiezione: cos'è un vivente, se non un sé-movente? Tommaso stesso caratterizza i viventi così<sup>33</sup>. Ma, come Aristotele, egli insiste altresì che ogni auto-movimento si spiega solo per il fatto che il soggetto ha diverse parti<sup>34</sup>. Una funge da motore, e un'altra da mobile. Quando un uomo cammina per esempio, in ogni passo uno dei suoi piedi, quello che rimane fermo sulla terra, è ciò che spinge il resto del corpo; poi nel passo successivo quel piede viene tirato secondo il moto prodotto da un'altra parte. O quando un medico guarisce se stesso, ciò che muove alla guarigione è la sua anima, che ha l'arte della medicina; ciò che viene guarito è il suo corpo. In altre parole, lui guarisce in quanto è medico o ha l'arte della medicina in atto; viene guarito in quanto è sano in potenza. In questo modo è possibile l'auto-movimento. Ma è «impossibile che sotto il medesimo aspetto qualcosa sia al tempo stesso motore e mosso, cioè, che muova se stesso».

*Prima via [3] (a): la serie infinita che è esclusa, e quella che non lo è*

Ora passiamo alla prossima fase, la parte [3]. Essa ruota intorno alla possibilità che quando qualcosa viene mosso, «ciò da cui è mosso è anch'esso mosso». Questo è possibile. Ma come si è appena mostrato, «bisogna che questo sia mosso da un altro», non da se stesso; «e quello», se è mosso pure, «da un altro ancora».

Qui si può ricordare che secondo Aristotele, alcuni filosofi pensavano che ogni motore deve essere mosso<sup>35</sup>. Per Aristotele invece, e per Tommaso, la verità è che ogni motore deve essere in atto. È possibile che in qualche caso, l'atto in virtù del quale un motore muove sia un suo moto. Ma è impossibile che ogni motore sia tale. Supponendo che ogni cosa mossa sia mossa da altro, se ogni motore fosse un motore mosso, allora dietro qualsiasi moto, ci dovrebbe essere una moltitudine infinita di motori. Questo muove la cosa perché è mosso da quello, quello perché è mosso da quell'altro, quell'altro da un altro ancora, e

---

<sup>33</sup> *STh* I, q. 18, a. 1.

<sup>34</sup> Si veda *Fisica*, VIII.5, 257a32-b14.

<sup>35</sup> Si veda ARISTOTELE, *De anima*, I.2, 403b29 ss.

così via. Ma «non si può in tal modo procedere all'infinito».

Prima di esaminare perché questo sia impossibile, dobbiamo essere sicuri di non fraintenderlo. Ciò che Tommaso sta ritenendo impossibile qui non è una mera sequenza infinita di moti, uno dopo l'altro nel tempo, senza inizio. Di questo parleremo nel prossimo capitolo: secondo lui, Dio avrebbe potuto causare un mondo senza inizio temporale, nel quale ogni moto sarebbe stato preceduto da qualche altro<sup>36</sup>.

Se nel leggere la Prima via tendiamo a pensare subito ad una sequenza temporale infinita di moti, credo sia perché siamo sotto l'influsso di David Hume. Per dirlo in modo molto sommario, il modello di una serie di motori mossi lasciatici da Hume è quello delle palle da biliardo<sup>37</sup>. Se una palla muove un'altra, è perché in precedenza quella è stata mossa, e poi colpisce questa. Quella a sua volta è stata colpita e mossa da un'altra, che fu mossa ancora prima. Se una serie di tali movimenti è infinita, essa non avrà avuto un inizio temporale.

Ora, Tommaso certamente conosce situazioni come quella delle palle da biliardo. Ma egli ha anche presente l'esistenza di situazioni, altrettanto comuni, in cui un motore viene mosso, non prima di muovere un'altra cosa, ma simultaneamente. Lo stesso gioco di biliardo ne è un esempio. Tra i moti delle palle, c'è uno primo, quello del pallino. Questo è mosso dalla stecca. La stecca (che è simile al bastone citato da Tommaso) è mossa dalla mano del giocatore. La mano però è mossa, non prima del moto della stecca, ma allo stesso tempo. Non è sempre vero che il moto di un motore mosso è prima nel tempo del moto da lui prodotto. Un altro esempio è quello di un coltello che taglia una mela. Non è che prima scende il coltello, e solo dopo si divide la mela.

Tale processo può avere un inizio temporale. Tutti i motori muovono allo stesso tempo. Ma stanno in una serie – non temporale, bensì di dipendenza e di derivazione. La stecca, per muovere il pallino, di-

---

<sup>36</sup> Si veda *STh* I, q. 46, a. 2. L'argomento di Aristotele per un primo motore immobile non solo ammette la possibilità che il mondo non abbia avuto un inizio temporale, ma anche suppone che non l'ha avuto: *Fisica*, VIII.6-7; *Metafisica*, XII.6.

<sup>37</sup> Si veda DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press: Oxford 1888, I.iii.14, 164. Da notare la sua insistenza sulla sequenza accidentale di moti.

pende dalla mano, e il suo muovere il pallino deriva o risulta dal suo essere mosso dalla mano.

Ciò che Tommaso vuol escludere è questo: non una mera sequenza temporale infinita di moti o di eventi, bensì una serie infinita di motori in cui ognuno, per muovere qualcosa, dipende da un altro, in modo diretto – cioè di modo che l'altro lo muove verso quell'atto di muovere qualcosa. «Il bastone non muove qualcosa se non in quanto è mosso dalla mano». Non ogni sequenza temporale di moti è così. In alcuni casi, i moti precedenti sono meramente accidentali ai successivi. Per esempio, prima di fare un dato colpo, il giocatore può averne fatti altri. Quegli altri però sono meramente accidentali a questo che fa ora. Questo non dipende da quelli; potrebbe ugualmente essere il primo che fa. E anche certi moti precedenti senza i quali egli non farebbe il colpo sono accidentali al colpo; per esempio, il suo entrare nella sala da biliardo. Quello è accidentale al colpo nel senso che entrare nella sala da biliardo non significa, di per sé, essere mosso verso il fare tal colpo. La Prima via non sta dicendo nulla sulla possibilità o meno di una sequenza infinita di moti in cui i precedenti sono meramente accidentali ai successivi. Sta escludendo una serie infinita di dipendenze dirette, simultanee o meno, dietro il moto di qualcosa, p. es., di una palla da biliardo.

La palla è mossa dal pallino. Il pallino era mosso verso il muovere la palla dalla stecca. La stecca muove il pallino perché è mossa in quel senso dalla mano del giocatore. Anche la mano è mossa verso il muovere la stecca da qualcosa, diciamo da certi muscoli. Questi muovono in quanto sono mossi dai nervi, che a loro volta sono mossi – fatti scattare – dal cervello. Il cervello stesso non muove senza subire dei cambiamenti. E se alcuni dei cambiamenti del cervello sono provocati dalla parte spirituale del giocatore – l'intelletto e la volontà – anch'essi non muovono senza essere mossi. Il giocatore fa il colpo adesso perché adesso vuole farlo; prima non voleva. Qualche cosa ha provocato un cambiamento di volontà. E forse anch'essa era mossa. La serie può essere molto lunga. Può essere proprio infinita?

*Prima via [3] (b): il bisogno di un primo motore*

La serie non può essere infinita, «perché in quel caso non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore; perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi da un primo motore, come il bastone non muove qualcosa se non in quanto è mosso dalla mano».

Le ultime parole suonano come se la mano stessa fosse un primo motore. In realtà però è mossa; è solo un motore intermedio. Forse l'idea è che in questa situazione la mano è il primo tra i motori visibili. I suoi motori sono nascosti, all'interno dell'uomo: i muscoli, i nervi, il cervello, l'anima. L'anima poi non è affatto visibile in sé. Questo è interessante, poiché offre una certa analogia con il vero primo motore, che è invisibile e viene conosciuto solo tramite i suoi effetti.

Ma anche se l'Aquinate non sta dicendo che la mano è un vero primo motore, sta certamente insistendo sul fatto che un primo motore ci deve essere. E di primo acchito, può sembrare che adesso Tommaso stia facendo una sua *petitio principii*, ossia, che stia supponendo proprio ciò che vuole provare: il bisogno di porre un primo motore.

È vero che Tommaso sta supponendo che, se qualcosa è mosso, ci vuole un primo motore. Ma prima di affrontare la questione della *petitio principii*, dobbiamo considerare che cosa significa *primo motore*. Esso significa un motore che muove senza essere mosso da altro. È un motore che muove in virtù di se stesso, che ha bisogno solo di se stesso per essere in grado di muovere qualcosa. Questo è un primo motore, perché il suo muovere non dipende da altro, non ha origine in un altro; il moto che produce ha la sua prima origine in lui. Invece un motore intermedio è un motore che muove qualcosa solo in quanto è mosso da altro. È intermedio tra ciò da cui è mosso e ciò che muove.

Perché allora Tommaso semplicemente suppone che, se qualcosa è mosso, bisogna porre un primo motore? Penso che si possa dire: per lo stesso motivo per cui bisogna porre un motore. Ossia, il bisogno di un motore è un bisogno di un primo motore. Un motore è qualcosa da cui un moto prende inizio. È origine di un moto. La stessa nozione di motore è la nozione di un primo, un'origine. Che il moto abbia bisogno di

un motore significa che ha bisogno di un'origine. Ma se qualcosa muove solo in quanto è mosso da altro, allora è origine del moto solo in modo dipendente – in funzione di un'altra origine. Non è l'origine del moto in modo assoluto; non è l'origine, il motore, di cui il moto veramente ha bisogno. Un motore intermedio è motore solo in modo ristretto e derivato, simile al modo in cui un accidente è ente. Lo è veramente, ma solo in quanto è collegato a ciò che lo è in modo assoluto. Senza una sostanza, un accidente non sarebbe ente, non esisterebbe; e senza un primo motore, un motore intermedio non sarebbe motore – non muoverebbe. Un motore intermedio è motore solo in collegamento con un primo motore, che è motore di per sé<sup>38</sup>.

Così, vedendo che una cosa è mossa, in realtà possiamo affermare subito che c'è un primo motore dietro. Esso avrà mosso la cosa, o immediatamente, oppure tramite qualche intermedio. Ma il bisogno di un motore, di un'origine, che il moto manifesta, non è del tutto soddisfatto da un motore intermedio. Se tendiamo a perdere di vista il bisogno di un primo motore, è perché l'ente che funge da primo motore ci è nascosto, mentre molti che fungono da intermedi si vedono. Essi offrono una certa soddisfazione, parziale, al bisogno di un motore, e così ci fanno dimenticare la vera portata di tale bisogno. Ci accontentiamo di una risposta incompleta alla domanda che il moto solleva.

Ovviamente non giova a nulla semplicemente moltiplicare i motori intermedi. Molti motori intermedi, senza un motore primo, sarebbero come molti trasmettitori di TV senza un'emittente. Fossero anche infinite, il televisore resterebbe in bianco. Non verrebbe mosso.

Se c'è un primo motore, che muove di per sé, allora ci possono essere anche altri motori che, pur non muovendo di per sé, muovono in quanto sono mossi dal primo. Ma senza un primo, non muovono. I

---

<sup>38</sup> Cfr. *In Phys.*, VIII, lect. 9, §1038: tale motore muove «*propria virtute*». Così, in seguito si afferma che il primo motore è maggiormente movente, tra l'altro perché può muovere senza il secondo, come l'uomo può muovere la pietra senza il bastone; invece il secondo – il bastone – non può muovere senza il primo. Così, nella Terza via, nel negare la possibilità di una serie infinita di enti necessari causati da altro, l'alternativa affermata è quella di un ente necessario di per sé, ossia, che non tragga da altro la propria necessità.

motori intermedi, rispetto al muovere, stanno nella stessa condizione di ogni cosa mossa, rispetto al moto: in se stessi sono solo in potenza al muovere. Hanno bisogno di aiuto. E se si dice che la serie di essi è infinita, si sta dicendo proprio che non c'è un primo, qualcosa che non ha bisogno di aiuto e che può aiutare gli altri. Pertanto nulla muoverà.

*Prima via [4]: c'è un primo motore non mosso da alcunché, che è Dio*

Adesso possiamo affrontare la questione della *petitio principii*. Nel supporre che ci vuole un primo motore, Tommaso sta supponendo ciò che pretende provare? Dipende da che cosa pretende provare. Ciò viene enunciato nella fase [4] dell'argomento: «un primo motore che non sia mosso da alcunché». Ora, questa formula aggiunge qualcosa all'espressione *primo motore*. Aggiunge il fatto di non essere mosso da alcunché. *Primo motore* significa ciò che muove in virtù di se stesso, senza essere mosso da altro. Ma ciò non esclude che sia mosso da qualcosa. Se una cosa potesse muovere se stessa, ci potrebbe essere un primo motore che sia mosso da qualcosa, e cioè, da se stesso. Non muoverebbe senza essere mosso, ma sarebbe mosso solo da se stesso, e quindi muoverebbe in virtù di se stesso. Sarebbe un primo motore<sup>39</sup>.

Non c'è dunque una *petitio principii*. Per ottenere la conclusione cercata nella Prima via, bisogna combinare la necessità di un primo motore col punto stabilito nella seconda fase dell'argomento, l'impossibilità che qualcosa muova se stesso. In quanto è primo, un primo motore non è mosso da altro. In quanto nulla può muovere se stesso, un primo motore non è mosso da se stesso. E così si conclude: «è necessario che ci sia un primo motore che non sia mosso da alcunché».

Di un tale motore non si possono offrire degli esempi familiari per rendere più concreta l'idea. Anzi, bisogna rendersi conto di quanto sia diverso questo – un motore non mosso affatto – da tutto ciò di cui abbiamo esperienza. Percepriamo qualcosa che non sia mosso? Magari sì:

---

<sup>39</sup> Secondo Aristotele, alcuni filosofi concepivano i primi motori così; si veda *De anima*, I.2, 404a21-25 (cfr. *STh* I, q. 75, a. 1, ad 1). In realtà la parte [3] della Prima via eccheggia fortemente l'argomento di *Fisica* VIII.5, 256a4-21, in cui è esplicito che *primo motore* solo significa ciò che muove in virtù di se stesso, senza essere mosso da altro. L'espressione non esclude che tale motore sia mosso da sé.

con l'intelletto percepiamo gli universali, e questi, in se stessi, non sono mossi. Sono invariabili, sempre e dovunque. Ma gli universali, in se stessi, non muovono alcunché. Ogni agente è qualcosa di individuo<sup>40</sup>. Non c'è nulla nella nostra esperienza che muove o che inizia un cambiamento senza essere affatto cambiato<sup>41</sup>. Per questo, del primo motore non possiamo avere un'idea molto concreta. Ma ciò non significa che esso sia in sé un'astrazione. Significa che è molto diverso dalle cose «in questo mondo». La diversità è ancora maggiore di quella esistente tra una palla da biliardo e l'anima del giocatore.

Un motore non mosso è motore; in quanto tale, è in atto. E non è mosso; non è in potenza. È in atto di per sé. Così, afferma Aristotele che il primo motore è qualcosa la cui sostanza è atto, *energheia*. E con questo lui non intende solo forma, ma anche attività. Per muovere qualcosa, bisogna avere in sé qualche attività. Ora, le forme delle cose che ci sono familiari sono solo il loro primo atto, ciò per cui esistono. Le loro attività sono distinte dalle loro forme, e costituiscono degli atti secondi. Di essi la loro sostanza è soggetto, è potenza. Ma l'attività del primo motore è la sua sostanza. È un'attività sussistente.

«E questo tutti capiscono come un Dio». Ovviamente Tommaso non vuol dire che tutti, quando pensano a Dio, pensino a un primo motore non mosso. Vuol dire che il concetto che tutti hanno di Dio, quel concetto nominale di cui parlavamo prima, è applicabile a questo. Un primo motore non mosso è «al di sopra di tutti», in quanto è primo; è «principio di tutti», in quanto ne è motore; ed è «remoto da tutti», cioè diverso da tutti, in quanto non è mosso in alcun modo.

Che una realtà del genere sia un Dio lo afferma Aristotele stesso. Dopo aver stabilito che l'essenza del primo motore è attività, egli determina che tale attività è vitale: è attività immanente, non transitiva. È anche perfetta, cioè non un moto. La giudica invero attività intellettuale.

---

<sup>40</sup> Secondo Tommaso, è questo il motivo per cui Aristotele ritiene inutili le Idee platoniche come spiegazione del moto: esse non sono principi motori, non muovono, perché non sono altro che «universali separati»: si veda *In Meta.*, XII, lect. 5, §2493.

<sup>41</sup> Secondo Aristotele, proprio questo fatto ha indotto alcuni a pensare che ogni motore è mosso; si veda *Fisica*, III.1, 201a25.

le. Ma è diversa dalla nostra, in quanto non è mossa. Non ha un oggetto distinto da se stessa che la muove. Da ciò lui conclude che il primo motore è un dio<sup>42</sup>. Tommaso, da parte sua, non esita a identificare il dio di Aristotele con l'unico vero Dio, il Dio vivente in cui lui crede<sup>43</sup>.

Non penso che sarebbe difficile trovare un buon numero di brani della Sacra Scrittura che, pur non usando l'espressione *primo motore non mosso*, comunque affermano con chiarezza questo stesso concetto di Dio. Per citarne solo uno: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce, nel quale non c'è variazione né ombra di cambiamento»<sup>44</sup>.

*Seconda via [1]: il punto di partenza – ordine tra le cause efficienti*

La Seconda via è molto simile alla Prima, la si può quindi trattare più brevemente. Forse la domanda principale sarebbe in che modo si distingue dalla Prima. Le loro conclusioni sono certamente molto affini. La Prima via arriva a un primo motore non mosso, e la Seconda, a una prima causa efficiente; e un motore è una specie di causa efficiente. Poi, la Prima via insiste che nulla può muovere se stesso, e similmente, la Seconda insiste che nulla può essere causa efficiente di se stesso. Entrambe insistono altresì sull'impossibilità di un regresso all'infinito – in un caso, dei motori, e nell'altro, delle cause efficienti.

Le differenze più chiare tra le due vie stanno nei loro punti di partenza<sup>45</sup>. La Prima via, ritenuta da Tommaso la più evidente, parte dal moto, il quale consta direttamente ai sensi. In seguito si rileva la dipendenza del moto da un motore, ossia, il suo statuto di effetto. La Seconda invece si impernia sulla «nozione di causa efficiente», e parte dalla constatazione di «un ordine tra le cause efficienti». Anche qui si tratta di qualcosa di osservabile «tra queste cose sensibili»; ma, a differenza del moto, per osservarlo non bastano i sensi. Solo l'intelletto infatti è capace di confrontare diverse cose e di cogliere un ordine tra

---

<sup>42</sup> *Metafisica* XII.7, 1072b14-30.

<sup>43</sup> *In Meta.*, XII, lect. 12, §2663.

<sup>44</sup> *Giacomo* 1.17.

<sup>45</sup> La fonte principale di questa via sembra essere *Metafisica* II.2, 994a1-19.

esse. I sensi possono solo fornire i termini del confronto. In realtà la stessa causalità è una specie di ordine o di rapporto – tra ciò che è la causa e ciò che è il suo effetto – ed è colta solo dall'intelletto.

In un certo senso la nozione di causa efficiente è anche più intellettuale della stessa nozione di motore: è più ampia o più universale. Ciò che una causa efficiente effettua non è sempre un moto o un cambiamento. Anche il riposo o la stabilità può avere una causa, e perfino una causa positiva. Questo non deve stupire; ricordiamo che Aristotele definisce la natura come principio non solo di movimento ma anche di riposo<sup>46</sup>. Il fatto che una cosa non sia mossa può essere dovuto, non alla mera assenza di un motore, ma alla presenza di un agente che fissa la cosa in una certa condizione (di luogo, di qualità, ecc.). La mano non solo spinge ma anche tiene fermo. Il fuoco non solo riscalda ma anche mantiene caldo. Un governo non solo muove la guerra ma anche conserva la pace, che secondo la definizione classica di Agostino è la tranquillità dell'ordine. Ci sono le forze dell'ordine. Ma dove non c'è movimento, la presenza di una forza o di un agente spesso passa inosservata e insospettata; è meno evidente della presenza di un motore dietro il moto.

Va sottolineato che la Seconda via non parte semplicemente dalla constatazione dell'esistenza di qualche causa efficiente. Tutte le vie vogliono mostrare che certe cose nel mondo dipendono da una causa di qualità divina. Pertanto devono partire da qualcosa in cui si vede una dipendenza, uno statuto di effetto. Il moto si manifesta subito così. Implica di per sé l'influsso di un altro. Ciò che è mosso, in se stesso, non è del tutto sufficiente per realizzare il suo moto. Invece una causa efficiente è appunto una realtà che ha in se stessa una certa sufficienza, una pienezza di essere, tale da essere atta a influire su altre cose. Essere una causa efficiente, in quanto tale, non implica essere un effetto o qualcosa di dipendente, ma proprio il contrario; significa essere ciò da cui altre cose dipendono. In altre parole, la Prima via parte da

---

<sup>46</sup> Sopra, p. 130. Si veda la stessa definizione della causa efficiente in *Fisica*, II.3, 194b30, e *Metafisica*, V.2, 1013a30.

qualcosa che non c'è in Dio, il moto. Invece la caratteristica di causa efficiente appartiene a Dio stesso. Se le cause che noi osserviamo non sono degli dèi, non è perché sono cause, bensì perché non sono le prime cause. E se si può provare l'esistenza di un Dio partendo dalla loro stessa causalità, come fa la Seconda via, sarà solo perché questa causalità si mostra meramente secondaria, cioè, dipendente. In questa stessa causalità si deve riscontrare lo statuto di un effetto. Ecco perché la Seconda via fa constatare l'esistenza di ordine tra le cause che osserviamo. Sarà tal ordine a rimandare a una causa prima e divina.

Di un tale ordine Tommaso non offre alcun esempio. In realtà però la stessa Prima via ne ha già offerto uno: quello della mano che muove il bastone a muovere qualcosa. Non dovrebbe essere difficile trovarne altri. In ogni situazione in cui una cosa funge da strumento di un'altra, c'è un ordine di cause efficienti. L'ordine risiede nel fatto che la causalità dello strumento viene esercitata in virtù di – a causa di – l'altra cosa. Il bastone non muove qualcosa se non sotto l'impulso della mano. L'azione della mano è causa dell'azione del bastone; la causalità della mano è anteriore a quella del bastone. C'è un ordine tra loro.

*Seconda via [2]: nulla è causa efficiente di se stesso*

La seconda fase dell'argomento è molto simile a quella della Prima via. Il discorso però risulta assai più breve. Nella Prima via, per stabilire che nulla è mosso da se stesso, Tommaso doveva entrare nell'analisi del moto nei termini di potenza e atto. Qui invece, per stabilire che nulla è causa efficiente di se stesso, gli basta esplicitare qualcosa di implicito nella stessa «nozione di causa efficiente». Una cosa non può essere causa efficiente di se stessa, perché «altrimenti sarebbe prima di se stessa». Una causa efficiente, in quanto tale, è prima del suo effetto. Non sempre è prima nel tempo; l'effetto può essere simultaneo alla causa, come il moto del bastone coincide con l'azione della mano che lo spinge, o l'impronta nella sabbia coincide con l'impressione del piede. Ma l'effetto è conseguenza della causa, segue la causa, mentre la causa non segue l'effetto. Il moto del bastone segue l'azione della mano. Anche quando l'effetto non è un moto, è conse-

guenza della causa. Un lampadario che pende dal soffitto sta fermo a causa del soffitto. La fermezza del lampadario è conseguenza della fermezza del soffitto e della forza che ha il soffitto per sorreggerlo.

Insomma, l'effetto esiste grazie all'influsso della causa. La causa trabocca nell'effetto – e non viceversa. In questo senso la causa è prima e l'effetto è dopo. Così, se una cosa fosse causa efficiente di se stessa, essa sarebbe prima di se stessa e dopo se stessa. Al soffitto si possono forse sospendere molte cose, ma non il soffitto stesso.

*Seconda via [3] e [4]: non si va all'infinito – c'è una prima causa*

Nel prossimo passo si riprende il discorso del regresso all'infinito. La Prima via respingeva una serie infinita di motori che non muovono se non in quanto mossi da altro. Qui si respinge una serie infinita di cause efficienti che non agiscono se non sotto l'influsso di altro.

Di nuovo, ciò che viene respinto non è una sequenza temporale infinita di azioni. Mettiamo che un melo produca una mela. Quel melo è venuto dal seme di una mela precedente, prodotta da un altro melo; e quest'altro, da un altro ancora; e così via. Tale serie può essere infinita, senza inizio? L'impossibilità di un regresso all'infinito nelle cause ordinate non lo esclude, perché nella produzione dell'ultima mela non incidono tutti i meli precedenti. La serie non è ordinata, nel senso indicato; non è una serie in cui ogni causa agisce sotto l'influsso di un'altra, come la penna scrive sotto l'impulso della mano. Anche se il melo che produce questa mela non esisterebbe se non ci fossero stati quelli precedenti, la produzione di questa mela è un nuovo evento, in cui quelli non incidono. Quelli potrebbero essere già morti.

È vero però che il melo agisce sotto l'influsso di qualche altra cosa; p.es., del sole. E all'interno del melo stesso c'è una serie ordinata di cause; p.es., i rami agiscono sotto l'influsso del tronco. Ciò che si vuol respingere è una serie infinita di cause efficienti in cui ognuna agisce sotto l'influsso di un'altra. E come nella Prima via, la ragione è che una tale serie escluderebbe una prima causa efficiente, e cioè, una che agisce da sé, per sola virtù propria, senza l'influsso di altro; e che senza una prima, le altre saranno cause solo in potenza, non in atto.

Per cogliere l'idea, forse aiuta un esempio che riguarda un effetto che non è un movimento, come la produzione di una mela, ma qualcosa di statico. Si racconta che una volta un antropologo andò nella selva per studiare un popolo indigeno. Dopo un po' riusciva a parlare con la gente, e divenne amico di una saggia donna anziana. Lei si impegnava a spiegargli le loro credenze. Una di esse era che la terra riposa sul dorso di un'immensa tartaruga. L'antropologo cercò di approfondire l'idea. Chiese alla donna su che cosa si riposava la tartaruga. Lei rispose che naturalmente riposava sul dorso di un'altra tartaruga. Lui insistette: «ma allora su che cosa riposa questa seconda tartaruga?» L'anziana però colse subito il problema. «Ah», disse, «capisco la sua perplessità. Ma non si preoccupi. Ci sono tartarughe fino in fondo».

Questo – «tartarughe fino in fondo» – sarebbe una serie infinita di cause efficienti ordinate. Ed è palesemente assurda. La tartaruga su cui si riposa la terra sarebbe la causa per cui la terra resta fissa e non cade. Ma non lo fa da sola; lo fa appoggiandosi sulla tartaruga sotto. Senza questa, quella sopra cadrebbe. E questa lo fa con il sostegno di quella successiva, e così via. Ma se la moltitudine delle tartarughe è infinita, allora non c'è nulla da impedire la caduta di tutte quante. Ossia, se le tartarughe sono infinite, non c'è un «fondo». Non c'è nulla che rimane fermo da sé e che appoggia il resto. Non c'è un fondamento.

L'ordine delle cause nel mondo esige un fondamento, una prima causa. Essa non sarà causata né da altro, perché è prima, né da sé, perché nulla è causa efficiente di sé. E una tale causa «tutti chiamano un Dio». Come un primo motore non mosso, questa causa è «al di sopra di tutti», in quanto prima; è «principio di tutti», in quanto causa; ed è «remoto da tutti», diverso da tutti, in quanto non causata da alcunché.

*Terza via [1]: punto di partenza – ciò che può essere e non essere*

Anche se le formulazioni esatte della Prima e della Seconda via, con la loro estrema concisione, sono l'opera di Tommaso, gli argomenti nella loro sostanza sono facilmente riconducibili in Aristotele. L'argomento della Terza via, invece, pur echeggiando alcuni brani dello Stagirita – nonché di Maimonide, di Avicenna, e di Alberto Ma-

gno – secondo il parere della maggior parte degli studiosi risulta per certi versi originale, proprio di Tommaso stesso. Forse risulta anche il più controverso degli argomenti delle cinque vie, a causa di un passo spesso giudicato gravemente fallace, che esamineremo in seguito.

Abbiamo suggerito che rispetto alla Prima via, la Seconda adotta una prospettiva più impegnativa, in quanto più strettamente intellettuale: sebbene il punto di partenza, l'ordine delle cause, stia nelle cose sensibili, tuttavia è meno sensibile in sé di quello della Prima via, il moto. In questo senso il punto di vista della Terza via risulta semmai ancora più impegnativo. Anche qui si parte dalle cose sensibili; ma mentre le prime due vie si concentrano sulle attività delle cose – il movimento, l'azione, gli influssi di una cosa su un'altra – la Terza scende ad un livello più fondamentale o più intimo: al modo di essere delle cose. Questa via «è presa dal possibile e dal necessario». Questi sono modi di essere. Il possibile è ciò che può essere e può non essere<sup>47</sup>. Il necessario è ciò che non può non essere. (Accanto a questi c'è pure un terzo modo: l'impossibile, ciò che non può essere. E infatti lungo questa via alcune proposte vengono giudicate impossibili.)

È vero che la Terza via parla di certi movimenti: la generazione e la corruzione di alcune cose. Ma lo fa solo per rilevare il loro modo di essere. «Tra le cose noi ne troviamo alcune che possono essere e non essere; infatti alcune cose si generano e si corrompono, e di conseguenza, sono e non sono». Ciò che si genera e si corrompe può essere, poiché di fatto è, per qualche tempo (dopo che si genera e prima che si corrompa); e può non essere, poiché in qualche momento (dopo che si corrompe) non è. Tuttavia il concetto di ciò che si genera e si corrompe non è identica al concetto di ciò che può essere e non essere. La generazione e la corruzione sono modi di iniziare e di smettere di essere. Invece la possibilità di essere e di non essere è un modo di essere. Lo dice meglio l'originale latino: tali cose *sunt possibilis esse et non*

---

<sup>47</sup> Il fatto di usare la parola *possibile* in questo senso, secondo cui una cosa necessaria *non* sarebbe possibile, risale ad Aristotele. Lui però riconosce che in un altro senso (il quale è forse più familiare a noi), anche ciò che è necessario è possibile, in quanto non è *impossibile*: ARISTOTELE, *Peri hermeneias*, c. 13, 22b11-23a26.

*esse*. È il modo chiamato contingenza, che è opposta al modo della necessità.

Non è tanto facile pensare alle cose così, strettamente in se stesse, secondo il proprio essere e nient'altro. Ma per capire la Terza via, è molto importante fare questo e non confondere i due concetti. Quando si dice che una cosa si genera, si sta pensando non solo alla cosa stessa o al suo modo di essere, ma anche al processo che porta al suo essere. Tale processo, essendo un movimento, è impossibile senza un motore, un generatore, che c'era prima della cosa generata. Ora, nel secondo passo della Terza via si affermerà che «se ... tutte le cose possono non essere, in qualche momento niente ci fu nella realtà». Ma se invece di «possono non essere», si dicesse si generano e si corrompono, l'affermazione risulterebbe incoerente. Se tutte le cose che ora sono, sono state generate, allora per forza c'era qualcosa prima che le ha generate. E se quella è stata generata, per forza ce n'era un'altra prima ancora. E così via. Se dicessimo quindi che tutte le cose sono state generate, la conseguenza sarebbe che sempre c'è stato qualcosa. Tommaso però non dice questo. Egli parla delle cose semplicemente in se stesse, secondo il loro modo di essere. Dice che se il modo di tutte le cose è tale che possono non essere, allora in qualche momento non ci fu niente. Dobbiamo vedere come si spiega questo, ma non bisogna cambiarne il senso e renderlo incoerente, insostenibile in partenza.

C'è anche un'altra precisazione da apportare rispetto alle nozioni di possibile e di necessario. Nel contesto della Terza via, queste non sono sempre da prendersi nel senso di possibilità o necessità logica. Una cosa è logicamente possibile se l'affermazione della sua esistenza non implica una contraddizione; ed è logicamente necessaria se la negazione della sua esistenza implica una contraddizione. Orbene, nella fase [3] della via, Tommaso introdurrà l'idea di cose necessarie, la cui necessità è causata da altro. Tali cose non sarebbero logicamente necessarie. Ne abbiamo già visto un esempio: l'anima umana. Essa è assolutamente necessaria – non può non essere. Ma la sua necessità è causata da altro (Dio), e la negazione della sua esistenza non implica una contraddizione; di fatto in un dato momento l'anima non c'era.

L'anima è necessaria nel senso che, una volta che è, non ha in sé alcuna potenza di non essere, bensì ha solo potenza di essere. E similmente, le cose che sono possibili, nel senso della Terza via, sono quelle che hanno in sé sia potenza di essere che potenza di non essere. Per l'Aquinate ogni corpo terrestre è così. La sua possibilità di non essere non è solo il fatto che la negazione della sua esistenza non implica una contraddizione. È un principio che la cosa ha dentro di sé, la potenza della sua materia di perdere la sua forma, e con essa, il suo essere.

*Terza via [2]: l'impossibilità che non ci sia alcun ente necessario*

Ora entriamo nella seconda fase dell'argomento. Questa è senz'altro la parte più difficile, ed è qui che si trova il passo più controverso.

Avendo stabilito l'esistenza di cose che possono essere e non essere, ora Tommaso vuol mostrare l'impossibilità che «siano tali tutte le cose che sono». Ossia, «bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario». Analizziamo i passi uno per uno.

Il primo passo è: «ciò che può non essere, in qualche momento non è». Per questo Tommaso non offre alcun argomento. Lo presenta come evidente<sup>48</sup>. Lo è veramente? Non è concepibile che una cosa possa non essere, e che comunque esista sempre? Di fatto Tommaso stesso ritiene che Dio potrebbe far sì che una cosa corruttibile – e quindi che può non essere – non si corrompa mai. Per esempio, se i primi esseri umani non avessero peccato, avrebbero un dono miracoloso di immortalità<sup>49</sup>. Pur essendo di natura mortale e corruttibile, non sarebbero mai morti, ed esisterebbero perpetuamente.

Questo però significa solo che l'esistenza perpetua di cose che possono non essere è possibile, se esiste Dio. Ma qui ciò che è in questione è precisamente l'esistenza di Dio. E ciò che si tratta di considerare sono le cose in sé. L'idea è che una cosa che può non essere non ha in sé, ossia secondo la propria natura, il potere di essere sempre. Il

---

<sup>48</sup> Da notare che non sostiene l'altra parte, ossia, che ciò che può essere, in qualche momento è. L'idea non è che assolutamente ogni possibilità deve verificarsi in qualche momento. Come vedremo, è piuttosto che le cose contingenti non hanno la potenza di essere sempre. Invece il non essere mai non esige potenza alcuna.

<sup>49</sup> *STh* I, q. 97, a. 1.

suo potere di durare è finito. Se avesse in sé il potere di essere sempre, non sarebbe *possibile non esse*; non avrebbe la potenza di smettere. Questo perché ogni cosa per natura dura quanto può<sup>50</sup>. Ricordiamo: la *virtus essendi* di una cosa, la sua forza di essere o energia ontologica, è soprattutto la sua forma; e la forma, si è visto, è non solo potere di essere, ma anche tendenza all'essere<sup>51</sup>. Se una cosa ha in sé il potere di non smettere, allora non può smettere. Per natura durerà sempre. Invece se ha il potere di smettere, per natura prima o poi smetterà<sup>52</sup>.

Dalla tesi che una cosa che può non essere, in qualche momento non è, Tommaso passa subito ad una conclusione globale: «se dunque tutte le cose possono non essere, in qualche momento non ci fu niente nella realtà». In seguito affermerà che in quel caso, anche ora non ci sarebbe nulla. Ma soffermiamoci sul passo citato, che è quello controverso. Qui invero l'Aquinate viene spesso accusato della fallacia di

---

<sup>50</sup> *In De caelo*, Lib. I, lect. 26, §258 [6]. Si veda anche *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, obj. 3; *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 1; *Scg*, II.33, §2 («*Item. Unaquaeque...*») e II.83, §2 («*Nam illud quod...*»); *STh* I, q. 46, a. 1, obj. 2.

<sup>51</sup> Si veda sopra, p. 151. Sulla forma come *virtus essendi* si rimanda a sopra, p. 257, n. 46; *Scg*, II.30, §11 («*Forma autem...*»), dove si evidenzia altresì che ciò che può durare sempre è necessario; e soprattutto, *In De caelo*, Lib. I, lect. 6, §62 [5], dove si confuta una posizione attribuita ad Averroè, secondo la quale i corpi celesti non avrebbero alcuna virtù per l'essere: «in questo lui [Averroè] ha chiaramente parlato contro Aristotele, che sotto in questo libro pone nelle cose sempiterni una virtù perché siano sempre. Ma [Averroè] era ingannato perché pensava che la virtù di essere appartenesse solo alla potenza passiva, che è la potenza della materia; mentre invece appartiene piuttosto alla forma, poiché ogni cosa è per la sua forma. Ogni cosa quindi ha tanto di essere, e per tanto tempo, quanto è la virtù della sua forma. E così non solo nei corpi celesti, ma anche nelle sostanze separate, c'è virtù di essere sempre».

<sup>52</sup> Almeno se non esiste in totale isolamento. Il potere di smettere, si è detto, è la potenza della materia di perdere la forma. Ma la materia non tende di per sé a perdere la forma che ha. La perde solo in quanto subisce qualche processo che la rende indisposta per essa. In un corpo misto, cioè composto di diversi elementi (p.es. un organismo), i componenti si logorano a vicenda, cosicché prima o poi la disposizione per la forma viene meno; tale corpo si corrompe per natura propria. Ma un corpo semplice, elementare, si corrompe solo sotto l'azione di qualche agente esterno. Forse quindi si può immaginare un corpo semplice che non subisce mai un'azione corrompente, e che pertanto dura sempre. Questo però a patto che non agisca su altre cose. Se agisce, subirà anche delle azioni corrompenti: quelle delle cose su cui agisce. Può agire infatti solo su cose con qualità in qualche modo contrarie alle sue. E se non agisce, allora per spiegare le cose che ci sono ora, non sarebbe meglio di «nulla».

spostamento di quantificatore (*quantifier shift fallacy*).

Tale fallacia consiste nel confondere due tipi di espressioni di rapporti tra diversi gruppi o insiemi. Uno afferma che ad ogni membro di un certo insieme è associato qualche membro di un altro; per esempio, *ogni uomo è figlio di qualche donna*. L'altro tipo invece afferma che un singolo membro del secondo insieme è associato ad ogni membro del primo; per esempio, *c'è una donna di cui ogni uomo è figlio*. Sarebbe un chiaro errore identificare le due espressioni, prendendo la prima come se volesse dire che una sola donna è madre di ogni uomo.

Secondo l'accusa quindi, Tommaso avrebbe confuso la proposizione *ogni cosa in qualche momento non è*, con la proposizione *c'è un singolo momento in cui ogni cosa non è*. Qui i due insiemi sono le cose e i momenti del tempo. E certamente le due proposizioni non sono equivalenti, come non sono equivalenti *ogni uomo in qualche momento dorme* e *c'è un singolo momento in cui ogni uomo dorme*.

Sarebbe un errore penoso. Io credo però che l'accusa svanisca se facciamo una cosa molto semplice, e cioè, guardare bene il testo in latino. Dice: *quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia suntabilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus*. Ora, la prima frase usa l'avverbio *quandoque*; la seconda invece, *aliquando*. Queste parole sono quasi sinonimi, ma c'è una sfumatura di differenza. *Quandoque* significa semplicemente *in qualche momento*. Pure *aliquando* significa *in qualche momento*; ma può anche aggiungere una nota di lungo indugio o di aspettativa, come dicendo *alla fine* o *una buona volta*. Lo stesso fatto di impiegare le due parole suggerisce l'intenzione di sfruttare questa differenza di connotazione<sup>53</sup>. E a me sembra che di fatto la differenza risulti assai significativa.

Prendiamo un altro esempio. Mettiamo che ogni uomo adesso vivo

---

<sup>53</sup> Non sembra trattarsi di un mero fatto stilistico, cioè di evitare una ripetizione di parole. Una ricerca con l'*Index thomisticus* (<http://www.corpusthomisticum.org/it/>) rileva che nella sola *Prima pars* ci sono ben trentadue casi di ripetizioni di *quandoque*, e otto casi di *aliquando*, sempre con non più di otto parole in mezzo. Invece ci sono solo tre casi (a parte la Terza via) della coppia *quandoque* e *aliquando*, con non più di diciotto parole tra loro: q. 18, a. 2; q. 19, a. 11, s.c.; q. 39, a. 8. E anche in questi tre casi, direi, si percepisce una differenza di connotazione tra le due parole.

morirà in qualche momento. Ciò non significa che ognuno morirà nello stesso momento. E tuttavia, se ne può benissimo dedurre che ci sarà un momento in cui, alla fine, ognuno sarà morto. Anche se ognuno morirà in un momento diverso, prima o poi tutti saranno morti. Orbene, Tommaso ritiene che se ogni cosa può non essere, allora ogni cosa è iniziata in qualche momento. Ovviamente ciò non significa che tutte sono iniziate nello stesso momento; eppure, secondo l'accusa di fallacia, lui non avrebbe colto la differenza. La sfumatura di *aliquando* però indica che l'abbia colto. Indica cioè il riconoscimento che le cose potrebbero essere iniziate in momenti diversi. Si vorrebbe solo dedurre che tuttavia, prima o poi – andando indietro nel tempo – si arriverà ad un momento in cui nessuna cosa era ancora iniziata e non c'era nessuna cosa. Tale illazione si può naturalmente discutere, ma in essa non c'è traccia alcuna della *quantifier shift fallacy*.

Non mi pare quindi che il passo dipenda da uno spostamento di quantificatore. Dipende piuttosto da quale sarebbe, nell'ottica di Tommaso, la condizione ontologica delle cose – la loro condizione rispetto all'essere – se tutte fossero contingenti. Per cogliere l'idea, credo, basta tornare alla ragione per cui «ciò che può non essere, in qualche momento non è». La ragione è la finitezza del potere di durare in un tale ente. Prima o poi il potere si spegne, e la cosa smette di essere. Non può durare sempre<sup>54</sup>. Se ora c'è, avrà iniziato ad essere in qualche momento. Se fosse esistita da sempre, la sua durata sarebbe stata infinita, ma non è capace di una durata infinita. E se ha iniziato ad essere in qualche momento, prima di quel momento non c'era. Mettiamo quindi che ogni cosa sia così. Ognuna ha cominciato ad essere in qualche momento. Forse alcune hanno cominciato prima di altre. Ma alla fine si arriverà ad un momento in cui non c'era niente<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Intesa così, questa fase dell'argomento rammenta quello di MOSÉ MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, II.1, a cura di M. ZONTA, Utet, Torino 2003, 323-324.

<sup>55</sup> Certo, se non c'era niente, in realtà non c'era nemmeno un momento, perché il tempo stesso dipende dal movimento delle cose. Si tratta di un momento meramente immaginario (si veda *STh* I, q. 46, a. 1, ad 8). Ma la stessa idea si può anche esprimere dicendo che si arriverà ad un primo momento in cui c'era qualcosa.

Alla fine. Tommaso lascia aperto quale sia quel momento. Forse il discorso appena fatto porta a pensare che si tratta del momento prima dell'inizio della cosa più antica esistente ora. Ma non credo che Tommaso voglia specificarlo così. Lui sa che, di fatto, tutte le cose contingenti esistenti ora sono state generate da cose che non ci sono più. Si può altresì immaginare che quelle fossero state generate da altre precedenti. Si può immaginare una serie molto lunga. L'idea però è che, comunque, se assolutamente ogni cosa fosse contingente, capace di non essere, allora la serie non potrebbe essere proprio infinita. Ci sarebbe stato un momento in cui non ci fu nulla. Certo, Tommaso non entra nella questione di una serie di generazioni. Ma per vedere che la serie non potrebbe essere infinita, mi sembra sia sufficiente tener ancora presente la nozione di *virtus essendi*, forza di essere.

Generare significa far essere. E implica la trasmissione di forza di essere alla cosa generata. Ma non si può trasmettere più forza di quanta se ne possiede. In realtà, se una generazione di animali riesce a sopravvivere a quella precedente, e a generare altri animali ancora, ciò non è dovuto solo alla forza trasmessale dalla generazione precedente. È dovuto anche al sostentamento fornito da cose che non sono scomparse, per esempio dal sole. C'è un influsso costante di nuova energia per la vita sulla terra. Similmente, se c'è una cosa necessaria, che dura sempre, allora ci può essere anche una serie infinita di generazioni di cose contingenti, perché le generazioni successive non dipenderanno solo dalla forza trasmessa dalle generazioni precedenti; saranno sostenute anche dalla cosa necessaria<sup>56</sup>. Ma se ogni cosa deve smettere,

---

<sup>56</sup> Di nuovo, come vedremo nel capitolo 11, per Tommaso Dio avrebbe potuto creare un mondo senza inizio. Come accennato sopra (n. 36), l'argomento per cui Aristotele arriva all'esistenza di qualcosa di necessario e di divino suppone che il movimento e la serie di generazioni sia senza inizio. Vedremo anche nel prossimo capitolo che Tommaso ritiene tale supposizione non necessaria. Ma egli comunque giudica l'argomento perfettamente conclusivo. Esso, dice, mostra che senza qualcosa di necessario, non è possibile che il movimento e la generazione siano esistiti da sempre; e se non sono esistiti da sempre, allora *a fortiori* dietro il loro inizio c'è qualcosa di sempre e di necessario, qualcosa che non è «in potenza», cioè capace di essere o di non essere. Si veda *In Meta.*, XII, lect. 5, §2499 (su *Metafisica* XII.6, 1071b4-23). L'ammissione della possibilità di una serie infinita di cose contingenti è interessante

allora l'intera forza che c'è nelle cose è limitata, e consumeranno almeno una parte di essa per la propria sussistenza. Le generazioni successive ne avranno sempre meno. Prima o poi la forza sarà esaurita.

Una serie infinita di generazioni sarebbe come una macchina a moto perpetuo. Ciò non è possibile senza una fonte infinita di energia<sup>57</sup>. Questa sarebbe qualcosa la cui forza non si esaurisce mai; sarebbe capace di una durata infinita, e quindi non potrebbe non essere – sarebbe necessaria. Senza l'esistenza di qualcosa di necessario, la serie di generazioni delle cose contingenti non può essere infinita<sup>58</sup>.

Se Tommaso nemmeno prende in considerazione l'idea di una serie infinita di generazioni, credo sia perché gli risulta troppo ovvio che se tutte le cose sono contingenti, la mera moltiplicazione delle generazioni non farebbe nessuna differenza rispetto alla finitezza della forza di durare, dell'energia ontologica, nelle cose. In ogni caso, prima o poi essa si spegnerà del tutto. E ciò significa che se esistono cose adesso, c'è stato un momento nel passato prima del quale non c'era nulla.

«Ma se questo fosse vero, allora anche adesso non ci sarebbe niente, perché ciò che non è, non comincia ad essere se non per qualche cosa che è». Sembra ovvio<sup>59</sup>. Una cosa può smettere di essere da sola. Ma per iniziare, ha bisogno dell'aiuto di un'altra cosa già esistente.

Il prossimo passo è ugualmente evidente: «Dunque, se non c'era

anche perché offre un altro segno che la Terza via non dipende dallo spostamento di quantificatore; in quel caso, Tommaso dovrebbe sostenere che, pur essendoci un Dio, è necessario che in qualche momento non ci fosse nessuna cosa contingente.

<sup>57</sup> Si veda ARISTOTELE, *Fisica*, VIII.10, 266a12-24.

<sup>58</sup> Abbiamo visto che nelle prime due vie, nel respingere un regresso all'infinito Tommaso non sta parlando di una serie temporale infinita di moti o di azioni. Gli argomenti di quelle vie non escludono una tale serie. Ma ciò non significa che essi positivamente consentono che una tale serie esista senza Dio; significa solo che per loro la questione è irrilevante. Ciò che mostra l'impossibilità di una tale serie senza Dio non è il moto o la generazione di per sé, bensì la contingenza universale sottostante, cioè il fatto che ogni ente avrebbe solo un potere finito di essere e di durare.

<sup>59</sup> Aristotele menziona certi «teologi» (inventori di miti) secondo i quali il mondo fu generato dalla «notte», cioè dal non-ente. Egli non si sofferma molto su quest'idea. Osserva che un movimento (per esempio una generazione) esige un ente in atto come causa, e poi insiste che alcune cose sono esistite sempre, tra cui qualcosa che è sostanza e atto. Si veda *Metafisica*, XII.6, 1071b27-32, 1072a8-26; cfr. 1000a1-23.

ente alcuno, era impossibile che qualche cosa cominciasse ad essere, e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso».

Ci sono cose. Ma la supposizione che tutte possano non essere risulta impossibile. «Dunque non tutti gli esseri sono possibili, ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario»<sup>60</sup>.

*Terza via [3]: enti necessari causati, e ancora il regresso all'infinito*

Forse di primo acchito si potrebbe pensare che la conclusione cercata, l'esistenza di un Dio, sia già raggiunta. L'Aquinate però non la vede così. Una cosa può essere necessaria e tuttavia non essere un Dio. Questo perché la sua necessità può essere causata da altro<sup>61</sup>. «Ora tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in altro, oppure no». Ciò che è causato da altro non può essere un Dio, perché *Dio* significa ciò che sta al di sopra di tutti e non dipende da nient'altro.

Come abbiamo già visto più volte, per Tommaso l'idea di cose necessarie causate non è solo un'ipotesi. Ce ne sono tante: i corpi celesti, le anime umane, gli angeli<sup>62</sup>. Di nuovo, *necessario* qui non va preso nel senso di logicamente necessario. È possibile che tali cose non ci siano, in quanto è possibile che non vengano causate. Dio infatti può non causarle; le causa liberamente<sup>63</sup>. Ma nel causare le cose, Dio dà ad esse non solo l'essere ma anche il modo di essere; e a queste cose dà il modo di necessità. Dà loro un potere di durare sempre, una natura esente da qualsiasi principio di corruzione o potenza di smettere<sup>64</sup>. Non hanno in sé potenza di non essere, hanno solo potenza di essere<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> «Gli esseri necessari sono esseri primi; infatti, se essi non esistessero, non esisterebbe nulla»: ARISTOTELE, *Metafisica*, IX.8, 1050b19 (trad. REALE).

<sup>61</sup> L'idea risale ad Aristotele: *Metafisica*, V.5, 1015b9-11; cfr. *STh* I, q. 44, a. 1, ad 2.

<sup>62</sup> E infatti le specie delle cose contingenti, quelle generabili e corruttibili che si trovano sulla terra, dipenderebbero per la loro conservazione nell'essere dai corpi celesti e forse anche dagli angeli; si veda sopra, cap. 9, n. 63.

<sup>63</sup> Si veda *STh* I, q. 19, a. 3, ad 6.

<sup>64</sup> Si veda *In De caelo*, Lib. I, lect. 29, §287 [12].

<sup>65</sup> In *De potentia*, q. 5, a. 3, Tommaso osserva che per Avicenna, ogni cosa tranne Dio ha in sé la possibilità di essere e di non essere, poiché la sua essenza è distinta dal suo essere, e pertanto ha l'essere da altro; invece per Averroè, molte cose sono per natura sempiterni, e queste non hanno in sé la possibilità di non essere. Tommaso trova più ragionevole la posizione di Averroè.

In seguito si torna ancora una volta al regresso infinito. «Ma non si può procedere all'infinito negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, come neppure nelle cause efficienti, secondo ciò che si è dimostrato». Ormai l'idea ci è familiare. Occorre una *prima* causa di necessità, una causa non causata da altro.

*Terza via [4]: un ente di per sé necessario, causa di necessità agli altri*

Finalmente siamo arrivati al dunque. «Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario, e che non tragga da altro la propria necessità, ma che sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono un Dio». È chiaro infatti che un ente di questo tipo stia «al di sopra di tutti», in quanto non è causato da altro. È altresì «principio di tutti», in quanto è prima causa di necessità (e quindi causa anche delle cose contingenti, che dipendono da qualcosa di necessario). In che modo però è «remoto da tutti», cioè diverso da tutti?

Nella Prima via, Tommaso insiste che il primo motore non è mosso da alcunché – cioè, né da altro, né da sé; e abbiamo suggerito che la sua diversità dagli altri consiste proprio in questo. Anche nella Seconda via si precisa che nulla è causa efficiente di se stesso. Qui invece non si dice che nulla è causa della propria necessità. Anzi, questo ente viene detto necessario di per sé, ossia, in virtù di se stesso. La sua necessità non è senza causa. È causata da ciò che esso essenzialmente è.

Certamente nulla è causa efficiente della propria necessità. Ma la causalità efficiente è solo un tipo di causalità. Scrive Tommaso che le cause efficienti, come quelle materiali, «sono sempre distinte da ciò di cui sono causa: poiché nulla è causa materiale o efficiente di se stesso. Qualche cosa invece è la sua forma, come è evidente per tutte le cose immateriali». Sta parlando delle tre Persone divine, che si dicono «di un'essenza». Quest'espressione, egli spiega, attribuisce all'essenza la funzione di una forma, cioè di una causa formale. Qui però la causa non è distinta da ciò di cui è causa. Ogni Persona è l'essenza divina<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> *STh* I, q. 39, a. 2, ad 5. (Più in generale, sul fatto che si può parlare di «causa formale» laddove si tratta di una pura forma, si veda *In Meta.*, Lib. III, lect. 4, §384.) Successivamente viene spiegato in che senso le Persone divine sono «uguali» o

L'essenza di una cosa è ciò che la cosa è di per sé e dapprima. Essere «necessario di per sé», quindi, significa essere necessario a causa della propria essenza. In altre parole, sebbene la necessità dell'essere di Dio non abbia una causa efficiente, ha comunque una ragione. La ragione è la sua essenza – la quale è Lui stesso.

Dio non è così diverso dal resto da non avere un'essenza. Se non avesse un'essenza, non sarebbe né diverso né simile, perché non avrebbe identità alcuna; non avrebbe un «sé». Ma è davvero diverso dal resto, appunto in quanto necessario di per sé. Ogni altra cosa, oltre alla propria essenza, ha anche una causa esterna del suo essere. L'essenza di Dio invece è tutta la ragione del suo essere e della necessità di esso. (Come vedremo, la sua essenza è il suo essere<sup>67</sup>.) Perciò il suo modo di essere è diverso perfino da quello delle altre cose necessarie. Solo il suo essere è logicamente necessario. Che Dio sia necessario di per sé significa che per Lui non esistere implicherebbe una contraddizione. Ossia, come si è detto nella prima parte del capitolo, l'esistenza di Dio è, in se stessa, *per se nota*. Soltanto Dio ha questo modo di essere.

Per concludere, possiamo forse vedere nella Terza via l'approccio tommasiano alla domanda formulata qualche secolo dopo da Leibniz e resa più famosa poi da Heidegger: «perché vi è qualcosa piuttosto che nulla?»<sup>68</sup> La risposta della Terza via è: perché c'è qualcosa che è necessario di per sé. Altrimenti non ci sarebbe alcunché, né ora né mai.

Bisogna subito aggiungere però che agli occhi dell'Aquinate, tale

---

hanno la stessa «grandezza»: hanno la stessa «quantità di virtù» (I, q. 42, a. 1, ad 1). Si tratta innanzitutto della virtù della loro forma. (Sulla nozione di grandezza di forma e su Dio come «massimamente una forma semplice» si veda sopra, p. 175, n. 16.) Poi c'è la quantità virtuale che «viene desunta dagli effetti della forma. Ora il primo effetto della forma è l'essere; infatti ogni cosa ha l'essere secondo la propria forma. L'altro effetto invece è l'operazione: ogni agente invero agisce in forza della propria forma». Così viene desunta la quantità virtuale «sia dall'essere che dall'operazione: dall'essere in quanto le realtà di natura più perfetta sono più durature; dall'operazione in quanto le realtà di natura più perfetta sono più capaci di agire».

<sup>67</sup> Così, a questo punto l'argomento si riunisce con la visione avicenniana; si veda sopra, n. 65.

<sup>68</sup> GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Principi della natura e della grazia*, oss. 7, in *Scritti Filosofici*, vol. III, a cura di M. MUGNAI e E. PASINI, Utet: Tornino 2000, 448.

risposta, per quanto sia giusta e dimostrabile, non è del tutto completa. Parlo di questo perché Heidegger giudica che i credenti, avendo la risposta già pronta, non possano nemmeno porre simile domanda in modo autentico. Non provano l'insoddisfazione che essa esprime<sup>69</sup>. Eppure secondo Tommaso, il fatto di credere che esista un ente che è di per sé necessario, non significa sapere la vera ragione per cui questo stesso ente c'è. Neanche il fatto di dimostrarlo significa questo. Né la fede né la dimostrazione fanno sapere che cos'è questo ente; non manifestano la sua essenza. Non rendono l'esistenza di Dio *per sé nota a noi*. Pertanto non ci offrono una risposta completa alla domanda di perché c'è qualcosa piuttosto che nulla. La domanda rimane, autentica. Su questo torneremo nell'ultimo capitolo, sulla trascendenza di Dio.

Ciò detto, resta comunque una divergenza non piccola tra gli insegnamenti di Tommaso e di Heidegger. Il santo ci assicura che c'è una risposta del tutto soddisfacente. Questo lui pensa di poter dimostrare. Ci assicura altresì – alla luce della sua fede – che si può sperare di conoscere quella risposta. Queste convinzioni, direi, rendono semmai più intensa l'insoddisfazione provocata dal non conoscerla ancora.

---

<sup>69</sup> Si veda MARTIN HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. GIUSEPPE MASI, Mursia: Milano 1968-1979, 18-19.