

Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

**«Veritatis Diaconia» is
a Peer Reviewed Journal**

Numero 5, anno III

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Gianandrea de Antonellis
gianandrea.de.antonellis@gmail.com

Gianandrea de Antonellis
Concetta Di Bella
Beniamino Di Martino

in corso di formazione

Prof. Mons. Filippo Ramondino
viale Bucciarelli 48
89900 Vibo Valentia
Tel. 338. 2088618

Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Attilio Conte

www.sannium.org/veritatis-diaconia

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a *referee* cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di esperti non inseriti nel comitato scientifico. Agli autori è richiesto adeguarsi alla metodologia della rivista e di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Primavera 2017

www.sannium.org/veritatis-diaconia



www.sannium.org/veritatis-diaconia



www.sannium.org/veritatis-diaconia



Indice

Indice.....	3
Abstracts	5
Editoriale.....	9
Filippo Ramondino.....	11
Sul senso del tempo futuro. Riflessioni aperte.....	11
Miguel Ayuso Torres	19
Conservazione, reazione e tradizione Una riflessione sull'opera di Nicolás Gómez Dávila.....	19
Mariagrazia Rossi.....	39
Monte di Pietà e mensa Arcivescovile a Benevento tra fine '800 e inizio '900. Due istituti ecclesiastici a confronto	39
Mauro Bontempi.....	53
Laicità: questa sconosciuta.....	53
Beniamino Di Martino.....	63
La conoscenza razionale di Dio nella <i>Quaestio Secunda</i> della <i>Prima Pars</i> della <i>Summa Theologiae</i> di Tommaso d'Aquino.....	63
Benedetto xvi.....	88
Le vie che portano alla conoscenza di Dio	88
Benedetto xvi.....	92
La ragionevolezza della fede in Dio.....	92
Recensioni.....	97
Segnalazioni.....	100
Riflessioni.....	101
Su Giuseppe Segalla.....	101
Gli Autori.....	107

The essay focus on laity, the topic proposed in the previous number of the magazine. A particular attention is pointed to the contribution of Joseph Ratzinger and of the Church during his Pontificate in defence of the rule of law from the need and the demand of freedom, self-determination and multiculturalism of societies that although traditionally secularized, were becoming more complex and confused. In this perspective, the “Christian proposition” of the Pope Benedetto stands against the excesses of nihilism and the same religious fundamentalism.

BENIAMINO DI MARTINO, *La conoscenza razionale di Dio nella Quaestio Secunda della Prima Pars della Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*

A fine gennaio 2017 si è concluso il giubileo dell'*Ordo Predicatorum*. L'ordine fondato da san Domenico di Guzman (1170-1221) ha, così, ricordato e festeggiato l'ottavo centenario dalla approvazione pontificia, avvenuta nel 1216 da parte di papa Onorio III. Il più illustre membro della famiglia domenicana è Tommaso d'Aquino, considerato il più profondo filosofo e teologo della cristianità. Non si conosce con esattezza l'anno della nascita di Tommaso d'Aquino (in compenso conosciamo con precisione tutti i particolari della sua morte avvenuta nell'abbazia di Fossanova il 7 marzo 1274). La nascita sarà avvenuta tra il 1221 e il 1227. Se consideriamo questo secondo termine, quest'anno ricorrerebbe il 790° anniversario del più famoso tra i figli di san Domenico. Verso l'ottavo centenario della nascita del *Doctor Angelicus*, proponiamo una riflessione sulla conoscenza razionale di Dio nella *Summa Theologiae*.

In late January 2017 it ended the jubilee of the *Ordo Predicatorum*. The order founded by St. Dominic de Guzman (1170-1221) has, as well, remembered and celebrated the eighth centenary of the pontifical approval, which took place in 1216 by Pope Honorius III. The most famous member of the Dominican family is Thomas Aquinas, considered the deepest philosopher and theologian of Christianity. We do not know the exact year of the birth of Thomas Aquinas (on the other hand we know precisely all the detail of his death in the abbey of Fossanova, March 7, 1274). The birth will be occurred between 1221 and 1227. If we consider this second date, this year would be the 790th anniversary of the most famous among the children of St. Dominic. Towards the eighth centenary of the birth of Doctor Angelicus, we propose a reflection on the rational knowledge of God in the *Summa Theologica*.

BENIAMINO DI MARTINO

La conoscenza razionale di Dio
nella *Quaestio Secunda* della *Prima Pars*
della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino

«Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio»¹.

IL TEMA della conoscenza razionale di Dio rappresenta una delle più ardue e affascinanti questioni della filosofia e dell'attività intellettuale dell'uomo. Confrontarsi ancor oggi con questo dibattuto tema non costituisce un'operazione di nostalgia culturale, ma ripresenta gli interrogativi di sempre che, nella loro profondità, si rivelano essere sempre attuali. Se è vero che «tra tutte le attività umane la più perfetta, sublime, utile e piacevole è quella del sapere»² è ancor più vero che la ragione raggiunge il suo vertice nella percezione dell'esistenza di qualcosa (o Qualcuno) che la sovrasta.

Il vasto raggio a cui la questione ci porterebbe, deve necessariamente restringersi; e lo faremo focalizzando la nostra attenzione sulla riflessione di Tommaso d'Aquino, concentrando lo studio soprattutto su alcuni articoli della *Quaestio Secunda* della *Prima Pars* della *Summa Theologica* nei quali l'Aquinato sintetizza ed espone il tema. Nonostante si tratti di un uomo di fede, la speculazione prettamente razionale non è stata compromessa, dimostrando come il discorso su Dio sia, a pieno titolo, campo pienamente razionale e che, come tale, compete anche all'indagine filosofica.

¹ TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3 («Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum»).

² TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 61 (libro I, cap. 2: «Inter omnia vero studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius et utilius et iucundius»).

Due “argomenti”

Il problema dell'esistenza di Dio nel corso della storia del pensiero ha interessato, sebbene in vario modo e con disparate soluzioni, tutti i filosofi. Se la filosofia è domanda sull'essere, allora non vi è problema più filosofico di quello che riguarda la domanda circa il fondamento dell'essere. Tommaso scriveva che «a tutte le indagini sulla realtà divina in se stessa si deve premettere, come fondamento necessario di tutta l'opera, la dimostrazione dell'esistenza di Dio»³. Se però è vero che questo è stato il problema più grave della speculazione dell'uomo, è altrettanto vero che questo stesso tema ha contrapposto filosofi e ha diviso correnti di pensiero.

Gli itinerari dimostrativi dell'esistenza di Dio⁴ godono di una tradizione imponente. Sarebbe un'ingiustificabile limite trascurare la portata delle “prove”⁵ e, tra queste, le cosiddette “cinque vie” di Tommaso.

È vero che la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio ha dato luogo a divergenze significative di impostazioni e di soluzioni, più o meno in base alle rispettive concezioni di Dio e in base ai diversi metodi di ricerca invocati. Difatti all'interno della tradizione filosofica che afferma l'esistenza di Dio vi è una distinzione netta tra coloro che ne hanno dedotto l'esistenza dall'analisi dello stesso concetto di Dio (dando credito ad un argomento perciò detto *a priori*) e coloro che invece sono giunti all'affermazione dell'esistenza di Dio attraverso un procedimento ascendente che dagli effetti risale alla causa (proponendo un argomento detto, perciò, *a posteriori*)⁶.

Tutte le altre serie di prove, più volte invocate da pensatori di tutti i tempi – come quelle che considerano l'oggettività di una legge morale iscritta nel cuore dell'uomo o la naturale apertura al trascendente – altro non sono che particolari applicazioni del cosiddetto argomento *a posteriori*, perché anche queste argomentazioni provano a mettere in luce come le realtà considerate non abbiano in sé stesse (o nell'uomo o nel mondo) la causa del proprio essere.

³ Ivi, p. 75 (libro I, cap. 9: «Inter ea vero, quae de Deo secundum semeipsum consideranda sunt praemittenda est consideratio qua demonstratur Deum esse»).

⁴ Cfr. FRANCO AMERIO, *Intorno alla dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Giornale di Metafisica», anno 6 (1951), n. 2 (marzo-aprile), p. 168-186; cfr. CORNELIO FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1993; cfr. BERNARD LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, Queriniana, Brescia 1977; cfr. ROBERTO G. TIMOSSI, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova 2005.

⁵ Cfr. MARCOLINO DAFFARA, *Dio: esposizione e valutazione delle prove*, Società Editrice Internazionale, Torino 1952.

⁶ Cfr. EFREM BETTONI, *Argomenti “a priori” e argomenti “a posteriori” nella dimostrazione della esistenza di Dio*, in «Humanitas», anno 5 (1950), p. 40-51.

L'argomento *a priori*⁷ fu formulato, forse nella sua forma più chiara, nel secolo XI da Anselmo d'Aosta (1033-1109) nella sua opera principale, il *Proslogion* del 1077. Nel suo libro precedente, il *Monologion* (scritto nel 1076), Anselmo aveva seguito un'argomentazione cosmologica, dimostrando l'esistenza di Dio attraverso la constatazione di gerarchie di valori che richiedono principi assoluti. «Dunque – aveva scritto il vescovo di Aosta –, poiché è certo che tutte le cose buone, se sono paragonate tra loro sono egualmente buone, è necessario che tutte siano buone per qualche cosa che è concepita identica in loro. Questo, dunque, è bene per se stesso, poiché ogni cosa è buona per esso. Dunque ne consegue che tutti gli altri beni derivano da altro e quello solo è per se stesso. Ma un bene che deriva da un altro non può essere né uguale né maggiore di ciò che è bene per sé. È, dunque, sommo bene soltanto ciò che è bene per sé»⁸.

Nel *Proslogion*, invece, Anselmo segue una dimostrazione “ontologica”⁹ per controbattere l'affermazione dello stolto del Salmo XIII («insipiens dicit: Deus non est - lo stolto dice: Dio non esiste»). Questa è la formulazione del vescovo filosofo: chi nega Dio non può negare il concetto di Dio, che è il concetto di un essere di cui non si può pensare nulla di maggiore («quo maius cogitari nequit»). Così procede Anselmo: «certamente ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore non può essere nel solo intelletto. Giacché se fosse nel solo intelletto si potrebbe pensare che fosse anche in realtà e cioè che fosse maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è nel solo intelletto, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è, invece, ciò di cui si può pensare alcunché di maggiore. Ma certamente questo è impossibile. Dunque non c'è dubbio che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esista sia nell'intelletto, sia nella realtà»¹⁰.

L'argomento si fonda su due premesse. Innanzitutto sull'asserto secondo cui ciò che esiste in realtà è maggiore o “più perfetto” di ciò che esiste nel pensiero. Poi, nel ritenere che non si può negare che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esista in realtà.

⁷ Tale argomento più che *a priori* dovrebbe, per esattezza, essere denominato *a simultaneo*, dato che non c'è nulla che sia anteriore a Dio e che sia causa della sua esistenza. Vieni detta, però, argomentazione *a priori* in quanto parte dall'analisi del concetto di Dio presente nell'idea che abbiamo di lui.

⁸ ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, 1, in *Grande Antologia Filosofica*, a cura di Umberto Antonio Padovano e Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1968, vol. 4, p. 686-687.

⁹ Fu Immanuel Kant (1724-1804), nella *Critica della Ragion Pura* (1781), a chiamare “ontologico” l'argomento anselmiano (cfr. IMMANUEL KANT, *Critica della Ragion Pura*, traduzione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice, Laterza, Bari 1940, vol. 2, p. 472), anche se il metodo di Anselmo non ha nulla a che vedere con le varie filosofie ontologistiche.

¹⁰ ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, 2, in *Grande Antologia Filosofica*, a cura di Umberto Antonio Padovano e Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1968, vol. 4, p. 693-694.

Alla prova presto si oppose il monaco benedettino francese Gaunilone (994 circa - 1083 circa) che rimproverò Anselmo di aver operato un passaggio illegittimo dall'ordine logico all'ordine ontologico. Infatti, per Gaunilone, il concetto non comprova di per sé l'esistenza¹¹. Il pensiero di un'isola fantastica, d'altronde, non ne attesta la sussistenza – dibatteva il monaco francese.

Ma, per Anselmo, l'argomento va applicato non per qualsiasi ente, bensì solo per l'Essere di cui non si può pensare nulla di più grande, cioè quell'Essere assoluto che «se si può pensarlo esistente, necessariamente è»¹². Pur tuttavia, il ragionamento anselmiano risulta, comunque, carente e il motivo ultimo dell'illegittimità del passaggio dall'ordine ideale all'ordine reale – già messo in luce da Gaunilone – può essere ricercato in questa riflessione di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990): «prima di sapere se Dio esista, io non so quale valore abbia l'idea di Dio, non so neppure se Dio sia possibile, poiché il criterio ultimo della possibilità è la realtà. Se io sapessi *a priori* che Dio è possibile, potrei anche dimostrarne *a priori* l'esistenza, poiché tutto ciò che appartiene necessariamente all'essenza di una cosa, le appartiene in realtà; tutti i caratteri che appartengono necessariamente all'essenza del triangolo, appartengono ad ogni triangolo realmente esistente. Ma quando pronuncio il nome di Dio, prima di averne dimostrata l'esistenza, io non so se l'idea che sta dietro quel nome sia una vera idea, esprime un ente possibile o un mero nome come il termine “circolo quadrato”»¹³.

Anche per altri autori contemporanei l'argomento anselmiano è carente. Ad esempio, Nicola Abbagnano (1901-1990) ha sostenuto che, quella del vescovo di Aosta, più che una “prova” può essere considerata un “principio”. Se fosse una prova bisognerebbe ammettere un circolo vizioso nel quale si vuole dimostrare l'esistenza di Dio partendo dal semplice concetto di Dio. Considerando l'argomento come principio si ammette che l'identità tra possibilità ed esistenza nel pensiero su Dio si realizza nella fede che crede «necessariamente reale la perfezione possibile»¹⁴.

L'argomento *a priori* nella storia della filosofia è stato da molti autori riproposto e difeso in nome dell'identità tra *esse in mente* ed *esse in re*. La dimostrazio-

¹¹ Cfr. GAUNILONE, *Liber pro insipiente*, in *Grande Antologia Filosofica*, a cura di Umberto Antonio Padovano e Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1968, vol. 4, p. 695-699.

¹² Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente*, in *Grande Antologia Filosofica*, a cura di Umberto Antonio Padovano e Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1968, vol. 4, p. 699-702.

¹³ SOFIA VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 2, p. 137-138.

¹⁴ NICOLA ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, UTET, Torino 1974, vol. 1, p. 322.

ne fu ripresa da Cartesio, da Leibniz, da Spinoza, da Kant¹⁵, da Hegel, e da altri ancora; essa venne adattata di volta in volta e riformulata anche rendendola difficilmente riconoscibile rispetto al dibattito del XI secolo. I termini essenziali, pur senza essere ripetuti nella stessa forma, rimangono, tuttavia, quelli di Anselmo¹⁶.

Hanno, invece, tracciato una diversa impostazione quei filosofi che, rifiutando l'intuizione immediata, sono giunti razionalmente all'esistenza di Dio a partire dall'attenta considerazione della realtà¹⁷. Attraverso un procedimento "ascendente" che dagli effetti risale alla causa essi hanno ritenuto di poter dimostrare una causa prima. Si è, perciò, parlato di argomento *a posteriori*. Perno di questa argomentazione è il principio di causalità: dato che «ogni ente contingente è causato» e richiede una causa adeguata, anche l'universo non può che avere una causa ultima¹⁸.

L'argomento cosmologico (secondo cui la causalità dei fenomeni insieme alla contingenza e la finalità del mondo rimandano ad una causa prima e ad un primo principio) e l'argomento fisico-teleologico (secondo il quale l'ordine del cosmo rimanda ad un fine ultimo) avevano già convinto Platone e soprattutto Aristotele. «Che l'intelligenza ordini tutte le cose è affermazione degna dello spettacolo che il mondo, il sole, la luna e gli astri e tutte le rivoluzioni celesti ci offrono»¹⁹ aveva detto Platone, così come Aristotele riproponeva lo stesso ragionamento nelle sue opere²⁰. Secoli dopo, sulla loro scia si porrà Filone Alessandrino che in forma ancora più chiara scrisse: «se si vede una casa costruita con cura, con vestiboli, portici, appartamenti per uomini e donne e per altre persone, ci si farà un'idea dell'artista: non si penserà che sia stata fatta senza arte e senza artigiani. E lo stesso si dirà di una città, di un battello o di qualsiasi oggetto costruito, piccolo o grande. Allo stesso modo colui che è entrato, come in una casa o in una città grandissima, in questo modo ed ha visto il cielo che gira in circolo e contiene tutto, i pianeti e le stelle fisse mossi di movimento identico a quello del cielo, simmetrico, armonioso e utile al tutto e la terra che

¹⁵ La posizione di Kant a cui ci riferiamo è quella anteriore al "periodo della critica". Quella che si esprime in *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* del 1763 (in IMMANUEL KANT, *Scritti precritici*, cura di Angelo Pupi, Laterza, Bari 1982).

¹⁶ Cfr. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 138-145; cfr. ROBERTO G. TIMOSSÌ, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova 2005.

¹⁷ Cfr. PIETRO CARDOLETTI, *Il metodo teologico di S. Anselmo e la lettura tomista del Proslogion. Nuove dimensioni di un'antica questione*, in «La Scuola Cattolica», anno 94 (1966), p. 359-401.

¹⁸ Ci riserviamo una breve analisi di questo principio più in avanti.

¹⁹ PLATONE, *Filebo*, 28 e, in IDEM, *Opere*, Laterza, Bari 1974.

²⁰ ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di Carlo Augusto Viano, UTET, Torino 1974, e XII, 10 1075 a.

ha avuto il posto centrale... costui concluderà che tutto ciò non è stato fatto senza un'arte perfetta e che l'artigiano di quest'universo è stato ed è Dio»²¹.

Già in Aristotele frequentemente si trova la prova causale²² e la prova del moto²³, presente anche in Platone²⁴ e che tanta fortuna avrà nella scolastica medioevale. Tommaso, infatti, nelle sue opere, presentò più volte il pensiero filosofico dell'antichità. Lasciamogli la parola: «gli antichi procedettero nella considerazione delle cose, seguendo l'ordine della conoscenza umana. Infatti[,] come la conoscenza umana comincia dal senso per giungere all'intelletto, così i primi filosofi s'interessarono dapprima delle cose sensibili, e da queste un po' per volta giunsero a quelle intelligibili [...]. Platone, Aristotele e i loro seguaci, giunsero alla considerazione dell'essere nella sua universalità; perciò essi soltanto giunsero ad ammettere una causa universale delle cose, dalla quale tutti gli altri esseri vengono all'esistenza [...]. E questo [che tutti gli esseri, cioè, derivino la loro esistenza da una causa universale] può essere dimostrato con tre argomenti.

«1. Eccone il primo. Se in più esseri si trova una perfezione comune, è necessario che questa derivi da un'unica causa. Infatti non è possibile che codesto elemento comune a due cose convenga per se stesso e all'una e all'altra, essendo esse in forza di sé medesime distinte l'una dall'altra. D'altra parte sappiamo che una diversità di cause produce effetti diversi. Ora, dal momento che l'essere [ossia l'esistenza] è comune a tutte le cose, le quali però in forza della loro essenza sono distinte tra loro, è necessario che queste non abbiano l'essere da se stesse, ma da un'unica causa [trascendente]. E questo sembra fosse l'argomento di Platone, il quale voleva che prima di ogni molteplicità ci fosse una qualche unità, non soltanto nei numeri, ma anche in natura.

«2. Ed ecco il secondo argomento. Quando una proprietà si riscontra partecipata da molti in grado diverso, è necessario che venga distribuita a quelli che ne partecipano meno perfettamente da quel soggetto in cui essa si trova in grado sommo. Infatti nelle perfezioni che si attribuiscono ai vari oggetti secondo una gradazione, l'attribuzione si compie in base alla vicinanza maggiore o minore rispetto a un unico termine. Se, infatti, a ciascuno dei soggetti in causa convenisse quella perfezione in forza della propria essenza, non ci sarebbe motivo per attribuirla a uno più perfettamente che a un altro... Ora, bisogna ammettere un ente, che sia ente nel modo più perfetto e più vero: e ciò si arguisce dal fatto che esiste un motore del tutto immobile e perfettissimo, come viene

²¹ FILONE, *Allegoria legis*, III, 98-99, cit. in NICOLA ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, p. 238.

²² ARISTOTELE, *La Metafisica*, cit., l. II, 2, 994.

²³ Ivi, l. XII, 7, 1073 b.

²⁴ PLATONE, *Leggi*, X, 894-895, in IDEM, *Opere*, Laterza, Bari 1974.

dimostrato dai filosofi. Perciò è necessario che tutte le altre cose meno perfette, da quello ricevano l'essere. E questo è l'argomento di Aristotele.

«3. Terzo argomento. Tutto ciò che è tale in relazione o in forza di un altro deve ridursi come a sua causa a ciò che è tale per essenza. Cosicché, se ci fosse un calore per sé sussistente, bisognerebbe che esso fosse la causa di tutte le cose calde che ricevono il calore per partecipazione! Ora, si deve ammettere un ente che è il suo essere medesimo. E si dimostra per il fatto che deve esistere un primo ente che sia puro atto, nel quale cioè non ci sia nessuna composizione. Perciò è necessario che da codesto ente derivino tutti gli altri enti che non sono il proprio essere, ma che ricevono l'esistenza, o l'essere, per partecipazione. E questo è l'argomento di Avicenna»²⁵.

Tommaso d'Aquino²⁶ fu il filosofo che meglio di chiunque altro si occupò di studiare e di strutturare la dimostrazione *a posteriori*. Egli seppe sfruttare alcuni importanti aspetti del problema ereditati dal pensiero classico dando all'argomento una particolare chiarezza e profondità. Il procedimento è stato poi più volte ripreso e riproposto nel corso dei secoli e continua a trovare ancora oggi – accanto ad accaniti avversari²⁷ – sostenitori ed assertori.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Quaestio disputata De Potentia* (q. 3, a. 5), cit. in IDEM, *L'esistenza di Dio, L'esistenza di Dio*, antologia a cura di Tito S. Centi, Cantagalli, Siena 1982, p. 66-68).

²⁶ A differenza di quella della morte, non si conosce la data della nascita di Tommaso d'Aquino. Questa oscilla tra l'anno 1221 e l'anno 1227. Il padre era un feudatario di Federico II di Svevia (1216-1250) e Tommaso nacque nel castello di famiglia a Roccasecca (ai confini del Regno di Sicilia con lo Stato Pontificio). Tommaso da fanciullo fu educato nell'abbazia benedettina di Montecassino, poi proseguì gli studi presso la neonata università di Napoli ove conobbe l'ordine di san Domenico di Guzman (1170-1221). Completò gli studi a Parigi e a Colonia. A Parigi iniziò ad insegnare; proseguì a Orvieto e Roma; tornò a Parigi ed, infine, completò la sua fatica professorale a Napoli. Meno che cinquantenne si spense nella primavera del 1274, nell'abbazia di Fossanova, mentre era in viaggio verso Lione per partecipare, secondo il volere del Papa, al Concilio convocato nella città francese.

²⁷ Interessante sentire il parere di uno dei più autorevoli tra questi oppositori per notare l'ingenuità delle obiezioni presentate. Scriveva Bertrand Russell (1872-1970): «forse è l'argomento più semplice e facile da comprendere. Ogni cosa di questo mondo ha una causa e, proseguendo nella catena di queste cause, si giunge a una Causa Prima, cioè a Dio. Oggi questo discorso non ha importanza pratica. Filosofi e scienziati se ne sono occupati per confutarlo; ma il principio della Causa Prima non regge da se stesso. Quando ero giovane e studiavo questi problemi con molta serietà ammi per molto tempo il principio della Causa Prima. Un giorno, però, a diciotto anni, leggendo l'autobiografia di John Stuart Mill trovai questa frase: "Mio padre mi insegnò che la domanda: 'Chi mi creò' non può avere risposta, perché suggerisce immediatamente un nuovo interrogativo: 'Chi creò Dio?'". Compresi allora quanto fosse errato l'argomento della Prima Causa. Se tutto deve avere una causa, anche Dio deve averla. Se niente può esistere senza una causa, allora perché il mondo sì e Dio no? Questo principio della Causa Prima non è migliore dell'analogia teoria indù, che afferma come il mondo poggia sopra un elefante, e l'elefante sopra una tartaruga. Alla domanda: "E la tartaruga dove poggia?" l'indù ri-

La via tomista e il principio di causalità

Tommaso ha trattato spesso il problema del riconoscimento naturale dell'esistenza di Dio, senza mai però scrivere una monografia specifica sul tema. Bisognerà perciò andare a cercare nelle sue opere l'argomento che, seppure sintetizzato e reso più acuto nella *Summa Theologiae*²⁸, è già presente – praticamente nella stessa forma – nelle opere precedenti (come ad esempio nel *De Ente et Essentia* e nella *Summa contra Gentiles*).

Se la filosofia classica era giunta alla dimostrazione dell'esistenza di Dio – di un Dio distinto dal mondo e in rapporto con esso – Tommaso portò il discorso filosofico aristotelico ad un livello a cui lo stesso Aristotele non era giunto. L'Aquinate faceva largo uso della terminologia e soprattutto delle categorie del filosofo greco (ad esempio: atto e potenza; materia e forma; le quattro cause, materiale, formale, efficiente e finale) sfruttando così la costruzione filosofica dello Stagirita.

Tutto ciò a cui, in teoria, la speculazione di Aristotele poteva arrivare – date le corrette premesse – fu poi sviluppato dal filosofo domenicano. Caso classico è la speculazione razionale sulla creazione²⁹. Il procedimento della filosofia aristotelica (atto e potenza, causalità efficiente) è tale da poter giungere razionalmente fino al concetto di creazione. Anche se storicamente l'uomo è giunto a questa verità solo per mezzo della Rivelazione, ciò non significa che la creazione non sia una verità di ordine naturale: è un esempio di come “di fatto” la ragione umana non giunga a quelle verità che “di diritto” le sarebbero accessibili³⁰. Commenta la Vanni Rovighi: «fin dallo *Scriptum* sulle *Sentenze* (II, dist. I, q. 1, art. 2), Tommaso è persuaso che la creazione sia non soltanto una verità di fede, ma una verità dimostrabile razionalmente: “*Respondeo quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*”, ma solo nella dist. 37 del medesimo libro l'argomento fondamentale della dimostrazione è quello che diventa dominante nelle opere posteriori»³¹.

L'argomento aristotelico del passaggio dalla potenza all'atto viene così applicato da Tommaso (con più profondità di quanto non abbia fatto lo stesso Aristotele) all'essere contingente che suppone l'essere necessario per passare

spose: “Vogliamo cambiare discorso?”. Non c'è dunque motivo per sostenere che il mondo debba proprio avere una causa e un'origine. Potrebbe anche essere sempre esistito. È soltanto la nostra scarsa immaginazione che vuole trovare un'origine a tutto» (BERTRAND RUSSELL, *Perché non sono cristiano*, Milano, Longanesi 1959, p. 15).

²⁸ Il testo a cui faremo riferimento è: TOMMASO D'AQUINO (SAN), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Studio Domenicano, Bologna 1984.

²⁹ Cfr. *Summa Teologica*, I, q. 44.

³⁰ Cfr. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 90.

³¹ SOFIA VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 1981, p. 68 (nota 18).

dal nulla all'esistenza. Anche il concetto di causa efficiente è impiegato per dimostrare la realtà della creazione: le realtà che si muovono implicano non solo un "motore immobile", ma implicano il loro passaggio dal nulla all'essere.

Per l'Aquinate la dimostrazione dell'esistenza di Dio non può procedere attraverso una conoscenza "immediata", cioè per mezzo dell'idea di Dio che abbiamo (come, invece, aveva ritenuto Anselmo), ma partendo da ciò che conosciamo, cioè dal mondo dell'esperienza sensibile. Il punto di partenza della teologia naturale tomista è costituito dai sensi: «da nostra conoscenza naturale trae origine dal senso; e quindi si estende fin dove può esser condotta come per mano dalle cose sensibili»³². Dunque, per il Dottore Angelico, noi «non possiamo vedere la divina essenza (come oggetto immediatamente presente al nostro pensiero), a conoscere la sua esistenza non perveniamo mediante il concetto di Dio, ma mediante gli effetti di Lui»³³.

Iniziando il suo ragionamento circa l'evidenza dell'esistenza di Dio (in tono critico nei confronti del metodo anselmiano), Tommaso, nella *Summa Theologica*, scriveva: «una cosa può essere di per sé evidente in due maniere: primo in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi»³⁴. L'evidenza è possibile quando il predicato coincide col soggetto. Ma che tipo di evidenza abbiamo nella proposizione «Dio esiste»? L'Aquinate rispondeva dicendo: «siccome noi ignoriamo l'esistenza di Dio, per noi non è evidente, ma necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, ancorché di per sé siano meno evidenti, cioè mediante gli effetti»³⁵.

Questa via di dimostrazione che il Dottore Angelico chiamava *demonstratio quia* (che noi potremmo interpretare con l'espressione *a posteriori*) era spiegata ancor meglio quando, più avanti, affermava: «ogni volta che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto poi si può dimostrare l'esistenza della sua causa (purché gli effetti siano per noi più noti della causa); perché dipende ogni effetto della sua causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Dunque l'esistenza di Dio, non essendo rispetto a noi evidente, si può dimostrare per mezzo degli effetti da noi conosciuti»³⁶.

³² *Summa Theologica*, I, q. 12, a. 12 («Nostra naturalis cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manduci potest per sensibilia»).

³³ TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 78 (libro I, cap. 11, n. 2).

³⁴ *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 1, *respondeo*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 2, *respondeo*.

Tutta l'argomentazione tomista si basa sulla dimostrazione della contingenza di tutta la realtà che ci circonda e sul principio di causalità³⁷. Ciò che è contingente non ha in sé la ragion sufficiente del suo essere³⁸; difatti la realtà mondana non possiede tale ragione. Quindi la realtà contingente – non avendo in sé la ragione della sua esistenza – deve rimandare ad un essere che ha in sé la ragione sufficiente del suo esistere³⁹. Tutto il problema, così, si concentra nel dimostrare la validità della premessa: cioè dimostrare la contingenza della realtà che cade sotto la nostra esperienza. Tommaso si rendeva conto che tale verità non è immediatamente evidente; essa va, perciò, dimostrata⁴⁰. E la sua argomentazione si sviluppò in “cinque vie” che richiamano cinque segni di contingenza della realtà. Il primo segno di contingenza è il divenire: ciò che diviene non ha in sé la propria ragion d'essere. Il secondo è il fatto di essere causato (o di iniziare ad esistere): ciò che ha una causa non ha in sé la propria ragion d'essere. Il terzo segno di contingenza è la corruzione: ciò che ha un termine non ha in sé la propria ragion d'essere. Il quarto è la partecipazione alla perfezione: ciò che partecipa (in gradi diversi) ad una perfezione non ha in sé tale perfezione. Il quinto segno di contingenza è la preordinazione ad un fine in enti che non sono capaci di preordinare perché privi d'intelligenza.

Il ragionamento dell'Aquinate si fonda sul principio di causalità che il Dottore Angelico recupera dalla filosofia classica, elaborando, in aggiunta, il concetto di causa prima (che è attribuita solo a Dio) in relazione alle cause seconde («in tutte le cause ordinate, l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda, poiché la causa seconda non agisce se non in virtù della causa prima»⁴¹). In base al principio di causalità sappiamo che «ogni ente necessario contingente è causato» facendo nostra la nozione di causa della filosofia scolastica secondo cui «causa est principium per se influens esse in aliud»⁽⁴²⁾.

³⁷ Cfr. CORNELIO FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960; cfr. FRANCESCA RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, Jaca Book, Milano 1990, p. 161-183.

³⁸ Cfr. SOFIA VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 66.92 ss.

³⁹ Il concetto potrebbe essere espresso più chiaramente attraverso un sillogismo in cui a) la premessa maggiore è: tutto ciò che è deve avere la ragion sufficiente del suo essere; b) la premessa minore è: la realtà che ci circonda non ha in sé la ragion sufficiente del suo essere; c) a cui segue la conclusione: dunque la realtà che ci circonda deve avere la propria ragion sufficiente in un altro essere.

⁴⁰ La negazione della contingenza del mondo e dell'uomo col conseguente rifiuto della necessità di un essere in cui esistenza ed essenza coincidono è la posizione dell'ateismo pratico, del materialismo e dell'idealismo immanentistico.

⁴¹ *Somma Teologica*, I-II, q. 19, a. 4.

⁴² Cfr. GIANCARLO COLACICCO, «*Omnis causa est principium*», in «*Revista Filosófica de Coimbra*», vol. 23 (2014), n. 46, p. 263-292.

Tutta la dimostrazione tomista, dunque, è imperniata sul teorema secondo cui «ogni effetto suppone una causa» giungendo così al concetto di *Esse per se subsistens*, alla nozione della Causa Prima incausata⁴³, la Causa che ha in sé il proprio essere. “Essere sussistente” è infatti il concetto chiave per comprendere Dio nella filosofia (e non solo in quella tomista). Dalla riflessione intorno a questa proprietà divina, Tommaso ricaverà la necessità che ogni essere sia creato da Dio («rimane vero perciò che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro proprio essere, ma partecipano l'essere. Ed è quindi necessario che tutte le cose, le quali si differenziano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate da un solo primo essere, il quale perfettamente è»⁴⁴) e che tutto dipende da Lui («la scienza di Dio è causa delle cose. Infatti la scienza di Dio sta alle cose create, come la scienza dell'artefice sta alle opere della sua arte»⁴⁵).

Aristotele aveva distinto quattro tipi di cause (causa materiale, causa efficiente, causa formale, causa finale) e l'Aquinate, riprendendoli, si è attenuto a essi, in quanto esprimono gli aspetti fondamentali della realtà sensibile. I quattro tipi di causalità possono così essere facilmente ritrovati nella dimostrazione tomista:

1) l'analisi del mutamento e del divenire della realtà (nella prima via) è espressa con il dualismo «atto - potenza» che richiama la causa materiale;

2) l'analisi delle cause subordinate (nella seconda via) è espressa con i concetti di «causa» ed «effetto» che richiamano la causa efficiente;

3) l'analisi della realtà contingente (nella terza via) è espressa con la realtà necessaria e richiama la causa formale intrinseca;

4) l'analisi del rapporto dei gradi (nella quarta via) è espressa con la necessità di un valore sommo e ciò richiama la causalità formale estrinseca o causalità esemplare;

5) l'analisi dell'ordine e del fine della realtà (nella quinta via) è espressa con la necessità di un ordinatore e ciò richiama il concetto di causa finale.

Nonostante le serrate critiche da parte di una notevole parte del pensiero filosofico moderno, il principio di causalità non merita né di essere frettolosamente abbandonato⁴⁶ né tantomeno di essere screditato⁴⁷; esso conserva tutto

⁴³ Cfr. *Somma Teologica*, I, q. 3, a. 4; q. 13, a. 11.

⁴⁴ Ivi, I, q. 44, a. 1.

⁴⁵ Ivi, I, q. 14, a. 8.

⁴⁶ Circa le critiche al principio di causalità, cfr. TITO S. CENTI, Introduzione a TOMMASO D'AQUINO (SAN), *L'esistenza di Dio*, antologia a cura di Tito S. Centi, Cantagalli, Siena 1982, p. 9-21.

⁴⁷ Cfr. CORNELIO FABRO, *La difesa critica del principio di causalità*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», anno 27 (1936), n. 2, p. 102-141.

il suo valore dimostrativo proprio in forza del ragionamento secondo cui «ripugna che possa esistere qualche cosa senza che si dia quello che è necessario e sufficiente perché possa esistere»⁴⁸.

Le “cinque vie”

Per Tommaso – dicevamo già – l’esistenza di Dio non è una verità immediatamente evidente e, per questo, la dimostrazione non può che procedere muovendo dalle realtà sensibili. Il secondo momento del problema consiste, poi, nel manifestare la contingenza dell’intera realtà mondana per richiamare la necessità di una causa prima ed assoluta⁴⁹.

L’argomento era stato presentato dall’Aquinata nella *Summa contra Gentiles*, ma in quest’opera il Dottore Angelico si era limitato a riportare i concetti dei filosofi greci⁵⁰; solo più tardi, nella *Summa Theologica*, egli giunse a sistemare in modo compiuto la dimostrazione dell’esistenza di Dio attraverso cinque segni della contingenza del mondo. In sostanza, le cinque vie tomiste possono essere ridotte ad un unico argomento: l’esistenza di Dio è dimostrata perché il mondo da sé non si spiega e rimanda ad una causa prima ed assoluta. Questa “via” definitiva (che riassume ed unisce le cinque vie della *Summa Theologica*) è, quindi, la migliore riproposizione dell’argomento della contingenza del mondo, già esposto da Tommaso nel *De Ente ed Essentia*⁵¹. Tralasciando il pur interessante confronto con la *Summa contra Gentiles* e con il *De Ente et Essentia*, ci limitiamo solo all’analisi del testo della *Summa Theologica*.

È in quest’opera che Tommaso, rispondendo alle obiezioni circa l’esistenza di Dio, afferma che essa si può provare attraverso cinque vie⁵².

La *prima via* è desunta dal moto o dal mutamento degli enti: «la prima e la più evidente è quella che si desume dal moto. È certo infatti e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da un altro. Infatti niente si trasmuta che non sia potenziale rispetto al termine del movimento; mentre chi muove, muove in quanto è in atto. Perché muovere non altro significa che trarre qualche cosa dalla potenza all’atto; e

⁴⁸ PAOLO DEZZA, *Filosofia*, Gregoriana, Roma 1977, p. 175.

⁴⁹ Cfr. FERNANDO FIORENTINO, *La probabilità delle cinque vie in S. Tommaso*, in «Idee», anno 19 (1992), p. 31-70; cfr. FILIPPO LIVERZIANI, *Esperienzialità delle “Cinque vie”*, in «Aquinas», anno 22 (1979), n. 3, p. 414-427.

⁵⁰ Cfr. TOMMASO D’AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 81-91 (libro I, cap. 13).

⁵¹ Cfr. TOMMASO D’AQUINO (SAN), *Dell’Essere e dell’Essenza*, a cura di Primo Montanari, Edizioni Paoline, Roma 1959, cap. 5.

⁵² Cfr. ENRICO NICOLETTI, *La struttura delle cinque vie di S. Tommaso*, in «Aquinas», anno 12 (1969), n. 1, p. 47-58.

niente può essere ridotto dalla potenza all'atto se non mediante un essere che è già in atto. Per esempio, il fuoco che è caldo attualmente rende caldo in atto il legno, che era caldo soltanto potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ma non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto ed in potenza: lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: così 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 una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. È dunque necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da un altro. Se dunque l'essere che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri e tutti riconoscono che esso è Dio»⁵³.

Tommaso diceva: «certum est aliqua moveri». Ma a quale moto si riferiva? Il termine latino *motus* può essere preso in due sensi: fisico e metafisico⁵⁴. Il moto fisico è quello per il quale un soggetto passa da uno stato ad un altro. Il moto fisico, allora, va distinto perché vi sono almeno quattro specie di mutamento: a) il mutamento di corruzione e generazione (che segna la perdita o l'acquisto da parte del soggetto di una nuova natura specifica); b) il mutamento di alterazione con cui l'ente passa da una qualità ad un'altra; c) il mutamento di traslazione o moto locale con cui il soggetto si trasferisce da una posizione spaziale ad

⁵³ *Somma Teologica*, I, q. 2. a. 3 («Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, qui moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum»).

⁵⁴ TOMMASO D'AQUINO (SAN), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Studio Domenicano, Bologna 1984, vol. 1, p. 81 (nota 4).

un'altra; d) il mutamento di aumento o di diminuzione attraverso cui l'ente passa a quantità diversa. L'altra accezione in cui il termine *motus* può essere inteso è quella metafisica; in questo senso si ha il mutamento quando vi è un passaggio dalla potenza all'atto.

Il divenire è, dunque, passaggio dal poter essere all'essere. E sia per il *motus* in senso fisico, sia per il *motus* in senso metafisico, è necessario che il passaggio dalla potenza all'atto sia determinato da un ente che è già in atto. Il divenire senza qualcosa che sia già in atto è semplicemente contraddittorio. La potenza è di per sé ordinata all'atto e si comprende solo in riferimento all'atto. È l'atto che ha il primato nell'universo perché senza un essere in atto la potenza non può passare all'essere.

Il perno di questa prima prova, dunque, è l'affermazione «*omne quod movetur ab alio movetur*» e dato che «*certum est aliqua moveri*», è necessario dunque pensare ad una causa prima distinta, un "motore immobile" con una sua mozione meccanica solo nell'effetto e non in se stessa perché si tratta di un essere senza mutamento, ma origine di tutti i mutamenti.

Ad analoga conclusione giunge così anche l'altro principio: «*hic autem non est procedere in infinitum*». Dato che l'ente in divenire non ha in sé la ragione del suo essere, se ci fosse una serie di cause infinite del divenire non si troverebbe mai la ragion sufficiente: nel diveniente resterebbe all'infinito la contraddizione. Ecco perché Tommaso rifiutava la serie infinita di cause *essendi* che siano ragion d'essere dei loro effetti.

La *seconda via* è tratta dalla considerazione della causalità efficiente. Sosteneva l'Aquinate: «troviamo nel mondo sensibile che vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile che una cosa sia causa efficiente di sé medesima; ch'è altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Perché in tutte le cause efficienti concatenate 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. Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio»⁵⁵.

⁵⁵ *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3 («*Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius. Quia sic esset prius seipso quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa mediæ, et mediæ est causa ultimi, sive mediæ sint plu-*

Tommaso constatava il fatto dell'ordine di cause efficienti di cui noi abbiamo una certa esperienza. L'iniziare ad esistere è certamente uno degli aspetti, se non il principale, nei quali maggiormente appare la coerenza del principio: ciò che comincia ad esistere non può avere origine da sé perché prima di iniziare ad esistere è nulla e dal nulla non può venire se non il nulla. Ciò che prende esistenza deve dunque trarre questa esistenza da un altro.

Se è vero che non abbiamo l'esperienza diretta del cominciare in assoluto è vero, però, che anche per questa seconda via si può applicare il principio della improcedibilità all'infinito in base al ragionamento dell'Aquinate secondo cui «si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens»⁵⁶. Si presenta così l'evidenza di una Causa Prima incausata, se si vuole evitare di supporre che tutte le cause siano sospese nel vuoto.

Questa seconda via se per alcuni aspetti è simile alla prima (ad esempio l'osservazione di serie concatenate), per altri però sembra mantenere un'ampiezza sua propria: dalla causalità efficiente dipende non solo il divenire, ma l'essere delle cose.

La *terza via* è desunta dall'analisi della realtà possibile e necessaria⁵⁷. Scriveva Tommaso nella *Summa Theologica*: «tra le cose noi ne troviamo di quelle che possono essere e non essere; infatti alcune cose nascono e finiscono, il che vuole dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva. Se dunque tutte le cose [esistenti in natura sono tali che] possono non esistere, in un dato momento niente ci fu nella realtà. Ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe niente, perché ciò che non esiste, non comincia ad esistere se non per qualche cosa che è. Dunque, se non c'era ente alcuno, è impossibile che qualche cosa cominciasse ad esistere, e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in altro essere oppure no. D'altra parte, negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti secondo che si è dimostrato. Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per

ra sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens et sic non erit nec effectus ultimus nec causa efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant»).

⁵⁶ *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3.

⁵⁷ Cfr. UMBERTO DEGL'INNOCENTI, *La validità della terza via*, in «Doctor Communis», anno 7 (1954), p. 41-70.

sé necessario, e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio»⁵⁸.

È opportuno dare uno sguardo sincronico al testo della *Summa contra Gentiles* (scritta intorno al 1259), che si presenta forse più semplice e probabilmente più chiaro: «vediamo nel mondo alcune cose che possono essere e non essere, ossia le cose generabili e corruttibili. Ora tutto ciò che ha un'esistenza solo possibile [e che, quindi, può essere e non essere, ndr] ha una causa; poiché, siccome per sé sta in egual rapporto all'essere e al non essere, se gli è attribuito l'essere, è necessario che ciò sia in virtù di una causa. Ma nelle cause non si può procedere all'infinito [...] dunque è necessario porre qualcosa che esista indefettibilmente. Ma ogni ente indefettibile o ha fuori di sé la causa della sua indefettibilità, oppure non l'ha fuori di sé, ma è indefettibile per se stesso, ossia è necessariamente. Ora non si può procedere all'infinito nella serie degli enti indefettibili che hanno fuori di sé la causa della loro indefettibilità. Dunque bisogna porre un primo ente indefettibile che è indefettibile per se stesso, ossia rigorosamente necessario. E questo è Dio»⁵⁹.

In effetti, i testi non divergono negli aspetti fondamentali. Sia la *Summa Theologica* (che invece è del 1266 circa), sia la *Summa contra Gentiles* partono dall'affermazione che le realtà mondane iniziano ad esistere e terminano di esistere e quindi sono «possibilia esse et non esse».

⁵⁸ *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3 («Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum (quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum»).

⁵⁹ TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 93-94 (libro I, cap. 15, n. 4: «Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum... Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per se ipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquid primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium. Et hoc Deus est»).

La differenza tra i due brani è, invece, diversamente puntualizzabile. Mentre nella *Summa Theologica* il Dottore Angelico intendeva dimostrare che non ogni ente è corruttibile, nella *Contra Gentiles* Tommaso affermava che ciò che è generato esige una causa ingenerabile che possieda l'essere («quod sit necesse esse»). Ma la divergenza è solo apparente perché, mentre nella *Contra Gentiles* si concludeva ritenendo il nulla l'unico esito ad una realtà indifferente all'essere e al non essere (perché niente potrebbe ricevere l'esistenza), nella *Summa Theologica* si deduceva che, a causa della corruzione, se tutte le cose non avessero l'esistenza da un ente necessario ingenerabile ed incorruttibile già avrebbero dovuto perdere l'esistenza. E, quindi, come le realtà “generabili” sono indifferenti all'essere e al non essere, è opportuno ammettere un ente necessario («necessarium per se»). La conclusione dunque è la stessa, ma le strade usate per giungervi sono diverse: entrambe rimangono valide perché complementari.

Ora precisiamo l'argomento della *Summa Theologica*. Quando l'Aquinate parla di «possibilia esse et non esse» intende le realtà generabili e corruttibili. “Generabile” e “corruttibile” sono aspetti opposti: il “generabile” è sinonimo di inizio e tende all'essere, il “corruttibile”, invece, è indice di fine e tende al non-essere. In queste due categorie, per Tommaso, rientra ogni cosa («omnia quae sunt»); dunque è impossibile pensare che ci sia qualcosa che non sia generabile e corruttibile. L'Aquinate tralascia l'aspetto concernente il “generabile” (affrontato nella *Summa contra Gentiles*) e si sofferma sull'analisi del “corruttibile”. Il “corruttibile”, proprio in quanto tale, è destinato a non esistere più ed è caratteristica sua propria l'aver in sé la tendenza all'annichilamento. Se tutte le cose sono corruttibili «aliquando nihil fuit in rebus», affermare che un ente corruttibile non finisca sarebbe sinonimo di contraddizione. Ma ciò che è destinato alla corruzione, dunque, può non corrompersi solo se un ente incorruttibile faccia verificare ciò.

A chi ha fatto forza sull'assioma «corruptio unius est generatio alterius», i seguaci di Tommaso hanno provato a rispondere in questo modo: «1. Io so che la mia esistenza è precaria e sento e sperimento questa mia precarietà. Se, quando guardo questa bella famiglia di erbe e di animali, posso lasciarmi illudere che il loro nascere e morire non sia che il diverso atteggiarsi di un unico tutto, quando guardo in me stesso mi accorgo che io non sono affatto l'atteggiarsi di un tutto impersonale, ma sono una persona distinta da ciò che mi circonda. E appunto perché sono una persona, si dirà, anche immortale. Vero: ma non sono immortale perché io stesso abbia la forza di perseverare nell'essere; se avessi questa forza, persevererei nel mio essere umano completo: anima e corpo. Ora so che questa mia sostanza umana è corruttibile: lo so non solo e non tanto perché vedo gli altri morire, ma perché questo mio divenire, questo non essere ancora tutto quel che posso essere, è già un continuo morire; perché cer-

ti sentimenti come il timore, l'angoscia, non potrebbero affiorare in me se il mio essere non fosse continuamente minacciato e non mi potesse sempre venir tolto. 2. Anche se le corruzioni non fossero che trasformazioni di un'unica sostanza, questa trasformazioni sarebbero pure una forma di divenire e la terza via si risolverebbe nella prima»⁶⁰.

Conclusione della dimostrazione della terza via è l'affermazione che se tutte le cose possono non esistere, in un dato momento, niente ci fu nella realtà – «si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum». Su quest'ultima frase è fondata la necessità di una realtà eterna che non è mai iniziata ad esistere e che dà esistenza all'universo contingente.

La *quarta via* prende le mosse dai gradi di perfezione riscontrabili nella realtà. L'argomento detto appunto "dei gradi" era già stato esposto da Aristotele, da Dionigi, da Agostino e dallo stesso Anselmo. Tommaso così lo presentava: «la quarta via si prende dai gradi che si riscontrano nelle cose. È un fatto che nelle cose si trova il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore si attribuisce alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto; così più caldo è ciò che maggiormente si accosta al sommamente caldo. Vi è dunque una qualche cosa che è vero al sommo, ottimo e nobilissimo, e di conseguenza qualche cosa che è il supremo ente; perché, come dice Aristotele, ciò che è massimo in quanto vero, è tale anche in quanto ente. Ora, ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come il fuoco, caldo al massimo, è cagione di ogni calore, come dice il medesimo Aristotele. Dunque vi è qualche cosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio»⁶¹.

Il punto da cui parte la quarta via è la constatazione di una gradazione reale della perfezione delle cose e non il fatto che noi pensiamo le cose come più o meno perfette (in questo caso cadremmo facilmente nell'errore anselmiano).

⁶⁰ VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 108.

⁶¹ *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 3 («Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquit maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. [c. 1, lect. 2]. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur [Ibid.]. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum»).

Anticipando la conclusione a cui Tommaso giunse, diremo che la massima perfezione non è solo l'idea dell'Essere perfettissimo, ma la ragion d'essere di quella gradazione riscontrabile nelle cose. Così la quarta via parte dalla considerazione di una gerarchia di valori in vari modi presenti nelle cose⁶². Questa gradazione si presenta a noi come un dato immediato dal quale però bisogna ricavare la nozione di limitatezza e di contingenza; tali nozioni non sono dati immediati.

Il ragionamento tomista si articola in questo modo: la ragion sufficiente della perfezione presente in gradazioni differenti non può essere natura dell'ente (difatti ciò che forma la natura di una cosa deve appartenergli totalmente). Ora, dato che le perfezioni non formano la natura delle cose – nelle quali sono presenti queste perfezioni – allora significa che queste realtà partecipano della perfezione che ricevono da un altro. Se quest'altro essere non avesse la perfezione per sua propria natura, l'avrebbe allora ricevuta anch'egli per partecipazione da un altro e dato che il procedimento all'infinito non si giustifica, bisogna pensare ad un ente perfettissimo che spieghi la perfezione variamente partecipata alle cose.

Tommaso insisteva, dunque, sul principio di partecipazione⁶³: il finito, il limitato, l'imperfetto, il composto sono caratteristiche proprie degli enti che ricevono l'essere per partecipazione: «allo stesso modo che quanto è infocato e non è fuoco, è infocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere, è ente per partecipazione. Ora, Dio, come si è provato, è la sua essenza. Se dunque non fosse il suo [atto di] essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza. Non sarebbe più dunque il Primo Ente; ciò è assurdo affermare. Dunque Dio è il suo essere è non soltanto la sua essenza»⁶⁴. Gli enti che ricevono l'essere per partecipazione esigono l'essere per essenza quale loro causa unica adeguata.

Felice applicazione della quarta via è la considerazione del valore morale. Anche tale prova, chiamata appunto “morale”, è stata più volte proposta nel pensiero filosofico con diverse sfumature ed applicazioni. L'esperienza ci dice che il bene che dobbiamo attuare nella vita è in certo modo estraneo alla nostra natura (se così non fosse, già dovremmo possederlo totalmente). Dato che non

⁶² Cfr. CORNELIO FABRO, *Sviluppi, significato e validità della “IV via”*, in «Doctor Communis», anno 7 (1954), p. 71-109.

⁶³ Cfr. CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950.

⁶⁴ *Somma Teologica*, I, q. 3, a. 4 («Quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est [a. praec.]. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens: quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia»).

lo possediamo, bisogna ricercare la ragione sufficiente del valore morale in chi lo possiede in modo sommo, nell'ente cioè che si identifica con il bene stesso. Pertanto, la quarta via si potrebbe riassumere in queste poche parole: c'è del bene a questo mondo; se questo mondo fosse l'assoluto, non si capirebbe perché non vi sia *tutto* il bene; se non ci fosse, da qualche parte, un bene assoluto, non si capirebbe perché vi sia del bene⁶⁵.

La *quinta via* è tratta dalla finalità e dall'ordine del mondo. Ciò che Tommaso sintetizzava in poche righe era stato oggetto di accurate dimostrazioni da parte di Platone, di Aristotele e di altri filosofi che avevano chiamato questo argomento "teleologico". È la dimostrazione che abbiamo già presentato come la più antica (l'argomento "fisico-teleologico", secondo il quale l'ordine del cosmo rimanda ad un fine ultimo) e, forse, quella intorno alla quale si è concentrata maggiore convergenza di opinioni.

Scrivendo l'Aquinata: «la quinta via si desume dal governo delle cose. Noi vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi fisici, operano per un fine, come apparisce dal fatto che esse operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: donde appare che non a caso, ma per una predisposizione raggiungono il loro fine. Ora, ciò che è privo d'intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio»⁶⁶.

Il testo della *Summa* presuppone un "finalismo cosmico" sottolineando la presenza di leggi costanti, che operano verso un fine⁶⁷. Per l'Aquinata tutta la realtà è qualcosa di ordinato ad un fine, la stessa diversità di forme è fondata dall'ordine dell'universo.

Anche l'argomento della quinta via (come il ragionamento di tutte le altre "vie") può quindi essere facilmente semplificato in un sillogismo in cui la premessa maggiore è la constatazione che nell'universo vi è tendenza ad un fine

⁶⁵ Cfr. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., vol. 2, p. 117 («c'è del bene a questo mondo; non si capirebbe perché non ci fosse *tutto* il bene, se questo mondo fosse l'assoluto; non si capirebbe perché ci fosse del bene, se non ci fosse, da qualche parte, un bene assoluto»).

⁶⁶ *Summa Teologica*, I, q. 2, a. 3 («Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum»).

⁶⁷ Cfr. FRANCESCA RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, Jaca Book, Milano 1990, p. 172-175.

(che è l'agire costante per il meglio); la premessa minore è costituita dall'impossibilità che la realtà si muova costantemente verso un fine senza un'Intelligenza ordinatrice; e la conclusione non può se non portare all'affermazione dell'esistenza di un supremo Ordinatore.

Per meglio dimostrare la costanza delle leggi è sufficiente concentrare l'attenzione su un solo ente che valga come prova per tutti. L'ente che meglio si presta a questa analisi, allora, non sarà l'essere ragionevole – che in qualche maniera è capace di osservare un ordine –, ma l'ente irrazionale, come tale incapace di mantenere un fine e quindi incapace di un giudizio razionale che richiede l'esercizio di una volontà. Il Dottore Angelico coglie, così, due momenti di un unico principio che regola le cause seconde⁶⁸: a) la costanza dell'azione («semper aut frequentius eodem modo operantur»), b) la tendenza al meglio («ut consequantur id quod est optimum»). I due aspetti che rivelano una “finalità intenzionale” («ex intentione perveniunt ad finem») negano decisamente il caso («unde patet quod non a casu»).

La «visione ottimistica del mondo»⁶⁹ che appare in Tommaso è giustificata da constatazione dell'ordine che spinge l'azione degli enti al raggiungimento della perfezione (col passaggio dalla potenza all'atto) anche in quegli elementi che hanno l'essere in grado minimo. Ed anche l'effetto – più che la mera conseguenza delle cause (a cui collaborano anche le creature) – è la realizzazione del fine designato: il bene stabilito da un Essere intelligente⁷⁰.

Valutazioni conclusive

Dal punto di vista filosofico (ma anche teologico) ci si può chiedere che senso abbia dimostrare la deducibilità di un Dio trascendente, quindi irraggiungibile ed incomprensibile, che solo la sua auto-rivelazione ci permette di conoscere.

Nel 1998, Giovanni Paolo II dedicò un'enciclica ai rapporti tra fede e ragione. A proposito del nostro tema, il Papa scriveva: «alcuni testi importanti, che gettano ulteriore luce su questo argomento, sono contenuti nel Libro della Sapienza. In essi l'Autore sacro parla di Dio che si fa conoscere anche attraverso la natura. Per gli antichi, lo studio delle scienze naturali coincideva in gran parte con il sapere filosofico. Dopo aver affermato che con la sua intelligenza l'uomo è in grado di “comprendere la struttura del mondo e la forza degli elementi [...] il ciclo degli anni e la posizione degli astri, la natura degli animali e l'istinto

⁶⁸ Cfr. PIETRO PARENTE, *La V via di S. Tommaso*, in «Doctor Communis», anno 7 (1954), p. 120.

⁶⁹ Ivi, p. 121-122.

⁷⁰ Cfr. *Somma Teologica*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

delle fiere” (Sap 7,17.19-20), in una parola, che è capace di filosofare, il testo sacro compie un passo in avanti di grande rilievo. Ricuperando il pensiero della filosofia greca, a cui sembra riferirsi in questo contesto, l’Autore afferma che, proprio ragionando sulla natura, si può risalire al Creatore: “Dalla grandezza e bellezza delle creature, per analogia si conosce l’autore” (Sap 13,5). Viene quindi riconosciuto un primo stadio della Rivelazione divina, costituito dal meraviglioso “libro della natura”, leggendo il quale, con gli strumenti propri della ragione umana, si può giungere alla conoscenza del Creatore. Se l’uomo con la sua intelligenza non arriva a riconoscere Dio creatore di tutto, ciò non è dovuto tanto alla mancanza di un mezzo adeguato, quanto piuttosto all’impedimento frapposto dalla sua libera volontà e dal suo peccato»⁷¹.

Il rapporto tra conoscenza naturale di Dio e sua rivelazione soprannaturale è stato trattato da Tommaso nella *Quaestio* dodicesima; è lì che l’Aquinata spiegava quale conoscenza abbiamo di Dio⁷². Forse è opportuno, quasi come appendice alla spiegazione delle cinque vie, accennare al tema dell’analogia.

Il problema era già stato posto nell’articolo precedente a quello del nostro tema, quando il Dottore Angelico aveva presentato le difficoltà circa la dimostrabilità di Dio: «se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito, ed essi finiti; infatti tra il finito e l’infinito non vi è proporzione. Non potendosi allora dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che non si possa dimostrare l’esistenza di Dio»⁷³.

A chi volesse obiettare che effetti finiti non possono condurci alla causa infinita, Tommaso riaffermava la legittimità del passaggio: dagli effetti, anche se non proporzionati alla causa, si può giungere alla causa, sebbene dagli effetti di Dio non si possa avere una conoscenza perfetta della sua essenza⁷⁴. L’essenza di Dio, infatti, trascende ogni nostra capacità cognitiva ed è impossibile, a tal livello, un’esperienza adeguata. Ma nella considerazione della creazione non si tarda a scorgere tra Dio e il mondo un rapporto non solo di origine, ma anche

⁷¹ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica apostolica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998, n. 19; cfr. anche BENEDETTO XVI, *Le vie che portano alla conoscenza di Dio*, Udienza Generale, 14.11.2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VIII/2. 2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 587-591.

⁷² *Somma Teologica*, I, q. 12.

⁷³ *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 2, 3 *praeterea* («Si demonstraretur Deum esse hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei: cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari»).

⁷⁴ Cfr. *Somma Teologica*, I, q. 2, a. 2, *ad tertium*.

– in un certo qual modo – di somiglianza⁷⁵. Il concetto di *analogia* ci aiuta a comprendere il significato di ciò. Il rapporto è di analogia anche tra l'essere di Dio e l'essere delle creature; l'analogia si distingue dalla *univocità* o omogeneità (per non cadere in forme di panteismo) e dalla *equivocità* o eterogeneità (da cui sorgerebbe l'impossibilità di ogni conoscenza, posizione che sfocia nell'agnosticismo).

Si tratta, quindi, di una conoscenza «certa, propria, ma non adeguata, cioè di una conoscenza analogica»⁷⁶, appunto. Tale conoscenza non può non includere un elemento negativo: la sostanziale differenza tra la causa e l'effetto per cui la perfezione di Dio non è quella delle cose, ma è a noi ignota. Tuttavia, la conoscenza razionale di Dio, per quanto imperfetta, mantiene tutto il suo valore, sebbene si presenti la necessità di integrare la *via causalitatis* e la *via excellantiae* con la *via remotionis* o *via negationis*⁷⁷. Validità mantiene così anche la dottrina dell'analogia degli enti che, se utile per tutto il campo dell'essere, tanto più lo sarà riguardo a Dio, *analogatum princeps*.

Il diffuso scetticismo odierno nei confronti delle prove tomiste⁷⁸ ci induce ad una conclusione che tenga presente anche le difficoltà che più comunemente vengono presentate alla dimostrazione dell'Aquinate. Anche se molto spesso queste obiezioni sono frutto solo di prevenzioni, è però opportuno individuare i motivi principali di tali ragionamenti per meglio comprendere tutti gli aspetti dell'argomentazione della *Summa Theologica* ed anche quelli che prestano il fianco a facili critiche. Questi ragionamenti possono essere riassunti in tre obiezioni⁷⁹.

La prima obiezione che generalmente è portata alle “cinque vie” nasce dal confondere il valore logico dell'argomentazione con l'efficacia persuasiva della stessa. Non si tratta, in altri termini, di credere che una dimostrazione filosofica sia di per sé capace di far giungere gli uomini a Dio, quanto piuttosto di avvalersi di un'argomentazione logicamente corretta per dare adeguata giustificazione razionale alla fede in Dio⁸⁰. La fede in Dio non può essere una conclu-

⁷⁵ Cfr. RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, cit., p. 182; cfr. GIUSEPPE RICCIOTTI, *Dio nella ricerca umana*, Coletti, Roma 1950, p. 157-159.

⁷⁶ RICCIOTTI, *Dio nella ricerca umana*, cit., p. 158.

⁷⁷ Cfr. RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, cit., p. 182-183; cfr. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, cit., p. 169-171.

⁷⁸ Circa le obiezioni della scienza contemporanea, cfr. *Sulle cinque vie di S. Tommaso*, in «Doctor Communis», anno 7 (1954), p. 125-130.

⁷⁹ Cfr. SOFIA VANNI ROVIGHI, *Perenne validità delle “cinque vie” di S. Tommaso*, in «Aquinas», anno 3 (1960), n. 1-3, p. 198-213.

⁸⁰ Cfr. BENEDETTO XVI, *La ragionevolezza della fede in Dio*, Udienza Generale, 21.11.2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VIII/2. 2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 615-619.

sione meramente matematica, ma neanche qualcosa di estraneo alla capacità razionale dell'uomo. Rivolgendosi ai fideisti del suo tempo, Tommaso scriveva: «essi infatti dicono che non è possibile scoprire con la ragione che Dio esiste, ma che questa è una verità accettata per via di fede e di rivelazione»⁸¹.

La seconda obiezione trae origine dal fatto che spesso la spiegazione tomista della conoscenza di Dio è ridotta ad un teorema matematico dimenticando che le “cinque vie” sono solo un'esplicitazione filosofica capace di rendere conto sul piano prettamente razionale della dimensione religiosa dell'uomo.

La terza obiezione è rivolta alle concezioni scientifiche presenti nel discorso dell'Aquinate, concezioni scientifiche superate e ridicolizzate dalla scienza moderna⁸². La fisica a cui Tommaso rimaneva ancorato (che ha la massima espressione nella prova del moto) è una fisica per noi inaccettabile. Ma far leva su questi aspetti secondari significa non valutare a fondo la dimostrazione che è e rimane una dimostrazione metafisica e non fisica. Un'argomentazione metafisica fondata su chiarezza logica e che permette facilmente una trasposizione moderna delle concezioni aristoteliche⁸³.

La critica più netta, a questo riguardo, viene da chi nega ostinatamente ogni valore alla metafisica, e da chi nega il principio di causalità e la contingenza del mondo: è, dunque, contro i pregiudizi di una mentalità anti-metafisica⁸⁴ che bisogna confrontarsi per riaffermare il valore della dimostrazione e dell'inferenza.

Da tutte queste considerazioni ci sembra, in conclusione, di poter affermare che, nonostante l'atteggiamento di critica di molta parte della cultura filosofica nei confronti delle prove tomiste, la speculazione dell'Aquinate rimane metafisicamente valida e «allontanarsi sostanzialmente dalla sua metafisica (a parte la bardatura storica medioevale sotto cui si presenta) implica abbandonare l'aderenza obiettiva alla visione dell'essere, che fu più chiara e più profonda nella sua grande intelligenza: significa rompere l'armonia tra i due ordini di verità che s'importano e s'illuminano a vicenda (pur essendo essenzialmente distinti) perché derivano, benché in modo diverso, dalla stessa divina Sorgente. Donde

⁸¹ TOMMASO D'AQUINO (SAN), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, p. 79 (libro I, cap. 12: «Dicunt quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solum viam fidei et revelationis est acceptus»).

⁸² Cfr. TITO S. CENTI, Introduzione a TOMMASO D'AQUINO (SAN), *L'esistenza di Dio*, antologia a cura di Tito S. Centi, Cantagalli, Siena 1982, p. 7-21.

⁸³ Cfr. LUCIANO CAPRILE, *Validità della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1966.

⁸⁴ Cfr. HORST SEIDI, *Metafisica e realismo. Dibattito su critiche moderne alla metafisica tradizionale e al suo realismo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

segue, non illusorio, ma reale, il pericolo di mancare di fedeltà all'essere, che solo può condurci a Dio»⁸⁵.

⁸⁵ TOMMASO D'AQUINO (SAN), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Studio Domenicano, Bologna 1984, vol. 1, p. 35.