

P.Giovanni Cavalcoli, OP  
LA RICERCA DI DIO NELLA RAGIONE E NELLA FEDE  
Corso di Licenza, Bologna, S.T.A.B. 1994  
Lezione Prima (pp.1-32)

GIOVANNI CAVALCOLI

LA RICERCA DI DIO  
NELLA RAGIONE  
E  
NELLA FEDE

CORSO DI LICENZA

Bologna, STAB 1994.

Bibliografia

- Giorgio Peano - Rosina Gibellini  
DIO NELLA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

Le tappe fondamentali del pensiero verso la scoperta dell'esistenza di Dio

**PRIMO MOMENTO**

I Tappa - Nozioni speculative fondamentali

II Tappa - Nozioni morali fondamentali

- Conoscenza implicita spontanea insufficiente  
potenziale

**SECONDO MOMENTO**

III Tappa - a) passaggio dall'effetto alla causa  
conoscenza propria, esplicita,  
generica. Le cinque vie di Tom.

b) conoscenza propria, implicita (Mt  
24, LG 16), virtuale mediante la  
prassi

IV Tappa: conoscenza propria esplicita specifica  
e formale: Jahvé

I N D I C E

X	Lezione prima: SPONTANEITA' E RESPONSABILITA' DELLA CONOSCENZA DI DIO	
	1. I termini della questione. . . . .	1
	2. Un mutamento epocale. . . . .	2
	3. Le condizioni trascendentali del pensiero . . . . .	5
	4. L'orientamento teologico spontaneo del pensiero . . . . .	10
	5. Indeterminazione e determinazione del concetto di Dio . . . . .	14
	6. Implicito potenziale e implicito virtuale. . . . .	24
	7. Conclusione. . . . .	30
X	Lezione seconda: LA PARABOLA DELL'ONTOLOGISMO	
	1. Attualità dell'ontologismo. . . . .	33
	2. I caratteri dell'ontologismo. . . . .	38
	3. Sguardo d'insieme sull'evoluzione dell'ontologismo. . . . .	55
	4. Alcuni nomi importanti dell'ontologismo	
X	a) S.Anselmo. . . . .	61
X	b) S.Bonaventura. . . . .	62
X	c) Renato Cartesio. . . . .	64
X	d) Baruch Spinoza . . . . .	69
	e) Nicola Malebranche . . . . .	72
X	f) Goffredo Guglielmo Leibniz. . . . .	74
	g) Emanuele Kant. . . . .	75
	h) Giorgio Guglielmo Federico Hegel . . . . .	77
X	i) Antonio Rosmini. . . . .	87
X	j) Vincenzo Gioberti. . . . .	90
X	k) Karl Rahner. . . . .	94
X	Lezione terza: L'INCOMPRESIBILITA' DI DIO	
	1. I termini della questione . . . . .	102
	2. Conoscenza comprensiva e conoscenza apprensiva. . . . .	103
	3. Conoscenza ed ignoranza. . . . .	106
	4. Dialettica ed analogia . . . . .	109
	5. La parola e il silenzio. . . . .	120
	Lezione quarta: ERMENEUTICA TOMISTA ED ESEGESI BIBLICA . . . . .	
	1. Esegesi biblica e teologia dogmatica . . . . .	124
	2. Due questioni delicate. . . . .	130

IL DIBATTITO ATTUALE SU DIO  
- 1 -

CORSO DI LICENZA IN TEOLOGIA - AA.1993-94

LA RICERCA DI DIO NELLA RAGIONE E NELLA FEDE

Lezione prima

SPONTANEITÀ E RESPONSABILITÀ NELLA CONOSCENZA DI DIO

1. I termini della questione

1. Fino a che punto la nostra mente si muove spontaneamente e necessariamente, e quando invece il suo movimento dipende dalla volontà, nel cammino che la conduce ad affermare l'esistenza di Dio e i suoi attributi?

Infatti, il processo mentale per il quale giungiamo alla scoperta ed all'affermazione dell'esistenza di Dio comporta una parte iniziale, che si attua necessariamente e spontaneamente per il semplice fatto che esercitiamo l'attività del pensare - quale che ne sia l'oggetto -, ed una parte finale e conclusiva, che è esplicitazione e determinazione della precedente, il cui compimento è rilasciato alla nostra libera volontà, e quindi alla nostra responsabilità. Il movimento di pensiero che conduce alla presa di coscienza dell'esistenza di Dio è così in parte causato da leggi intrinseche alla stessa attività del pensiero - leggi che non possono non essere applicate se si vuole pensare -; ed in parte è causato da un certo impegno della volontà, che conduce felicemente a termine detto movimento nel rispetto di altre esigenze logiche, che non necessitano il pensiero così come le prime, ma che tuttavia lo pongono davanti ad una precisa ed incontrovertibile responsabilità nei confronti della verità.

2. L'affermazione dell'esistenza di Dio - ad un certo livello di esplicitazione che ci proponiamo di determinare - ha così un aspetto involontario e per lo più inconscio, ma anche un aspetto volontario, che conferisce all'affermazione stessa un aspetto morale, indubbiamente qualificabile come positivo, in quanto - come cercheremo di dimostrare - l'affermazione è voluta in nome della ricerca della verità, che è un imperativo morale fondamentale, che spinge appunto la volontà a guidare il pensiero sul sentiero della verità, nel consistere il bene del pensiero e con ciò stesso un prezioso ed irrinunciabile bene morale dell'uomo.

3. Se la conclusione del cammino della ragione verso l'affermazione dell'esistenza di Dio è affidata alla responsabilità del nostro volere, vuol dire allora che come dipende da noi - dalla nostra buona volontà - portare a termine felicemente tale cammino, così dipende anche da noi, purtroppo, impedire in vari modi e con vari pretesti che tale cammino si

*conoscenza per partecip. 108-109*

concluda felicemente, o interrompendo o facendo deviare il suo percorso verso sbocchi che non corrispondono alle esigenze logiche del pensiero e, con ciò stesso, all'onestà del retto pensare, che è un preciso dovere morale relativo allo esercizio del pensiero. Far deviare, infatti, il pensiero nel suo cammino verso la verità, è sempre una colpa morale, e tanto più grave, quanto maggiori sono gli interessi umani che sono legati a quel cammino, e questo è proprio il caso del problema di Dio, che tocca la stessa soluzione del significato ultimo del destino dell'uomo.

4. Stando così le cose, si comprende come le più alte tradizioni sapienziali dell'umanità - quella greca, quella ebraico-cristiana, e quella indiana - hanno sempre connesso il concetto di sapienza, nel suo aspetto morale, con la conoscenza di Dio, mentre per converso hanno visto nell'ignoranza teologica, nella negazione di Dio, nell'ateismo e nell'idolatria un grave vizio morale, denominato "stoltezza". La tradizione culturale che fin dagli inizi è particolarmente chiara, netta e severa su questo punto è indubbiamente la tradizione ebraico-cristiana, che mentre elogia l'intelligenza, la saggezza e la virtù di coloro che conoscono Dio (cf Sap 7,25-28; 9,13-18; Sir 1,1.4.7.12.14.23; 4,11-18; 6,18.24.28.32-37; 39,1-3.10; Qo 2,26), esprime parole severe per coloro che volontariamente lo ignorano, chiamandoli "stolti" (Sap 13,1; Rm 1,21-23; Sal 94,8-10; Sal 14,1-2; Sal 53,1-4).

5. I documenti scritturistici, dal canto loro, pur ricchi, al riguardo, di profondi insegnamenti sempre validi, non possono in qualche maniera <sup>far</sup> risentire di un clima culturale che, dai tempi in cui essi furono elaborati e messi per iscritto, è oggi profondamente mutato; per questo ci pare urgente, mantenendo intatta la sostanza di quegli insegnamenti, cercare di ricavare da essi delle attualizzazioni e delle applicazioni che siano valide per la situazione presente, nella quale la psicologia dell'uomo contemporaneo appare più complessa e forse anche più complicata di quella degli antichi popoli della Sacra Scrittura. (1)

## 2. Un mutamento epocale

6. E' diventato ormai un luogo comune - peraltro profondamente vero e di grande importanza - rilevare come, soprattutto nella cultura europea, a partire dalla fine del Medioevo, si registri un profondo mutamento nel generale modo di intendere la conoscenza teologico-religiosa, per cui da quella che è stata definita un'"era sacrale", nella quale la religiosità impregnava pressochè tutti i settori della vita,

(1) Nella Bibbia si dà per lo più per scontata l'esistenza di Dio o degli dèi, si sostiene indubbiamente il dovere di riconoscerla e si condanna come empietà la negazione, ma non si avvia il procedimento logico che porta all'affermazione nei termini sviluppati dal pensiero moderno.

- 3 -

si è gradualmente passati ad un' "età umanistico-profana", nella quale le manifestazioni esterne della religiosità hanno via via sempre più circoscritto la loro sfera d'influenza socialmente visibile; gli interessi religiosi, a livello di massa, sembrano esser venuti gradualmente scemando, e gli stessi termini desunti dalla religione - per es. la parola stessa "Dio" - si sono fatti, nel linguaggio corrente, sempre più rari, mentre in certi ambiti di discorso, come per esempio in campo economico, scientifico, politico o artistico, paiono ormai quasi scomparsi del tutto.

7. Con l'Umanesimo e il Rinascimento abbiamo in Europa una vera svolta epocale - una "svolta antropologica" - che pone termine a un modo di pensare fortemente ispirato alla religione, che praticamente si era mantenuto fin dagli albori della storia conosciuta: l'avvento stesso del cristianesimo, da questo punto di vista, non pare esser stato tanto innovativo quanto lo è stato il periodo suddetto, del quale ancor oggi viviamo sviluppi e conseguenze, per il fatto che il cristianesimo non ha inventato la religione, ma si è impiantato sulla religione precedente dei vari popoli, purificandola, tra sfigurandola e soprannaturalizzandola: ma i popoli pagani precedenti al cristianesimo e quelli cristianizzati avevano in fondo, al di là della diversità delle idee religiose, questo in comune: che ammettevano come cosa pacifica l'influsso della religione su tutti gli aspetti della vita. (1)

8. Se il mondo antico ha un difetto in fatto di religione, è quello di peccare per eccesso: vi fioriscono la superstizione, la magia, la mitologia. L'incredulità, la bestemmia, l'empietà, l'ateismo erano fenomeni assai rari ed oggetto della comune e più drastica riprovazione, esprimendosi, per esempio, nella pena di morte. Indubbiamente erano diffuse forme deteriori di religiosità, come il politeismo, l'idolatria, l'animismo: ma pur sempre di religione si trattava: il "dio" del tal popolo o del tal altro poteva sembrare un "obbrobrio" ad un popolo nemico, ma un qualche "dio" tutti l'avevano, popoli, gruppi e singoli. (2)

9. E' risaputo invece come un fenomeno caratteristico dell'età moderna, e proprio della stessa Europa, a lungo plasmata dalla fede cristiana, sia stato il diffondersi dell'ateismo, dell'empietà e dell'indifferenza religiosa. L'Illuminismo ha indubbiamente il merito d'aver combattuto la superstizione, la vana credulità e le forme aberranti di religiosità, ma ha anche contribuito non poco a spegnere il senso religioso autentico, sicché oggi ormai molti parlano di "era postcristiana" ed a tutti è noto il fenomeno diffusissimo

(1) Questo ancora oggi si è mantenuto nella civiltà e nei paesi islamici.

1. Il politeismo. "Tutto è pieno di dèi" è scritto.

2. Anche la famiglia: gli dèi penates. Nella natura: nei boschi, nei laghi, nei fiumi, nelle montagne. Negli animali: sciamanesimo.

- 4 -

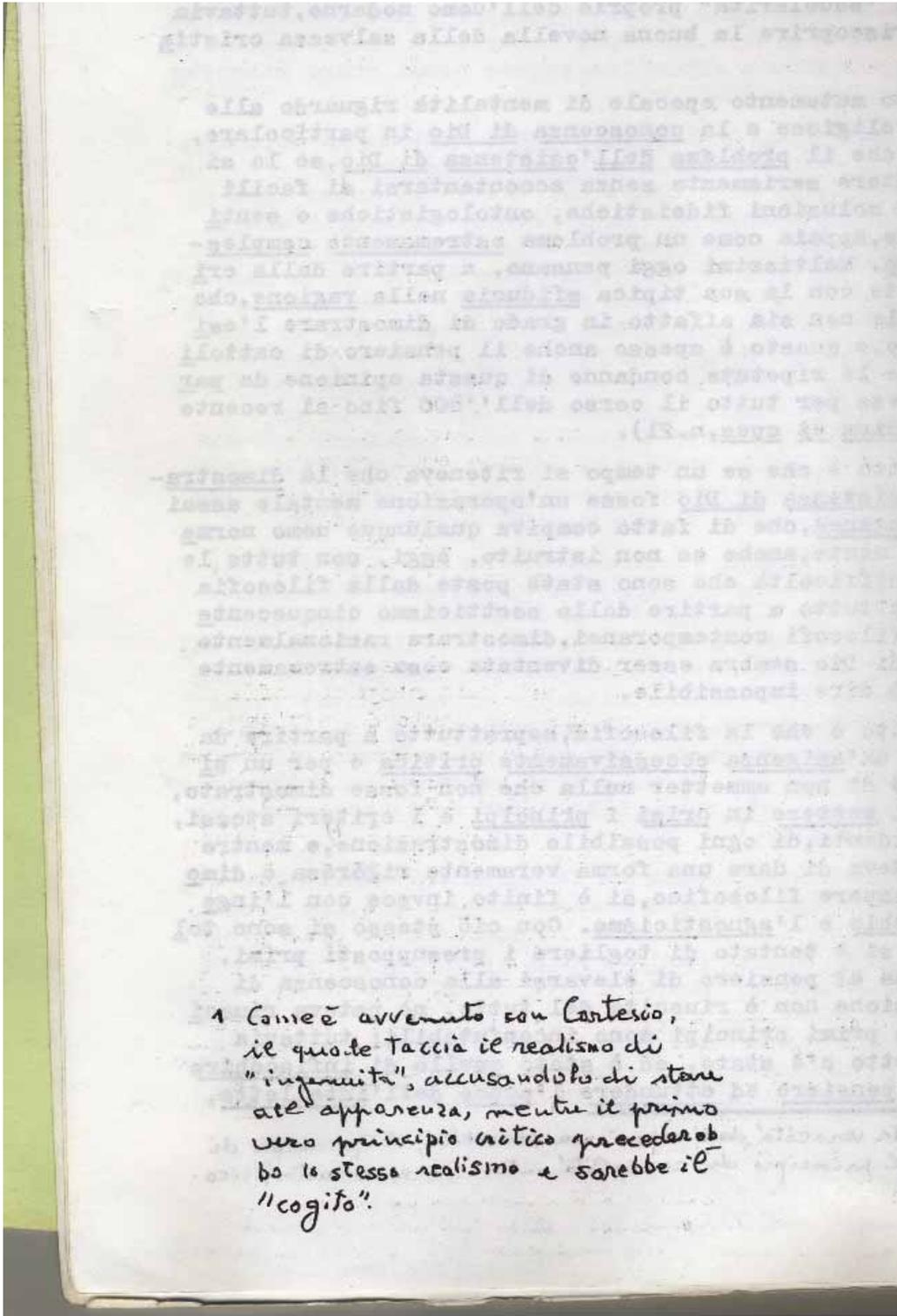
della "secolarizzazione". Da qui si comprende l'impegno attuale della Chiesa nella "nuova evangelizzazione". Questo nostro corso intenderebbe appunto offrire un sia pur modesto contributo a questa grande ed entusiasmante prospettiva di riaccendere in molti cuori, con la forza dello Spirito, la luce della fece, in vista di una nuova religiosità, che, senza smentire il carattere di "secolarità" proprio dell'uomo moderno, tuttavia gli faccia riscoprire la buona novella della salvezza cristiana. *laicità*

10. Questo mutamento epocale di mentalità riguardo alle concezioni religiose e la conoscenza di Dio in particolare, ha fatto sì che il problema dell'esistenza di Dio, se lo si vuole affrontare seriamente senza accontentarsi di facili ma illusorie soluzioni fideistiche, ontologistiche o sentimentistiche, appaia come un problema estremamente complesso e delicato. Moltissimi oggi pensano, a partire dalla crisi protestante con la sua tipica sfiducia nella ragione, che questa da sola non sia affatto in grado di dimostrare l'esistenza di Dio, e questo è spesso anche il pensiero di cattolici, nonostante le ripetute condanne di questa opinione da parte della Chiesa per tutto il corso dell'800 fino al recente Concilio (Gaudium et spes, n. 21).

11. Il fatto è che se un tempo si riteneva che la dimostrazione dell'esistenza di Dio fosse un'operazione mentale assai facile e spontanea, che di fatto compiva qualunque uomo normale e sano di mente, anche se non istruito, oggi, con tutte le obiezioni e difficoltà che sono state poste dalla filosofia moderna soprattutto a partire dallo scetticismo cinquecentesco fino ai filosofi contemporanei, dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio sembra esser diventata cosa estremamente ardua per non dire impossibile.

12. Il fatto è che la filosofia, soprattutto a partire da Cartesio, per un'esigenza eccessivamente critica e per un bisogno smodato di non ammettere nulla che non fosse dimostrato, ha finito col mettere in crisi i principi e i criteri stessi, di per sé evidenti, di ogni possibile dimostrazione<sup>1)</sup>, e mentre così s'intendeva di dare una forma veramente rigorosa e dimostrativa al sapere filosofico, si è finito invece con l'ingerare il dubbio e l'agnosticismo. Con ciò stesso si sono tolti, o meglio si è tentato di togliere i presupposti primi, che consentono al pensiero di elevarsi alla conoscenza di Dio. L'operazione non è riuscita del tutto, nè poteva riuscire, dato che i primi principi sono inconfutabili; tuttavia un certo effetto c'è stato, ed è stato quello di infiacchire la forza del pensiero ed ottundere l'acume dell'intelletto,

1) Come per es. la veracità dell'esperienza sensibile, il principio di identità o il principio di causalità intesi in senso metafisico.



- 5 -

creando una falsa sapienza che si compiace di dubitare dell'indubitabile ed assolutizza il relativo (ecco il nascere dell'"ideologia"), e che presuppone una sostanziale sfiducia nella possibilità di raggiungere la verità.

*Dio in Cartesio 64*

### 3. Le condizioni trascendentali del pensiero

13. L'esercizio del pensiero avviene secondo leggi e principi, che non è lecito mettere in dubbio o pretendere di "di mostrare", senza con ciò stesso mettere in crisi l'esercizio stesso del pensiero, col conseguente rischio di rinunciare a pensare, mentre si possono immaginare le conseguenze disastrose di una condotta umana non governata dal pensiero: si cade nella pura bestialità.

14. Per quanto si pensi in modo scorretto e sbagliato, per il semplice fatto che si pensa, è inevitabile applicare questi principi e queste norme, che caratterizzano il pensare nella sua essenza (sia che si pensi correttamente, sia che si pensi scorrettamente)<sup>(1)</sup>. Certamente il modo più scorretto, più illogico di pensare è quello che consiste nel dubitare di quei principi o addirittura nella pretesa assurda di dimostrarli, cercando un fondamento ancora più radicale: ma, nel momento in cui si negano, essi vengono necessariamente riaffermati, in quanto essi stanno non solo alla base dell'affermazione, ma anche della stessa negazione: se io nego, per esempio - come già notava S. Tommaso - che non esiste la verità, resterà comunque implicitamente vero per me che è vero che non esiste la verità.

15. Considerando il compito di fondazione ultima ed universale dell'umano sapere, proprio della filosofia e della metafisica, anche Tommaso, con Cartesio, non respinge affatto la prospettiva di una "universalis dubitatio de veritate"; ma siccome in ogni caso il nostro spirito (dubiti o non dubiti) sente di esser naturalmente fatto per la verità, mentre Tommaso ha il buon senso di considerare il dubbio come una semplice ipotesi, che all'esame della riflessione critica si rivela assurda, Cartesio lascia intatto il dubbio circa il realismo della conoscenza (che si esprime nel principio d'identità), e pretende di trovare il fondamento del sapere e della certezza in un principio ancora precedente alla stessa percezione dell'ente extramentale (e della sua identità), principio che è dato - come si sa - dal suo famoso "cogito", senza accorgersi che io posso aver coscienza di pensare proprio in quanto posso obbiettivare il mio pensare come entità, nella sua identità, ed in quanto credo alla verità come adeguazione del mio pensare all'essere. (+)

(1) È qualunque sia l'oggetto del pensiero.

(+) Cartesio pone il fondamento della certezza e della verità solo nell'autocoscienza (il "cogito") negandolo all'esperienza esterna. In tal modo nega il presupposto stesso dell'autocoscienza e giunge a fondare assurdamente nell'autoc. anche la certezza sensibile. Così anziché essere il pens. a fondarsi sull'essere, è il 2° a fondarsi in

8 La percezione  
dell'essere.

7 "Cogito" è un giudizio  
certo. Ma se dubito,  
cogito veramente? Sono  
certo di dubitare. Ma  
è ragionevole dubitare?

6 L'affermazione dice  
proprio pensare SEVOE  
e non peccole l'appa-  
sione delle cose esterne.

4 "Cogito, ergo sum" è una  
deduzione giusta, che co-  
glie l'ESISTENZA dell'io.  
Ma noi possiamo riflette-  
re su tale esistenza, in quan-  
to abbiamo GIÀ COLTO L'ESI-  
STENZA del reale esterno.

2 Cartesio intendeva trovare e  
riconoscere il reale. E infatti,  
il cogito lo afferma: è il SUM.  
Tuttavia ogni reale che alla perce-  
zione del SUM precede quella del  
COGITO.

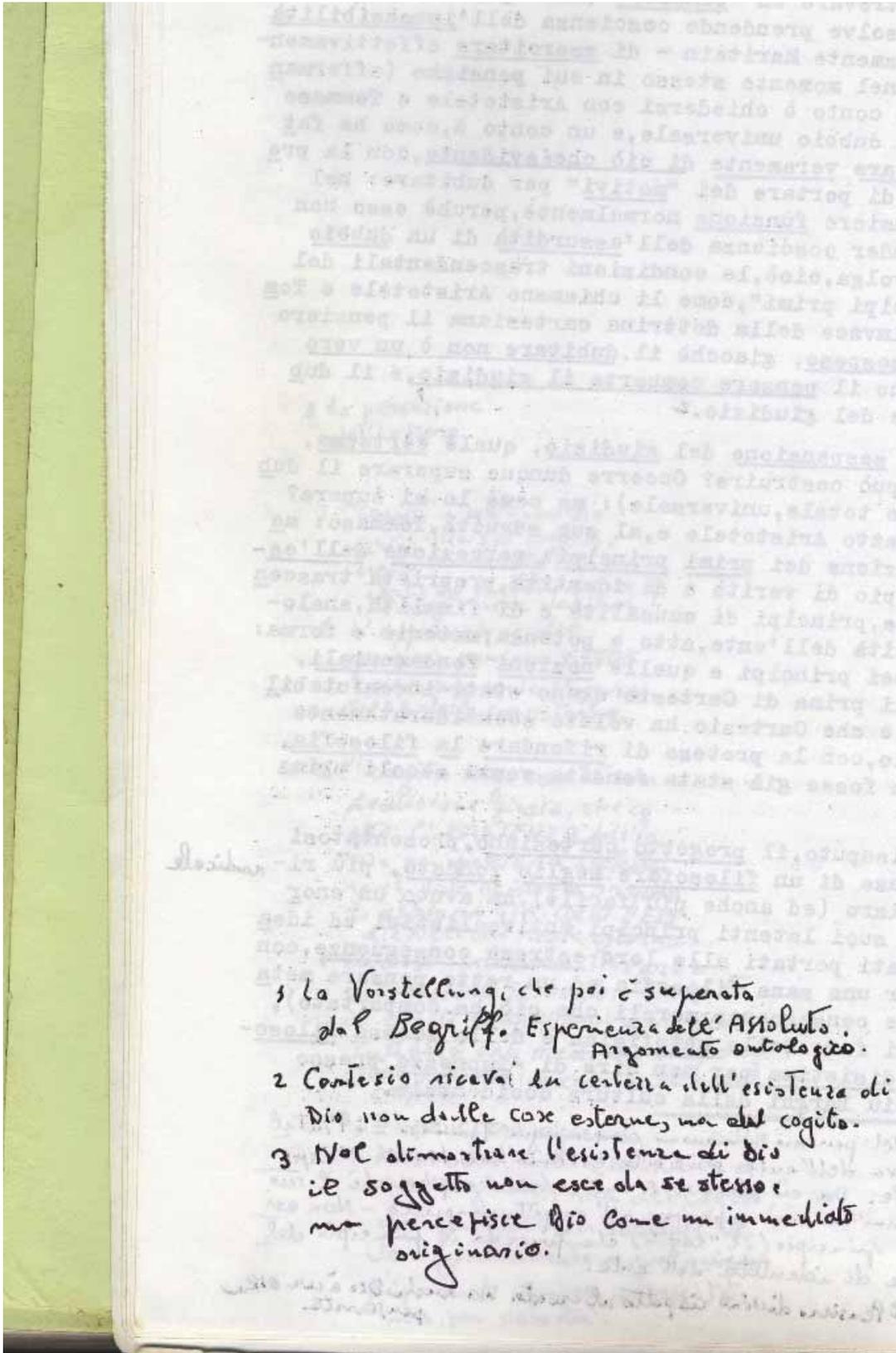
3 Il pensiero riprende non sulla  
base dell'ente (sensibile o  
intelligibile), ma del cogito,  
che per Cartesio sarebbe il  
vero fondamento e principio.  
Riprende non per necessità,  
ma per volontà.

16. Cartesio non si è reso conto che non esiste nessun principio, nessuna condizione trascendentale del pensiero, che preceda l'apprensione dell'ente nella sua verità ed identità; non ha capito che il dubbio metafisico non si risolve con l'assurda pretesa di trovare un "pensiero" (il cogito) che preceda l'essere, ma si risolve prendendo coscienza dell'impossibilità - come dice giustamente Maritain - di esercitare effettivamente questo dubbio nel momento stesso in cui pensiamo (affermando o negando). Un conto è chiedersi con Aristotele e Tommaso se è possibile il dubbio universale, e un conto è, come ha fatto Cartesio, dubitare veramente di ciò che è evidente, con la pretesa addirittura di portare dei "motivi" per dubitare: nel primo caso il pensiero funziona normalmente, perchè esso non fa altro che prender coscienza dell'assurdità di un dubbio totale (che coinvolga, cioè, le condizioni trascendentali del pensiero o "principi primi", come li chiamano Aristotele e Tommaso); nel caso invece della dottrina cartesiana il pensiero viene ad essere sospeso, giacchè il dubitare non è un vero pensare, atteso che il pensare comporta il giudizio, e il dubbio è sospensione del giudizio.<sup>3</sup>

17. Ma con la sospensione del giudizio, quale certezza, quale sapere si può costruire? Occorre dunque superare il dubbio metafisico (o totale, universale): ma come lo si supera? Come già aveva fatto Aristotele e, al suo seguito, Tommaso: mediante l'affermazione dei primi principi: percezione dell'essere come principio di verità e di identità, proprietà trascendentali dell'ente, principi di causalità e di finalità, analogia e sostanzialità dell'ente, atto e potenza, materia e forma: insomma tutti quei principi e quelle nozioni fondamentali, che già da secoli prima di Cartesio erano stati inconfutabilmente stabiliti, e che Cartesio ha voluto sconsideratamente mettere in dubbio, con la pretesa di rifondare la filosofia, come se essa non fosse già stata fondata venti secoli prima di lui.

18. Come è risaputo, il progetto cartesiano, presentatosi sotto le apparenze di un filosofare meglio fondato, più rigoroso e più chiaro (ed anche più facile), ha avuto un enorme successo, e i suoi latenti principi antirealistici ed idealistici sono stati portati alle loro estreme conseguenze, con enorme danno per una sana filosofia ed un retto pensare metafisico (e per le conseguenze morali che ciò ha comportato), col risultato di fare della metafisica e della stessa filosofia oggetto di disistima per non dire di disprezzo presso strati sempre più larghi della cultura occidentale.

<sup>3</sup> Il primo atto del pensiero umano - come insegna Tommaso - è l'intellectuale astrattiva dell'ente sensibile esterno mediante l'esperienza sensibile. Da ciò deriva l'autocoscienza, benché il suo oggetto - il "sum" - sia superiore all'oggetto empirico - Non esiste quindi un principio (il "cogito") che preceda il principio dell'esperienza e di identità dell'ente.  
Questo è solo il pensiero divino rispetto al creato. Ma anche Dio è un essere pensante.



- 7 -

19. Come ha rilevato giustamente Maritain (cf Le songe de Descartes, Buchet-Chastel, Paris, s.d.), Cartesio, raccogliendo le istanze più forti del Rinascimento, preconizzate già nel Medio evo da un Ruggero Bacone, ha decisamente distolto gli interessi di fondo della cultura occidentale-europea dall'ideale della sapienza (intesa come ricerca e contemplazione di Dio), proprio dell'antica cultura greco-giudeo-cristiana, per prospettare all'uomo l'ideale della scienza come sapere che rende padroni della natura. Risorge così, nella metafisica e nella morale cartesiana, l'ideale pagano prearistotelico, protagoreo, dell'"uomo misura di tutte le cose", l'ideale di un umanesimo padrone e signore della realtà e della verità, un umanesimo le cui implicanze atee sono già lontanamente implicite nel cogito cartesiano, ma che verranno pienamente esplicitate prima dal pantesimo spinoziano-hegeliano, e poi dal materialismo storico-dialettico di Marx e di Lenin. (+)

20. Non si può negare, certo, che il metodo scientifico tenuto nel pensiero cartesiano abbia permesso alla civiltà europea di conseguire splendidi risultati nel campo del sapere sperimentale (quella che oggi vien chiamata semplicemente "scienza") e delle sue applicazioni tecnologiche: sono cose che sono sotto gli occhi di tutti e sono state ripetute (del resto giustamente) un'infinità di volte. Nè si può negare (sa rebbe stolto il farlo) che questa "deposizione della sapienza" (come la chiama Maritain), fatta da Cartesio, abbia però di fatto comunque consentito, nei secoli seguenti, in pensatori di genio, il rispuntare di esigenze - almeno circoscritte - di autentica sapienza metafisica e teologica. Pensiamo, per prendere un unico esempio fra molti, al grandioso fenomeno ottocentesco dell'idealismo tedesco, che, nel clima della rinata religiosità romantica, fa in qualche modo (anche se molto imperfetto) rinascere i tesori della mistica tedesca medioevale filtrati dall'impetuosità luterana. Con Hegel soprattutto ritorna l'esigenza di una "filosofia speculativa" e della somma dignità del "pensiero". Ma anche Hegel, sedotto dalla mentalità storicista del suo tempo, non riesce a risalire del tutto la china, e si ferma a mezza strada, sul piano di una religiosità sentimentalistica ed irrazionale, che diverrà poi l'idolo polemico della propaganda antireligiosa feuerbachiana e marxista. Oltre a ciò la "speculazione" hegeliana non dà un vero primato alla contemplazione teologica - quindi alla vera sapienza -, ma alla filosofia come assolutizzazione del Concetto, che genera gnosticamente da sè il Reale per farlo tornare a Sè come conclusione del movimento dialettico del Razionale che s'identifica col Reale. Manca dunque in Hegel una vera garanzia di realismo filosofico, e quindi

- (+) La beatitudine nell'Islamismo sta nell'unione mistica con Dio per mezzo delle sue opere. L'unione in mediata, pur sostenuta da alcuni mistici, non si concilia col Corano -  
(+) Si P. Fabio ha dimostrato le lontane origini cartesiane dell'idealismo e dell'ateismo moderni -

teologico-sapienziale.

21. Con Hegel, d'altra parte, giunge a piena maturazione quel filone teologico intuizionista-innatista, che, nel Medio evo ha il suo iniziatore con l'"argomento ontologico" di S. Anselmo e passa attraverso Alessandro di Hales, S. Bonaventura, il B. Duns Scoto, Cartesio, Spinoza, Leibniz, per protrarsi, dopo Hegel, fino ai nostri giorni, attraverso un Rosmini ed un (c) Rahner. L'argomento anselmiano, che si presenta come un'evidenza immediata proveniente dalla fede, al di là di ogni mediazione razionale, è peraltro sempre stato gradito al fideismo protestante della "sola fides" e della condanna della ragione naturale come fonte inguaribile di errore, specialmente in teologia, nella quale il dato di fede sarebbe appunto ciò che appare come "assurdo" e come "scandalo" alla ragione.

22. Hegel estende il passaggio anselmiano dal pensiero (ideale) all'essere (reale), limitato in Anselmo alla sola conoscenza teologica; all'intero campo del sapere metafisico (che viene così ad identificarsi con la logica), per cui lo argomento anselmiano diventa il fondamento teologico dell'idealismo assoluto, fondato sull'identità dialettica di essere e pensiero, nonché di essere e divenire, e sulla negazione (assolutamente ignota ad Anselmo) del principio di identità, che rende, come osserva giustamente il Maritain (cf La filosofia morale, Ed. Morcelliana, Brescia 1971, c. VII), lo "irrazionale consustanziale alla ragione".

23. La sapienza hegeliana (che oggi ha un notevole influsso in campo teologico, soprattutto in cristologia), sembra così riprendere la sapienza gnostica del tardo neoplatonismo, specie di Proclo (cf W. Beierwaltes, Platonismo ed idealismo, Ed. Il Mulino, Bologna 1987), mentre d'altra parte presenta delle sorprendenti affinità col panteismo e l'emanatismo della antica sapienza indiana, che effettivamente ai tempi di Hegel stava mietendo un largo successo negli ambienti filosofici (cf il caso Schopenhauer). Tale sapienza gnostico-panteista pare oggi riscuotere notevoli favori in certi ambienti religiosi, laddove la religiosità e la ricerca teologica non sono state del tutto accantonate dalle concezioni materialiste e secolariste o più semplicemente dalla mentalità edonistico-borghese.

24. Ma questa sapienza introversa e soggettivista, "atematica" ed irrazionale, che trova oggi una sua espressione polare nel movimento "New Age" (cf G. Mura, Fenomenologia dell'odierna crisi: materialismo ed edonismo nella cultura vi-

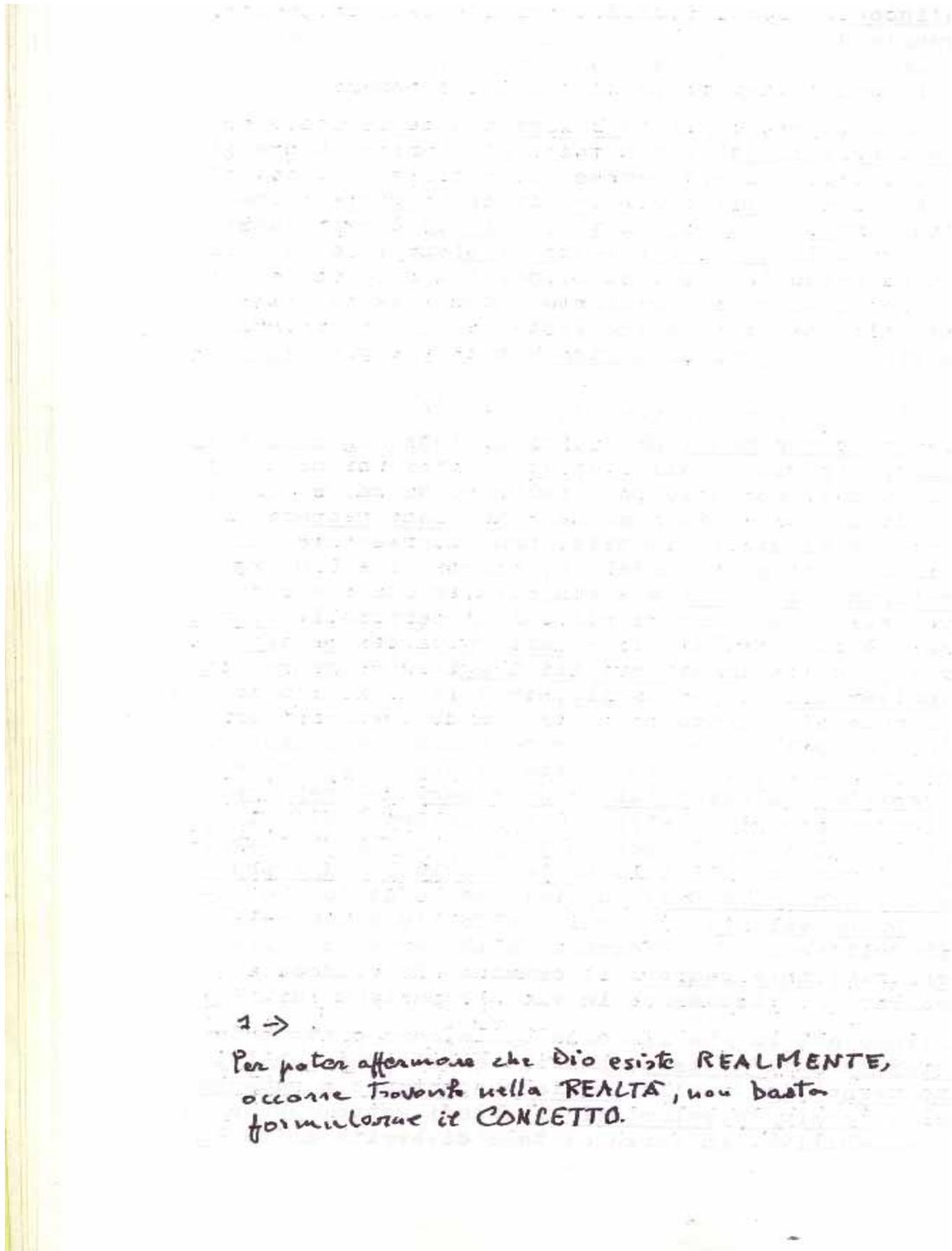
(c) © un Moretti - Costanzi

gente, in L'incontro con Dio, Ed. ESD, Bologna 1993, pp. 36-65), non dà garanzie di vero rispetto della realtà, appunto per la sua mancanza di intellesione ontologica, e quindi di rispetto per le condizioni trascendentali del pensiero.

25. Per un recupero della vera sapienza teologica, e quindi della vera religiosità - con tutti gli immensi vantaggi morali che ciò comporta -, è necessario - direbbe S. Giovanni Battista - tornare a "preparare le vie del Signore": una vincente dimostrazione dell'esistenza di Dio è oggi quasi impossibile, perchè la filosofia postcartesiana, in questi ultimi secoli, ha messo in discussione, per non dire che ha distrutto - o con l'esito materialista o con l'esito della falsa teologia dell'ontologismo idealista, e oggi esistenzialista-ateistico - i punti di partenza e le vie per giungere a Dio.

26. Come è ormai riconosciuto da molti sociologi della religione, oggi ampia quantità della popolazione non solo europea, ma mondiale (pensiamo all'ateismo dell'ex-Unione Sovietica e della Cina), non solo pone delle soluzioni sbagliate al problema di Dio, ma - più a monte - non pone neppure il problema, perchè giudicato inutile, non-interessante o insensato: ciò vuol dire che un'abile, insistente e ben organizzata propaganda ideologica è riuscita, in qualche modo, a soffocare nella coscienza di milioni di persone, le radici stesse - per sé indistruttibili - della vita del pensiero e dello spirito, quelle inestinguibili leggi ed esigenze fondamentali, universali ed immutabili, senza le quali l'uomo non è uomo. Ora, come si è detto, se si tratta dei principi primi della ragione o quelle che ho chiamato "condizioni trascendentali del pensiero", ciò è in realtà impossibile, perchè essi sono i costitutivi essenziali e necessari del pensare come tale (anche per gli atei); ciò che invece è effettivamente possibile distruggere, per un tempo più o meno lungo, ed anche per tutta la vita, è la parte conclusiva del processo mentale che conduce a Dio: quella, come ho detto, che dipende dalla buona volontà; per cui è effettivamente nelle possibilità dell'uomo (a differenza della parte iniziale che è necessaria), interrompere il cammino che conduce a Dio e cancellare completamente la via che porta a lui.

27. Pensiamo allora che sia cosa utile, come contributo ad una pastorale sull'ateismo, chiarire questi due aspetti del cammino verso Dio: quello iniziale, spontaneo e necessario; e quello terminale, volontario e quindi sottomesso alla nostra responsabilità: in forza di tale diversità, differen



- 10 -

te dovrà essere il tipo d'intervento nell'uno e nell'altro caso.

4. L'orientamento teologico spontaneo del pensiero

28. Secondo S. Anselmo, perchè l'ateo giunga ad ammettere l'esistenza di Dio, è sufficiente che egli pensi al concetto di "ciò di cui nulla si può pensare di maggiore" (id quo nihil maius cogitari potest): davanti a questo concetto, secondo Anselmo, sarebbe logicamente portato ad ammettere la esistenza di Dio, perchè un essere che si concepisce in questi termini non può essere pensato se non come includente la propria esistenza, che va posta necessariamente nel concetto; diversamente questo essere mancherebbe di un costitutivo essenziale alla sua perfezione o "grandezza", che è appunto l'esistenza. Riflettendo su ciò, l'ateo - secondo Anselmo - dovrebbe concludere: "allora Dio esiste!".

29. Classica è rimasta l'obiezione di S. Tommaso a questa argomentazione: "Può darsi che colui che sente questo nome 'Dio' non intende che significhi 'qualcosa di cui nulla si può pensare di maggiore', dato che alcuni hanno pensato che Dio sia un corpo. Ma anche ammesso che tutti, con questo nome 'Dio' intendano 'ciò di cui nulla si può pensare di maggiore', non per questo ne segue che ciò che è significato col nome esista nella realtà, ma soltanto nell'apprensione intellettiva. E neppure si può arguire che esista realmente, se non sia data nella realtà stessa, l'esistenza di qualcosa di cui nulla si può pensare di maggiore: ciò che è precisamente non concesso da coloro che sostengono che Dio non esiste" (Sum. Theol., I, q. 2, a. 1, 2m). ← 1

30. Tommaso inoltre fa notare come il concepire Dio come necessariamente esistente suppone che ci sia già nota l'esistenza di Dio, ed anzi in qualche modo ne conosciamo l'esistenza (che è appunto quella di essere necessariamente): il che invece è precisamente quello che si deve dimostrare; per cui l'argomentazione angelmiana è in realtà una petizione di principio (cf Cont. Gent., I, c. 11).

31. S. Bonaventura pone la convinzione dell'esistenza di Dio tra i primi principi della ragione, di per sé noti ed evidenti (cf I Sent., D. 8, p. I, a. 1, q. 2; E. Gilson, La philosophie de Saint Bonaventure, Vrin, Paris, 1953, pp. 101-118; R. Lazzarini, S. Bonaventura, filosofo e mistico del cristianesimo, Ed. Bocca, Milano 1946, c. II). Secondo lui l'affermazione della esistenza di Dio è necessaria e comune a tutti gli esseri

(1) Il pensare come concepire, di per sé, non coglie ancora il reale: occorre per questo l'affermare, ovvero il giudizio esistenziale. Per una vera dimostrazione, pertanto, non si deve partire da un concetto - per quanto elevato - ma dalla realtà, e cioè dalle umili realtà dell'esperienza, e applicare il principio di causalità. 1 Fraintendimento del "Dio incarnato".

ragionevoli; dove invece possono darsi posizioni false, è nel determinare ciò che Dio è, per cui - dice il Serafico (loc.cit.) - l'uomo "frequentemente pensa Dio essere ciò che non è, come nel caso dell'idolatria, o non essere ciò che è, come quando lo considera ingiusto".

32. Questa idea, presente in Anselmo e Bonaventura, secondo cui a tutti è spontaneamente e naturalmente nota l'esistenza di Dio, non ha - come dimostra Tommaso - una vera fondatezza teoretica, ma riflette probabilmente un clima - quello della cristianità dell'XI-XII-XIII°sec. - nel quale effettivamente, di fatto, l'esistenza di Dio era una verità praticamente ammessa da tutti. La prospettiva ateistica non era certo ignorata, ma veniva generalmente considerata con una tale ripugnanza, che poteva essere appannaggio di pochissimi, considerati come pazzi e sovvertitori dell'ordine pubblico, e pertanto passibili di pene severe.

33. Chi invece, in questo clima di facile ottimismo si è reso conto della delicatezza del problema, è stato Tommaso, il quale basava abitualmente le sue convinzioni filosofico-teologiche non tanto sulla pressione che potevano esercitare sul suo spirito convinzioni comunemente ammesse al suo tempo, ma su di un rigoroso esame teoretico della questione in se stessa. Forse Tommaso, al suo tempo, ha potuto apparire un po' pedante o troppo esigente in questa questione dell'esistenza di Dio; ma in realtà egli lavorava per i secoli futuri, nei quali la ragione sarebbe stata duramente attaccata, per cui sarebbero stati necessari degli strumenti affinati per la sua difesa, quelli appunto che l'Aquinate provvidenzialmente pensò di predisporre. Egli, in un tempo di serene, diffuse ed indiscusse convinzioni (quale questa dell'esistenza di Dio), preparò un armamentario di difesa della ragione, capace di controbattere agli attacchi più insidiosi ed ai dubbi più radicali, che ai suoi tempi certo non esistevano, ma che sarebbero drammaticamente sorti nei secoli successivi: in ciò Tommaso sembra esser veramente animato da uno spirito profetico.

34. Ritengo tuttavia che Anselmo e Bonaventura abbiano un grande merito, anche davanti alla posterità, su questa medesima questione: al di là della loro tendenza ontologica, per sé inaccettabile, hanno sottolineato l'aspetto di spontaneità e necessità del procedere del pensiero umano verso la scoperta dell'esistenza di Dio.<sup>(1)</sup> "Affermare un dio - dice sostanzialmente Bonaventura - è inevitabile per tutti: sta invece a ciascuno la scelta del proprio dio: chi si sceglie il Dio vero, chi, invece, per dirla con Dante, si sce

(1) La posizione anselmiano-bonaventuriana ci fanno forse capire meglio di quella tomista, che di fatto TUTTI SANNO CHE DIO ESISTE, almeno implicitamente, per cui l'ateismo o è colpevole o è solo apparente. Nessuno ignora in buona fede che Dio c'è: altrimenti come potremmo TUTTI comparire davanti al trib. di Xo?

- 12 -

glie gli dèi falsi e bugiardi".

35. Abbiamo in questa posizione bonaventuriana chiaramente espressa la distinzione tra l'aspetto necessario e l'aspetto volontario del cammino della mente verso Dio. Bonaventura pare eccessivo nel ritenere necessaria ed immediata la percezione dell'esistenza di Dio, sia pure in un senso in determinato. Per Tommaso, invece, il procedimento necessario del pensiero si ferma ai primi principi, tra i quali, come ho detto, non c'è l'affermazione dell'esistenza di Dio. L'affermazione indeterminata e generica dell'esistenza di Dio richiede invece, per l'Aquinate, il cammino delle famose "cinque vie". Il concetto di Dio viene poi successivamente determinato e precisato con la deduzione degli attributi divini (cf R. Garrigou-Lagrange, Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso, Ed. F. Ferrari, Roma 1923).

36. I primi principi costituiscono, per Tommaso, insieme coi dati immediati offerti dall'esperienza, le premesse indispensabili, che consentono alla ragione di dimostrare l'esistenza di Dio: la negazione di quei principi e di quei dati empirici (l'ente mobile, l'ente causato, l'ente contingente, lo ente limitato o per partecipazione, l'ente ordinato o finalizzato), bloccherebbe in partenza l'accesso a Dio, e per questo il pensiero tomista si prende cura di dar solido fondamento a questi valori, rispondendo agli attacchi ed alle obiezioni che ad essi possono essere mossi. (1)

37. La tendenza anselmiano-bonaventuriana, invece, nel suo aspetto tendenzialmente ontologista che vede nell'affermazione di Dio un'affermazione immediata e per se evidente, mediante un passaggio dall'ideale al reale, si trova e si troverà sguarnita, nel corso dei secoli, fino ad oggi, nel difendere il carattere razionale e realistico dell'affermazione di Dio, e si trova e si troverà incapace di rimuovere gli ostacoli che la filosofia, soprattutto a partire da Cartesio, opporrà alla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio.

38. E' interessante notare come il pensiero cartesiano e postcartesiano, che vuol lasciare uno spazio alla religione, pur rifiutando il realismo e l'argomentazione metafisica, si rifugerà nell'argomento ontologico, peraltro sempre più avulso da quell'atmosfera di fede e di spiritualità nella quale, in Anselmo e in Bonaventura, <sup>viveva</sup> ve sempre più rinsecchito nel letto di Procuste di una matematizzazione che vorrebbe renderlo più certo, ma in realtà lo rende più evanescente, finchè non giungerà Kant a stanare il razionalismo sei e settecentesco dal suo rifugio ontologista con una serrata e va

(1) Chi ammette questi principi, è già sul cammino che conduce a Dio.

→

Kant respinge l'argomento anselmiano perché secondo lui l'esistenza non può essere un predicato reale, in quanto non aggiunge nulla di essenziale all'essenza. Per Kant l'esistenza è solo un predicato empirico. Per Kant quindi Dio è solo un'idea o un'ideale. Egli però concorda con Anselmo nel sostenere l'esistenza ideale di Dio percepita nell'auto coscienza.

- 13 -

lida critica, la quale però - come ha notato Maritain (cf Al-  
la ricerca di Dio, Ed. Paoline 1960) - è caduta nell'enorme e  
quivoco di ritenere d'aver confutato ogni possibile dimostra-  
zione razionale dell'esistenza di Dio per il semplice fatto  
d'aver confutato l'argomento ontologico: Kant infatti crede  
che tutte le prove dell'esistenza di Dio si riducano a quel-  
la ontologica, o comunque su di essa si appoggino. (1) ←

39. Il persistere, ancor oggi, di tendenze ontologistiche,  
come per esempio quella rahneriana che esamineremo nella pros-  
sima lezione, per quanto eventualmente rivedute e corrette in  
versione heideggeriana, si rivela sempre più una posizione a-  
nacronistica e del tutto inefficace a rispondere alle agguer-  
ritissime obiezioni e difficoltà che vengono opposte dallo  
ateismo moderno. Piuttosto che ottenere delle soluzioni faci-  
li, ma insostenibili ad un esame rigoroso, come vorrebbe l'on-  
tologismo contemporaneo, soluzioni che peraltro cadono facil-  
mente nel fideismo o nel panteismo, è meglio, secondo noi, af-  
frontare il problema con calma e gradualità, cominciando, co-  
me ci esorta il Concilio a proposito del problema dell'atei-  
simo, ad esaminare con attenzione le differenti forme di atei-  
simo e di incredulità ed a "scoprire le ragioni della nega-  
zione di Dio che si nascondono nella mente degli atei" (Gau-  
dium et spes, n. 21), "ragioni" (che obbiettivamente sono osta-  
coli e pretesti), ma che dopo secoli di abili sofismi hanno  
veramente l'apparenza di fortissime ragioni: solo uno stu-  
dio attento, intelligente e meticoloso di queste "ragioni"  
può dar speranza di abbattere questi enormi macigni e que-  
ste "mura di Gerico", che soffocano la libertà dello spirito  
e restringono la visuale - per dirla ancora una volta con  
Dante - all'"aiuola che ci fa tanto feroci".

40. Occorre procedere con competenza, discernimento e  
gradualità, e l'importante è avanzare sulla giusta direzio-  
ne: per moltissimi nostri contemporanei, anche uomini di cul-  
tura, intellettuali, scienziati, filosofi; l'esistenza di Dio  
non è affatto evidente come è evidente che il tutto è mag-  
giore della parte (pare che il famoso matematico Cantor abbia  
dubitato anche di questo) o che ad ogni effetto corrispon-  
de una causa (però per Kant questo principio vale solo nel  
l'ambito dei fenomeni). L'uomo intellettualmente onesto dei  
nostri giorni ci viene a dire, con l'autore del libro della  
Sapienza: "A stento ci raffiguriamo le cose terrestri, sco-  
priamo con fatica quelle a portata di mano; ma chi può rin-  
tracciare le cose del cielo?" (Sap 9, 16).

41. Pretendere, pertanto, di risolvere il gravissimo pro-  
blema dell'esistenza di Dio, come fa Rahner, con un'"esperien-

(1) Kant resta ontologista, anzi diventa idealista, ma non pre-  
tende che la sua nozione di Dio come Idea o Ideale della ragio-  
ne abbia un riscontro nella realtà esterna (la "casa in sé").  
Per Kant Dio non è reale ma "Ideale"; il reale per Kant è solo  
il fenomeno sperimentale. Cf. Rosmini -

III Esplicita: si raggiunge Dio Tom 5 vie  
Implicita: nell'uomo Lq 16

I Remot. impl.

II Bassim. impl.

III Esplicita

IV Esplicita spec. Jahve

pt. implicita

insufficiente

attraverso l'uomo: virt. impl.

Dio in se stesso: 5 vie Lq 16

} suffic.

za apriorica ed atematica", sulla base di una hegeliana identificazione dell'essere col pensiero, dell'essere con l'essere pensato, non mi pare una cosa seria, e il "dio" che scappa fuori da una simile "esperienza", da un simile ripiegamento su se stessi, non mi pare altro che un'immagine ingrandita di noi stessi, una specie di super-ego di freudiana memoria o di ipostatizzazione delle qualità alienate dell'uomo, contro la quale Feuerbach portava i suoi giusti strali. Non è con l'idealismo che si risolve il problema dell'ateismo, perchè l'idealismo non fa altro che offrire pretesti soprattutto a quello ateismo che, come quello marxista o positivista, si vuole realista, per cui questo va confutato facendo riferimento alla realtà e non all'ideologia.<sup>(1)</sup>

5. Indeterminazione e determinazione del concetto di Dio

42. Il procedimento razionale che giunge alla conoscenza di Dio percorre, secondo S. Tommaso, quattro tappe: le prime due giungono ad una conoscenza di Dio indeterminata o implicita, e corrispondono ad un movimento spontaneo e necessario dello spirito; le altre due, invece, giungono ad un concetto determinato ed esplicito di Dio, e il loro conseguimento è rimesso alla buona volontà, trattandosi di un moto cosciente verso Dio, per cui, nel caso che il soggetto sia maldisposto, e s'accorga che quella strada porta a Dio, facilmente blocca il cammino della ragione e lo fa deviare su altri percorsi, graditi al peccatore.

conosc. immediata  
 movimento  
 spontaneo  
 necessario  
 cosciente

43. Le prime due tappe invece sono percorse da chiunque esercita il pensiero, per il solo fatto d'esercitarlo, anche l'ateo, il quale pertanto, in questo caso, si muove verso Dio al di fuori della sua intenzione e magari senza saperlo, e quindi in modo non meritorio ed insufficiente, anche perchè mancano le tappe conclusive, alle quali l'ateo, in quanto tale, si sottrae, avendo, per queste ultime tappe, la possibilità di farlo.

44. La prima tappa è data dall'applicazione dei primi principi: in essa si ha già un movimento verso Dio remotamente implicito: si tratta dei primi principi speculativi. Grazie ad essi - dice l'Aquinate (Cont. Gent., III, c. 47) - "si dà universalmente nella mente di tutti quasi una certa immagine (imago) della divina verità. In quanto dunque una mente qualunque" (quindi anche quella dell'ateo) "conosce qualcosa con certezza e lo intuisce in questi principi, secondo i quali si giudica di tutte le cose, risolvendo in essi il pensiero, si dice che la mente vede tutte le cose nella divina verità o nelle ragioni eterne, e secondo esse giu

Agost.

(1) O, come chiamava l'idealismo Maritain, all' "ideologia" - spont.  
 I - le quattro tappe: I Remotam. imp. } pot. principi dell'intell. conosc. insuff.  
 II Proximam. impl. } della volontà conosc. insuff.  
 III Espl. o impl. virtuale: amore del prossimo  
 IV Esplicita: esplicita generica: 5 vie.  
 specificata: Jahvé

I, II: trascendentale  
 III, IV: trascendente

- 15 -

dica di tutto".

45. Mediante la conoscenza di una verità qualunque, anche la più banale, si ha già, per Tommaso, una conoscenza spontanea di Dio, ma remotamente implicita, che l'Aquinate chiama anche "secondo una sua somiglianza (similitudo) e partecipazione (participatio): ed in tal modo l'esistenza di Dio è per se nota (Deum esse est per se notum); nulla infatti viene conosciuto se non grazie alla sua verità; che è esemplata su Dio; ora, che esista la verità, è cosa per se nota" (I Sent., D.III, q.1, a.2); considerando invece Dio "come soggetto (secundum suppositum), cioè considerando Dio stesso, in quanto è per sua natura un qualcosa di incorporeo, da questo punto di vista Dio non è per se noto" (cioè alla stregua di un principio primo per se evidente); "anzi, si danno molti che hanno negato l'esistenza di Dio, come tutti quei filosofi che non hanno ammesso la causa agente" (ibid.).

46. Di conoscenza "indeterminata" di Dio si parla esplicitamente in un altro passo del Commento alle Sentenze: "In quanto il capire (intelligere) non dice altro che intuire (intuitum), che non è altro che la presenza dell'intelligibile all'intelletto in un modo qualunque, da questo punto di vista sempre la anima intende se stessa e Dio indeterminatamente (indeterminate), e ne consegue un certo amore indeterminato" (q.4, a.5).

47. Un ulteriore passo verso Dio - la seconda tappa - viene compiuto, ancora in modo necessario e spontaneo, ma questa volta solo prossimamente implicito o indeterminato, quando l'intelletto passa dai primi principi speculativi a quelli pratici, per cui, se prima Dio si nascondeva sotto il valore del vero, ora si cela dietro il desiderio del bene e della felicità: "L'uomo - dice Tommaso (Cont.Gent., I, c.11) - conosce Dio naturalmente" (=spontaneamente, alla stregua di un primo principio) "come pure naturalmente lo desidera. Ora, l'uomo lo desidera naturalmente, in quanto desidera naturalmente la beatitudine" (non si può non desiderare di essere felici), "che è una certa somiglianza (similitudo) della divina bontà. Così non è necessario che Dio stesso, considerato in se stesso" (cioè propriamente ed esplicitamente, come vorrebbero Anselmo e Bonaventura) "sia naturalmente noto all'uomo, ma solo una sua similitudine. Per cui è necessario che, per mezzo di sue similitudini trovate negli effetti, l'uomo, ragionando, pervenga alla conoscenza di Dio".

48. Questa seconda tappa si riferisce alla ricerca di un bene sommo ed assoluta, che è un movimento necessario ad ogni spirito umano; senonchè - osserva l'Aquinate (De Ver., q.10,

- 16 -

a.12,5m) - il sommo bene si può desiderare in due modi: nel la sua essenza: e da questo punto di vista non tutti desiderano il sommo bene"(ciò comporta la conoscenza esplicita di Dio); "oppure in una sua similitudine(similitudine): e così tutti desiderano il sommo bene, perchè nulla è desiderabile, se non in quanto in esso si trova una somiglianza del sommo bene"(e questa è la conoscenza implicita). "Per cui non si può dare che l'esistenza di Dio, che è sommo bene per essenza, sia cosa per sè nota"(alla stregua di un principio primo, come vogliono Anselmo e Bonaventura).

49. Simile distinzione la troviamo in un passo del Comento alle Sentenze: "La conoscenza di Dio è in noi innata" (inserta)"secondo una sua similitudine e non secondo ciò che Dio è in se stesso(secundum quod est in sua natura); "come pure si dice che tutte le cose desiderano Dio: non certo in quanto egli viene considerato nella sua essenza, ma in una sua similitudine, poichè nulla viene desiderato, se non in quanto ha una somiglianza con lui, e così pure nulla viene conosciuto"(I Sent., D.III, q.1, a.2, 1m).

50. La conoscenza indeterminata o implicita di Dio è presentata anche come conoscenza "generica", come risulta da questo passo: "Sebbene Dio sia fine ultimo dal punto di vista della consecuzione, e il primo nell'intenzione dell'appetito naturale, non occorre che sia primo nella conoscenza della mente umana, che viene ordinata al fine, ma nella conoscenza di colui che la ordina al fine, come avviene negli altri soggetti che tendono per naturale appetito al loro fine. E' conosciuto tuttavia originariamente (a principio) ed è desiderato secondo una certa genericità (generalitate), in quanto la mente desidera star bene e vivere bene, il che avviene solo quando possiede Dio"(In Boëth. De Trin., Proem., q.1, a.3, 4m).

51. In quest'altro passo vediamo invece un'altra qualifica di questa conoscenza indeterminata: viene chiamata "in aliquo communi", che si potrebbe tradurre ancora con "generica" e "confusa" (sub quadam confusione): questo modo di conoscere Dio - dice Tommaso (Sum.Theol., I, q.2, a.1, 1m) - è in noi innato (naturaliter insertum), in quanto cioè Dio è la beatitudine dell'uomo: l'uomo infatti naturalmente desidera la beatitudine, e ciò che è naturalmente "(=originariamente e necessariamente) desiderato dall'uomo, è anche da lui naturalmente conosciuto. Ma ciò non è ancora conoscere Dio in modo vero e proprio (simpliciter)" (ecco la conoscenza esplicita), "come il conoscere uno che sta venendo, non è ancora conoscere Pietro, anche se è Pietro colui che sta venendo: molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualcos'al

(.) cioè una creatura: se è amata questamente, si dà un rapporto con Dio; altrimenti, no -

- 17 -

tro".

52. Queste due prime tappe dell'avvicinamento della mente umana a Dio non costituiscono un movimento o un procedere vero e proprio, ma si limitano a porre le basi di partenza, i presupposti indispensabili per giustificare e orientare il cammino, nonché le norme ed i principi che regolano l'avanzata del pensiero verso Dio.

53. A questo livello il pensiero recepisce il contenuto in tellegibile dell'esperienza sensibile, e prende coscienza del fatto che ciò che è mosso è mosso da altro da sé, ciò che è causato è causato da altro da sé, ciò che non ha in sé la sua ragion d'essere, l'ha in altro da sé, ciò che passa dalla potenza all'atto, lo fa grazie all'azione di un altro ente già in atto, ciò che esiste per partecipazione dipende da ciò che esiste per essenza, ciò che è contingente dipende da ciò che è necessario, ciò che è ordinato e finalizzato, lo è grazie all'influsso di un ordine e di un fine. Comprende che il più non può venire dal meno, l'essere non può esser causato dal nulla, il relativo è relativo ad un assoluto, e cose simili.

54. A questo livello del pensiero l'idea di Dio si trova nascosta ed implicita nelle nozioni trascendentali, nei principi del pensiero e negli ideali di vita e di azione che il pensiero viene formulando; ma questa idea è ancora ignota al pensiero; e lo sarà ancor di più, se, a questo livello, il pensare è sottoposto a prove e ad insidie che lo mettono nella crisi e nel dubbio, o è ingannato da false concezioni metafisiche o non rispetta le leggi fondamentali del suo esistere e del suo procedere.

55. A questo livello, mancando ancora un concetto vero e proprio di Dio, è chiaro che non può esservi neppure il linguaggio religioso e teologico; il termine "Dio" non può che essere assente dal linguaggio, perché non possiamo logicamente usare un termine del quale ignoriamo il significato: i termini sono segni dei concetti: se manca il concetto, l'uso del termine è del tutto ingiustificato. Tuttavia, il problema di Dio resta nello sfondo del pensiero, senza emergere alla coscienza. Tommaso arriva a dire, come abbiamo visto, ed in ciò si avvicina ad Anselmo e Bonaventura, che già a questo livello noi conosciamo Dio, ma in maniera del tutto inconscia ed implicita (ricordiamo l'esempio di Pietro che si avvicina).

56. L'applicazione dei primi principi ai dati dell'esperienza porta tuttavia la mente umana ad interrogarsi sulla

(1) A questo livello si potrebbe dire che l'ateismo - in quanto Dio è remotamente implicato nelle prime nozioni trascendentali - è in mediatamente autocontraddittorio. L'ateismo resta in realtà ancora contraddittorio nelle due tappe seguenti, ma non in modo immediato: tale contraddizione deve essere eliminata.

- 18 -

causa del mondo, dell'universo e delle cose, sull'origine dell'uomo, sullo scopo della vita, sul valore della legge morale, sul senso del male, del dolore e della morte: e queste riflessioni, se la mente umana ci si ferma sopra con attenzione, con desiderio di verità e di pace interiore, conducono inevitabilmente e logicamente la mente a travalicare il livello della conoscenza implicita, a superare il punto di partenza, per incamminarsi su di una "via" (a questo punto iniziano le cinque vie tomistiche) che la porterà alla conoscenza esplicita di Dio.

57. A questo punto, tuttavia, come s'è già detto e ripetuto, il procedere del pensiero non è più determinato dallo stesso pensiero, ma la volontà comincia ad avere una funzione indispensabile, una responsabilità insostituibile nel condurre il pensiero per la giusta via, senza che ovviamente ciò pregiudichi in nulla all'autonomia del pensiero rispetto al volere, e senza quindi che questo interferisca o possa interferire nell'ambito di competenza del pensiero, che resta a totale dipendenza dal pensiero stesso. L'agire del volere, cioè, è a questo punto indispensabile, ma senza che il volere sostituisca il pensare, o integri il pensare - supposto come per sé insufficiente - nella funzione veritativa del pensare e quindi nella specificazione dei contenuti di pensiero, come pare avvenire nella gnoseologia di Blondel e di Maréchal.

58. In questa nuova fase del cammino verso Dio - quello della conoscenza esplicita o determinata - il pensiero ha ancora un suo cammino logico da percorrere, durante il quale dovrà sempre applicare i primi principi, con la differenza, però, dalla fase implicita, che in questa il cammino avviene necessariamente ed inconsciamente, mentre in questa la mente si accorge dove porta il pensiero, e, se la volontà è attaccata alle cose di questa terra e non vuole trascendere il terreno e l'umano, a questo punto ha la possibilità di farlo, impedendo al pensiero di giungere alle sue ultime conclusioni, e quindi ad una conoscenza perfettamente esplicita e cosciente di Dio.

59. Se invece la volontà cerca sinceramente il bene dell'uomo, è desiderosa di condurre l'intelletto ad una conoscenza quanto più chiara e certa possibile del fondamento ultimo delle cose, dell'origine del mondo e dell'uomo, del senso ultimo della vita e dell'esistenza e problemi del genere, non potrà non giungere, per un cammino più o meno lungo, più o meno facile, alla scoperta chiara dell'esistenza di Dio conosciuto non più nelle similitudini o nelle ombre, "andando come a tentoni" (At 17, 27), ma in maniera propria, precisa e con

(x) cioè che va oltre i primi principi non può essere inteso se non volontariamente  
(in actu signato)

- 19 -

creta, per quanto ciò possa essere possibile alla debolezza e limitatezza della ragione umana, soprattutto se non ancora illuminata dalle verità della fede, poichè se Dio è vicinissimo anche a chi non lo conosce o non lo vuol conoscere, resta tuttavia infinitamente trascendente anche rispetto alle menti più elevate e più sante, anche nella visione beatifica, sia degli uomini come degli angeli. Come giustamente dice Rahner, egli resta mistero infinito ed ineffabile anche in paradiso.

60. Questa nuova fase, esplicita e determinata, della conoscenza di Dio, comporta sua volta due tappe: una prima tappa, nella quale il concetto di Dio (del quale ormai la mente ha dimostrato l'esistenza) appare come vago, astratto e generico; ed una seconda tappa - quella finale (almeno rispetto alla teologia naturale) - nella quale la mente, con l'aiuto della metafisica e della logica, determina nel modo più preciso e più vero possibile, gli attributi di Dio, scegliendo, per così dire, tra tutti gli dèi possibili, quello che appare più degno di portare quel nome di "dio", la cui esistenza è stata dimostrata nella fase precedente.

61. S. Tommaso sembra non aver distinto a sufficienza queste due ultime tappe fra loro, trasferendo eccessivamente i caratteri di Dio inteso in senso proprio ed autentico (il Dio unico e vero d'Israele, tanto per intenderci), nei caratteri di Dio inteso in senso generico ed astratto. La dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio (quella che Tommaso ci dà nelle cinque vie) non porta infatti, di per sé, alla determinazione precisa del vero ed unico Dio, ma semplicemente ad ammettere l'esistenza di un Dio; essa cioè introduce sì al discorso religioso, dà sì un concetto di Dio (cosa che non avviene ancora nelle fasi precedenti, dove, a causa dell'ateismo, il termine "Dio" può essere totalmente assente o anche esplicitamente respinto dal linguaggio); essa insegna dunque sì a parlare di Dio, ma non precisa ancora di quale Dio si tratta. Essa ci dimostra che esiste una causa prima e un fine ultimo, che può esser benissimo chiamato "Dio"; ma non precisa quali devono essere i caratteri di questa causa e di questo fine, perchè questo "Dio" che abbiamo scoperto corrisponda in pieno all'idea generica di Dio che ci siamo fatta, dimostrandone, genericamente, la sua esistenza. (.)

62. La dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio non pare invece distinguere questo aspetto generico dall'aspetto proprio della prova: il Dio del quale Tommaso dimostra l'esistenza pare essere senz'altro il vero e unico Dio, quello che si è manifestato inizialmente ai profeti ed ai pa-

- (1) Tommaso precisa la natura del vero Dio quando tratta degli attributi e soprattutto dei "nomi" divini, che culminano nell' "Ipsium esse sine subsistentia".  
(2) Ed eventualmente ma auspicabilmente, della rivelazione divina ( Bibbia e Corano) - (...) Un motore primo, un assolutamente necessario, un sommo Valore.

- 20 -

triarchi d'Israele ed in pienezza in Cristo. Ora ammettere l'esistenza di un "dio" (causa prima, ente necessario, ordinatore del mondo, essere assoluto e infinito) significa semplicemente accettare la religione (il che certo è già molto rispetto all'ateismo): ma resta il problema di determinare più precisamente quali devono essere i caratteri del vero Dio: è questa la tappa finale del cammino della ragione verso Dio; è la tappa più difficile e più rischiosa, per cui si comprende come è soprattutto a questo punto che la rivelazione giudeo-cristiana interviene ad illuminare la ragione, perchè essa non si perda nel politeismo, nell'idolatria o nel panteismo. (.)

63. Dimostrare l'esistenza di Dio è proprio di tutte le religioni naturali, che almeno non cadano nella più grossolana superstizione; la cosa più difficile è chiarire qual è il vero Dio: è qui che la sapienza d'Israele si rivela veramente superiore a quella di tutti gli altri popoli della terra, perchè nessun Dio come il Dio d'Israele corrisponde con  tanta purezza a quell'idea vaga e generica che possiamo farci di Dio con le semplici forze della nostra ragione. (..)

64. E' soprattutto a proposito di questa sapienza concessa da Dio ad Israele, che valgono le parole di Mosè al suo popolo come suo testamento spirituale: "Vedete, io vi ho insegnato leggi e norme come il Signore mio Dio mi ha ordinato, perchè le mettiate in pratica nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso. Le osserverete dunque e le metterete in pratica, perchè quella sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli, i quali, udendo parlare di queste leggi" (e quindi della sapienza del Dio d'Israele), "diranno: Questa grande nazione è il solo popolo saggio e intelligente" (Dt 4,5-6).

65. Anche Tommaso, dunque, per quanto la sua mente vigorosa lo abbia reso indipendente dai condizionamenti del suo tempo, risente in qualche modo, come ogni comune mortale, di tali condizionamenti, ed in particolare di una certa maniera semplificistica (diremmo oggi, con lo sguardo rivolto ai problemi del nostro tempo) di risolvere il problema dell'esistenza di Dio: mi riferisco a due punti: 1) non aver messo chiaramente in luce la suddetta distinzione tra dimostrazione generica e dimostrazione propria dell'esistenza di Dio, legando troppo strettamente la dimostrazione dell'esistenza di Dio col trattato degli attributi divini: il semplice fatto di ammettere l'esistenza di un "dio" non ci porta necessariamente (dal punto di vista della volontà non dell'intelletto) ad ammettere quei precisi attributi che Tommaso (del resto giustamente e doverosamente) stabilisce. 2) Il rite-

(.) la Bibbia distingue un concetto generico di "dio", compatibile con l'idolatria e il politeismo (EL), dal concetto proprio e preciso - il vero ed unico Dio, il Dio di Israele - JAHVE -  
(..) Gli attributi del Dio coranico dipendono da quelli biblici.  
Un conto è dire "esiste un Dio" e un conto: "Questo è il vero Dio!"

nere, come fa Tommaso nell'esposizione delle cinque vie, che "tutti" chiamino "Dio" il motore immobile, la causa prima, l'ente assolutamente necessario, l'ente sommo ed infinito, l'ordinatore ed il finalizzatore dell'universo: sarà stato vero, questo, al suo tempo, ma purtroppo non è certamente così al nostro, nel quale, a parte il fatto che moltissimi tra noi o non parlano affatto di Dio o lo "nominano invano", vi è chi attribuisce a Dio caratteri opposti (e anche tra i teologi cattolici!!), per cui Dio viene concepito come legato al divenire, alla storia, all'uomo, al mondo, oppure come non-concettualizzabile o "scandaloso" per la ragione, e quindi in maniere storicistiche, evolucioniste, immanentiste, pan-teiste, agnostiche ed irrazionaliste. Probabilmente, se Tommaso fosse vissuto oggi, non si sarebbe limitato a dedicare al problema dell'esistenza di Dio qualche articoluccio (peraltro preziosissimo ancor oggi) sparso in qua e in là nelle sue opere, ma vi avrebbe dedicato certamente qualche monografia di qualche centinaio di pagine ciascuna.

66. A proposito di questa distinzione tra conoscenza generica a conoscenza propria di Dio, c'è da notare che probabilmente Tommaso non ha saputo cogliere questa indicazione - che pur gli veniva in qualche modo dal pensiero di Bonaventura, suo grande amico -, per il fatto che l'Aquinate era preoccupato, più che di chiarire il concetto di un "dio" genericamente inteso come verità per sé nota, almeno implicitamente, dalla ragione, di approfondire gli attributi del vero Dio, il Dio biblico: così a più riprese Tommaso osserva come il concetto di Dio non si trova in nessun genere logico (Sum. Theol., I, q. 3, a. 5; Sent., I, D. VIII, q. 4, a. 2; De ente et essentia, c. 6; Cont. Gent., I, cc. 24-25; De Pot., q. 7, a. 3; Compend. Theol., cc. 12, 13, 14).

67. L'osservazione dell'Aquinate è giustissima, se riferita (come del resto egli intende) a Dio inteso in senso proprio; ma non vale per una nozione generica di Dio, nella quale non è ancora chiarita quell'infinita perfezione che appartiene al vero Dio, e che appunto non consente di concepirlo come la "specie" di un "genere superiore". Occorre pertanto osservare che quando si parla di "concetto generico" di Dio, non dobbiamo prendere questo termine "generico" nella sua stretta portata logica: mentre infatti a rigor di logica la differenza si aggiunge al genere come un atto attua una potenza o una forma più ristretta restringe una forma più ampia, è evidente che considerando la realtà in se stessa, è assurdo ipotizzare due "livelli" ontologici di divinità - uno generico ed uno specifico -, atteso che il

(1) ma appartiene all'ordine trascendentale, benché poi, per de terminare gli attributi, utilizziamo anche l'ordine categoriale in senso analogico.

- 22 -

X vero Dio in se stesso è realtà semplicissima, infinita ed at-  
to puro di essere; per cui, nella realtà, non esiste nessuna  
divinità "generica", ma esiste solo Dio nella sua concretis-  
sima esistenza, che nella sua infinita perfezione contiene vir-  
tualmente ogni genere ed ogni specie; tuttavia, rispetto al  
nostro modo di pensare, che non può fare a meno degli schemi  
logici, non ci è proibito, con le dovute precauzioni, applica-  
re le categorie del "genere" e - non dico della "specie" -  
ma diciamo del "proprio" al problema innegabile, soprattutto  
ai nostri tempi, della molteplicità delle "divinità" e dei  
concetti di Dio, e quindi al problema di sapere quale, tra tut-  
ti questi dèi, è il vero Dio: ciò suppone evidentemente che si  
parta da un certo concetto, che, per la sua indeterminazione,  
possiamo chiamare, per convenzione, "generico" (per la connes-  
sione che per noi ha il generico col vago e il confuso), per  
giungere ad una precisazione e ad una verifica, che metta in  
luce ciò che si può dire e ciò che non si può dire di Dio.

68. S. Tommaso, come non è eccessivamente preoccupato del  
problema dell'ateismo (relativo alle prime due tappe), così  
non pare eccessivamente preoccupato di affrontare il proble-  
ma dell'idolatria e delle differenti religioni (e quindi dei  
diversi concetti di Dio). I testi biblici, invece, che nascono  
sì da un clima culturale di diffusa religiosità (come ai tem-  
pi di Tommaso), ma nello stesso tempo sono sensibilissimi al  
problema dell'idolatria (che si poneva meno ai tempi di Tom-  
maso) offrono invece, a mio avviso, abbondante materia di ri-  
flessione anche per l'oggi, non certo nel senso di assumere  
toni eccessivamente drastici nei confronti delle religioni  
non-israelitiche, come troviamo in certe invettive dell'An-  
tico Testamento, ma in vista di accogliere quell'apertura di  
mente e di spirito, già presente nel profetismo veterotesta-  
mentario, e che si manifesta in pienezza nel Nuovo Testamen-  
to, la quale apertura collega la coscienza dell'universalità  
di un'idea generica di Dio (poichè il Dio d'Israele è Dio  
che vuol salvare anche le "genti"), con l'esigenza rigorosa  
di mantenere intatto il concetto del vero Dio, distinguendo  
quindi accuratamente, circa il problema teologico, il vero dal  
falso.

X 69. Questo doveroso collegamento del "generico" e del "proprio"  
consente oggi di realizzare da una parte un proficuo dialo-  
go ecumenico ed interreligioso, senza cadere in confusionsi-  
smi o facili irenismi, i quali, mancando di rispetto alla ve-  
rità, non porterebbero che ad una falsa carità e ad una va-  
na apparenza di unità. *Amici*

70. Questa distinzione tra "Dio in genere" e "Dio in senso proprio" ha molta affinità con la distinzione kantiana tra "deismo" e "teismo": dice Kant: "Se per teologia intendo la conoscenza dell'Essere originario, essa è fondata o sulla pura ragione (theologia rationalis) o su una rivelazione (revelata). La prima concepisce il suo oggetto o semplicemente con la ragion pura, mediante meri concetti trascendentali (ens originarium realissimum, ens entium), e dicesi teologia trascendentale; ovvero, mediante un concetto, che essa ricava dalla natura (della nostra anima), di una suprema intelligenza, e dovrebbe dirsi teologia naturale. Chi ammette soltanto una teologia trascendentale, è detto "deista"; chi ammette anche una teologia naturale, "teista" (1)

71. "Il primo - prosegue Kant - ammette che in ogni caso noi possiamo conoscere con la semplice ragione l'Esistenza di un Essere originario, di cui peraltro il nostro concetto è semplicemente trascendentale, cioè solo di un essere, che ha ogni realtà, ma che non si può determinare di più. Il secondo afferma, che la ragione è in grado di poter determinare di più l'oggetto secondo l'analogia con la natura, ossia come un essere che per intelletto e libertà contenga in sé il primo principio di tutte le altre cose. Quello si rappresenta, dunque, in tale essere solo una causa del mondo (senza dire se mediante la necessità della sua natura o mediante la libertà); questo, un creatore del mondo" (Critica della Ragion pura, Ed. Laterza, Bari 1965, pp. 503-504)..

72. Kant, da buon illuminista, non nasconde le sue simpatie per il deismo, mentre giudica negativamente il teismo, perchè, secondo lui, voler precisare ulteriormente il concetto generico di Dio (quello che io ho chiamato "astrattamente determinato"), spontaneamente proprio di tutte le religioni, stabilendo con precisione gli "attributi divini" (concetto propriamente determinato) ed utilizzando eventualmente l'apporto delle religioni "positive" o "rivelate", porta a delle concezioni antropomorfe e mitologiche del tutto inadeguate, che concepiscono Dio come un essere della natura tra gli altri.

73. Kant si trova in ciò d'accordo con le idee della Massoneria, essa pure, come si sa, assai vicina alle concezioni illuministiche, come risulta dal libro del Gran Maestro Giuliano Di Bernardo, Filosofia della Massoneria, Ed. Marsilio, Venezia 1992, il quale del resto, su questo punto, non risparmia le lodi a Kant.

(1) Alcuni parlano anche di un Dio "impersonale" (metafisico) e di un Dio "personale" (spirituale). Il Dio induista - Brahman - sembra essere impersonale, in quanto "nirguna": è tutto e non è nulla. Mentre Ishvara - Dio saguna - è senz'altro personale.

74. In quanto Kant nega la possibilità di stabilire gli attributi divini partendo dalla considerazione della natura, e soprattutto della natura umana, ed applicando il metodo analogico, indubbiamente non lo si può accettare, sia per motivi razionali, che per motivi di fedè, in quanto questa tesi è formalmente contraria all'insegnamento biblico (cf Sap 13, 5; M. Penido, Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Vrin, Paris 1931). Mi pare tuttavia che la distinzione che egli fa tra deismo e teismo possa in qualche modo assimilarsi alla distinzione da me proposta. (\*)

*Omnia cognoscuntur cognoscuntur  
implicitè, dum in quolibet  
cognitè De Ver., 1, 22, 1<sup>m</sup>  
h. 2*

6. Implicito potenziale e implicito virtuale (+)

X  
75. Tanto S. Tommaso (come abbiamo visto), quanto il Concilio Vaticano II parlano di una conoscenza "implicita" di Dio; ma non nel medesimo senso: la conoscenza implicita di Dio, infatti, per Tommaso, non è sufficiente per la salvezza; la conoscenza, invece, della quale parla il Concilio, è sufficiente (ovviamente col concorso della grazia divina).

X  
76. Ciò ci porta a distinguere due specie di conoscenza implicita di Dio: un implicito che chiamerei "virtuale" e un implicito che chiamerei "potenziale". L'implicito è sempre contenuto in un esplicito che lo copre o nasconde, ed al quale l'implicito, esplicitandosi, si aggiunge mettendosi in continuità con essa. Ora, vi possono essere due cause per le quali l'implicito viene alla luce: una causa agisce dall'interno dell'esplicito, perchè questo contiene l'implicito nascolato in se stesso, nella propria intimità, per così dire; l'altra causa, invece, agisce dall'esterno dell'esplicito, per cui l'implicito diventa esplicito aggiungendosi a ciò che già era esplicito dal di fuori.

77. In base a questi due modi dell'implicito di esplicitarsi, si danno due corrispondenti modi, da parte della nostra intelligenza, di far venire alla luce, cioè di esplicitare lo implicito: quando esso è nascosto all'interno dell'esplicito, occorre evidentemente penetrare in qualche modo all'"interno" dell'esplicito, "intus-legere", "leggere-al-suo-interno": opera, questa, squisitamente propria della penetrazione dell'intelletto (la cui etimologia è appunto: "intus-lego"): allora l'implicito si mostra, come qualcosa che era contenuto (ma nascosto) nell'esplicito.

X  
78. Oppure, per ottenere l'esplicitazione dell'implicito, occorre guardar fuori del contenuto esplicito che già possediamo, perchè l'implicito, essendo in qualche modo al di fuori (ma sempre in rapporto con l'esplicito), potrà mostrar

(\*) Kant tiene eccessivamente l'autopomorfismo perché, per quanto nobile sia il suo concetto di persona umana, gli sfugge la nozione metafisica analogica di "persona", applicabile a Dio, cioè, in tal senso, è il sommo analogato della persona. (+) Il virtuale è ciò che è contenuto in una forma superiore senza essere realmente distinto da questa forma e ricevendo da questa la sua ragione d'essere.

- 25 -

cisi solo come qualcosa che proviene dal di fuori dell'esplicito e si aggiunge ad esso, anche se come un qualcosa che lo esplicito in qualche modo richiedeva, come sua esigenza, come suo fine o come suo presupposto.

79. Il primo implicito lo chiamiamo "virtuale"<sup>(1)</sup>, perchè è presente in atto nell'esplicito, ma, prima dell'esplicitazione, l'esplicito lo nasconde nella sua ricchezza ontologica, o appare a noi come nascosto da tale ricchezza, mentre in realtà supera la consistenza ontologica dell'esplicito (è questo il nostro caso, cioè l'esistenza di Dio). L'altro implicito invece lo chiamiamo "potenziale", perchè inizialmente non ci appare presente in atto nella nozione esplicita, ma lo è solo in potenza, perchè, come si è detto, proviene dal di fuori.

80. Applichiamo ora questa distinzione alla conoscenza implicita di Dio: l'implicito di cui parla Tommaso è solo potenziale: nell'uomo che io vedo da lontano, io vedo solo un uomo; non vedo Pietro; e se quell'uomo continua a restarsene lontano, senza avvicinarsi, non riuscirò mai (senza aggiungere strumenti per aumentare la vista) a riconoscere Pietro. Così in questa conoscenza implicita di Dio, della quale Tommaso parla portando appunto il suddetto esempio: dai puri e semplici principi primi della ragione; dalla nozione di ente, di vero e di buono; dalla mia aspirazione al vero e al bene; dall'esperienza quotidiana delle cose che mi attorniano non potrò mai ricavare un concetto realistico di Dio (è possibile ricavare un concetto ontologista o idealista, ma questo, come già il Padre Mersenne giustamente obiettava a Cartesio, non è altro, dal punto di vista dell'esistenza, che un ens rationis!).

81. Questi dati razionali e sperimentali che ho brevemente elencato mi sono assolutamente necessari per poter giungere ad un Dio reale, che non sia solo un bell'ideale o un idolo o un mero figmentum mentis; devo assolutamente "tenere in ordine" queste strutture mentali che mi servono per giungere a Dio; devo mantenerle, per così dire, "funzionanti", perchè la "macchina" spirituale che a Dio può condurmi possa mettersi in moto, senza lasciarmi "in panne" a metà strada: ma questa strada devo anche percorrerla! Altrimenti non giungerò mai a quella meta che è Dio. Così similmente, se voglio raggiungere una località distante, non basta che disponga di un'auto: devo verificare che funzioni bene, e devo effettivamente percorrere con essa la strada che conduce a quella località. Indubbiamente, prima di raggiungere quella località, devo avere in anticipo una qualche idea, almeno vaga, della medesima (poniamo che non vi ci sia mai stato, perchè il pa

(1) Il concetto di Dio è virtualmente presente nel concetto dell'amore del prossimo, dal quale può essere ricavato o esplicitato per induzione, perchè l'amore di Dio causa l'amore del prossimo.

- 26 -

ragione faccia al nostro caso); ma non mi sognerò mai di dar corpo a quest'idea, accontentandomi di essa, come se fosse già sufficiente a farmi conoscere quella località, come se vi fossi già stato! Eppure questo è il vizio dell'ontologismo, che ha pur sedotto anche grandi ingegni: credere di poter affermare come reale l'esistenza di un Dio, il cui concetto l'ho semplicemente costruito apriori, senza aver messo per nulla in moto la "macchina" dell'esperienza e dei primi principi, cioè - fuori di metafora - senza esser stato autorizzato a fare l'affermazione da precise prove offertemi dalla ragione e dall'esperienza nel mio contatto con la realtà. Se Dio dev'essere reale, è la realtà che deve dirmelo, non un mio semplice concetto, per quanto il suo contenuto sia sublime (e corrisponda anche a ciò che Dio è). Con l'ideale non si può affermare il reale; ma è il reale che ci deve offrire l'ideale, perchè questo ideale non resti solo un bel l'ideale.

82. Perchè dunque io possa esplicitare il concetto di Dio contenuto nelle prime nozioni trascendentali e richiesto dalle profonde esigenze del mio spirito, è necessario che io aggiunga a quanto tali nozioni per sè mi danno, qualcosa che esse non contengono virtualmente, ma solo potenzialmente, e che pertanto, in certo modo, non è contenuto in esse. Ciò non vuol dire che noi non possiamo concepire propriamente Dio mediante l'uso di concetti trascendentali, come per esempio l'ente, il vero o il bene; al contrario, possiamo e dobbiamo farlo grazie all'analogicità di quelle nozioni: tuttavia l'Ente, il Vero e il Bene (cioè Dio) che alla fine scopriamo, è in sè un concetto del tutto nuovo rispetto ai semplici trascendentali, perchè la realtà che significa è infinitamente trascendente a quanto, con quei concetti, per quanto ampi ed utili, noi possiamo comprendere. In questo senso possiamo e dobbiamo dire che l'idea di Dio, raggiunta in modo realistico e non ontologista, si aggiunge come dal di fuori (in forza della trascendenza divina) alle nostre più ampie nozioni trascendentali. Dio, insomma, non si risolve nella pura e semplice idea analoga dell'essere propria della metafisica; certo egli è Essere, ma in un modo infinitamente superiore al concetto semplicemente metafisico dell'essere. Si potrebbe quasi dire, usando (con prudenza) un linguaggio "apofatico", che l'essere metafisico è nulla rispetto a ciò che Dio è veramente in se stesso.

83. Per questo, la conoscenza implicita di Dio secondo la visuale tomista non è affatto sufficiente nè alla fede in Dio nè alla salvezza: essa infatti è posseduta anche

*Tomista* → *Tomista*  
*che* → *che*  
*Tomini* → *Tomini*  
Dio è al di sopra dell'Essere  
Dionige  
Heidegger

dall'ateo, perchè non è frutto di un cammino volontario e responsabile verso Dio (come quello delle ultime due tappe), ma appartiene alle prime due tappe, le quali, come ho detto e ripetuto, vengono necessariamente raggiunte per il semplice fatto di porre in atto l'attività del pensiero, quale che sia la cosa a cui si pensa, e sia che il pensiero funzioni bene, sia che funzioni male: basta che funzioni.

X 84. Assai diversa è la conoscenza implicita della quale parla il Concilio (Lumen Gentium, n.16). Rahner ha pensato che, con tale "conoscenza implicita", il Concilio alludesse alla sua "esperienza atematica trascendentale", per la quale, secondo Rahner, si può essere teisti e credenti a livello atematico-trascendentale, ed atei a livello "categoriale-empirico", per cui, secondo Rahner in tal caso la salvezza è assicurata, perchè ciò che conta, per lui, non è il livello categoriale, ma quello "trascendentale" (come l'intende lui, cioè in maniera idealistica).

X 85. Ora, questa interpretazione rahneriana della dottrina conciliare mi pare completamente sbagliata, perchè anche ammettendo l'esistenza di un "preconscio" dello spirito (al quale Rahner riduce la sua "esperienza trascendentale preconcettuale", che egli chiama anche genericamente "Vorgriff"), in ogni caso il concetto che si trova al livello conscio dello spirito non può che essere in continuità, e cioè un'esplicitazione di quanto si dà nel preconscio (cf per questa questione il mio articolo "Il problema del preconscio in Maritain" in Divus Thomas n.7, gen.-apr.1994, di prossima pubblicazione). Non è possibile quindi mantenere nello stesso tempo una convinzione preconscia che contraddica ad una convinzione conscia, perchè l'una convinzione esclude l'altra, a meno che la coscienza si trovi nel dubbio: ma non è questo il caso proposto da Rahner.

X 86. Penso invece che il Concilio faccia riferimento a quel tipo di conoscenza implicita di Dio, alla quale Cristo stesso si riferisce, allorchè, in Mt 25, 34-40, il Signore presenta la parabola del re che premia dei sudditi che lo avevano servito senza rendersene conto. E' chiaro che dietro la figura del "re", Cristo pone se stesso, e che quei sudditi che vengono premiati per aver esercitato delle opere di misericordia a favore dei "piccoli", sono precisamente coloro ai quali fa riferimento il Concilio: "colore che senza colpa da parte loro non sono ancora arrivati ad una conoscenza esplicita (espresa) - quindi vivono una conoscenza implicita - di Dio, e si sforzano, non senza la grazia di Dio, di condurre una vita retta."

2<sup>a</sup> parte Simplicità intellettuale  
(Simplicità volontaria) - 28 -

87. In questo caso, come ho detto, avremmo un implicito virtuale, che potremmo assegnare più alle ultime due tappe, che non alle prime due (proprie dell'implicito potenziale). È vero che qui ho parlato di conoscenza esplicita - anzi le ho caratterizzate proprio per questo -; si potrebbe dire allora che questa seconda parte - volontaria - del cammino della mente verso Dio si può chiamare per un verso esplicita, e per un altro, ancora implicita. Da ciò risulta allora che si dà una conoscenza implicita involontaria (le prime due tappe) ed una conoscenza implicita volontaria (le ultime due).

88. Come concepire questa conoscenza implicita volontaria (e quindi meritoria e salvifica)? Si tratta di un implicito virtuale: per essa l'implicito non si esplicita aggiungendosi all'esplicito dal di fuori, ma emergendo dallo stesso esplicito, che lo contiene già in atto, ma virtualmente, cioè, a tutta prima, nascostamente o invisibilmente. Qual è in tal caso l'esplicito? Prendiamo l'esempio del Vangelo, che abbiamo citato. Che idea di Dio possono avere quei sudditi che si sono dedicati all'esercizio della misericordia ed alla pratica della giustizia a favore del prossimo?

89. Servendo il prossimo, essi, senza rendersene conto, hanno servito Cristo: per questo si meravigliano nel vedersi ringraziati da Cristo: "Quando mai ti abbiamo visto affamato?...". Cristo considera come fatto a lui ciò che essi hanno fatto per i suoi "fratelli più piccoli": beneficiare A che è amato da B, è come amare B. Cristo usa questo schema di facile comprensione, ma dalle conseguenze importantissime in campo teologico: Cristo ci vuol dire che amare sinceramente l'uomo equivale a render gloria a Dio, anche se Dio non è in quel momento esplicitamente presente alla nostra mente ed alla nostra intenzione; anche se non abbiamo una conoscenza esplicita di Dio. C'è però, in tal caso, una conoscenza implicita, che consiste nel sincero amore per l'uomo e, più precisamente, in una sincera stima per la dignità dell'uomo. Ora, nella veridica conoscenza dell'uomo è virtualmente (e non solo potenzialmente) contenuta la conoscenza di Dio. (..)

90. Infatti l'uomo è creato ad immagine di Dio; egli porta in se stesso, soprattutto nel suo spirito, nella sua coscienza, nel suo cuore, questa immagine: egli - direbbe J.-L. Marion (cf Dio senza essere, Ed. Jaka Book, Milano 1987) - è "icona" di Dio: e nella stessa immagine, nello stesso ritratto noi scopriamo il volto della persona rappresentata dal ritratto o dall'immagine: ecco come allora l'esplicitarsi della conoscenza di Dio avviene - in questo implicito virtuale - per un processo che ha origine dall'interno e non dall'esterno

(.) Esplicita, in quanto Dio è stato raggiunto; implicita in quanto è raggiunto in modo implicito.

(..) Nella conoscenza virtuale di Dio, Dio è stato raggiunto come creatore dell'uomo, altrimenti sarebbe impossibile l'amore per il prossimo, perché esso è fondato sull'amore di Dio. Se amo l'opera di un artista, amo l'artista, anche se non ci penso.

no dell'esplicito (in tal caso, la dignità dell'uomo). Per passare, qui, dalla conoscenza dell'esplicito (l'uomo) a quella dell'implicito (Dio), non dobbiamo attendere o cercare qualcosa che venga dall'esterno dell'uomo, ma basta guardare "dentro" l'uomo. "In interiore homine habitat veritas": come dice il grande S. Agostino. Mentre la semplice considerazione dei trascendentali non è ancora sufficiente a darci la conoscenza di Dio, se non portiamo alla sua conclusione l'applicazione del principio di causalità e di finalità, nel caso dell'uomo, una considerazione sincera della sua dignità e delle sue esigenze, accompagnata da un fattivo impegno per il rispetto di tale dignità, implica necessariamente una conoscenza del vero ed unico Dio, una conoscenza propria (e non solo generica) del Dio Salvatore - di Cristo stesso -, anche se non sempre consapevolmente. (1)

91. Resta un'ultima difficoltà. Se può essere "implicita" anche quella conoscenza di Dio che corrisponde alle ultime due tappe, che ne resta della distinzione che abbiamo fatto fra le prime due (implicite) e le ultime due (esplicite)? Ritengo che sia bene mantenere la qualifica di "esplicite" per le ultime due, anche se, come abbiamo visto, l'implicito gioca in certo modo anche in esse.

92. Tuttavia esse sono esplicite in relazione ad un valore che è superiore a quello per il quale sono implicite: potremo dire, allora, che sono esplicite per se, ed implicite secundum quid. Sono esplicite, in quanto in esse Dio è conosciuto come Dio (in modo astrattamente determinato nella terza, in modo concretamente determinato, nella quarta). Dio è insomma conosciuto esplicitamente in quanto contenuto del conoscere. L'implicito, invece, è possibile in queste ultime tappe, in relazione al modo del conoscere, che può avvenire "per similitudinem" o "per imaginem" e non "per essentiam". Si capisce che il modo migliore, pienamente esplicito, è quest'ultimo, ma si può considerare sostanzialmente esplicito anche l'altro (anche se il Concilio lo chiama "implicito"), perchè, come si è detto, l'immagine richiama inequivocabilmente ed esplicitamente a ciò che essa rappresenta.

93. In base a queste considerazioni possiamo comprendere il valore della distinzione che Tommaso fa tra il "vestigium" (vestigium) e l'"immagine" (imago): il primo si riferisce alle prime due tappe: nei trascendentali è dato un semplice "vestigium" di Dio, che, per portarci a lui, ha bisogno delle altre due tappe; nel mistero dell'uomo, invece, troviamo l'immagine, che ci rappresenta esplicitamente Dio com'è in se stesso.

(1) la conoscenza di Dio implicita nell'amore per l'uomo non sorge da un semplice approfondimento della nozione dell'uomo. Anche per l'implicito virtuale occorre che la nozione di Dio si aggiunga dal di fuori mediante l'applicazione del principio di causalità, solo che qui questa applicazione resta implicita.

Le tappe dell'attività conoscitiva nella scoperta  
e nella dimostrazione dell'esistenza di Dio

I Tappa	
Nozioni prime dell' <u>intelletto</u>	Conoscenza implicita <u>potenziale</u>
II Tappa	
Nozioni prime della <u>morale</u>	conoscenza remotamente esplicita
III Tappa	
a) <u>Nozione generica di Dio</u> mediante il principio di causalità	conoscenza implicita (LG 16)
b) <u>Nozione di Dio implicita nel- l'amore del prossimo</u>	o implicita <u>virtuale</u>
IV Tappa	
<u>Nozione specifica di Dio: Jahvè</u>	conoscenza totalmente <u>esplicita</u>

94. Dice infatti l'Aquinate: "Ogni effetto in qualche modo rappresenta la sua causa. Esiste infatti un effetto che rappresenta la sola causalità della causa, come il fumo rappresenta il fuoco": i trascendentali e gli enti empirici ci dicono, certo, di essere causati, ma, da soli, non ci dicono nulla della natura della causa, per cui non ce la fanno conoscere, se non facciamo intervenire un principio di conoscenza al di fuori del loro concetto: vale a dire la conclusione del ragionamento, che partendo da quelle nozioni e da quei dati empirici, giunge appunto alla nozione di Dio ed all'affermazione della sua esistenza.

95. "Esiste invece un certo effetto che rappresenta la causa in quanto similitudine della sua forma (quantum ad similitudinem formae eius), come il fuoco generato rappresenta il fuoco generato; o la statua di Mercurio rappresenta Mercurio: e questo modo di rappresentare è proprio dell'immagine" (Sum. Theol., I, q. 45, a. 7). Solo l'immagine, insomma, è vera "rappresentazione", proprio nel significato etimologico di "render-presente" ciò che essa rappresenta. Il vestigio, certo, rimanda a qualcos'altro di cui esso è vestigio, ma non ci dice nulla circa questo qualcos'altro. Ecco allora la divisione che abbiamo proposto: la conoscenza spontanea e necessaria di Dio, legata alla conoscenza dei primi principi e dei trascendentali, è propriamente conoscenza delle "vestigia", delle "tracce" di Dio, ma non propriamente (solo implicitamente) conoscenza di Dio: prime due tappe; la conoscenza volontaria e responsabile di Dio, che passa da un concetto astrattamente esplicito ad un concetto concretamente o propriamente esplicito, è conoscenza mediante quell'"immagine" che è l'uomo (implicito virtuale), e comunque è conoscenza esplicita di Dio, ottenuta mediante la applicazione del principio di causalità e finalità (terza tappa: quella delle "cinque vie") e la deduzione metafisica degli attributi divini (quarta tappa).

## 7. Conclusione

96. Il procedere dell'intelligenza umana dall'ignoranza alla conoscenza di Dio passa attraverso quattro fasi, momenti o tappe: I. La mente percepisce Dio in una maniera remotamente implicita, nel momento in cui applica i principi ed i concetti primi (trascendentali) ai dati dell'esperienza, mediante un processo conoscitivo spontaneo e necessario. Dio non appare ancora alla coscienza; la sua conoscenza è potenzialmente implicita e remotamente indeterminata.

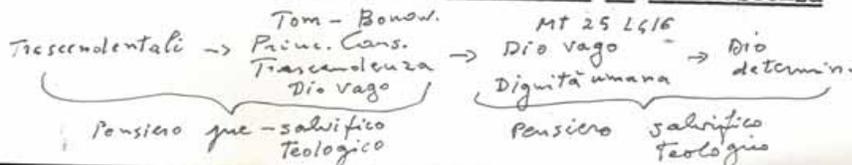
97. II. La mente passa alla conoscenza dei primi principi e concetti pratici, ossia della morale: conoscenza implicita di Dio insita nella nozione del bene, del fine, della libertà,

della felicità. Conoscenza prossimamente implicita ed indefinita, ancora spontanea e necessaria; Dio non appare ancora all'orizzonte della coscienza; conoscenza ancora potenzialmente implicita. Insieme con la prima tappa, è conoscenza ancora insufficiente alla salvezza, che non comporta ancora né senso religioso, né linguaggio religioso. Il fenomeno dell'ateismo è possibile a questi due primi livelli della conoscenza.

98. III. L'intelligenza comincia a trascendere le nozioni trascendentali ed i dati dell'esperienza, mediante l'applicazione integrale (cioè metafisico-trascendentale) dei principi di causalità, di finalità, di analogia e di partecipazione, per cui giunge all'affermazione di una causa prima, di un motore o agente primo, di un essere assolutamente necessario, sommo ed infinito, di un ordinatore saggio ed intelligente dell'universo. E' la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio o, se vogliamo, l'accesso a Dio mediante l'attività della ragione. Dio appare all'orizzonte della coscienza; nasce il senso ed il linguaggio religiosi; la conoscenza di Dio comincia a diventare esplicita (a questa fare lo è solo imperfettamente), cosciente, libera e responsabile. Il concetto di Dio, però, è ancora solo generico e vago, astrattamente esplicito; nel modo in cui viene raggiunto (attraverso la nozione della dignità umana) può essere virtualmente implicito. Sorge un concetto di Dio utilizzabile per la salvezza, ma resta il pericolo dell'idolatria, del politeismo, del panteismo, dell'ontologismo, del fideismo e di altre false concezioni di Dio e della religione.

99. IV. Conoscenza di Dio vera e propria, concretamente determinata, totalmente esplicita, anche se, nel modo (cf num. prec.), può essere ancora virtualmente implicita. E' la fase ultima della teologia razionale-naturale, nella quale vengono stabiliti gli attributi del vero Dio, distinguendolo dagli altri dèi. E' il momento della piena verità su Dio, scoperto (eventualmente mediante la fede), come il Dio d'Israele e il Dio di Gesù Cristo. Conoscenza di Dio pienamente cosciente, volontaria, responsabile e meritoria, nonché salvifica (naturalmente col concorso della grazia).

100. BIBLIOGRAFIA - a) Sull'impostazione tomistica del problema di Dio: R.Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence et sa nature, Beauchesne, Paris 1950; A.Zacchi, Dio - L'affermazione, Ed.Ferrari, Roma 1946, vol.II; J.-H.Nicolas, Dieu connu comme inconnu, Desclée deBrouwer, Paris 1966; J.Maritain, Alla ricerca di Dio, Ed.Paoline, Roma 1960; E.Gilson, Dio e la filosofia, Ed.Massimo, Milano 1984; C.Journet, Conoscenza ed inconoscenza



di Dio, Ed. Massimo, Milano 1981; F.M. Génuyt, Le mystère de Dieu, Desclée, Tournai 1963; P.C. Landucci, Esiste Dio?, Ed. Pro Civitate Christiana, Assisi 1957; P. Parente, Dio e i problemi dell'uomo, 2 voll., Ed. A. Belardetti, Roma 1955.

101. b) altre prospettive sul problema di Dio: H. Küng, Dio esiste?, Ed. Mondadori, Milano 1979; J. Macquarrie, Ha senso parlare di Dio?, Ed. Borla, Torino 1969; AA.VV., Dio è morto?, Ed. Mondadori, Milano 1967; J.-L. Marion, Dio senza essere, Ed. Jaka Book, Milano 1987; G. Penzo-R. Gibellini (edd.), Dio nella filosofia del novecento, Ed. Queriniana, Brescia 1993; A. Torno, Pro e contro Dio, Ed. Mondadori, Milano 1993; AA.VV., L'incontro con Dio: gli ostacoli odierni: materialismo ed edonismo, a cura di A. Lobato, Ed. ESD, Bologna 1993.

102. c) Dio nelle religioni: J. Ries, Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità, Ed. Jaka Book, Milano 1981; Segretariato della S. Sede per i non-cristiani, Dio o l'Assoluto nelle religioni, Ed. Esperienze, Fossano (Cuneo), s.d.; O. Lacombe, L'Absolu selon le Vedanta, Lib. Orientaliste P. Geuthner, Paris 1937; G. Scholem, La mystique juive, Ed. Cerf, Paris 1985; Govinda, La conoscenza dell'Infinito, Ed. Gigliotti, Lamezia Terme (CZ), 1990; Ramakrishna, Alla ricerca di Dio, Ed. Ubaldini, Roma 1963; D.W. Mitchell, Kenosi e Nulla assoluto: dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo, Ed. Città Nuova, Roma 1993; L. Gardet-M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Ed. Vrin, Paris 1970.

103. d) Sul problema dell'ateismo: J. Maritain, Il significato dell'ateismo contemporaneo, Ed. Morcelliana, Brescia 1954; H. de Lubac, Il dramma dell'umanesimo ateo, Ed. Morcelliana, Brescia 1979; A. Del Noce, Il problema dell'ateismo, Ed. Il Mulino, Bologna, 1964; H. Arvon, Athéisme, Presses Universitaires de France, Paris 1976; M. Verret, L'ateismo moderno, Ed. Riuniti, Roma 1963; Segretariato della S. Sede per i non-credenti, Ateismo e secolarizzazione, Ed. Cittadella, Assisi 1969; AA.VV., Il problema dell'ateismo, Ed. Morcelliana, Brescia 1966; C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno, Ed. Studium, Roma 1964.