

Sulle prove dell'esistenza di Dio

Che significa provare che Dio esiste?

Quando si parla di «prove dell'esistenza di Dio», si possono intendere due cose: o il provare a qualcuno che Dio esiste o l'esperienza di alcune cose, per le quali ognuno di noi giunge a sapere che Dio esiste. S.Tommaso nella *Summa Theologiae* fa un discorso del primo tipo: partendo dal presupposto che sappiamo già che cosa significhi la parola «Dio», ma che non sappiamo se esiste o non esiste, ci vuol fornire le prove della sua esistenza, ci vuol convincere mediante prove irrefutabili che Dio esiste.

E lo fa con le famose cinque vie, supponendo un concetto realistico del conoscere, mostrando che tutti noi, partendo dall'esperienza del divenire del mondo, delle cose e del proprio io ed applicando il principio di ragion d'essere, di causalità e di partecipazione, non possiamo non ammettere un primo motore immobile, una prima causa efficiente, un ente assolutamente necessario, un ente sommo, un fine ultimo, Ente assoluto e plurivalente, che «tutti – dice l'Aquinate – chiamano “Dio”».

Un'analisi ulteriore di questo Ente porterà poi Tommaso, come è noto, a concludere che in questo Ente l'essenza coincide col suo essere: *Deus est suum esse*, sicchè Dio è *l'ipsum Esse per se subsistens*.

Esiste anche una prova psicologica dell'esistenza di Dio. È quella di S.Agostino: la mente scopre nel suo intimo la verità, ma sperimenta nel contempo la sua mutabilità. E dunque questa verità immutabile, che è in lei deve venire da più in alto, da un punto insuperabile: «Et si te mutabilem inveneris, transcende teipsum, et illuc ergo tende ubi ipsum lumen rationis accenditur»¹.

Esiste anche una prova morale. È quella di Kant: la coscienza del dovere come obbligo assoluto. Il mio dovere, la legge morale è un imperativo categorico, al quale non posso sottrarmi, senza mancare alla mia dignità. Da dove viene questa legge? Non può che venire da un sommo Legislatore saggio e buono, amante dell'uomo. E costui è Dio².

¹ *De vera religione*, c.XXXIX.

² «La legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto e scopo finale della ragion pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini o dell'Essere supremo, perché da una volontà moralmente perfetta, santa, buona e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi e quindi possiamo sperare di giungervi mediante l'accordo con questa

Non possiamo peraltro non notare come questa robusta e nobile prova di Dio non cessi di stupire gli studiosi di Kant, perchè essa balza fuori come una stella che sorge nel buio, da una precedente notissima proibizione fatta alla ragione speculativa di tentare di sorpassare il piano terrestre della fisica per elevarsi al cielo alla metafisica. Dunque, nessuna prova metafisica dell'esistenza di Dio. Eppure la morale kantiana suppone evidentemente il trascendentale del *bonum*, che Kant configura ed amplia saggiamente a «sommo bene», Dio, Legislatore assoluto della legge inderogabile morale.

Questa prova può essere collegata con la quinta via di S. Tommaso. Qui Tommaso parla di un'intelligenza divina provvidente; ma il suo discorso può essere rovesciato. Invece di partire dal governo divino, si può partire dall'agire umano, che cerca il sommo bene. Abbiamo allora il principio di finalità: «omne agens agit propter finem, et quidem ultimum», ossia in vista del sommo bene. E questo sommo bene è Dio.

Certo qui occorre escludere un processo all'infinito nell'ordine dei fini: faccio questo per questo, questo per questo Anche qui, come nella retrocessione delle cause, come vedremo, occorre fermarsi. Ma non nel senso che siano proibite scelte sempre nuove, ma nel senso che tutto quello che faccio non posso farlo, se non come determinazione di una scelta di fondo, di un bene per me assoluto, nel quale devo fermarmi, bene, che, per soddisfarmi pienamente, non può che essere Dio.

Qualcuno ignora che Dio esiste?

Ma è necessario provare a qualcuno che Dio esiste? Può esistere qualcuno, che, non sapendo che Dio esiste, dev'essere informato circa la sua esistenza, per non essere nell'ignoranza? È possibile che ci sia qualcuno che non sappia che Dio esiste? O che sia convinto che Dio non esiste? È possibile una vita sensata senza sapere che Dio esiste?

Affermiamo che si possono certo mostrare ad uno le prove che Dio esiste, ma non come per fargli conoscere qualcuno del quale ignorava l'esistenza, ma per

volontà». Critica della ragion pratica, Editori Laterza, Bari 1979, p.157; «il concetto della morale conduce di per sé alla fede in Dio», *Lezioni di etica*, Laterza Editori, Bari 1971, p.93; «è impossibile nutrire delle intenzioni moralmente pure senza connetterle nello stesso tempo con un Essere sommo, che sia l'unico che le possa rilevare», *ibid.*, pp.93-94; «deve esistere un Essere, che dia alle leggi morali forza e realtà, un Essere che però sarà allora santo, amorevole e giusto», *ibid.*, p.95; «senza la religione l'obbligo manca di moventi. La religione è la condizione sotto cui ci si rappresenta la forza obbligatoria delle leggi», *ibid.*

renderlo più certo dell'esistenza di Colui, la cui esistenza gli era nota nell'intimo già da sempre, magari in modo implicito o confuso. Infatti la *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II parla appunto di una conoscenza non «esplicita» (*expressa*) e quindi implicita di Dio (n.16), che può essere sufficiente per la salvezza.

Che tutti gli uomini sappiano che Dio esiste e che devono rendergli conto del loro operato, risulta chiarissimo dal c.25 di Matteo, dove Cristo, parlando di Sé, annuncia il futuro Giudizio universale: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria insieme con tutti suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a Lui tutte le genti ed Egli separerà gli uni dagli altri» (v.31-32).

La cosa interessante in questa profezia del Signore è la premiazione celeste di persone che semplicemente avevano compiuto opere di misericordia verso il prossimo. Esse evidentemente si erano rapportate implicitamente con Cristo beneficiando indirettamente Lui nella persona dei bisognosi. È certamente, questa, una conoscenza implicita di Dio, della quale parla il Concilio.

Anche gli atei sanno che Dio esiste. L'ateo non nega l'esistenza di Dio perché non sa che esiste, né tanto meno perché dimostra che non esiste, ma in quanto allontana da Dio il suo sguardo per volgerlo ai beni del mondo, ai quali dà la sua preferenza. Egli non può non cercare un sommo bene e un fine ultimo. Solo che considera tali non Dio, ma i beni del mondo.

Può esistere, certamente, chi si crede ateo perché rifiuta una falsa immagine di Dio, che scambia per quella vera. Ma anche costui in ogni caso sa qual è il vero Dio. Nessuno in buona fede può scambiare per Dio una creatura. Nella stessa idolatria le immagini e i simboli possono essere, per quanto imperfettamente, immagini e simboli del vero Dio.

Nella dimostrazione dell'esistenza di Dio a uno che si suppone che non sappia esplicitamente che Dio esiste, occorre precisare in partenza che cosa si intende con la parola «Dio»; il che è come dire che occorre chiarire di che cosa s'intende dimostrare l'esistenza: chi è colui del quale vogliamo dimostrare che esiste? Quando invece si arriva sapere che Dio esiste partendo dalle creature, si giunge a sapere chi è Dio solo dopo averne scoperto l'esistenza.

Errori circa la dimostrazione dell'esistenza di Dio

Un errore denunciato da S.Tommaso è l'idea che non sia necessaria una dimostrazione, in quanto l'esistenza di Dio sarebbe una verità immediatamente evidente, quasi fosse un principio primo della ragione. Tommaso osserva che mentre la negazione dei primi principi comporta un'immediata contraddizione, il negare che Dio esista proprio dell'ateo non manifesta immediatamente una contraddizione³, perché, anche se è vero che l'esistere necessario è implicato nel concetto di Dio, l'ateo appunto rifiuta di ammettere che esista un Dio così concepito. Occorre allora dimostrargli che esiste una causa prima (le cinque vie). A questo punto gli si mostrerà che la causa prima dev'essere *l'ipsum Esse*.

Per Lutero la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio è impossibile ed inutile, data la corruzione della ragione conseguente al peccato originale. Cristo come Dio si rivela a tutti nella loro coscienza suscitando la fede in lui. Dunque, per Lutero è illusoria una teologia naturale. La vera teologia è solo quella che nasce dalla fede in Cristo. Lutero, negando il cammino a Dio per mezzo della ragione e pretendendo di risolverlo nella sola fede, in realtà, privando la fede del suo supporto razionale, le toglie la credibilità e la trasforma nel fanatismo e nella superstizione.

L'esistenza di Dio non si dimostra neanche mediante un'esplicitazione dell'idea dell'essere, colta intuitivamente ed originariamente, senza passare dall'esperienza sensibile, come pensano S.Bonaventura⁴ e il Beato Rosmini⁵, e neanche concettualizzando un'originaria esperienza dell'essere, come credono Bontadini⁶ e Rahner⁷.

3 *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1.

4 «L'essere è inteso per sé e non per mezzo di altro, dal momento che tutto quello che conosciamo o lo conosciamo come non essere o come essere in potenza o come essere in atto. Pertanto, se l'essere indica l'atto puro di essere, ne consegue che l'essere è ciò che per primo si presenta alla nostra mente ed è atto puro. Ma questo non è un essere particolare, che è sempre limitato in quanto unito alla potenza; né è un essere analogo, che non partecipa dell'atto appunto perché non è reale. E allora quest'essere è l'Essere divino», *Itinerario della mente in Dio*, Edizioni Patron, Bologna 1969, c.V, III, pp.105-106.

5 Per Rosmini l'idea dell'essere è una luce intellettuale innata, inizialmente vaga e indeterminata, «virtuale», non tratta dall'esperienza, ma infusa nella mente da Dio, capace di una esplicitazione e di un aumento infiniti. Per dimostrare l'esistenza di Dio, basta aumentare e precisare questa luce all'infinito e si ottiene la conoscenza di Dio come Essere infinito. Scrive infatti: «Dunque nell'essere si contiene la sussistenza infinita necessaria, e la possibilità fisica delle sussistenze finite, cioè la potenza di realizzarle, e la potenza che ha l'essere di sussistere in un modo finito. Dunque nel concetto dell'essere noi troviamo la dimostrazione dell'esistenza di Dio, come quella che è condizione indispensabile dello stesso concetto dell'essere», cit. da C.Fabro, *L'enigma Rosmini*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988, p.274.

L'ente (*ens*) è certamente il primo e il più ampio di tutti i concetti, giacché qualunque cosa pensiamo, si suppone che sia un ente. E da questo concetto certamente nasce immediatamente il nome che designa il verbo essere o la nozione dell'essere (*esse*) o esistere (*existere*), come atto dell'ente. Ma è il primo concetto, in quanto incluso implicitamente nelle nozioni degli enti sensibili, che sono quelli che cadono immediatamente sotto i sensi.

In tal modo la conoscenza umana, come mostra S. Tommaso, non inizia con un'intuizione o esperienza o coscienza dell'essere, ma con l'intellezione, tratta dai sensi, della *quidditas rei sensibilis*⁸. Successivamente, per mezzo di un opportuno processo astrattivo, la mente può esplicitare la nozione metafisica ed analogica dell'*ens ut ens*. A questo punto la mente può distinguere l'ente creato dall'ente increato, Dio dal mondo e porre Dio come creatore del mondo.

Dall'ente sensibile l'intelletto si innalza poi per mezzo di un opportuno processo astrattivo, alla nozione metafisica dell'ente come tale. A questo punto è possibile elaborare la prova metafisica dell'esistenza di Dio, dividendo l'ente in vari modi: ente contingente ed ente necessario, ente relativo ed ente assoluto, *ens ab alio* ed *ens a se*, *esse per participationem* ed *esse per essentiam*, ecc. La nozione della causalità divina può essere perfezionata. Distinguendo l'essere dal divenire, la mente si accorge che Dio non è solo causa del divenire delle cose, ma anche del loro essere, ossia è il loro creatore.

6 Il fondamento del filosofare, per Bontadini, è quella che egli chiama «Unità dell'Esperienza», ossia l'esperienza sensibile-interiore dell'essere come uno e tutto o, come egli dice, dell'«intero». Nell'orizzonte dell'unità appare la molteplicità delle cose. E nell'orizzonte della totalità appare Dio. La sua esistenza, quindi, non si dimostra per induzione, passando dall'effetto alla causa, ma dall'essere alle cose, dall'esperito al concettualizzato, dall'atematico al tematico, dall'implicito all'esplicito, dall'immediato al mediato. Alcuni suoi pensieri sull'Unità dell'Esperienza: «L'esperienza è tutto l'essere e fuori di essa non c'è che il nulla», *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p.37; «la costruzione metafisica deve partire dall'esperienza e precisamente non da un'esperienza qualsiasi, ma dell'unità dell'Esperienza, ossia dal contenuto dell'esperienza visto nella sua compiuta sistematicità e concretezza», *ibid.*, p.235; «L'unità dell'esperienza è la totalità delle cose che si pensano, in quanto si pensano di pensiero concreto, che risolve la sensazione», *ibid.*, p.59; «l'essere validamente e correttamente è semplicemente l'essere dell'esperienza, ossia, appunto, l'essere immediatamente conosciuto, di fronte al quale la coscienza filosofica si domanda se esso sia che quello in cui il sapere debba acquietarsi, e cioè sia l'assoluto o il fondo dell'essere. Questa idea dell'assoluto o del fondo dell'essere o della totalità, è quella che determina il problema filosofico, sotto l'aspetto della pura teoreticità, come problema teologico», *Conversazioni di metafisica*, Vita e pensiero, Milano 1995, pp.40-41.

7 Cf il mio libro *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, edizioni Fede&Cultura, Verona 2009, pp.60-66.

8 *Summa Theologiae*, q. 84, a. 7; q. 85, a. 5.

Quando la ragione umana si interroga circa l'origine delle cose, arriva ad ammettere una causa prima, che essa chiama «Dio». Successivamente essa s'interroga su quale può essere la natura o l'essenza di questa causa. E si accorge che non può essere altro che un Ente nel quale l'essenza coincide con la sua esistenza, ossia l'essere entra nella definizione di chi è Dio. Dio non può essere concepito se non come esistente.

Tuttavia, la ragione, che parte dalle cose e si interroga sulla loro origine, una volta giunta alla scoperta dell'esistenza di Dio, come abbiamo visto, arriva a capire che Dio è l'*ipsum Esse*, solo *dopo* che ha dovuto ammettere l'esistenza di una causa prima, perché una causa creatrice, ossia una causa dell'essere delle cose non può che essere un Ente, la cui essenza è quella di essere.

Dunque, per dimostrare l'esistenza di Dio, è illogico partire dal concetto di Dio come Ente massimo o necessario, perché ciò si viene a sapere solo dopo aver dimostrato che Dio esiste. La prova di S. Anselmo è dunque un circolo vizioso: si suppone all'inizio come già noto ciò che occorre dimostrare. Anselmo confonde il *concepire* Dio come necessariamente esistente col *giudicare* che Dio necessariamente esiste. Io posso concepire l'essenza di Dio come *ipsum Esse* solo dopo aver giudicato che esiste in base alle sue opere: «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur» (Rm 1,20).

Un altro modo sbagliato di dimostrare l'esistenza di Dio, è quello di Schelling⁹ e di Hegel¹⁰, che vogliono partire dall'Assoluto come apriori di coscienza, per giungere al relativo, cioè all'empirico e tornare da questo all'Assoluto

9 Cf *Filosofia della Rivelazione*, Edizioni Bompiani, Milano 2002, pp.209, 211, 213, 215, 417, 419; «L'autocoscienza, dalla quale noi partiamo, è atto uno ed assoluto», Laterza Editori, Bari 1990, p.59; «l'autocoscienza è l'atto assoluto, mediante il quale è posta ogni cosa per l'io», *ibid.*, p.67; «noi poniamo un assoluto, causa ed effetto di se stesso - soggetto ed oggetto - e così, non essendo ciò originariamente possibile se non per via dell'autocoscienza, veniamo di bel nuovo a porre come primo un'autocoscienza», *ibid.*, p.26.

10 In Hegel non esiste una dimostrazione dell'esistenza di Dio partendo dall'esperienza delle cose, perché il suo punto di partenza è quello cartesiano del *cogito*, per cui il pensiero parte da se stesso come affermazione dell'essere assoluto. La differenza con Cartesio, come è noto, è che l'essere hegeliano non è statico, ma in divenire dialettico di opposizione affermazione-negazione. All'affermazione filosofica dell'assoluto corrisponde l'affermazione religiosa dell'Assoluto come Dio. Cf *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Editori Laterza, Bari 1963, §86, p.91; §87, p.92; §88, p.93; §112, p.111; §115, p.114. Hegel accoglie la prova di S. Anselmo: La riassume in questa frase lapidaria: «Dio esiste per il suo concetto», *Lezioni sulla filosofia della religione*, Editrice Zanichelli, Bologna 1974, vol.II, p.252; «Anselmo formula questa prova semplicemente così: Dio dev'essere il perfettissimo; se Dio è solo una rappresentazione, Egli non è il perfettissimo, poiché noi riteniamo perfetto quello che non è solo rappresentazione, bensì quello al quale spetta anche l'essere. Questo è del tutto giusto», *ibid.*, p.255.

denominato «Dio». Ma questo Dio, secondo loro, non è sciolto, indipendente e libero dal relativo e dal mondo, ma è un Assoluto Relativo a Se stesso, che torna a Se Stesso come mondo, per cui il mondo è rivolto a Dio, ma anche Dio è relativo al mondo. Ma questo è un falso Dio, perché è vero che il mondo non può stare senza Dio, ma Dio può stare senza il mondo.

L'esistenza di Dio non si dimostra neppure partendo, come fa Teilhard de Chardin, da una concezione dell'evoluzione cosmica intesa come «autotrascendenza», elevazione e trasformazione della materia nello spirito. Teilhard respinge formalmente la dottrina tomista, peraltro fraintesa e confusa col cartesianismo, dottrina, che nella sua autenticità, non è poi altro che quella biblico-cristiana, della trascendenza e indipendenza dello spirito nei confronti della materia. Ma fa «emergere» lo spirito dalla materia: «Non lo Spirito giustapposto incomprensibilmente alla Materia (Tomismo), ma lo Spirito emergente (per operazione pan-cosmica) della materia»¹¹.

Occorre aver cura di sapere chi è Dio

Esiste allora a questo punto il problema del *concetto giusto di Dio*, di un Dio che abbia tutti gli attributi che gli convengono. Ma questo problema nasce solo dopo che si è scoperta l'esistenza di Dio. La domanda *an sit* precede quella *quid sit*. Un Dio che diviene, che muta o che soffre, un Dio che non può esistere senza il mondo o che non castiga o che è immanente nell'uomo o è identico al mondo o che è un *primum cognitum* o è inconoscibile o non concettualizzabile o che è un apriori dell'autocoscienza umana o che non può essere trinitario o che non può incarnarsi, non può essere il vero Dio. Un dio del politeismo non può essere il vero Dio. Eppure, resta sempre che anche coloro che concepiscono Dio a questo modo, entrano in rapporto con Dio, sanno che esiste il vero Dio.

Ed in realtà, ognuno arriva da solo a sapere che Dio esiste, perché il ragionamento che porta a quella conclusione nasce spontaneamente ed irresistibilmente dalle funzioni fondamentali della ragione. Le cinquanta pagine della *Critica della ragion pura*, che Kant scrisse per dimostrare che la ragione speculativa non può giungere a dimostrare con certezza che Dio esiste, ci conducono per un intricato sentiero, per il quale la ragione sfinite si avviluppa

11 Cit. da Dom Georges Frénaud, *Il pensiero filosofico e teologico del padre Teilhard de Chardin*, in G.Frénaud, L.Jugnet, Th.Calmel, *Gli errori di Teilhard de Chardin*, Edizioni Dell'Albero, Torino 1963, pp.31-32: «Non vi è concretamente della Materia e dello Spirito; ma esiste solo la Materia diveniente Spirito», ibid., p.32. È chiaro che questo «Dio», che vien fuori da una simile dimostrazione è un falso Dio, misto di materia e spirito.

su se stessa e al termine del quale appare a Kant, per usare la sua stessa espressione, il «baratro della ragione»¹².

Eppure Kant non può confutare quel ragionamento spontaneo ed insopprimibile, che evidentemente, nonostante tutto, sta alla base della sua morale, checchè ne dica lo stesso Kant, erede dell'ostilità luterana per la ragione speculativa. Per cui, ecco che, sulla scia del volontarismo luterano, la ragione risorge vigorosa da questo baratro in qualità di ragion pratica, che vede nella legge morale l'espressione della volontà di Dio¹³.

Il processo all'infinito

Tommaso, per dar forza alla dimostrazione dell'esistenza di Dio per mezzo delle cinque vie, sostiene che nella retrocessione delle cause non si può andare all'infinito. Infatti, «si procedatur in infinitum in causibus efficientibus, non erit prima causa efficiens et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant»¹⁴. Ora, sottintende Tommaso, l'effetto ultimo è sotto i nostri occhi, così come sappiamo che esistono cause intermedie. Dunque deve esistere una causa prima.

Ora bisogna notare che qui l'Aquinate non fa riferimento a un retrocedere temporale, ma ontologico, perché egli ammette, in linea di principio, la possibilità dell'esistenza nel passato di un numero infinito di cause retrocedendo nel tempo; come a dire che il tempo potrebbe essere infinito nel passato e che il mondo potrebbe esistere da sempre e non per questo perderebbe la sua essenza di creatura.

In questo caso, infatti, che è quello della generazione, il generato sussiste, anche se il generatore o genitore è estinto. Invece l'effetto attualmente esistente ha bisogno, per esistere, di una causa attualmente esistente, che lo faccia esistere. E se questa causa è causata, il problema si sposta, ma non si risolve. Occorre una causa *sufficiente*, che sia *solo* causa, una causa *assoluta*, e non anche effetto. Questa è la causa prima, Dio.

¹² *Critica della ragion pura*, Edizioni Laterza, Bari 1965, p.491.

¹³ *Critica della ragion pratica*, Edizioni Laterza, Bari 1979, pp.102, 159; *La religione entro i limiti della sola ragione*, Edizioni Laterza, Bari 1985, p.6.

¹⁴ *Summa Theologiae*, I, q,2, a.3.

Tommaso sarebbe stato più chiaro e rigoroso, se, nello spiegare perché non si può procedere all'infinito, non avesse detto: «si procedatur in infinitum, non erit prima causa efficiens», perché è proprio di questa causa prima che occorre dimostrare l'esistenza, e quindi non la si può dare come presupposta o postulata.

Quando la ragione si trova davanti alla finitezza, caducità e mutabilità delle cose e del proprio io, entra in funzione il principio di causalità, con le sue proprie esigenze e inclinazioni, per cui già il fanciullo opprime i genitori con i famosi «perché?». Il che vuol dire che ciò di cui la mente umana sente irresistibilmente l'esigenza al suo primo svegliarsi, non è tanto quella di una causa prima, quanto piuttosto di una causa *sufficientemente esplicativa ed assoluta*, ossia soltanto causa, che non rimandi ad altro, che non spieghi solo questo o quello, ma l'insieme della realtà: una spiegazione totale non nel senso di sapere tutto, ma di sapere che c'è una causa del tutto. Una causa *sufficiente*, come avrebbe suggerito Leibniz, ossia assoluta e incausata. Che questa causa sia prima o seconda, per adesso la mente non bada a questo.

Solo successivamente, accorgendosi che è *impossibile procedere all'infinito*, la ragione si accorge che questa causa assoluta non può che essere una causa prima. Cioè la retrocessione dev'essere *finita*. E dunque adesso la ragione si ferma al primo Ente e sommo Bene. Qui vale il principio di Aristotele, che «bisogna fermarsi», *ananke stenai*. Ecco il Motore immobile. Il mobile suppone l'immobile.

Il che vuol dire che la catena causale o i gradi della realtà per arrivare a Dio sono finiti, per cui, al limite, si può fare a meno di tale catena, perché la mente esercitata nella concettualizzazione metafisica e trascendentale, può benissimo passare direttamente dal mondo a Dio, cioè dall'ente distinto dal suo essere all'Ente identico al suo essere, dall'*ens ab alio* all'*Ens a se*, dall'ente causato o creato all'Ente incausato o increato, dall'essere per partecipazione all'Essere per essenza, dal mutevole all'Immutabile, dal divenire all'Essere, dal relativo all'Assoluto, dal finito all'Infinito. Dio causa, muta, muove e finalizza a Sé il mondo per mezzo di una catena causale finita e di gradi di realtà mondana; ma crea direttamente senza mediazioni il mondo, traendolo dal nulla.

Chi riesce a raggiungere il concetto di creazione, ricavabile dal fatto che l'ente mondano non ha il suo essere per essenza, ma lo riceve dall'Essere per essenza, è in grado di salire direttamente, con un balzo infinito, dal mondo a Dio, senza alcuna catena causale intermedia.

Perché Tommaso introduce nella dimostrazione dell'esistenza di Dio il riferimento al processo all'infinito per poi respingerlo? Tommaso è probabilmente preoccupato di confutare coloro che ne fanno uso per bloccare o dissolvere il cammino della ragione verso Dio, per fermarla nelle cose mondane, magari col pretesto del progresso infinito del sapere, e quindi per affermare che quel processo non porta a nessuna conclusione definitiva e per sostenere o l'agnosticismo o l'ateismo.

Infatti il processo all'infinito pone tra l'effetto e la causa una distanza infinita, che non può essere attraversata (*infinitum non est pertransire*); separa la causa dall'effetto, in modo tale che la causa non può raggiungere l'effetto e viceversa; quindi spezza il loro rapporto, sicché la causa non causa e l'effetto non ha una causa. Viene dunque vanificato il principio di causalità, che è il motore primo della ragione e quindi la ragione viene paralizzata o gira a vuoto.

Da notare che qui non c'è in gioco la distanza ontologica infinita tra la creatura e il creatore. Qui la distanza o dislivello infiniti tra creatura e creatore sono coperti perché l'una e l'Altro sono nell'orizzonte dell'essere. E per questo che l'azione divina raggiunge la creatura mantenendola in essere e la creatura raggiunge Dio nella visione beatifica. Invece il processo all'infinito è un processo del pensiero inconcludente e senza basi, per dirla con espressione popolare, «senza capo né coda», un moto col quale la ragione distrugge se stessa, ossia il vero e proprio «baratro della ragione» di kantiana memoria.

P.Giovanni Cavalcoli

Fontanellato, 20 giugno 2019