

L'esistenza di Dio tra (in)evidenza e "probabilità"

Appunti di teologia filosofica

Collana *Prospettive*

1. Antonio Sabetta, *Dal senso cercato al senso donato*
2. Ireneusz Wojciech Korzeniowski, *Rendere ragione della speranza*
3. Eva Carlota Rava, *La grazia di Dio che è con me*
4. Antonio Sabetta, *L'esistenza di Dio tra (in)evidenza e "probabilità"*
5. Paolo Asolan, *Perché Dio entri nel mondo*
6. Mario Fedele Collu, *Vita cristiana e salvezza*
7. Ireneusz Wojciech Korzeniowski, *La funzione dell'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura nella teologia fondamentale*
8. Antonio Sabetta, *Teologia e cristologia*
9. Paolo Asolan, *Giona convertito. Paralipomeni di Teologia pastorale*

Prima edizione 2010
Seconda edizione 2014

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2014 – ISBN 978-88-465-0720-4

LATERAN UNIVERSITY PRESS
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4
CITTÀ DEL VATICANO

ANTONIO SABETTA

L'esistenza di Dio tra (in)evidenza e "probabilità"

Appunti di teologia filosofica

Nuova edizione completamente rivista e corretta



Prefazione alla nuova edizione

Poiché ormai da oltre un anno questo libro era esaurito (pur avendo visto la luce solo alla fine del 2010), si è pensato, d'accordo con l'editore, di proporre non una semplice ristampa ma una vera e propria nuova edizione. L'utilizzo del testo nelle lezioni di teologia filosofica, l'esperienza dell'insegnamento ed i *feedback* che mi sono pervenuti, mi hanno spinto ad operare delle modifiche semplificando ciò che sembrava prolisso, illustrando maggiormente quanto veniva esposto in modo troppo sintetico, ampliando i riferimenti critici soprattutto in alcuni casi per permettere al lettore di approfondire ulteriormente le questioni.

L'impianto del volume è rimasto lo stesso, ovvero presentare i testi dei filosofi, lasciare loro la parola il più possibile preferendo le fonti alle interpretazioni, cercando di illustrare la struttura argomentativa degli autori che, in questa nuova edizione, sono comunque rimasti gli stessi.

La speranza è che la revisione fatta abbia realmente migliorato questi appunti offerti a chiunque voglia "farsi un'idea" del problema dell'esistenza di Dio in alcuni pensatori significativi della tradizione occidentale.

Questioni introduttive

1. LA TEOLOGIA FILOSOFICA E LA SUA PRESUNTA “INATTUALITÀ”

Può sembrare paradossale e un po' “desueto” parlare ancora di teologia filosofica, intendendo con questa espressione la riflessione che la filosofia ha prodotto nel corso dei secoli su Dio e, in particolare, le prove che sono state elaborate da parte dei filosofi per dimostrare l'esistenza di Dio e alcuni suoi attributi fondamentali¹.

Che le prove dell'esistenza di Dio rischino di appartenere ad un passato lontano lo si avverte se si considera che già Hegel nel 1829, nelle sue *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, prendeva atto che tali prove erano «cadute nell'oblio come obsolete»², vittime dei pregiudizi culturali dell'epoca che le avevano gettate nel discredito al punto «da esser tenute per qualcosa di antiquato, appartenente alla metafisica di un tempo, dalla cui sterile tediosità noi ci siamo messi in salvo in una *fede* vivente e dall'arido intelletto delle quali ci siamo di nuovo innalzati al *caldo sentimento* della religione»³.

Le ragioni di un simile oblio per Hegel nascevano dalla rinnovata opposizione tra fede e ragione che alimentava il pregiudizio sul provare Dio, al punto da essere «ritenuto irreligioso far affidamento su una simile conoscenza e su questa strada cercare di convincere quanto a Dio e alla

1 Che siano “desuete” le prove dell'esistenza di Dio non significa che sia tramontata la questione di Dio *tout court*, al contrario Dio oggi riscuote un notevole interesse sotto molteplici punti di vista, basti considerare il cosiddetto ritorno del sacro, il ruolo (positivo e problematico) delle religioni, le nuove forme di ateismo ecc.

2 G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009, 147.

3 *Ibid.*, 43.

sua natura, o anche solo quanto al suo essere»⁴. D'altro canto, se in quel tempo c'era un disinteresse verso le prove, e queste erano sorte dall'esigenza di appagare il pensiero, la ragione, per Hegel ciò era l'espressione di una crisi della ragione – in quanto privata dell'assoluto – di cui Kant *in primis* (ma anche Jacobi) era da lui ritenuto responsabile.

Al di là del riferimento a Hegel, anche oggi la separazione tra fede e ragione e la crisi dell'idea moderna di ragione (o forse sarebbe più opportuno dire della ragione *tout court*) spiegano, per certi versi, l'impopolarità delle prove dell'esistenza di Dio.

Da un lato, ai nostri giorni, la trattazione della questione di Dio pare debba essere affidata alla filosofia della religione e alle altre scienze della religione, in vista di una ermeneutica dell'esperienza religiosa che formalizzi nella sua (eventuale) realtà Dio che ne è a fondamento; inoltre quel "rovescio della medaglia", ovvero l'ateismo, nelle sue molteplici sfaccettature, in risposta al quale spesso sono nate le prove dell'esistenza di Dio, ha definitivamente perso un valore e uno spessore teoretico, divenendo il più delle volte, oggi, ateismo di reazione dinanzi alle manifestazioni estremistiche delle religioni che, considerate tutte portatrici di una visione fondamentalista, finiscono col diventare, oltre che fattori problematici nella loro sostenibilità per la pacifica e tollerante convivenza sociale, anche prove evidenti di un Dio che non c'è o che comunque non è riconducibile alle oggettivazioni che provengono dalle religioni (e non a caso la ricerca di Dio spesso accade al di fuori delle religioni tradizionali).

Dall'altro lato la crisi della teologia filosofica riflette anche la crisi della ragione e soprattutto il tramonto della metafisica come pensiero forte che attraversa, heideggerianamente parlando, come un destino, l'Occidente e che sarebbe stata responsabile dell'oblio dell'essere in quanto, riducendo l'ente a semplice presenza e Dio al *summum ens*, avrebbe smarrito quella differenza ontologica fra ente ed essere che resta il presupposto necessario per pensare l'essere, fosse anche nella sola forma della traccia o del pensiero rammemorante. Non a caso il nuovo inizio del pensiero, evocato da Heidegger nei *Contributi alla filosofia*, comporta una revisione radicale e totale del paradigma consueto

4 Ivi.

di pensare Dio⁵ oltrepassando, senza possibilità di ritorno, ogni forma di riflessione presunta e presuntuosa, in quanto mirante ad una cattura oggettivante dell'essere, e quindi ricadente nell'ontoteologia, che pensa l'essere come "fondamento del fondato", bisognoso cioè di una fondazione adeguata, che trova nell'idea di Dio come *causa sui* la formulazione definitiva e più adeguata; c'è da chiedersi se possa essere considerato ancora veramente Dio questo Dio ridotto a *causa sui*; le celebri parole di M. Heidegger sono una dura accusa e sconfessione di un simile riduttivismo: «dinanzi ad un tale Dio l'uomo non può più né pregare, né tanto meno offrire sacrifici. Dinanzi alla *Causa sui* l'uomo non può porsi in ginocchio riverente, né tanto meno far cantare e vibrare il suo cuore, conseguentemente il pensare ateo, che deve rinunciare al dio della filosofia, cioè alla *Causa sui*, è forse più vicino al dio divino»⁶.

Pertanto oggi sembra non aver più senso una teologia filosofica come argomentazione circa l'esistenza di Dio in chiave metafisica. La filosofia, nel senso di metafisica (come accadimento dell'oblio dell'essere), si compie con la metafisica di Nietzsche (che Heidegger chiama "volontà di potenza") e il segno della sua fine è il dominio della tecnica (che è l'essenza nascosta della metafisica). Eppure, annota Heidegger, «con la fine della filosofia non è già lo stesso pensiero che anche giunge alla sua fine; esso passa invece a un altro cominciamento»⁷. La fine della metafisica-filosofia diventa la possibilità per il pensiero di un altro inizio-forma che rinuncia ad un «pensiero della rappresentazione in quanto fondazione»⁸. Se la metafisica si è rivelata storia di una pura

5 Così recita l'esergo del cap. VII dei *Contributi per la filosofia*: «L'ultimo Dio. Quello del tutto diverso rispetto agli dèi già stati, specie rispetto al Dio cristiano»; e più avanti (sempre nello stesso capitolo): «l'ultimo Dio non è la fine, bensì l'altro inizio di incommensurabili possibilità della nostra storia. [...] In questa lotta per l'ultimo Dio, cioè per la fondazione della verità dell'Essere come spazio di tempo del silenzio del suo passaggio (non possiamo infatti lottare per il Dio stesso), stiamo necessariamente nel dominio dell'Essere in quanto evento-appropriazione, e perciò all'estrema ampiezza del più intenso vortice della svolta» (M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia*. [Dell'evento], a cura di F.-W. von Herrmann, ed it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, 395.403.404).

6 Id., «Identità e differenza», in *Teoresi* 20 (1966), 234.

7 Id., «Oltrepassamento della metafisica», in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, 54.

8 Id., «La fine della filosofia e il compito del pensiero», in Id., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991⁴, 170.

decadenza, perché non sarebbe stata all'altezza della "cosa del pensiero" (*der Sache des Denkens*), occorre un pensiero che non sia né metafisica né scienza⁹.

A differenza di un pensiero che oggettivando l'essere lo oblia, la filosofia "nuova" deve lasciare che la "cosa" pervenga all'apparire da sé stessa per sé stessa, divenendo così una "presenza" non più nel senso di "contenuto di una rappresentazione", ma nel senso di "qualcosa che si dà" (*es gibt*), che c'è in quanto è dato. Ciò che è presente appare nella luminosità (*Helle*) che riposa nella libertà di un'apertura (*Offenheit*) la quale soltanto concede la possibilità di lasciar apparire e mostrare quella che Heidegger chiama *Lichtung* e che traduciamo con "radura". Essa è lo spazio libero che sorge nel momento in cui nella foresta si dirada un punto liberato dagli alberi. La *Lichtung* (radura) non è la *Licht* (luce) ma il suo presupposto, l'apertura per la luce (l'aperto che libera). Il pensiero è, dunque, rimesso alla libertà della *Lichtung* o "disvelatezza" (*Unverborgenheit*) in cui riposa la possibilità di ogni apparire¹⁰; *Lichtung* come disvelatezza è la verità come ἀλήθεια, "non-nascondimento"¹¹, nella quale essere e pensiero si coappartengono. Heidegger si congeda da una visione della verità come "adaequatio intellectus ad rem" e come certezza del sapere circa l'essere¹².

Dinanzi ad uno scetticismo così radicale e al rifiuto della modalità tradizionale della speculazione su Dio, come tentativo anzitutto di dimostrarne l'esistenza, accade così che, da un lato, la forma dell'essere e della dicibilità di Dio (filosoficamente parlando) nella contemporaneità è il sacro¹³, e, dall'altro, quando si parla di teologia si intende subito non

9 Cf L. MESSINESE, «La questione della teologia filosofica dopo le critiche al pensiero metafisico», in *Per la Filosofia* 26 (2010), f. 80, 11-24 (soprattutto 18-24).

10 Cf M. HEIDEGGER, «La fine della filosofia e il compito del pensiero», *cit.*, 182.

11 Cf ID., «Aletheia», in *Saggi e discorsi*, *cit.*, 176-192.

12 Cf ID., «La fine della filosofia e il compito del pensiero», *cit.*, 183-186.

13 Se l'essere dunque non è (non si presentifica) ma accade, e perciò si definisce come evento (*Ereignis*), e se la parola Dio evoca la riduzione ontoteologica del pensiero occidentale, l'essere va pensato come un Dio non divino, il sacro appunto. Solo il sacro, come Heidegger nel 1930 scriveva nella *Lettera sull'umanesimo*, «è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dei e per Dio; giunge ad apparire solo se, prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a diradarsi ed è esperito nella sua verità» (*Segnavia*, a cura di F. Volpi e F.-W. von Herrmann, Adelphi, Milano 1987⁵, 291).

tanto la speculazione *ratione tantum* su Dio ma la riflessione seconda della ragione sulla rivelazione, su quello che Dio si crede abbia detto e fatto nella storia; e pensare che proprio in ambito cristiano la parola teologia fu accolta con diffidenza e adoperata piuttosto tardi per il suo provenire dalla tradizione filosofica greca e per l'assenza a livello di lemma nelle Sacre Scritture!

Allo stesso tempo siamo ben lontani, ad esempio, dalla prospettiva di un Aristotele che considerava la teologia, nel suo essere riflessione sull'essere *quā talis*, la scienza più alta, rappresentando la branca più elevata ed importante fra le tre che costituiscono la filosofia teoretica. Nel VI libro della *Metafisica* leggiamo: «Se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una scienza teoretica, ma non alla fisica, perché la fisica si occupa di esseri in movimento, e neppure alla matematica, bensì a una scienza superiore all'una e all'altra. [...] Non è dubbio che la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà. [...] Se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore (alle altre scienze) e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengono»¹⁴.

Non è solo Aristotele a parlare esplicitamente di teologia, perché anche Platone e la tradizione stoica fanno altrettanto. Platone fu il primo a usare la parola teologia e nella *Repubblica* la definisce l'opera dei poeti chiamati ad elaborare racconti mitologici sugli dèi per un fine pedagogico riguardo allo stato¹⁵. Si tratta dunque di un discorso a carattere mitologico a cui non è possibile attribuire la caratteristica di sapere propriamente detto; la vera teologia non è quella del racconto mitico ma quella delle idee, e del Bene in particolare, cui si giunge mediante la *theoria* (contemplazione), la quale costituisce il pensiero autentico su Dio.

14 ARISTOTELE, *Metafisica* VI, 1026a-10-32, ed. it. a cura di G. Reale (Testi a Fronte 7), Rusconi, Milano 1993, 271-273.

15 Cf PLATONE, *Repubblica*, II, 378-379a, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008⁵, 1127.

Infine una terza accezione greca di teologia la si ritrova nella tradizione stoica, presso la quale teologia è il parlare agli dèi nel culto all'interno dello spazio religioso e civile della città. Questa idea la incontriamo già in Panezio ma soprattutto in Varrone che nel suo *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* distingue fra la teologia mitica dei poeti, quella naturale dei filosofi e, infine, quella civile dei cittadini e dei sacerdoti¹⁶.

Ora dal punto di vista etimologico la parola "teologia" richiama un parlare-discorrere-riflettere-speculare (*logos*) su Dio (*theos*). In questo parlare su/di Dio, il genitivo ("di Dio") può essere inteso in senso sia oggettivo che soggettivo¹⁷.

In senso oggettivo si tratta di un discorso che ha come oggetto Dio e ultimamente indica tutto ciò che l'uomo con la ragione e le capacità del suo pensiero può e riesce a dire su quell'oggetto determinato (per quanto singolare) che è "Dio"; in tale accezione si darebbe una teologia come si dà una antropologia (il parlare sull'uomo), una sociologia (il parlare sulla società) ecc.

Questa idea di teologia, nel senso di un parlare di Dio solo a partire da ciò che l'uomo può dire su Dio, è ciò che chiamiamo "teologia filosofica", per distinguerla dalla teologia cristianamente detta o rivelata, dove il genitivo ("di Dio") è invece soggettivo; in questo caso non si tratta più tanto di un parlare dell'uomo *su* Dio ma di un originario parlare *di* Dio (la rivelazione) da cui prende origine il discorrere dell'uomo su Dio. In altre parole nella teologia cristiana ciò che è originario non è l'esercizio della ragione speculativa che argomenta e discorre su un oggetto, ma l'evento del rivelarsi di Dio, il fatto che Dio ha detto (e fatto) qualcosa e in questo parlare e agire si è automanifestato agli uomini nella storia.

16 Cf quanto Agostino riporta di Varrone in *De civitate Dei*, VI, 5,1: «Chiamano mitico il genere creato prevalentemente dai poeti, fisico dai filosofi, civile dagli Stati. Nel primo che ho detto, egli [Varrone] continua, si hanno molti fatti leggendari contro la dignità e la natura degli dèi. [...] Il secondo genere di cui ho parlato, egli dice, è quello sul quale i filosofi hanno molti scritti. [...] Ma esaminiamo la teologia civile. Il terzo genere, egli dice, è quello di cui i cittadini e soprattutto i sacerdoti devono conoscere la funzione. Gli spetta stabilire quali dèi si devono adorare pubblicamente, i riti e i sacrifici che si devono compiere secondo le rispettive competenze» (SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*. I [libri I-X], [NBA V/1], Città Nuova, Roma 1990², 423).

17 Cf P. CODA, *Teo-logia*. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo, LUP, Roma 2004², 67-72.

2. CONNATURALITÀ DELLA DOMANDA SU DIO E SPONTANEITÀ DELLA SUA AFFERMAZIONE NEL PENSIERO FILOSOFICO GRECO

Uno sguardo, anche sommario, alla storia del pensiero occidentale, ci attesta che Dio è connaturato al pensiero dell'uomo. La domanda filosofica per eccellenza: "perché c'è l'essere piuttosto che il nulla?" ha spinto l'uomo ad andare oltre il fisico, *meta-ta-physica*, a cercare il fondamento, la scaturigine originaria della realtà, identificando tale fondamento con Dio; infatti, dove si afferma Dio lo si riconosce sempre come il punto sommo dell'essere, oltre il quale non ha senso pensare o ammettere qualcosa di più grande e ulteriore.

C'è da chiedersi, tuttavia, perché l'uomo abbia cercato il senso delle cose, la loro origine, oltre le cose stesse, ovvero perché la ragione dell'esistere di ciò che si vede, è stata cercata "oltre" il mero darsi degli enti. Per riprendere Nietzsche, la metafisica occidentale attraverso l'affermazione di Dio è giunta a separare il significato della realtà dalla realtà (nella sua datità materiale), rimandando a qualcosa che sta al di là del reale (empirico) quale suo compimento e pienezza. In questo modo, sempre secondo Nietzsche, si è realizzata la separazione dell'uomo dalla vita che nel corso dei secoli ha impedito di vivere la vita fino in fondo; perciò, per permettere all'uomo di vivere adeguatamente occorre proclamare la "morte di Dio", cioè la morte di quel mondo ideale oltre il reale-visibile, affermato come significato degli enti nel loro mero darsi.

Al di là della posizione di Nietzsche, qui solo echeggiata, rimane il dato di fatto che l'uomo, interrogandosi sul senso delle cose, ha rinvenuto tale senso "oltre" le cose stesse; questo ci dice, allora, che l'esperienza immediata del reale ci manifesta che esso possiede lo statuto ontologico del "segno": in quanto non si fa da sé, la realtà è segno che, in sé, naturalmente e costitutivamente, rimanda ad altro da sé "quale suo significato" di cui è manifestativa, ed è definita, nella sua identità, dal legame con tale significato.

Di conseguenza interrogarsi su Dio significa, in altre parole, interrogarsi sul senso delle cose e sulla verità, qualunque accezione si voglia attribuire alla parola verità (soprattutto come domanda sul senso); questo ci viene confermato indirettamente dal fatto che la negazione di Dio ha spesso coinciso con la negazione dell'intelligibilità (sensatezza)

della realtà: dove le cose non hanno un senso non c'è bisogno alcuno di pensare o parlare di Dio, per quanto nella modernità l'uomo abbia imparato ad affermare il senso negando però comunque Dio.

Si comprende, quindi, perché, nel corso della storia dell'Occidente, non è mai mancato il riferimento a Dio, fino al punto che la consapevolezza dell'universalità della domanda su Dio e dell'affermazione di Dio è diventata una prova della sua esistenza. Già Kant (così critico verso i tentativi di dimostrare Dio sul piano della ragione teoretica) in uno scritto precritico affermava: «la Provvidenza non ha voluto che cognizioni sommamente necessarie per la felicità, poggiassero su sottigliezza di fini ragionamenti, ma le ha immediatamente trasmesse alla naturale intelligenza comune. [...] Perciò l'uso del buon senso, anche entro i limiti delle cognizioni comuni, offre argomenti sufficientemente persuasivi della esistenza e delle proprietà di quest'essere, sebbene il sottile indagatore ne vada ricercando invano dappertutto la dimostrazione precisa con concetti esattamente determinati, o con sillogismi regolarmente connessi»¹⁸.

Allo stesso tempo, oltre il dato immediato e piuttosto universale del cosiddetto "senso comune", non sono mancati i tentativi, più o meno riusciti, di dimostrare l'esistenza di Dio (quelli che Hegel chiama le "prove metafisiche" in polemica con il *consensus gentium* nella rappresentazione di Dio¹⁹), poiché l'uomo ha avvertito che la realtà di Dio (e quindi *in primis* la sua esistenza) non è "di per sé" nota, diversamente,

18 I. KANT, «L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio», in ID., *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi con una nuova prefazione di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1990², 105. Certo resta molto discusso il valore di prova derivante dal senso comune che afferma esserci Dio. Se per G. Vico il contenuto del senso comune costituirà prova dell'esistenza di Dio (attribuendo valore di verità a ciò che è riconosciuto universalmente), per Hegel è sì un'autorità enorme sapere che tutti gli uomini hanno creduto e saputo il Dio che si sono rappresentati, ma nel momento in cui si assume il contenuto lo si scopre incerto e indeterminato, tanto che a volte ciò che viene chiamato Dio ci facciamo scrupolo a riconoscerlo come tale; perciò «il *consensus gentium* nella fede in Dio resta una rappresentazione completamente vaga sia in base alla fatticità esposta in quanto tale sia in base al contenuto. Ma la forza stessa di questa prova, anche se il fondamento storico fosse qualcosa di più solido e avesse un contenuto più determinato, non è per sé vincolante» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, cit., 110).

19 Cf G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, cit., 105-111 (sesta lezione).

ad esempio, dai primi principi; se così non fosse stato non avremmo assistito a molteplici e sofisticate elaborazioni per dimostrare l'esistenza di Dio e alcuni suoi attributi²⁰.

La questione di Dio, ha assunto, tuttavia, connotazioni diverse a seconda delle epoche storiche; di sicuro per l'uomo greco (eccezion fatta per gli scettici) Dio era un dato indiscutibile, per quanto la sua identità e natura venissero intese in maniera piuttosto diversa, basti pensare alla differenza di significato presente tra le idee platoniche, il motore immobile di Aristotele o l'uno di Plotino.

Se da un lato il divino è onnipresente nel pensiero greco, dall'altro lato la Grecia nel pensare Dio si confronta con le problematiche conseguenti alla mancanza di un concetto di creazione. Infatti nell'affermazione di Dio, quale risposta alla domanda filosofica fondamentale, i Greci devono fare i conti con il problema di spiegare l'origine della materia, finendo normalmente per optare per l'eternità del mondo (si parla infatti di materia eterna); le cose cioè, sono sempre state così, non cambieranno mai, il mondo e i suoi elementi sono eterni, perché eterna è la materia su cui le forme si imprimono. Da questo segue anche la sostanziale negazione della libertà intesa come capacità di assegnare alla propria vita o alla realtà una direzione che diversamente non si darebbe, tale da cambiare il corso degli eventi. La visione della storia nella Grecia non è quella dei moderni, piuttosto influenzata dal cristianesimo; l'idea di un inizio e di una fine, in cui cosmo, mondo e uomo sono sotto il disegno di Dio che crea, redime, salva e destina l'universo ad una pienezza fuori dalla storia, è estranea alla sensibilità greca. Nel pensiero greco le cose accadono e riaccadono in una forma già decisa, e finanche gli dèi non possono sottrarsi al destino della necessità (*ananke*).

Dinanzi ai miti raccontati dai poeti, i primi filosofi cercarono piuttosto un principio, una origine ingenerata capace di spiegare la generazione di tutte le cose. Tale principio doveva essere considerato il vero Dio di cui ogni cosa è impregnata, perciò, secondo il detto di Talete riferito da Platone e Aristotele "tutte le cose sono piene di Dèi" (πάντα

20 Probabilmente solo i mistici con la loro particolare esperienza di Dio possono parlarne nei termini di un Dio noto "per sé stesso". Tuttavia un approccio filosofico deve muovere da un'esperienza universale e accessibile a tutti.

πλήρη Θεῶν εἶναι)²¹; così da un lato si conservavano i miti dei poeti sugli dei e sulla loro natura personale, dall'altro si cercava un principio unico di tutto, spesso immanente al mondo, identificato il più delle volte con la natura o con i suoi elementi fondamentali²². Un momento di svolta e di elevazione del pensiero su Dio è rappresentato da Platone e Aristotele le cui filosofie saranno decisive per l'epoca cristiana nel primo millennio (quella platonica) e poi nella scolastica e nel secondo millennio (quella aristotelica).

Quanto a Platone vi sono due luoghi particolarmente significativi per il discorso su Dio: la *Repubblica* e la nota teoria del demiurgo contenuta nel *Timeo*.

Nella *Repubblica* Platone presenta il principio che egli chiama Bene, che considera causa di tutte le Idee e di ogni cosa e che viene identificato anche con l'Uno. Per quanto Platone non chiami mai l'Uno, o il Bene, con il nome di "Dio", esso svolge la funzione che ricopre il Dio biblico, ovvero è un Assoluto da cui tutto dipende, anche se non in forza di una creazione (che, come si è detto, nel pensiero greco è assente).

Per comprendere il senso di questa Idea del Bene, nel VI libro della *Repubblica* Platone ricorre all'immagine del sole, considerato il "figlio" del Bene. Come nell'ambito sensibile la fonte della luce è il sole e la vista deriva dal sole la propria facoltà di vedere, così il Bene è il fondamento di tutto ciò che riconosciamo come vero, buono e bello, ovvero ciò che rende intellegibili (cioè conoscibili) le Idee, ed è causa del loro essere.

Per l'anima il Bene svolge la stessa funzione che svolge il sole per gli occhi; come gli occhi riescono a vedere di più se guardano le cose illuminate dal sole, mentre nell'oscurità restano incapaci di vedere bene, così l'anima quando si rivolge a ciò che la verità e l'essere illuminano, lo intende e lo conosce in quanto dotata di intelligenza. Ciò che conferisce verità alle cose conosciute e al conoscente la facoltà di conoscerle e, in quanto causa di conoscenza e di verità, è a sua volta

21 Cf Talete A 22 (Diels-Kranz) citato da ARISTOTELE, *L'anima* I, 5, 411a, 8 (ed. it. a cura di G. Movia [Testi a Fronte 32], Bompiani, Milano 2002², 107) e da Platone, *Leggi* X, 899b, in *Id.*, *Tutti gli scritti*, cit., 1685 (durante la breve confutazione dell'ateismo).

22 Cf E. BERTI, *In principio era la meraviglia*. Le grandi questioni della filosofia antica, Laterza, Roma-Bari 2007, 79-82.

conoscibile, è l'Idea del Bene. Più radicalmente, dal Bene proviene non solo l'essere conosciuto dei conoscibili ma anche il loro stesso essere e la loro essenza, al punto che il Bene, pur non essendo sostanza, è al di sopra della sostanza e dell'essere per dignità e potere²³, ovvero lo si deve considerare causa dell'essere di tutte le Idee, e quindi l'Assoluto, ciò da cui tutto dipende e che a sua volta non dipende da nulla, l'origine di tutte le cose, che non soltanto partecipano della sua pienezza ed aspirano ad imitarla, ma sono un effetto della sua azione. Così G. Reale commenta questo passaggio della *Repubblica*: «L'essenza del Bene è l'uno, il quale de-limita e de-termina a vari livelli il Principio opposto della molteplicità indeterminata, producendo in questo modo l'essere (che è sempre una de-terminazione e de-limitazione dell'in-determinato). In questo senso produce la *conoscibilità di ogni cosa* (è conoscibile sempre e solo ciò che è determinato e delimitato). Ed è *causa dello stesso intelletto* [...]. E infine è causa del *valore* di ogni cosa (dato che il valore è "ordine", "armonizzazione", "proporzione", "unità-nella-molteplicità"). Dunque l'"Uno" è superiore all'"essere", perché ne è la causa»²⁴. Quanto poi alla possibilità di attribuire una personalità a questa Idea del Bene o Uno, bisogna riconoscere che è piuttosto improbabile, in quanto il bene sembra essere soltanto un oggetto di intelligenza e di desiderio ma privo di realtà personale, e dunque un Assoluto impersonale²⁵.

In Platone, però, incontriamo anche la figura del Demiurgo, che egli introduce nel *Timeo* e che chiama fattore e padre dell'universo, buono perché fa le cose belle, ed anche "il Dio"²⁶. Il Demiurgo è l'Intelligenza divina come originaria causa metafisica necessaria per spiegare il cosmo fisico, non riconducibile per deduzione ai Principi primi e supremi del mondo delle Idee.

Nel preludeo del discorso di *Timeo*, Platone guadagna alcuni assiomi sui quali costruisce poi il discorso cosmologico²⁷.

23 Cf PLATONE, *Repubblica*, VI, 508b-509c in ID., *Tutti gli scritti*, cit., 1235.

24 G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*. 3. Platone e l'Accademia antica, Bompiani, Milano 2004, 116.

25 Cf E. BERTI, *In principio era la meraviglia*, cit., 94.

26 Cf PLATONE, *Timeo*, 30d, ed. it. a cura di G. Reale (Testi a fronte 6), Bompiani, Milano 2000, 93.

27 Cf *Timeo*, 27c-29d (ed. it. 83-87).

Tra questi vi è anzitutto la distinzione fra l'essere "che è sempre e non ha generazione" e "ciò che si genera perennemente e non è mai essere"; il primo, non soggetto al divenire, si coglie con l'intelligenza mediante il ragionamento, il secondo, in continuo mutamento, è oggetto d'opinione e viene percepito con i sensi.

In secondo luogo ogni cosa che si genera viene di necessità generata da qualche causa; infatti è impossibile che ogni cosa abbia generazione senza avere una causa. Questa causa è un Artefice, un Demiurgo come causa efficiente; questi produce guardando sempre a ciò che è allo stesso modo e se ne serve come esemplare e modello. Se il modello è l'essere eterno allora il prodotto è bello, se invece è l'essere generato è brutto. Ora essendo per Platone il mondo bello, l'Artefice non ha potuto che guardare all'esemplare eterno producendo una realtà che è a sua volta buona²⁸. È interessante notare che la ragione per cui il Demiurgo ha generato il mondo è la sua bontà; essendo lui buono, poiché è nella natura del bene che esso sia partecipato, volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a lui e lo fece portandole dal disordine all'ordine²⁹.

Tuttavia la produzione del mondo non è assimilabile ad una sua creazione. Il Bene e il mondo delle Idee sono eterni e non dipendono affatto dal Demiurgo il quale si limita a portarli come modello dentro la sua opera, che è essenzialmente imitativa dell'esemplare. Perciò accanto all'essere intellegibile, immutabile ed eterno, e all'essere sensibile, prodotto dall'Artefice, si deve ammettere l'esistenza di un terzo fattore, un principio materiale che ha come caratteristica di «essere il ricettacolo di tutto ciò che si genera, come una nutrice»³⁰; questo principio è la *χώρα*, una realtà amorfa in grado di ricevere sempre tutte le cose, un materiale da impronta per ogni oggetto, mosso e modellato dalle forme che vi entrano³¹. Questo principio materiale è eterno come gli altri due,

28 «Ma se questo mondo è bello e l'Artefice è buono, è evidente che Egli ha guardato all'esemplare eterno; e se, invece, l'Artefice non è tale, ciò che non è neppure permesso a qualcuno di dire, ha guardato all'esemplare generato. Ma è evidente a tutti che Egli guardò all'esemplare eterno: infatti l'universo è la più bella delle cose che sono state generate, e l'Artefice è la migliore delle cause» (*Timeo* 29a, ed. it. 85).

29 Cf *Timeo* 29e-30b (ed. it. 91-93).

30 *Timeo*, 49a (ed. it. 141).

31 Cf *Timeo*, 50c (ed. it. 145).

ovvero non è posto in essere dal Demiurgo il quale propriamente non crea ma delimita l'illimitato, riduce a ordine il caos, porta forma a tutte le cose che erano senza ragione e senza misura³². Possiamo concludere accogliendo la posizione di G. Reale che scrive: «il Dio supremo, per Platone, è il Demiurgo (vale a dire l'intelligenza suprema), che [...] è “il migliore degli esseri intellegibili” e “la migliore delle cause”. L'idea del Bene, invece, è il “Divino” (τὸ Θεῖον). In altri termini, il Dio platonico è “Colui che è buono” in senso personale, mentre “l'Idea del Bene” è il Bene in senso impersonale»³³.

Naturalmente nell'orizzonte greco anche Dio ha al di sopra di sé delle regole a cui deve non solo riferirsi ma attenersi in modo vincolante e la regola suprema è il Bene, per cui ciò che Dio fa è necessariamente rispettoso del principio; inoltre l'introduzione parmenidea dell'idea secondo cui l'intelligenza è possibile solo se ha l'essere come fondamento, comporta che per l'uomo greco anche un'intelligenza suprema, appunto in quanto intelligenza, «non produce il proprio fondamento, ma lo presuppone» e «precisamente in questo senso, anche per Platone l'Intelligenza suprema implica come suo fondamento il Bene (e in generale l'essere delle Idee e i Principi primi e supremi)»³⁴.

Per quanto riguarda Aristotele, tra i diversi luoghi relativi a Dio e al divino, bisogna considerare, quale riferimento privilegiato, quanto egli afferma nel libro dodicesimo della *Metafisica* in cui viene argomentata l'esistenza di Dio come motore immobile.

Aristotele si chiede se accanto alle sostanze sensibili esistono anche sostanze soprasensibili.

Egli distingue fra tre tipi di sostanze: quelle sensibili corruttibili, che cioè nascono e muoiono e sono soggette ad ogni tipo di mutamento (secondo l'essenza, la qualità, la quantità e secondo il luogo), e quelle incorruttibili o eterne, come i cieli e le stelle, che, in quanto formati di materia non corruttibile (l'etere), conoscono solo il movimento locale e non quello di generazione e corruzione. Questi due generi di sostanze sono costituiti di forma e materia; la forma è ciò ad opera di cui e verso cui tende il mutamento, la materia è invece ciò che muta.

32 Cf *Timeo*, 53b (ed. it. 155).

33 G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*. 3, cit., 164.

34 *Ibid.*, 164-165.

Infine vi sono le sostanze immobili, eterne e trascendenti il sensibile, ovvero Dio e le altre sostanze motrici delle diverse sfere che costituiscono il cielo. La dimostrazione di queste sostanze soprasensibili procede nel modo seguente. Essendo le sostanze le realtà prime (perché hanno priorità rispetto a tutti gli altri modi di essere), se fossero tutte corruttibili non esisterebbe nulla di incorruttibile ma tutto sarebbe solo corruttibile. Eppure il movimento e il tempo (che per Aristotele non è che una determinazione del movimento) non si generano e non si corrompono³⁵. Ora, però, un movimento e un tempo eterni possono sussistere a condizione che vi sia un Principio primo, motore ed efficiente, che ne sia causa. Questo principio deve essere anzitutto in atto, perché se non fosse in atto non ci sarebbe movimento, in quanto ciò che è in potenza può non passare all'atto; in secondo luogo la sua sostanza non deve implicare potenza, altrimenti non vi sarebbe movimento eterno; pertanto è necessario sia che «ci sia un Principio, la cui sostanza sia l'atto stesso» e sia che le sostanze sovrasensibili «siano scevre di materia, perché devono essere eterne»³⁶.

Oltre che atto il Principio, per essere causa di movimento, deve essere eterno, dal momento che già il movimento è eterno. Inoltre deve essere immobile, poiché solo ciò che non è mosso può muovere; diversamente, se fosse a sua volta mosso, rimanderebbe a qualcos'altro da sé che causa il suo movimento, come ben illustrato nel libro V della *Fisica*. E sempre dalla considerazione del movimento si deduce che il Principio non può che essere atto puro. Dunque, per riassumere, essendoci un movimento eterno occorre un principio che lo produca e che deve essere: eterno (in quanto causa di qualcosa di eterno), immobile (essendo solo l'immobile causa del mobile) e atto puro (essendo sempre in atto il movimento che esso causa); a ragione tale Principio può chiamarsi "motore immobile".

Resta da chiarire come sia possibile che questo Motore nella sua immobilità possa muovere. Aristotele si rifà all'esperienza umana nella quale esistono il desiderio e l'intelligenza che sono mossi dal bello e dal buono senza che questi a loro volta si muovano³⁷. Propriamente

35 Cf *Metafisica*, XII, 1-3, 1069a-1070a (ed. it. 543-545).

36 *Metafisica*, XII, 7, 1069b (ed. it. 559).

37 «E in questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza

il primo motore muove come l'oggetto di amore attrae colui che ama (l'amante), a differenza di tutte le altre cose che muovono essendo mosse. Ciò significa che la causalità del Motore immobile non è efficiente (cioè non è creatrice) ma finale³⁸; esso, infatti, attrae ma non crea, perché il mondo non ha avuto inizio, e Dio, essendo eterno, da sempre ha attratto l'universo il quale eternamente è come è.

Questo principio, dal quale dipendono il cielo e la natura, è in sé vita perpetuamente intelligente e felice, cioè contemplativa. Il suo essere perennemente nella felice condizione della contemplazione lo rende meraviglioso al di là di quello che noi uomini possiamo immaginare, non potendo replicare nella nostra vita la sua stessa esperienza di volontà e di pensiero.

Quanto poi a che cosa pensi Dio, Aristotele sostiene che Dio pensa Dio stesso, e il suo pensiero è "pensiero di pensiero"³⁹. Si legge in un noto passo del libro XII della *Metafisica*: «il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente»⁴⁰. Questo Dio, in quanto dotato di

coincidono: infatti oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà razionale è ciò che è oggettivamente bello: e noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo; infatti è il pensiero il principio della volontà razionale. E l'intelletto è mosso dall'intelligibile, e la serie positiva degli opposti è per se stessa intelligibile» (*Metafisica*, XII, 7, 1071a [ed. it. 563]).

38 Di diversa opinione E. Berti che, senza sostenere la presenza in Aristotele del concetto di creazione, afferma che questo Dio personale «con la sua attività muove il cielo, e lo muove in modo attivo, cioè come una causa efficiente, non nel modo passivo come potrebbe farlo una causa soltanto finale, come tradizionalmente si è creduto» (*In principio era la meraviglia*, cit., 107).

39 «Se dunque l'intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa, e il suo pensiero è pensiero di pensiero (νόησις νοήσεως)» (*Metafisica*, XII, 9, 1074b, 34-35 [ed. it. 577]).

40 *Metafisica*, XII, 7, 1072b, 18-24 (ed. it. 565).

intelligenza (perché pensa) e di volontà (perché è felice) è attivo al pari del Demiurgo di Platone, ma non ha più sopra di sé il mondo delle Idee, perciò è un assoluto sovrano, la cui attività è vita ottima ed eterna, e in sé è vivente, eterno, "sostanza immobile, eterna e separata dalla cose sensibili", "senza parti e indivisibile", impassibile e inalterabile.

Tuttavia si deve aggiungere che per Aristotele non esiste un solo motore, perché è vero che Dio muove direttamente il primo mobile (il cielo delle stelle fisse) ma numerose sono le altre sfere concentriche poste tra il primo cielo e la terra. Piuttosto che ritenerle mosse dal moto derivante dal primo cielo, Aristotele opta per l'esistenza di diverse altre sostanze sovrasensibili immobili ed eterne, che fanno muovere analogamente al Primo Motore come cause finali, e ne stabilisce il numero in cinquantacinque⁴¹.

Si deve allora parlare di "politeismo" in Aristotele? Certo per la mentalità greca il Divino è un concetto molto ampio: divino è il Primo Motore, divine sono le sostanze sovrasensibili, gli astri, i pianeti, l'etere, l'anima intellettuale degli uomini, in una parola tutto ciò che è eterno e incorruttibile. Eppure, malgrado questa molteplicità di "dèi", non avvertita affatto come aporetica, lo Stagirita riconosce che tra i divini ce n'è uno che muove il primo cielo ed è il primo fra tutti gli enti, per certi versi unico nell'essere, in quanto il buon governo delle cose dipende dall'aver a capo, citando Omero, non molti ma un solo "comandante"⁴²; si può dunque pensare ad una gerarchia tra i motori, al pari di quella che esiste tra le sfere, di modo che il Primo Motore Immobile è gerarchicamente superiore, anche se gli altri motori non dipendono dal Primo Motore quanto al loro essere perché non sono creati da lui. In fondo proprio l'assenza dell'idea di creazione rende problematica la figura del Primo Motore e il suo rapporto sia con gli altri motori (che nel medioevo diventeranno le "intelligenze angeliche"), sia con il mondo e in particolare con gli uomini: non avendo creato il mondo e l'uomo, egli è oggetto di amore, in quanto forza irresistibilmente attraente, ma non ama⁴³.

41 Cf *Metafisica*, XII, 8, 1073a-b (ed. it. 567-571).

42 Con questa citazione di *Iliade*, II, 204 si conclude il libro XII della *Metafisica* (1076a [ed. it. 585]).

43 «Gli individui, in quanto tali, non sono affatto oggetto dell'amore divino: Dio non si piega verso gli uomini e meno che mai verso il singolo uomo. Ciascuno degli uomini, come ciascuna cosa, tende in vario modo a Dio, ma Dio, come non può conoscere, così

Ho voluto dedicare un certo spazio a Platone e Aristotele perché, come detto, le loro prospettive sono state determinanti anche per il costituirsi del pensiero cristiano, all'interno del quale incontreremo l'elaborazione delle prove circa l'esistenza di Dio.

L'avvento del cristianesimo, com'era inevitabile, ha impresso al pensiero su Dio una direzione singolare, legata alla fede come esperienza dell'incontro con Dio che non viene più solo cercato dall'uomo ma si rivela, cioè si fa incontro all'uomo, e che viene creduto anzitutto come creatore che lascia traccia di sé nelle opere della creazione. Il mondo diventa così il luogo naturale che attesta Dio vuoi perché ne porta i segni, vuoi perché, al pari di tutta la realtà creata, partecipa, in modo diverso e in gradi differenti, di quella pienezza ontologica che Dio elargisce, facendo esistere le cose distintamente da sé senza nulla prima ("creatio ex nihilo"), di modo che lo statuto della dipendenza ontologica connota ogni realtà, anche la materia, che cessa di essere principio informe o ricettacolo, per divenire creata.

In epoca patristica, e soprattutto medioevale, assistiamo al fiorire delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, su tutte quelle di Anselmo e Tommaso; tali prove, tuttavia, si collocano nell'orizzonte della fede, ovvero chi mostra-dimostra Dio già crede in lui: credo ma voglio anche capire (*credo ut intelligam*) e perciò cerco le ragioni dell'esistenza di Colui nel quale già credo. Nessun autore giunge a Dio mediante una dimostrazione filosofica ma in quanto credente cerca le ragioni della sua fede e con la ragione afferma l'esistenza di Dio, partendo dal presupposto che tale esistenza è una verità di ragione, cioè è un dato attingibile dalla ragione. Si vedano a tal proposito le parole di sintesi che E. Gilson diceva riferendosi ad Anselmo: «se la ragione vuole essere pienamente ragionevole, se vuole soddisfarsi come ragione, il solo metodo sicuro consiste per lei nello scrutare la razionalità della fede. In quanto tale la fede basta a se stessa; ma essa aspira a trasformarsi in una comprensione del suo proprio contenuto; essa non dipende dall'evidenza della ragione, ma invece la produce»⁴⁴.

non può amare nessuno dei singoli uomini» (G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, 4. Aristotele e il primo Peripepato, Bompiani, Milano 2004, 101).

44 E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1998⁶, 41.

L'epoca moderna segna una singolarità nella storia dell'Occidente poiché per la prima volta si affaccia il fenomeno dell'ateismo. Nell'antichità come nel medioevo esistevano gli atei nel senso biblico dell'insipiente che nega Dio, ma tale negazione non riguardava tanto l'esistenza di Dio quanto piuttosto la sua effettiva significatività in ordine alle cose umane e del mondo. L'ateismo, nel senso di dimostrazione sostenuta teoreticamente della non esistenza di Dio (come negazione della trascendenza o come sua risoluzione immanentistica che non distingue più fra mondo e divino), ma anche come fenomeno di massa, è una realtà esclusiva dell'epoca moderna all'interno della quale, evidentemente, deve essersi prodotto qualche cosa che abbia ingenerato tale fenomeno dell'ateismo. Ricordiamo *en passant* che nella modernità assistiamo a:

a) la crisi del cristianesimo: l'esperienza della Riforma, della rottura dell'unità cristiana in Occidente e delle susseguenti guerre di religione;

b) la critica della religione: l'esperienza religiosa considerata non originaria ma una patologia;

c) la negazione di Dio ridotto ad aspetto umano (Feuerbach) ontologicamente inconsistente. Pensiamo ai "maestri del sospetto": Marx, Nietzsche, Freud, per i quali Dio non esiste e la religione è una patologia dell'umano in quanto nasconde problemi e disagi che vanno smascherati quali la società borghese (Marx), la censura della vita (Nietzsche), le nevrosi (Freud).

In questo scenario la trattazione della teologia filosofica (o teologia naturale come ripetevano gli scolastici sulla scia di Wolff), conserva un aspetto paradossale e una certa inutilità in quanto non serve a chi già crede (poiché il Dio dimostrato è già attinto con la fede) e non riesce a convertire nessuno; non è un caso che alla fine della modernità compiuta assistiamo alla crisi profonda della teodicea e alla nascita della filosofia della religione.

3. CONSUETE E CORRENTI OBIEZIONI ALL'ESISTENZA DI DIO

La temperie storica e culturale del sec. XX ha riproposto drammaticamente il problema di Dio, soprattutto a partire dall'esperienza del male

che ha costellato tale secolo fino alla domanda se fosse ancora possibile filosofare dopo Auschwitz, dopo la barbarie delle guerre mondiali; oggi ci potremmo chiedere la stessa cosa pensando alle pulizie etniche, ai genocidi, ai ripetuti crimini contro l'umanità ecc. Sappiamo che l'esistenza del male è stata da sempre l'obiezione più radicale all'esistenza di Dio (anche Tommaso lo indica nella *quaestio* II della *Summa*); non solo (o forse non tanto) il "male morale", cioè quello che ha una responsabilità precisa in quanto viene provocato dall'uomo con il suo comportamento, ma il male naturale, basti pensare allo Tsunami di qualche anno fa, o ai recenti terremoti di Haiti e del Giappone, o al terremoto di Lisbona che ispirò l'ironia di Voltaire nel suo *Candido*, o alla domanda di Dostoevskij sul perché della sofferenza dei bambini ne *I fratelli Karamazov*⁴⁵.

Si può evocare qui l'antico motivo dell'ateismo di Lucrezio, nelle parole che Lattanzio riferisce nel suo *De ira Dei*: «Dio o vuole cancellare il male e non può; o lo può e non lo vuole; o lo può e lo vuole. Se vuole soltanto e non può, è debole, cosa che non vale per Dio. Se può e non vuole è malevolo, cosa che ugualmente è estranea alla natura di Dio. Se non vuole e non può, è sia malevolo, sia debole, e con ciò non è Dio. Ma se vuole e può, l'unica condizione che si addica a Dio, allora da dove vengono i mali e perché non li sconfigge»⁴⁶? Quest'ultima eventualità (Dio lo vuole e lo può) contraddice ogni esperienza e offre così una dimostrazione empirica della non esistenza di un Dio onnipotente e sommamente buono, o, potremmo dire, di Dio *tout court*, poiché un Dio non sommamente buono e onnipotente non è Dio.

La sofferenza si oppone all'affermazione di un essere moralmente perfetto e onnipotente perché un essere onnipotente potrebbe impedire qualsiasi male solo che lo volesse e un essere moralmente perfetto cercherebbe di impedire ogni male-sofferenza. In questo senso si comprende la protesta di Camus, come la si trova ne *La peste*, incarnata dal dottor Rieux, per il quale non può esistere un Dio che non si cura delle

45 Sul problema del male mi permetto di rimandare al mio contributo «Sul valore salvifico del dolore. Salvezza del dolore, salvezza mediante il dolore», in A. SABETTA (ed.), *Ambula per hominem et pervenies ad Deum*. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna, Studium, Roma 2012, 147-175.

46 PL 7, 121.

sofferenze degli uomini⁴⁷, fino all'affermazione: «se l'ordine del mondo è regolato dalla morte, forse val meglio per Dio che non si creda in lui e che si lotti con tutte le nostre forze contro la morte, senza levare gli occhi verso il cielo dove lui tace»⁴⁸.

Nonostante l'ambito di responsabilità dell'uomo si stia sempre più allargando, anche rispetto al male naturale, basti considerare quanto la dimensione antropica influisca sui fenomeni climatici con la loro distruttività o l'aumento di determinate malattie come le patologie tumorali dovute all'inquinamento o alle abitudini di vita malsane, rimane sempre il fatto che il male esiste e sembra non di rado tenere in scacco lo stesso Dio.

Inoltre oggi non si può ignorare la spinta, per certi versi atea, che proviene dalle scienze sperimentali, soprattutto da quando hanno cessato di essere descrittive della realtà per assumere il ruolo di dare spiegazioni del perché delle cose. A volte anche la scienza non nasconde le aperture verso una trascendenza, spesso pensata "orizzontalmente", ma ben più spesso, come pure nel sentire comune, ci si chiede a cosa serva Dio se la realtà si spiega con le leggi che la scienza (non certo la religione) scopre, rendendo la vita decisamente migliore e più umana. Si tratta di obiezioni che sono sempre esistite, non solo all'interno della modernità ma anche prima, se si pensa ancora a Tommaso che, sempre nella *quaestio* II della *Summa*, proponeva come obiezione all'esistenza di Dio l'"ateismo scientifico".

Se poi, infine, pensiamo all'esplosione dei fondamentalismi di matrice religiosa, che segna drammaticamente gli ultimi anni, dinanzi al frainteso (a volte) riferimento a Dio e alla pretesa insita nelle religioni circa il carattere normativo del divino rispetto alla vita privata e pubblica, Dio appare più un problema che una possibilità, più qualcosa di cui fare a meno che qualcuno a cui riferirsi per dare senso e intelligibilità alla realtà⁴⁹.

47 «Il dottore disse che aveva già risposto, che se avesse creduto in un Dio onnipotente avrebbe trascurato di guarire gli uomini, lasciandone la cura a Dio. Ma che nessuno al mondo, no, nemmeno Paneloux, che credeva di credervi, credeva in un Dio di tal genere» (A. CAMUS, *La peste*, Bompiani, Milano 1993, 97).

48 *Ibid.*, 98-99.

49 Mi riferisco a quello che viene chiamato il "nuovo ateismo" e che trova tra i suoi esponenti più di spicco autori anglo-americani che, come comprensibile, sono più sensibili

4. DIO DEI FILOSOFI E DIO RIVELATO

Nell'orizzonte della teologia filosofica, dal nostro particolare punto di vista, diventa necessario accennare anche alla problematica del rapporto fra Dio dei filosofi e Dio di Gesù Cristo: si tratta di una radicale estraneità (Pascal), di una totale coincidenza ed inclusione (Hegel), oppure il rapporto va pensato con meno "estremismo"? Su questo aspetto la posizione cattolica da un lato ha sempre difeso la capacità della ragione di giungere a Dio con le sue sole forze naturali, dall'altro lato ha ribadito che la rivelazione non soltanto rende l'uomo certo di ciò che già con la ragione potrebbe conoscere, ma immette un orizzonte nuovo e fa conoscere verità che oltrepassano del tutto la capacità della ragione.

Per illustrare la questione si può fare riferimento ad alcune affermazioni contenute nell'enciclica *Fides et ratio*. I numeri 22 e 23 ricordano sia che all'uomo viene riconosciuta quella che viene chiamata la "capacità metafisica", cioè la «capacità della ragione di oltrepassare il dato sensibile per raggiungere l'origine stessa di tutto: il creatore» (22), una capacità certo indebolita dall'esperienza del peccato, che ha reso la ragione prigioniera di se stessa, ma non cancellata; sia che, però, la

alla questione dopo le vicende dell'11 settembre e l'influenza della religione nella vita politica; si tratta essenzialmente dell'etologo e biologo britannico R. DAWKINS, famoso soprattutto per il suo volume *The God delusion* (2006), tr. it. *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2008; del saggista statunitense S. HARRIS, autore di *The end of faith. Religion, terror and the future of reason* (2004), tr. it. *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, Nuovi Mondi, Modena 2006; del giornalista e saggista britannico C. HITCHENS che nel 2007 ha pubblicato *God is not great. How religion poisons everything* (ed. it. *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007), il cui fratello, tra l'altro, si è convertito alla fede cristiana ed ha scritto *The rage against God. How atheism led me to faith*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2010. Molto spesso tali testi sono più ideologici e da propaganda che non oggettivi e argomentati fino in fondo sul piano della ragione. Una risposta a questi tre autori è J.F. HAUGHT, *God and the new atheism. A critical response to Dawkins, Harris and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Louisville (KE) 2008, ed. it. *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009. Sullo stesso ambito cf R.G. TIMOSI, *L'illusione dell'ateismo*. Perché la scienza non nega Dio, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; D.B. HART, *Atheist delusion. The Christian revolution and its fashionable enemies*, Yale University Press, New Haven-London 2009; J.C. LENNOX, *God's undertaker. Has science buried God?*, Lion, Oxford 2009; G. LOHFINK, *Dio non esiste! Gli argomenti del nuovo ateismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

morte in croce di Gesù Cristo è «il vero punto nodale, che sfida ogni filosofia» (23).

Per quanto concerne il primo aspetto, i testi biblici che tradizionalmente vengono adottati (e a cui rimanda anche l'enciclica nei numeri citati) sono *Sap* 13,3-5 e *Rm* 1,20-21, mentre il secondo aspetto trova il suo fondamento in quel *verbum crucis* di cui vi è formulazione in *1Cor* 1,18-21. È opportuno perciò analizzare più diffusamente questo aspetto, che si declina in san Paolo come dialettica tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio⁵⁰.

Per quanto riguarda il primo testo (*Rm* 1,18ss), il contesto nel quale Paolo riconosce all'intelletto la possibilità di conoscere Dio come creatore *per ea quae facta sunt*, non è una difesa della ragione ma la polemica contro i Gentili ai quali rimprovera non tanto l'essere politeisti, ma l'idolatria, in quanto non hanno salvaguardato la dignità di Dio e si sono fatti rappresentazioni materiali alle quali hanno poi reso culto. È chiaro che la conoscenza di Dio ottenuta "naturalmente" non ha valore salvifico ed è piuttosto limitata, se non addirittura sviante sul piano di un autentico rapporto religioso (cf *Rm* 1,21b-32); tuttavia i vv. 19-21a dicono a chiare lettere che raggiungere qualche aspetto della natura divina da parte degli uomini non è solo una possibilità ma un dato di fatto. Paolo si muove in questo caso nel contesto culturale del giudaismo ellenistico (si pensi alla somiglianza di argomentazioni sullo stesso tema in Filone Alessandrino), dal quale provenivano le due affermazioni del libro della Sapienza relative all'effettiva possibilità di risalire dalle cose create al loro creatore (cf *Sap* 13,3-5) e all'inescusabilità di coloro che scambiano la bellezza del mondo con quella del suo fattore (cf *Sap* 13,8)⁵¹.

50 Per le riflessioni che seguono cf R. PENNA, «La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio» in *Rassegna di Teologia* 43 (2002), 659-670.

51 «Davvero vani per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non furono capaci di riconoscere colui che è, né, esaminandone le opere, riconobbero l'artefice. Ma o il fuoco o il vento o l'aria veloce, la volta stellata o l'acqua impetuosa o le luci del cielo essi considerarono come dèi, reggitori del mondo. Se, affascinati dalla loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro sovrano, perché li ha creati colui che è principio e autore della bellezza. Se sono colpiti da stupore per la loro potenza ed energia, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore. Tuttavia per costoro leggero è il rimprovero, perché essi facilmente

La conclusione che traiamo dal testo della lettera ai Romani è duplice; l'una, scrive R. Penna, «negativa, consiste doppiamente nel fatto che la conoscenza di Dio raggiunta al di fuori della rivelazione biblica è imperfetta e che le conseguenze religiose ed etiche provenienti da essa sono deleterie. L'altra, positiva, consiste nel fatto che comunque una conoscenza di Dio a partire dal creato è possibile, per un doppio motivo: perché nel creato si dà una effettiva rivelazione divina, sia pure parziale e imperfetta, e perché la ragione umana può adeguatamente rapportarsi ad essa e interpretarla nella sua dimensione propria»⁵².

Nel testo di 1Cor 1,18-25, Paolo cambia decisamente accento. Determinante è il riferimento al *verbum crucis*, alla croce di Cristo, dinanzi alla quale naufraga ogni tentativo della sapienza umana di raggiungere Dio: la ragione da sola non può arrivare al vero Dio, rivelatosi nella croce di Cristo; il Dio vero è ben al di là di ogni presunzione intellettuale dell'uomo naturale. Infatti un crocifisso evoca delusione, rifiuto, scandalo, esso è sentito «come un inciampo nella ricerca di un Dio glorioso e gratificante, e insieme [è] giudicarlo una stoltezza, cioè commiserarlo come inutile e deviante sul cammino di una ragione trionfante. Alla potenza subentra di fatto l'impotenza, alla forza la debolezza, allo splendore della ragione la sua eclisse nella follia»⁵³.

Dunque i riferimenti paolini ci aiutano e ci introducono nella complessa dialettica del rapporto tra ragione e fede sul piano della ricerca e conoscenza di Dio. La ragione di per sé non può rinunciare a questa ricerca ed è sostenuta dalla certezza che il suo ricercare possiede un punto d'arrivo, nonostante costi fatica il giungervi; tuttavia la rivelazione (Dio che va incontro all'uomo in una dinamica opposta al dinamismo dell'uomo in cerca di Dio) oltrepassa quanto la ragione può conoscere: un Dio che si identifica con Gesù crocifisso non può essere raggiunto dai percorsi della ragione la quale invece tende a giudicare come stoltezza e follia il *verbum crucis* al centro del vangelo. Per accettare la novità e l'alterità introdotta dalla rivelazione, occorre che «la ragione faccia il

s'ingannano cercando Dio e volendolo trovare. Vivendo in mezzo alle sue opere, ricercano con cura e si lasciano prendere dall'apparenza perché le cose viste sono belle. Neppure costoro però sono scusabili» (*Sap* 13, 1-8).

52 R. PENNA, «La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio», *cit.*, 663.

53 *Ibid.*, 665.

sacrificio di riconoscere umilmente la propria limitatezza e insufficienza e si ponga su un piano diverso: quello di un connubio con la sapienza divina le cui strade (bisogna avere l'onestà di ammetterlo) non corrispondono alle nostre»⁵⁴.

Allora, se da un lato lo scandalo della croce è lo scoglio contro il quale la ragione può naufragare, l'evento storico *contro* cui si infrange ogni tentativo della mente di costruire su argomentazioni soltanto umane una giustificazione adeguata del senso dell'esistenza, dall'altro lato, però, la croce può diventare anche lo scoglio *oltre* il quale la ragione sfocia nell'oceano sconfinato della verità; nel crocifisso si mostra il confine tra ragione e fede ma si apre anche lo spazio in cui ambedue possono incontrarsi⁵⁵.

C'è quindi una dignità della ragione che è definita dalla ricerca della verità e dalla possibilità di attingerla, ma c'è anche un'infermità della ragione la quale nella storia rende tortuoso e difficile l'esito della ricerca, il pervenire alla verità: la ragione è *labefacta*, cioè segnata da una corruzione che la indebolisce, anche se non fino al punto di farle smarrire il senso del vero e di Dio; leggiamo in *Fides et ratio*: «se l'uomo con la sua intelligenza non arriva a riconoscere Dio creatore di tutto, ciò non è dovuto tanto alla mancanza di un mezzo adeguato, quanto piuttosto all'impedimento frapposto dalla sua libera volontà e dal suo peccato» (19).

Allo stesso tempo, però, la fede non è solo il soccorso della ragione, poiché la rivelazione di Dio, in quanto è l'atto con cui Dio rivela anzitutto se stesso, non contiene solo con chiarezza ciò che la ragione troverebbe in linea di principio da sé stessa, ma fa conoscere verità che, dirà la *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, *humanae mentis intelligentiam omnino superant*⁵⁶. Tommaso scriveva all'inizio della *Summa Theologiae*, nella *quaestio* I ("De sacra doctrina"), introduttiva a tutta l'opera: «La verità su Dio raggiunta attraverso la ragione sarebbe attinta soltanto da pochi, dopo lungo tempo e tra molti errori; tuttavia dalla conoscenza di questa verità dipende tutta la salvezza dell'essere umano che si compie in Dio. Pertanto affinché la salvezza raggiungesse gli uomini in modo

54 *Ibid.*, 670.

55 Cf *Fides et ratio* 23.

56 *Dei Filius*, cap. 2 (DH 3005).

più universale e più certo, fu necessario che noi venissimo istruiti sulle cose divine attraverso la divina rivelazione»⁵⁷.

E qui è necessario un riferimento più ampio proprio alla costituzione magisteriale *Dei Filius*⁵⁸ che, nel fronteggiare e censurare gli opposti errori di razionalismo e fideismo, ci offre preziose indicazioni soprattutto nel primo capitolo: *De Deo rerum omnium creatore*⁵⁹. I tre paragrafi in cui consiste tale capitolo enucleano l'esistenza e l'essenza di Dio, la realtà della creazione, la provvidenza divina. Contro coloro che sul piano della ragione negano l'esistenza di Dio, la Chiesa *credit et confitetur* l'esistenza di Dio *verum et vivum, creator Dominus coeli et terrae*. Alla confessione della sua esistenza segue l'enunciazione di quattro attributi provenienti dalla metafisica classica, di cui due diretti contro l'idea panteista e materialista di un Dio processualità infinita verso il perfezionamento (*aeternum, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum*) e gli altri due esprimono la sproporzione fra Dio e la misura della ragione e della conoscenza umana (*immensum, incomprehensibilem*).

Questo Dio è una sostanza spirituale (*substantia spiritualis*), unica e singolare (*singularis, simplex*), una realtà del tutto irriducibile ad una idea di Dio panteista o materialista⁶⁰. Segue quindi che:

a) nel concetto stesso di Dio è insita la distinzione fra Dio e il mondo;

57 *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 1. Nella *Dei Filius* la posizione dogmatica sulla rivelazione spinge verso un'affermazione gnoseologica circa la forma della ragione e della conoscenza di Dio. Ciò che è una condizione trascendentale (ovvero la capacità della ragione di conoscere l'esistenza di Dio e alcuni suoi attributi metafisici fondamentali), in *praesenti generi humani conditione* necessita (una "necessità morale") della rivelazione delle stesse "verità naturali" perché tutti possano conoscere facilmente, con certezza e senza errore alcuno quegli aspetti delle cose divine che *per se impervia non sunt*. La possibilità della ragione di giungere con certezza a Dio, è sostenuta dalla rivelazione che supplisce all'incertezza soggettiva della condizione storica propria dell'uomo peccatore.

58 Riprendo qui le considerazioni svolte in modo più ampio in A. SABETTA, *Dal senso cercato al senso donato*. Pensare la ragione nell'orizzonte della fede, LUP, Roma 2009², 35-54.

59 Cf DH 3001-3003.

60 Sono parole che echeggiano la costituzione *De Fide catholica* del Concilio Lateranense IV che così inizia: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus et verus Deus, aeternus et immensum, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres quidam personae sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 230). Si noti che nella *Dei Filius* si tace della struttura trinitaria della creazione.

b) la creazione è un atto libero e gratuito;

c) l'essere di Dio rimane al di sopra di tutto ciò che è distinto da Lui.

Sempre avendo come riferimento l'idea panteista e gli errori semi-razionalisti, il Concilio riafferma la realtà della creazione *de nihilo* come atto temporale (che ha un tempo, un inizio) di Dio, il quale, senza il fine di accrescere la sua beatitudine o di acquisire la perfezione (il divenire Dio di Dio nella e mediante la creazione), ha creato per manifestare la sua perfezione attraverso i beni che concede alle sue creature senza alcuna necessità (*voluntas ab omne necessitate libera*). Questa realtà creata è costituita di creature spirituali e corporali e ciò è detto contro il riduzionismo ontologico proprio del materialismo.

Infine, se è vero che Dio è oltre, all'origine e distinto dal mondo, è anche vero che Egli non è il Dio della prima mossa, ma realtà provvidente che protegge (*tuetur*) e guida (*gubernat*) ogni cosa nel tempo e nello spazio.

Particolarmente importante è il capitolo secondo di *Dei Filius* in cui dal "principio dottrinale" della rivelazione e dal suo carattere soprannaturale viene dedotta e sviluppata la questione epistemologica che riguarda la ragione e la conoscenza di Dio⁶¹. Quel Dio principio e fine di ogni cosa, descritto nelle sue caratteristiche metafisiche essenziali nel cap. I, *naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse* e viene citato il passo di *Rm* 1,20. Contro ogni riduzionismo epistemologico di matrice kantiana e post-kantiana, il concilio ribadisce la conoscenza certa, naturale di Dio – in quanto principio e fine delle cose – come possibilità della ragione umana, dal che ne va anche (e soprattutto) il carattere umano, responsabile e libero dell'atto di fede.

Accanto, ma non giustapposta (*attamen*), alla conoscenza naturale di Dio, il concilio afferma l'esistenza di un'altra via – *supernaturalis* – mediante la quale è possibile conoscere Dio. È una via "discendente", che nasce dall'iniziativa divina, e che scaturisce dalla sapienza e bontà di Dio il quale, con gesto gratuito e libero (*placuisse eius sapientiae et bonitati*), si fa conoscere. Il contenuto, cioè l'oggetto materiale della rivelazione, è *se ipsum*, Dio stesso, e le decisioni eterne della sua volontà.

61 Cf a commento del testo P. SEQUERI, *L'idea della fede*, Glossa, Milano 2004, 38-62.

5. TEOLOGIA FILOSOFICA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Un ulteriore aspetto, sul quale occorre spendere qualche parola, è rappresentato dal rapporto tra teologia filosofica e filosofia della religione⁶². Certamente se intendiamo la teologia filosofica come un parlare *su* Dio distinto dal parlare *di* Dio (teologia rivelata) e dal parlare *con* Dio (religione) guadagniamo già uno spazio proprio per la disciplina, anche se, trattandosi di un approccio filosofico, cioè ricorrente esclusivamente alle risorse del *logos* (della ragione), è implicato anche il riferimento alla filosofia della religione, che riflette razionalmente su quell'esperienza universale e storicamente data della religione, la quale, più propriamente, pare essere il luogo dove trovare "Dio" e a partire dal quale riflettere su Dio.

Se in linea di massima si potrebbe accettare, seppur con qualche riserva, l'idea che la filosofia della religione si debba occupare delle pretese di validità delle religioni e delle forme di vita religiosa, direi che è improprio attribuire alla teologia filosofica, come fa O. Muck, il compito di dover chiarire, per quanto sia filosoficamente possibile, il senso e la validità di concezioni che riguardano Dio esistenti nella coscienza religiosa; in altre parole si tratterebbe di confrontare gli elementi delle convinzioni religiose su Dio con il domandare radicale tipico della filosofia che indaga sui fondamenti ultimi, il che configurerebbe la teologia filosofica come l'analisi metafisica del discorso religioso su Dio⁶³; in realtà «una teologia filosofica, che assuma come suo presupposto o come suo oggetto la religione non sembra più distinguersi dalla filosofia della religione»⁶⁴.

Indubbiamente tanto la filosofia della religione nel suo riflettere critico sull'esperienza religiosa, quanto la teologia filosofica, si occupano di un oggetto che entrambe intenzionano, sebbene in modi diversi, ovvero Dio. Questo presuppone il riconoscimento dell'esperienza religiosa non

62 Una ricostruzione della controversia e del dibattito, sorto in Germania, sul rapporto tra filosofia della religione e teologia filosofica in F. Rossi, «Teologia filosofica e filosofia della religione», in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 80 (1988), 242-290.

63 Questa è la posizione espressa da O. Muck, *Teologia filosofica*, Queriniana, Brescia 1990², 62-64.

64 C. GRECO, *L'esperienza religiosa*. Essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 12.

solo come una realtà esclusivamente umana, nel senso del rapporto dell'uomo con un assoluto cui si dà il nome di Dio, ma come un'esperienza antropologicamente connotata in quanto è teologicamente costituita; in altre parole è solo l'automanifestazione dell'assoluto (del sacro o di come lo si voglia chiamare) a dare vita a quella particolare ed autentica esperienza umana che chiamiamo religione. Diversamente, se non si riconosce questo originario e fondativo momento rivelativo del divino, la religione si riduce a mera realtà antropologica, senza che la coscienza religiosa possa intenzionare alcuna realtà divina a cui pur intende relazionarsi.

In quanto la filosofia della religione assume filosoficamente come oggetto la religione nella sua concretezza storica, allo scopo di chiarirne riflessivamente l'essenza, il senso e la verità, essa non può elaborare una sorta di teoria metafisica su Dio, né ridursi soltanto ad un'indagine trascendentale sulla capacità religiosa del soggetto perché, come filosofia seconda, non costituisce ma accoglie il suo oggetto; non dunque una «filosofia come produzione autonoma del pensiero, che diventa religiosa, in quanto comprensione concettuale dell'intero, riconoscendo così la validità della religione»⁶⁵, ma una filosofia della religione, che muove dall'esperienza religiosa nelle sue oggettivazioni storiche (miti, simboli, riti, il "sacro vissuto") per risalire da queste oggettivazioni alla coscienza che le produce al fine di attestarne le condizioni di possibilità e di verità.

A differenza della filosofia della religione, la teologia filosofica non deve occuparsi principalmente della religione (sia come esperienza che come contenuto) ma piuttosto considerare l'oggetto verso cui la religione si dirige, cioè Dio, pensare il quale è il tema proprio della teologia filosofica⁶⁶; in questo senso essa è filosofia prima, pura indagine

65 *Ibid.*, 22 (cf in generale tutta l'introduzione, 9-26).

66 Tuttavia, la teologia filosofica non può fare a meno di parlare anche dell'uomo; essa, infatti, deve «porre la questione se e in qual modo si trovi "dato" il Dio cui essa tende: dato, cioè, all'esperienza e alla conoscenza dell'uomo. L'uomo, la sua esperienza e la sua conoscenza non costituiscono, tuttavia, l'autentico oggetto della teologia filosofica, come invece accade per la filosofia della religione, quanto piuttosto la via, peraltro ineludibile, che a tale oggetto conduce. Là dove la teologia filosofica giunge al tema che le è proprio, essa abbandona la dimensione in cui insiste la filosofia della religione» (W. WEISCHEDL, *Il Dio dei filosofi*. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del

razionale sull'esistenza di Dio e i suoi attributi. La teologia filosofica è dunque filosofia, sottoposta alle regole del filosofare e alla natura di interrogazione radicale propria della filosofia.

Si potrebbe risalire direttamente a San Tommaso per capire il senso di una teologia filosofica a partire dal suo differenziarsi dalla teologia che nasce dalla rivelazione. Nell'art. I della I *quaestio* della *Summa*, rispondendo a coloro che sostenevano non esserci bisogno di una teologia rivelata distinta da quella naturale o metafisica, in quanto la teologia esiste già come branca della filosofia teoretica – poiché secondo Aristotele nel libro VI della metafisica lo studio dell'essere in quanto essere (oltre le sue determinazioni entitative) caratterizza la filosofia come teologia o metafisica –, Tommaso argomenta ricordando che le scienze si differenziano tra loro per i principî o i punti di vista; infatti possono avere in comune lo stesso oggetto (Dio in questo caso) ma occuparsene sotto punti di vista diversi; così la filosofia si occupa di Dio con la luce della ragione naturale mentre la teologia procede alla luce della rivelazione e dunque differisce secondo il genere dalla teologia filosofica che non può giovare dello stesso elemento (la rivelazione) nella trattazione dell'oggetto.

Quello che mi interessa sottolineare è il riferimento alla teologia filosofica (nel senso di filosofia che s'interroga su Dio); essa, per usare ancora la terminologia di Tommaso, fa ricorso alla "ragione dimostrativa" che costringe l'intelletto al consenso, cioè ha il compito di argomentare in modo stringente e assoluto, avendo come criterio di verità e di sostenibilità delle sue conclusioni solo l'argomentare dimostrativo della ragione, senza la "sponda" delle "verità di fede", come invece accade nella teologia rivelata, nella quale non vale la *ragione dimostrativa* ma la *ragione persuasiva*, che non svuota il senso stesso della fede, perché non fa apparire evidenti i suoi oggetti, né svuota il merito della fede, perché non costringe l'intelletto all'assenso, ma desume analogie e le applica a ciò che appartiene alla fede⁶⁷.

nichilismo. I. Dalle origini a Kant, Il Melangolo, Genova 2005³, 36; cf più in generale tutta l'introduzione, §§ 2-7, 29-62).

67 Cf *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, art. 1, ad 5. Tommaso a dire il vero riconosce la legittimità del ricorso alla ragione dimostrativa anche in teologia, ma solo per confutare ciò che sembra implicare l'impossibilità della fede; diversamente la necessità dell'assenso renderebbe vano l'atto di fede.

6. (IN)EVIDENZA DI DIO E SUA MOSTRABILITÀ ("PROBABILITÀ")

Si può allora iniziare a parlare filosoficamente di Dio ricordando che in filosofia occorre partire da ciò che è immediatamente evidente, poiché l'evidenza rimane un criterio di verità. L'idea cartesiana dell'evidenza, come punto di avvio della riflessione filosofica, conserva tutta la sua validità; la prima regola del metodo recita: «non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi con evidenza come tale»⁶⁸. E qui sorge subito una prima difficoltà quando si applica tale criterio a Dio, perché la realtà di Dio non ha i caratteri dell'evidenza⁶⁹. Eccezion fatta per i mistici (la cui esperienza, però, non è riproducibile da tutti), l'esistenza di Dio non sembra essere un'idea "chiara e distinta", cioè evidente. Infatti, «la credenza religiosa non pretende l'evidenza razionale, perché possiede un'evidenza di un altro tipo, che consiste in una certezza interiore provocata da una Rivelazione, riconosciuta dal credente come divina e quindi autorevole e vera, o provocata da una semplice accettazione soggettiva della propria tradizione religiosa»⁷⁰; al contrario il filosofo vuole giungere all'evidenza razionale argomentando come può.

Ora la proposizione "Dio esiste" non è di per sé evidente quanto a noi. Diciamo che una proposizione è di per sé evidente (*per se notum*) quando il predicato è incluso nella nozione del soggetto, alla stregua dei giudizi analitici di Kant, quali, ad esempio: "l'animale è un vivente", ecc.; poiché conosciamo il significato del soggetto e del predicato, la proposizione appare evidente quanto a noi (*quoad nos*). Le proposizioni evidenti, su tutte i primi principi, posseggono il pregio dell'universalità e dell'aprioricità (non dipendono dall'esperienza) ma non accrescono la conoscenza, e dunque sono come tautologie. Se la proposizione "Dio esiste" non è per sé evidente, allora va dimostrata; il rigore razionale del ragionamento è lo stesso che si usa quando si dimostra un teorema geometrico, ma chiaramente qui non siamo più sul piano dell'aprioricità

68 CARTESIO, *Discorso sul metodo*, a cura di L. Urbani Ulivi (Testi a Fronte 44), Rusconi, Milano 1999, 121.

69 Cf G. SGUBBI, *Il gratuitamente necessario*. Per una teologia filosofica della gratuità, EUPRESS, Lugano 2010, 27-32.

70 M. PANGALLO, *Il creatore del mondo*, L. Da Vinci, Roma 2004, 21.

assoluta, per quanto una dimostrazione sia da considerarsi comunque una forma rigorosa di raziocinio la cui conclusione deve possedere il carattere dell'evidenza⁷¹.

Nel caso di Dio la dimostrazione della sua esistenza può essere duplice in forza del diverso punto di partenza. San Tommaso distingue questi due modi di dimostrazione in: dimostrazione *propter quid* e *quia*. Nel primo caso si muove da quelle cose che possiedono la priorità nell'ordine dell'essere; è il procedimento della dimostrazione geometrica in cui, dagli assiomi (che non si dimostrano essendo evidenti), si giunge a tutti quei teoremi che non sono immediatamente noti ma, appunto, vanno dimostrati. Nel caso della dimostrazione *quia*, si «muove da quelle cose che hanno una priorità rispetto a noi (*quoad nos*): infatti, quando un qualche effetto ci è più noto della sua causa, noi procediamo dall'effetto per conoscere la causa. Da qualsivoglia effetto si può dimostrare l'esistenza della sua propria causa (se tuttavia i suoi effetti siano per noi più noti della causa) e ciò dal momento che, dipendendo gli effetti da una causa, posto l'effetto è necessario che la causa preesista»⁷².

Se la prima dimostrazione la definiamo “deduttiva”, la seconda possiamo chiamarla “induttiva” o a posteriori, in quanto si parte dagli effetti, che ci sono più noti della causa, per giungere alla causa che ci è meno nota. Questo procedimento si rende necessario quando l'oggetto in questione non è per noi evidente. In forza di tale ragionamento Tommaso esclude che si possa dimostrare Dio *propter quid*, come aveva fatto Anselmo e come faranno tutti i sostenitori della cosiddetta “prova ontologica”, e afferma che «l'esistenza di Dio non essendo a noi di per sé nota, può essere dimostrata a partire dagli effetti che sono a noi noti».

Proprio perché, però, il procedimento non può partire da ciò che è più noto in sé (la causa), la conoscenza che avremo della causa a partire dagli effetti sarà sempre parziale ed incompleta, sussistendo un insu-

71 «Con “dimostrazione logica” intendiamo una serie concatenata di proposizioni derivate coerentemente le une dalle altre, secondo un ordine nel quale siano ben riconoscibili delle premesse vere che implicano una conclusione necessariamente vera» (R.G. TIMOSI, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*. Storia critica degli argomenti ontologici, Marietti, Genova 2005, 19).

72 *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 2, resp.

perabile e netto scarto (differenza ontologica) fra ciò che è effetto e ciò che è causa; questo è quanto lo stesso Tommaso riconosce allorché accoglie in parte l'obiezione secondo la quale dagli effetti finiti non si può risalire alla causa infinita, sostenendo, però, dal canto suo, che è almeno possibile affermare la causa come esistente, pur non potendone afferrare l'essenza (*quidditas*). Tale riferimento al principio di causalità richiede qualche precisazione ulteriore.

7. CONTINGENZA DELLA REALTÀ E PRINCIPIO DI CAUSALITÀ

In una introduzione non può mancare una breve nota su due condizioni che sottostanno a tutto il nostro tentare di parlare di Dio: la contingenza della realtà e la validità del principio di causalità fra ordini ontologicamente differenti⁷³.

La conoscenza umana inizia con la percezione dell'esistente; "farsi un'idea" della realtà è il primo contenuto conoscitivo. L'uomo parte dal fatto che c'è qualcosa e dunque il primo concetto è quello di essere che sorge dal riconoscimento che le cose ci sono. Guadagnata l'idea dell'essere, il passaggio successivo è verificare se la realtà è *contingente* o *necessaria*.

Una realtà è detta contingente in quanto non ha in sé la ragione del suo essere, cioè non si fa da sé, e, pertanto, ora c'è, ma non c'è stata ed è destinata a non esserci più. Lo abbiamo evocato all'inizio riponendo la domanda filosofica per eccellenza ("perché esiste l'essere piuttosto che il nulla?"), ma potremmo rifarci, ad esempio, a tutte le affermazioni di Heidegger contenute nell'analitica esistenziale del suo capolavoro *Essere e tempo* (1927): il senso della contingenza come gettatezza nell'essere, la coscienza della precarietà dinanzi alla morte come vertice della vita, possibilità dell'impossibilità, ciò che decide dell'autenticità o dell'inautenticità dell'esserci.

Se riteniamo che la realtà ha in sé la ragione del suo essere, allora non è contingente ma esiste necessariamente; in tal caso, dobbiamo anche ritenere che Dio non esiste come origine della realtà (non essendo

73 Cfs. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, EUPRESS, Lugano 2004, 30-39; C. FABRO, *Introduzione al problema teologico*, EDIVI, Segni (RM) 2007, 76-81.

le cose contingenti)⁷⁴ ma, eventualmente, solo in quanto identificato con la realtà stessa: un Dio immanente alla realtà, nella quale gli enti sono *modi* dell'essere di Dio (come in Plotino, Spinoza e nelle diverse forme di panteismo).

Se invece riconosciamo la contingenza della realtà, dobbiamo anche cercare ciò che la “sos-tiene”, che conferisce alla realtà l'essere e che, per forza di cose, dovrà avere il carattere della necessità: un essere necessario che spiega l'esistenza dell'essere contingente, cioè ne è la *causa*. Il principio di causalità è fondamentale dal punto di vista della formulabilità dei prove dell'esistenza di Dio⁷⁵. La causa è ciò che fa essere un ente e già Aristotele distingueva tra quattro tipi di cause: materiale, formale, efficiente, finale. Il principio di causa ha anche conosciuto la critica serrata del filosofo empirista David Hume. Questi contestò l'idea secondo la quale tutto ciò che ha un inizio è necessariamente causato, in quanto affermazione intuitivamente e dimostrativamente non certa, per cui non è contraddittorio negare che ciò che incomincia ad essere non sia stato causato. Allo stesso tempo Hume rifiutò l'esistenza di un rapporto necessario fra causa ed effetto; a suo parere l'esperienza in forza della quale vediamo una cosa essere causa di un'altra, afferma il rapporto di causalità come una tendenza soggettiva (l'abitudine che abbiamo di veder accadere con costanza due eventi uno dopo l'altro) che tende appunto a trasformare indebitamente un dato di fatto in necessità.

Questo particolare aspetto della critica di Hume al principio di causalità dal punto di vista ontologico lo consideriamo insostenibile, riaffermando invece che tutto ciò che non ha in sé la ragione del suo essere (contingenza) in tanto esiste in quanto è stato causato (cioè posto nell'essere) da qualcos'altro.

74 In questa direzione si colloca la posizione espressa da S. HAWKING nel suo libro (con L. Mlodinow): *The grand design*, Bantam, New York 2010 (ed. it. *Il grande disegno*, Mondadori, Milano 2011): il *big bang* da cui ebbe origine l'universo potrebbe essersi creato da sé come conseguenza inevitabile delle leggi della fisica (*in primis* quella di gravità), dunque non avrebbe nessuna contingenza bisognosa di un Dio creatore per essere spiegato.

75 «Il pilastro [...] delle prove dell'esistenza di Dio è il “principio di causalità”: su di esso, sul suo valore ontologico e trascendente, grava la validità del procedimento» (C. FABRO, *Introduzione al problema teologico*, cit., 76).

8. CLASSIFICAZIONE DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO

A questo punto, prima di iniziare l'itinerario tra gli autori, proponiamo una classificazione delle prove dell'esistenza di Dio.

Le classificazioni sono sempre scelte che possono non incontrare consenso o unanimità. N. Abbagnano distingueva fra dieci prove:

- la prova che fa appello al senso comune;
- «l'argomento più antico e venerabile, che è anche quello più semplice e convincente, desunto dall'ordine o disegno del mondo, e con termini moderni si chiama *teleologico* o *fisico teologico*»;
- una variante della prova teleologica, ovvero la prova causale basata «sul principio che è impossibile risalire all'infinito nella serie delle cause materiali e delle cause efficienti o delle cause finali o delle conseguenze; e che perciò vi deve essere, in ogni serie, un primo principio dal quale l'intera serie dipende»;
- la prova desunta dal movimento, la più solida nel mondo classico e medievale;
- l'argomento detto dei gradi d'essere;
- la prova *ex possibili et necessario* (Tommaso) o *a contingentia mundi* (Leibniz) o cosmologica (Kant);
- la prova ontologica;
- la prova, assai simile a quella ontologica ma più antica, desunta dalla semplice presenza nell'uomo dell'idea stessa di Dio;
- la prova morale che di regola si accompagna con un certo scetticismo sulla validità delle dimostrazioni razionali (Kant è il caso più evidente);
- la prova «che ha il suo punto di partenza in qualche tipo di esperienza immediata e privilegiata che s'interpreta come un rapporto diretto con Dio»⁷⁶.

Direi in modo più semplificato che possiamo dividere le prove in cinque tipi, dei quali i primi tre mutuati dalla denominazione kantiana, che è diventata piuttosto canonica; scrive Kant: «tutte le strade che si possono prendere a questo fine [dimostrare l'esistenza di Dio], o muovono dall'esperienza determinata e dalla particolare costituzione – così

76 N. ABBAGNANO, «Dio, prove di», in Id., *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Utet, Torino 2001, 304-308.

conosciuta – del nostro mondo sensibile, risalendo poi, secondo le leggi della causalità, sino alla causa più alta fuori del mondo; o pongono empiricamente a fondamento soltanto un’esperienza indeterminata, cioè una qualche esistenza; oppure infine fanno astrazione da ogni esperienza, e del tutto *a priori* concludono da semplici concetti all’esistenza della causa più alta. La prima dimostrazione è quella “fisico-teologica”, la seconda è quella “cosmologica”, la terza è la dimostrazione “ontologica”. Un numero maggiore di dimostrazioni non esiste, né può d’altronde esistere»⁷⁷.

Abbiamo quindi:

1) Prove ontologiche. L’espressione, usata per la prima volta dal filosofo tedesco illuminista del sec. XVIII Christian Wolff, indica «ogni argomento che, per dimostrare l’esistenza di Dio, parte dall’idea di Dio che si trova nella nostra mente umana, in quanto tale idea significa l’essenza divina. Poiché il punto di partenza può considerarsi anteriore all’esperienza del divenire quale momento necessario per sviluppare la prova, l’argomento ontologico si presenta come un argomento “a priori”»⁷⁸. Gli autori più significativi che hanno elaborato una tale prova sono: Anselmo d’Aosta, Duns Scoto, Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hegel⁷⁹.

2) Prove cosmologiche. Esse sono basate sul principio di causalità efficiente colto a partire dal mutamento fisico, dove il divenire degli enti esprime la loro contingenza e la non completa intelligibilità della realtà naturale e del suo divenire fenomenico senza una causa oltre i fenomeni stessi.

3) Prove teleologiche. Esse sono fondate sull’ordine naturale, sulla bellezza e sul principio della causalità finale. Le prove cosmologiche e teleologiche «sono argomentazioni che, assumendo come punto di partenza il divenire fisico o l’ordine naturale, intendono concludere con l’affermazione dell’esistenza di Dio, in quanto se Dio non esistesse il punto di partenza non sarebbe sufficientemente e adeguatamente

77 I. KANT, *Critica della ragione pura*. Introduzione traduzione e note di G. Colli, Adelphi, Milano 2001³, 617-618. Le citazioni della *Critica della ragion pura* si riferiscono tutte a questa edizione.

78 M. PANGALLO, *Il creatore del mondo*, cit., 44.

79 Un’opera recente che traccia una completa storia della prova ontologica è R.G. TIMOSI, *Prove logiche dell’esistenza di Dio da Anselmo d’Aosta a Kurt Gödel*, cit.

intelligibile»⁸⁰; un Dio, insomma, come garanzia e giustificazione dell'ordine cosmico e della regolarità della natura. L'autore al quale più queste prove devono la loro formulazione e fama è Tommaso d'Aquino.

4) Prove antropologiche. Esse prendono le mosse dalla realtà interiore dell'uomo e dall'attività spirituale soprattutto in riferimento all'autotrascendenza dell'uomo nel senso della sua aspirazione al vero, bello e buono, che non riesce ad essere realizzata entro l'orizzonte della temporalità e della finitezza. Tra gli autori collochiamo, ad esempio, Agostino.

5) Prove di ordine morale. Si tratta di quelle prove dell'esistenza di Dio che sono state costruite a partire dall'esperienza morale dell'uomo, dove Dio appare come un'implicazione necessaria per spiegare adeguatamente tale esperienza. L'autore più noto per questo tipo di prova è I. Kant che ne ha elaborata una nella *Critica della ragion pratica*.

9. SUL SENSO DI QUESTI "APPUNTI"

L'itinerario che viene proposto nelle pagine che seguono non è a carattere sincronico ma diacronico; ho scelto, cioè, di presentare gli autori e le loro prove seguendo un percorso strettamente storico. Naturalmente non c'è nessuna pretesa di esaustività ma solo una scelta di figure significative, in considerazione anche dell'importanza che hanno avuto dal punto di vista della teologia filosofica; non potevano così mancare autori come Agostino, Anselmo, Tommaso, Cartesio e Kant ai quali ho aggiunto Vico e Hegel. Può sembrare insolito un esteso riferimento al filosofo napoletano (preferito ad altri autori più abituali in un percorso di teologia filosofica), ma Vico simboleggia, a mio avviso, una singolarità feconda nella modernità. Mentre la linea ontologica ha insistito sull'idea di Dio e quella di derivazione aristotelico-tommasiana ha invece costruito una teologia filosofica partendo dalla natura, Vico, rifiutando l'ambito del naturale (che rimane ultimamente inconoscibile per l'uomo perché si conosce solo quello che si fa, in forza del principio del *verum-factum*), si affida alla

80 M. PANGALLO, *Il creatore del mondo*, cit., 75.

storia quale luogo autentico nel quale l'uomo può trovare con il rigore della ragione Dio, che si dà a conoscere come provvidenza.

Ho inoltre deciso di non trattare quegli autori che in vario modo costituiscono la cosiddetta "critica della religione" o gli atei che, nel passato come oggi, non credono in Dio partendo proprio dalla considerazione antropologica e storica delle religioni, o anche i cosiddetti "indifferenti" ecc. Credo che un'analisi dell'ateismo connesso con la critica della religione debba spettare, più che alla teologia filosofica, al momento ermeneutico di un percorso di filosofia della religione, momento cui compete l'interpretazione del dato fenomenologico relativo alla religione dai diversi punti di vista (filosofico, psicologico, sociologico ecc.)⁸¹.

Nel corso dell'esposizione ho scelto di limitare quanto più possibile i riferimenti alla letteratura, data la finalità propria di questi "appunti", quella dell'insegnamento di un corso di teologia filosofica a studenti che non hanno sempre alle spalle un adeguato *background* filosofico; per questo motivo a volte ho indugiato nella ricostruzione della prospettiva filosofica generale (il caso di Cartesio e Kant) per rendere più intellegibile il senso e le ragioni della peculiare elaborazione o critica delle prove dell'esistenza di Dio degli autori.

Soprattutto, però, ho scelto di far parlare i testi degli stessi filosofi, convinto come sono che lo studio significhi anzitutto accostare le opere dei filosofi e non solo manuali o introduzioni. Quando iniziai a insegnare teologia filosofica per un paio di anni mi sono limitato a leggere e commentare agli studenti i brani fondamentali delle opere nelle quali gli autori si erano occupati della questione di Dio. Una modalità più faticosa e impegnativa ma sicuramente più avvincente e fruttuosa, perché poter accostare le fonti vale molto di più che compiere letture di seconda mano. In questo senso quanto ho scritto rivela anche la sua inutilità o meglio il non voler essere che un rimando e una chiave di accesso alle fonti, senza lo studio delle quali l'esercizio del pensiero rimane essenzialmente sterile, se non precluso.

81 Diversa impostazione, per esempio, in A. ALESSI, *Sui sentieri dell'assoluto*. Introduzione alla teologia filosofica, LAS, Roma 2004² (che dedica un capitolo al "Rifiuto di Dio", 17-61).

Indice

Questioni introduttive	7
1. LA TEOLOGIA FILOSOFICA E LA SUA PRESUNTA “INATTUALITÀ”	7
2. CONNATURALITÀ DELLA DOMANDA SU DIO E SPONTANEITÀ DELLA SUA AFFERMAZIONE NEL PENSIERO FILOSOFICO GRECO	13
3. CONSUETE E CORRENTI OBIEZIONI ALL’ESISTENZA DI DIO	24
4. DIO DEI FILOSOFI E DIO RIVELATO	27
5. TEOLOGIA FILOSOFICA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE	33
6. (IN)EVIDENZA DI DIO E SUA MOSTRABILITÀ (“PROBABILITÀ”)	36
7. CONTINGENZA DELLA REALTÀ E PRINCIPIO DI CAUSALITÀ	38
8. CLASSIFICAZIONE DELLE PROVE DELL’ESISTENZA DI DIO	40
9. SUL SENSO DI QUESTI “APPUNTI”	42
1. S. Agostino: la dimostrazione dell’esistenza di Dio a partire dalle verità eterne (<i>De libero arbitrio</i> , libro II)	45
2. Anselmo d’Aosta (1033-1109) e la prova ontologica del <i>Proslogion</i>	55
INTRODUZIONE	55
2.1. L’ARGOMENTO DEL <i>PROSLOGION</i>	57
3. Tommaso d’Aquino (1225-1274) e le cinque vie (<i>Summa Theologiae</i> I, q. 2)	67
3.1. “SE SIA DI PER SÉ NOTO CHE DIO ESISTE”	68
3.2. “SE SIA DIMOSTRABILE CHE DIO ESISTE”	74
3.3. “SE DIO ESISTE” (<i>UTRUM DEUS SIT</i>)	78
3.3.1. <i>La via a partire dal movimento</i>	81
3.3.2. <i>La via a partire dalla causa efficiente</i>	85
3.3.3. <i>La via dal possibile e necessario</i>	86

3.3.4. <i>La via dei gradi dell'essere</i>	88
3.3.5. <i>La via a partire dal governo delle cose</i>	92
3.3.6. <i>La risposta alle obiezioni</i>	95
4. R. Descartes (1596-1650): le prove dell'esistenza di Dio nella III e V Meditazione metafisica	99
4.1. L'EMERGENZA DELLA NECESSITÀ DI DIO NELL'EPISTEMOLOGIA CARTESIANA	99
4.2. DALL'IDEA DI DIO ALL'ESISTENZA DI DIO: LE DUE PROVE DELLA III MEDITAZIONE	106
4.3. LA PROVA DELLA V MEDITAZIONE	113
5. G. Vico e il Dio provvidenza: dal verum-factum alla storia quale luogo autentico della teologia filosofica	119
5.1. DAL VERUM-FACTUM ALLA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO NEL DIRITTO UNIVERSALE	119
5.2. LA "SCIENZA NUOVA" COME "TEOLOGIA CIVILE RAGIONATA DELLA PROVVIDENZA DIVINA" E LA STORIA QUALE UNICO LUOGO DELLA TEOLOGIA FILOSOFICA	125
6. I. Kant (1724-1804): dalle antinomie della teologia naturale a Dio postulato della ragione pratica	133
INTRODUZIONE	133
6.1. LA CRITICA KANTIANA DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO	141
6.1.1. <i>La critica della prova ontologica</i>	144
6.1.2. <i>La critica della prova cosmologica</i>	152
6.1.3. <i>La critica della prova fisico-teologica</i>	158
6.2. DIO NELLA CRITICA DELLA RAGION PRATICA	163
6.2.1. <i>Dio tra la morale e la religione</i>	164
6.2.2. <i>Il senso di Dio e la postulazione della sua esistenza nella Critica della ragion pratica</i>	167
7. Hegel e la ripresa critica delle prove dell'esistenza di Dio	175
Bibliografia essenziale	183