

LA METAFISICA E DIO IN S.TOMMASO D'AQUINO E IN MARTIN HEIDEGGER

contributo al convegno “Scienza e metafisica” 2019 di fra Giovanni Bertuzzi O.P.

[Pubblicato in Maurizio MALAGUTI (ed.), *“Prismi di verità – la sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità”*, Città nuova ed., Roma 1997, pagg. 339-352 col titolo: *“Osservazioni circa la metafisica e Dio in san Tommaso d'Aquino e in Martin Heidegger”*.]

Siamo eredi di un'epoca della storia del pensiero che ha oscillato tra il primato della ragione e quello dell'esperienza, che ha diviso dualisticamente la conoscenza intellettuale da quella sensibile e che è vissuta nel rapporto dialettico tra il sensibile e il soprasensibile, tentando di armonizzarli tra di loro oppure decidendosi per l'uno ma escludendo o relativizzando l'altro.

Così è significativo il fatto che il razionalismo e l'idealismo siano sorti e cresciuti in un'età culturale contrassegnata dal sospetto e dalla paura per le “idee” che superano il campo dell'esperienza e del sensibile. La critica sollevata da Kant alle idee metafisiche dell'anima, del mondo e di Dio, si colloca proprio su questa linea: queste idee secondo lui possono essere pensate, ma non possono trovare una corrispondenza oggettiva nel mondo dell'esperienza: sono solo esigenze della nostra ragione e della sua facoltà unificatrice¹.

Come pure è significativo che l'empirismo e il positivismo abbiano causato per reazione una ricerca irrazionale della dimensione metafisica e della sfera spirituale e religiosa dell'uomo. La pretesa positivista di risolvere con la scienza tutti i problemi della vita umana e di svelare tutti i misteri della natura, ha trovato il suo contrapposto dialettico in un idealismo o in uno storicismo per i quali la scienza matematica è incompetente a trattare dell'uomo e del suo libero agire, in quanto i valori dello spirito e della storia sono irriducibili a ciò che può essere misurato o prodotto dalla scienza e dal progresso tecnologico.

In questo contesto può essere utile rivisitare i principi e le argomentazioni di una filosofia che non parte da idee astratte bensì dal mondo dell'esperienza, e nello stesso tempo non chiude la realtà entro gli stretti confini del mondo sensibile; una filosofia che guida la ragione a interrogarsi sulle cause di ciò che sperimentiamo e conosciamo, a ricercare i fondamenti dell'essere considerato in tutta la sua pienezza e complessità, senza complessi nei confronti della scienza e delle sue conquiste. Sotto questa luce diventa interessante riprendere in considerazione “le vie” seguite da S.Tommaso d'Aquino per provare l'esistenza di Dio: esse partono dalla considerazione di ciò che si presenta all'esperienza e costituisce il campo di studio della scienza, per condurre la conoscenza a provare l'esistenza di Dio attraverso una riflessione metafisica sulla struttura di ciò che esiste nella realtà sensibile.

Ma è difficile oggi sostenere la dimostrabilità dell'esistenza di Dio, perché fare questo significa andare contro la cultura attuale che ispira l'esistenza dell'uomo di oggi. Ammettere l'esistenza di Dio per lo scientismo è impossibile ed inutile, perché essa non può mai essere verificata sperimentalmente, mentre per l'esistenzialismo Dio è

¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1979; *Dialettica trascendentale*, L.I, sez.II, pp.304 ss..

pericoloso perché contrasta con la libertà dell'uomo. Ne deriva che il valore dell'esistenza di Dio viene oggi visto in conflitto con i due valori che più di ogni altro sono perseguiti e innalzati nella cultura contemporanea: il valore della scienza e quello della libertà.

Proviamo a riprendere il discorso metafisico mettendo a confronto due pensatori che rappresentano due correnti di pensiero e due epoche profondamente diverse: S. Tommaso, interprete della metafisica aristotelica e del pensiero scolastico, capace di armonizzare l'uomo e la natura in una visione sapienziale che ordina i diversi modi di conoscere e i diversi piani della realtà alla luce di comuni principi trascendentali, che sono presenti analogicamente in tutti i gradi della conoscenza, e che vengono partecipati in modo diverso in tutti i campi dell'essere; Martin Heidegger, ricercatore di uno spazio metafisico per l'uomo moderno nel contesto della cultura postkantiana, che perpetua il contrasto tra le scienze della natura e quelle dello spirito e interpreta dialetticamente il rapporto tra il sensibile e il soprasensibile.

S. Tommaso e le prove dell'esistenza di Dio

Le "vie" di S. Tommaso per giungere ad affermare l'esistenza di Dio partono da ciò che possiamo osservare nella realtà che si presenta ai nostri sensi. Appare evidente infatti che nel mondo vi sono delle cose che si muovono, che tra di loro vi è una subordinazione causale, che nascono e si corrompono, che possiedono in diverso grado delle qualità anche sensibili: infine, che anche i corpi naturali privi di conoscenza si comportano secondo dei fini ben determinati. Di questi fenomeni si può cercare una spiegazione in altri fenomeni che rendono ragione di *come* una cosa muove o produce l'altra, di *come* nasce o si corrompe, e così via. Ma l'intelligenza si interroga anche sul *perché* di questi fatti, su ciò che rende ragione in modo sufficiente della loro esistenza, e su chi o su che cosa può fondare questa esistenza. E' questo il compito della metafisica che ricerca i principi della realtà e dell'esistenza.

Kant nella sua dialettica trascendentale sottopone a una severa critica l'idea di Dio. S. Tommaso, nelle sue argomentazioni non muove razionalisticamente dall'idea di Dio, bensì dalla realtà e dalla necessità di giustificare la sua esistenza². Vediamo in che modo egli arriva all'esistenza di Dio attraverso un'argomentazione metafisica che parta dal campo dell'esperienza. Lo facciamo seguendo due delle sue vie, che meglio delle altre ci permettono un confronto con Heidegger: la via del movimento e quella della contingenza.

La prima via parte dalla constatazione che vi sono nel mondo alcune cose che si muovono. Ora, osserva S. Tommaso, tutto ciò che si muove è mosso da qualcos'altro. La sua dimostrazione può essere fondata sul principio metafisico del rapporto tra la

² Kant sostiene che l'idea di Dio nasce come rappresentazione della ragione dal suo sforzo di unificare la totalità dell'esperienza: essa è l'ideale della ragion pura. Ma questa rappresentazione secondo lui risponde a un'esigenza puramente regolativa della ragione, mentre viene trasformata in un uso costitutivo che ipostatizza e personalizza l'idea di Dio: "Questo ideale dell'Essere realissimo, sebbene sia una mera rappresentazione, è da prima *realizzato*, cioè se ne fa un oggetto; quindi *ipostatizzato*; infine, per un progresso naturale della ragione verso il compimento dell'unità, anche *personificato*" (op. cit., L.II, cap.II, se.III, pp.461-462, nota 2).

potenza e l'atto: il movimento, infatti, è un caso particolare di passaggio dalla potenza all'atto, e nulla può passare dalla potenza all'atto se non in virtù di qualcosa che è già in atto (l'acqua, ad esempio, che potenzialmente può essere scaldata, diventa calda solo sotto l'azione di una sorgente di calore).

A questo punto S. Tommaso introduce un'altra considerazione: se ciò da cui una cosa è mossa, a sua volta si muove, è necessario che anch'esso sia mosso da qualcos'altro, e così via indefinitamente. Ma non si può qui andare all'infinito, perché se non vi è un primo movente non vi può essere nemmeno un secondo, perché i moventi secondi non possono muovere se non sono mossi da un primo. Occorre dunque ammettere che vi sia una prima sorgente di movimento che non sia mossa da nessun altro, ed è questa che chiamiamo Dio.

S. Tommaso fonda le sue argomentazioni su di una lunga familiarità con il pensiero di Aristotele, in particolare con *La Fisica*³ e *La Metafisica*⁴, che disquisiscono a lungo sulla natura del moto e sui principi della potenza e dell'atto.

Sulla seconda via⁵ dobbiamo innanzitutto premettere la seguente osservazione: essa di solito viene chiamata la via della "contingenza", ma S. Tommaso precisa che essa parte "da ciò che è possibile e necessario": il contingente è propriamente ciò che esiste ma può non esistere, mentre il possibile è ciò che pur non esistendo può esistere. Ora S. Tommaso muove dalla constatazione che nella realtà vi sono cose che possono esistere o non esistere, che cioè sono generabili e corruttibili. Egli insomma considera sia ciò che pur non esistendo può essere portato all'esistenza, sia ciò che pur esistendo può cessare di esistere. Di queste cose egli afferma: è impossibile che ciò che può non esistere esista sempre, perché ciò che può non esistere a un certo momento cessa di esistere; e se tutto ciò che è finora esistito fosse stato corruttibile, a un certo momento tutto avrebbe dovuto cessare di esistere. E se ciò fosse vero, ora non vi sarebbe nulla, perché se ci fu un tempo in cui nulla è esistito, è impossibile che qualcosa poi abbia cominciato ad esistere, in quanto ciò che non esiste non comincia ad esistere se non in virtù di qualcosa di già esistente in atto. Perciò, ora non vi sarebbe nulla, il che è evidentemente falso.

In definitiva S. Tommaso sostiene che gli esistenti non hanno potuto cominciare ad esistere e non possono perpetuare la propria esistenza se tutta la realtà fosse costituita di enti generabili e corruttibili. Occorre dunque ammettere che vi sia qualcosa di necessario, da cui dipende tutto ciò che è contingente; qualcosa che è necessario di per sé, che non ha la causa della propria necessità in qualcosa di altro, ma che è la causa degli altri enti, e questi è appunto colui che chiamiamo Dio⁶.

³ Cf. *Physic.*, L.III, l.II, nn.286-288; L.VIII, ll.IX-XIII.

⁴ Cf. *Metaphysic.*, L.XII, l.VII.

⁵ In realtà per S. Tommaso è la terza via.

⁶ E' importante ricordare che S. Tommaso non scarta l'ipotesi che il mondo sia costituito di enti corruttibili che possono indefinitamente generare altri enti corruttibili. Quando infatti egli tratta della creazione (*Summa Theologiae*, I, q.46, a.2, 7um), afferma che nell'ordine delle cause efficienti è impossibile procedere all'infinito *per sé*, ma *per accidens* non è impossibile. Così ad ogni uomo accade di essere generato da un altro, il quale a sua volta è generato da un altro ancora, e così via all'infinito. Ma la generazione di un uomo non può dipendere da infinite cause: la successione delle cause agenti spiega come di fatto avviene la generazione o la produzione degli enti, ma non rende pienamente ragione della loro esistenza: la mia esistenza dipende solo in parte da quella di mio

Le dimostrazioni di S. Tommaso si reggono sul principio che la realtà in divenire e l'esistenza di ciò che è puramente possibile o contingente non si spiegano ricorrendo semplicemente e riduttivamente ad un unico principio: con l'affermazione parmenidea di un essere assoluto o con l'asserzione eraclitea di un divenire altrettanto assoluto, bensì con i principi aristotelici della potenza e dell'atto e con il primato dell'atto sulla potenza. La necessità di un essere in atto che sia a fondamento del movimento e dell'ente contingente è richiesta dalla natura stessa di ciò che si muove e di ciò che vive di un'esistenza puramente possibile o contingente: se non esiste un primo movente non mosso o un essere necessario non causato, non esisterebbero neppure la realtà contingente e in divenire. Ciò che si muove, o non esiste necessariamente, o esiste in dipendenza di qualcos'altro che a sua volta non può dipendere da altri. Kant ha ragione quando si oppone all'affermazione dell'esistenza di un "essere assolutamente necessario"⁷ che sia "un concetto puro della ragione[cioè indipendente dall'esperienza]"⁸; ma la necessità di cui egli parla è una necessità valida solo nel campo matematico e razionale, per un ragionamento aprioristico e deduttivo. S. Tommaso invece parte con Aristotele dal terreno della realtà naturale, e costruisce un ragionamento aposteriori che si fonda su ragioni immanenti alla natura stessa delle cose, per giungere ad affermare che se esistono degli enti mobili e contingenti deve esistere un Essere che fonda il movimento, e ha in sé la ragione della propria necessità, perché l'essere gli appartiene per essenza.

IL POSSIBILE E IL CONTINGENTE IN HEIDEGGER

Abbiamo visto che S. Tommaso fonda la sua riflessione metafisica sull'analisi del divenire alla luce di principi come quello di non contraddizione, di atto e potenza, o di ragion sufficiente. Queste idee sono radicate sulla sua profonda conoscenza di Aristotele e di tutta la tradizione di pensiero scolastica. Ma quale diritto di cittadinanza possono avere i suoi principi e i suoi ragionamenti nel contesto della cultura attuale?

Possiamo verificare la trasformazione che i concetti aristotelici di movimento, di possibilità e di contingenza hanno subito nel contesto della cultura contemporanea attraverso l'interpretazione che ha dato di Aristotele uno dei pensatori più significativi della filosofia del nostro secolo: Martin Heidegger.

Nel seminario tenuto nel 1940 all'università di Friburgo col titolo "Sull'essenza e sul concetto di 'Fusis'. Aristotele, *Fisica*, B,1"⁹, Heidegger precisa bene che per Aristotele la Fisica è il campo di studio dell'ente mobile, inteso in tutta la sua ampiezza metafisica: in tutta la sua totalità e verità. Ma più che ricercare con Aristotele le caratteristiche del movimento, la sua natura e le sue cause, egli sembra preoccupato di interpretare il significato delle parole che usa lo Stagirita all'interno della cultura greca. Questa prospettiva ermeneutica appare evidente se confrontiamo il testo di Heidegger

padre, di per sé dipende da molteplici cause, ma non da infinite, perché debbo riconoscere una cusa prima dalla quale dipendono tutte le altre.

⁷ I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1979, vol.II, L.II, c.III, sez.IV, p.467.

⁸ Ibid.

⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pp.193-255.

con il commento di S. Tommaso alla Fisica¹⁰. Solo apparentemente i due pensatori si limitano a commentare il testo di Aristotele; in realtà mentre S. Tommaso cerca di comprendere “con” Aristotele le caratteristiche della natura e del movimento considerati in se stessi, confrontandosi con tutto le opere dello Stagirita, Heidegger interpreta il testo di Aristotele analizzando e approfondendo i diversi significati delle parole da lui usate alla luce di sottili distinzioni filologiche, interpretando il movimento e la natura fenomenologicamente. La differenza non è solo metodologica: Heidegger considera il movimento, la natura, l’atto e la potenza, in un’accezione diversa da quella di S. Tommaso. E’ significativo ad esempio che, secondo Heidegger, il movimento per i Greci, “in quanto modalità dell’*essere*, ha il carattere dell’arrivare a presentarsi”¹¹, che la natura e la sostanza siano due modalità della presenza, e che indichino “cose che giacciono già davanti”¹²; e così anche che la “generazione...è in tutto e per tutto il venire alla presenza”¹³, e la privazione un “andar via dalla presenza”¹⁴.

Sorprende questa riduzione fenomenologica dell’essere della natura e del movimento alla loro “presenza”. Ciò fa sì che Heidegger non si interroghi sulle cause dell’esistenza dell’ente in divenire, su ciò che lo fa essere o cessare di essere, ma lo consideri solo nella sua presenza o mancanza di presenza, nella sua manifestazione e nascondimento. L’essere per lui è un venire alla presenza, e nello stesso tempo un nascondersi, così come la natura è “il presentarsi dell’assentarsi di se stessa...In quanto è un tale assentarsi, essa resta un ri-andare-in-sé, andare che però è soltanto il cammino di uno schiudersi”¹⁵.

Se è vero che per Heidegger l’essere non è prodotto dall’uomo e dalla sua conoscenza, ma gli è dato ed è egli stesso “gettato nell’essere”, è anche vero che, considerato in relazione alla sua manifestazione, l’essere nello stesso tempo si rivela e si nasconde: alla manifestazione dell’essere è cooriginario il suo nascondimento:

“L’uomo è piuttosto ‘gettato’ dall’essere stesso nella verità dell’essere, in modo che, così e-sistendo, custodisca la verità dell’essere, affinché nella luce dell’essere l’ente appaia come quell’ente che è. Se e come appaia, se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura, entrino nella radura dell’essere, si presentino e si assentino, non è l’uomo a deciderlo”¹⁶.

Ciò che vogliamo sottolineare in questa visione dell’essere è il fatto che pur considerandolo come “dato”, Heidegger si limita fenomenologicamente a concepirlo “come” è dato, senza chiedersi “perché” esso è dato e “da chi” è dato. Tutto ciò è estraneo al modo di pensare fenomenologico che considera l’essere unicamente alla luce del rapporto che esso stabilisce tra l’uomo e gli enti nel mondo.

Ma ciò che più conta è che in virtù di tale prospettiva l’essere è ciò che nello stesso tempo si rivela e si nasconde. Già nelle opere giovanili Heidegger concepiva la verità come la possibilità dell’uomo di comprendere o non comprendere il suo rapporto con le

¹⁰ S. TOMMASO, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino, 1965. Cf. in particolare: L.II, lez. 1 ss..

¹¹ M. HEIDEGGER, *Segnavia*, op. cit., p.204.

¹² Op. cit., p.215.

¹³ Op. cit., p.244.

¹⁴ Op. cit., p.250.

¹⁵ Op. cit., p.253.

¹⁶ Op. cit., pp.283-284.

cose nel mondo, in base al suo modo di essere, che è la sua temporalità e storicità¹⁷. Così facendo egli non abbandona affatto il soggettivismo che pure imputa alla scienza e alla metafisica cartesiana, perché vuole risolvere il problema della verità non partendo dal modo di essere di ciò che si conosce e intorno a cui si discorre, bensì dal modo di essere di chi conosce e discorre. Il modo di essere delle cose viene sempre interpretato *relativamente* a quello di chi le comprende ed interpreta. Egli vuole mantenere l'uomo nella possibilità di comprendere o non comprendere il suo rapporto con le cose e il loro essere. E ancora più radicalmente per lui l'uomo è aperto all'essere nelle possibilità che gli sono più proprie, ma è anche cooriginariamente esposto al nulla: ha la possibilità di esistere, ma è anche continuamente posto di fronte alla possibilità del nulla, perché quando nasce è già abbastanza maturo per morire. L'uomo vive nella contingenza della temporalità, ed è questa la "radura", nella quale la luce dell'essere può splendere nell'ombra del nulla, o il "fulmine" che squarcia con la sua luce le tenebre della notte. In questo orizzonte non c'è spazio per il primato aristotelico dell'atto sulla potenza; l'atto e la potenza sono indissolubilmente e cooriginariamente legati, l'uno non può manifestarsi senza l'altro.

Né può essere fatto valere a spiegazione della realtà il principio di non contraddizione: esso serve solo a mostrare la radicale situazione di alternativa in cui siamo posti in un'esistenza dominata dalla possibilità, dove ciò che è può anche non essere.

Appare così legittima la domanda che Heidegger fa risuonare nel mondo della cultura attuale: "perché è in generale l'ente e non piuttosto il nulla?"¹⁸. Tale interrogativo che egli ha ripreso per scuotere il pensiero scientifico dal suo sonno positivistico meriterebbe una risposta, ma per lui è importante che questa risposta non venga data, e che l'uomo mantenga aperte le due possibilità: tutt'al più se vuole aprirsi allo spazio metafisico dell'essere dia più importanza al nulla che all'ente.

A poco servirebbe obiettare che le immagini romantiche della "radura" e del "fulmine" (il pensiero di Heidegger è legato al romanticismo più di quanto possa ammettere egli stesso) si prestano ad un'interpretazione opposta a quella che ne dà Heidegger: la luce della radura può essere vista anche senza le tenebre del bosco, mentre queste non possono produrre la luce nella radura; e così il fulmine può essere visto senza la notte, ma la notte da sola non può produrre la luce del fulmine. Heidegger risponderrebbe che di fatto noi siamo posti come esseri nel mondo nella condizione di vedere la luce in mezzo alle tenebre, dobbiamo accoglierla così come ci viene data, e più in là non possiamo andare. Ma è proprio questa realtà di fatto che pone le domande fondamentali che il positivismo non vuole neppure porsi, e che Kant ed Heidegger vogliono lasciare in forma di domanda. Ed è questa medesima realtà che ci rivela la direzione della risposta. Se l'uomo può porsi l'alternativa tra l'essere e il nulla all'interno della sua conoscenza, nella sfera soggettiva del suo pensiero, se è possibile pensare l'essere accanto alla sua negazione, non è però possibile che nella realtà ciò che è possa essere contemporaneamente quello che non è, o che sia e non sia nello stesso tempo, o che ciò che ora può essere e non essere, poi in realtà sia e non sia¹⁹.

E' vero che nella realtà in divenire, nel mondo contingente, l'atto di essere non può essere identificato con la natura o essenza delle cose: l'essere non appartiene

¹⁷ Cf. G. BERTUZZI, *Il commento di S. Tommaso al "Peri hermeneias" di Aristotele e la dottrina del significato*, in "Divus Thomas", 2/1993, p.47.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p.77.

¹⁹ ARISTOTELE, *Dell'espressione*, Laterza, Bari, 1973, c.9,19a 24 ss.

necessariamente alla natura delle cose, altrimenti esse avrebbero dovuto esistere da sempre e dovrebbero esistere per sempre.

Sotto questo aspetto S. Tommaso avvertiva il senso della contingenza del mondo più di quanto potessero avvertirla i Greci, e l'uomo moderno sente la propria contingenza in modo più radicale dell'uomo medioevale. Ma l'atto di essere che appartiene alla realtà delle cose in divenire deve trovare la sua ragione d'essere in qualcosa d'altro, proprio perché non può scaturire dal nulla né da chi per sua natura è solo passivamente disponibile a ricevere l'essere. Il movimento non può scaturire da ciò che possiede solo passivamente la potenzialità a muoversi, e l'ente in divenire non può identificare il proprio essere con ciò che non è più o non è ancora. L'essere delle cose non dipende dal nulla o dalla loro pura potenzialità ad esistere, bensì da ciò che ha in sé la ragione del suo essere, da chi possiede l'essere per essenza, ed ha la potenzialità attiva di comunicare l'essere.

Non importa se questo comunicare abbia avuto inizio nel tempo o sia da sempre. Il movimento di ciò che è mosso e la contingenza degli enti dipendono metafisicamente da un motore immobile e da ciò che ha in sé la causa della propria necessità. La domanda metafisica è quella che si interroga sull'essere delle cose, che si interroga sul perché della loro esistenza e ricerca la causa e la ragione ontologica del valore del loro essere, ricavabile anche dall'esistenza di un filo d'erba e appartenente anche alla pura potenzialità della sua materia. Solo nella sua piena maturità e forse solo con la luce della rivelazione il pensiero metafisico è giunto a porsi tale domanda e a tentare una risposta:

“Alcuni [filosofi antichi] si spinsero a considerare l'ente in quanto ente: e ricercarono la causa delle cose non solo in quanto esse sono *queste* o sono *tali*, ma in quanto sono *enti*. Ora la causa delle cose in quanto enti occorre che sia la loro causa non solo secondo che sono *tali* per le loro forme accidentali, né secondo che sono *queste* per le loro forme sostanziali, ma anche secondo tutto ciò che in qualsiasi modo appartiene al loro essere. Quindi occorre ammettere che anche la materia prima è stata creata dalla causa universale dell'essere.”²⁰

Ammettere questa causa non significa pretendere di riuscire ad averne un'esperienza come quella che abbiamo della realtà tangibile, non significa nemmeno che possiamo penetrarne la natura e darne una definizione esaustiva come quella che diamo alle *cose* che ci circondano. Significa semplicemente riconoscere che esiste, per rendere ragione di tutto ciò che in qualche modo esiste. Si può essere d'accordo con Kant che trattare dell'esistenza di Dio non è competenza della scienza matematica, anche se non siamo d'accordo con il suo modo univoco e riduttivo di intendere la conoscenza scientifica; si può essere d'accordo con Heidegger nel rifiutarci di trattare Dio come una cosa o un ente in mezzo agli altri enti, anche se la sua presenza è rivelata proprio dalle domande che la ragione si pone sugli enti in quanto enti. Ma non si può negare alla ragione umana, alla stessa ragione che s'interroga sulle cause delle cose e dei fatti che cadono sotto la sua esperienza, di riconoscere l'esistenza di Dio, anche se di lui la conoscenza umana può cogliere più ciò che egli non è che quello che egli è²¹.

A DIO ATTRAVERSO L'UOMO E IL SUO PENSIERO

Abbiamo visto che S. Tommaso parte soprattutto dall'osservazione della realtà che sta di fronte a noi e al di fuori di noi, per affermare che dobbiamo riconoscere il primato

²⁰ S.TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q.44, a.2, c..

²¹ S.TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, I, c.14, 117 b.

dell'essere e la necessità dell'esistenza di Dio se non vogliamo sostenere la tesi assurda che tutta la realtà sia da sempre fondata nel nulla, e destinata al nulla. Ma anche la riflessione che l'uomo può compiere su se stesso e sul proprio concreto modo di esistere può condurre ragionevolmente alle medesime conclusioni²². L'uomo non solo riconosce la contingenza degli altri esseri, non solo vive egli stesso nella contingenza, ma riflettendo su se stesso è cosciente di questa sua contingenza, e nello stesso tempo riconosce nella sua attività di pensare e di riflettere una forma di esistenza diversa da quella delle cose materiali, una capacità di pensare che lo apre a considerare le cose in modo universale e lo rende autocosciente. L'universalità della conoscenza intellettuale e la sua capacità di riflettere sono segni della capacità dell'uomo di staccarsi dalla materialità delle cose e di rientrare in se stesso, sono segni dell'immaterialità del suo modo di conoscere, di agire e di essere, sono la prova anche dell'immaterialità e incorruttibilità dell'anima umana, che pur vive in un corpo corruttibile. Questa apertura del pensiero e libertà dalle cose, nell'uomo, sono limitate e imperfette. Egli non può trovare il fondamento e la ragion d'essere del suo atto di "intelligere" e del suo essere nelle cose o nella sua fragile natura e nel suo modo imperfetto di conoscere e di riflettere. L'atto del pensiero, che si solleva al di sopra della corporeità e della sensibilità, ha il suo fondamento, la ragione del suo modo di conoscere e di essere, nell'Atto puro del pensare e dell'Essere che è Dio²³.

Sotto questo aspetto siamo d'accordo con Heidegger nel riconoscere che l'uomo vive nella differenza ontologica tra l'ente e l'essere, ed è nella condizione descritta da Johann Peter Hebel: "Siamo disposti o no ad ammetterlo, noi siamo piante che debbono crescere radicate nella terra, se vogliamo fiorire nell'etere e dare i loro frutti"²⁴. Heidegger interpreta questa sentenza sostenendo la necessità che l'uomo, radicandosi nella propria terra, si espanda nell'etere, nella regione aperta dello spirito. Fuori dalla metafora occorre secondo lui che l'uomo dell'era atomica e delle conquiste spaziali non rimanga prigioniero del pensiero calcolante che domina il mondo della tecnica, un mondo dove tutto è diventato oggetto di trasformazione e di sfruttamento. Occorre che l'uomo, pur servendosi dei prodotti della tecnica, nello stesso tempo li abbandoni a se stessi come qualcosa che non è assoluto, ma che dipende da qualcosa di più alto. Occorre che l'uomo attraverso la sua capacità di riflettere e meditare affermi la propria libertà da tutto ciò e si apra al mistero: "l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero non accadono mai senza il nostro consenso"²⁵.

²² Cf. Maurizio MALAGUTI, *Tu, ermeneutica di un nome di Dio*, I Martedì, Bologna, 1988, pp.105-121. Malaguti segue la terza via di S. Tommaso, partendo però dalla capacità di interiorità dell'uomo: egli è sì capace di cogliere se stesso nell'autotrasparenza del pensiero, ma non può trovare in se stesso la ragione del suo esistere, del suo rientrare in se stesso e della sua tendenza a scoprire la verità essenziale della propria esistenza (l'uomo è strutturalmente una etero-autocoscienza ed è capace di una verità solo contingente). Ma se non vogliamo fondare la tendenza incoativa a raggiungere la verità e l'autotrasparenza sull'assenza totale di verità, sul silenzio della mancanza di coscienza, dobbiamo ammettere che la Verità è da sempre, prima del silenzio, come Verità necessaria. La verità contingente e incoativa che noi siamo suppone e testimonia, col fatto stesso di esserci, la Verità necessaria che è atto di interiorità perfetta e ha in se stessa la ragione della sua verità.

²³ Cf. Pierpaolo RUFFINENGO, *Le cose. Il pensiero. L'essere*, Marietti, Torino, 1988, p.281.

²⁴ M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova, 1983, pp.31-32.

²⁵ Op. cit., p. 40.

Il nostro consentire avviene in un rapporto con il mondo e la natura che nell'era della tecnica si trasforma secondo un senso che non siamo noi a stabilire, perché lo riceviamo e dipende da qualcosa di più alto: "Ogni processo tecnico è governato da un senso che attraversa e coinvolge l'agire e il consentire dell'uomo..., un senso che non l'uomo ha inventato e creato"²⁶.

Heidegger secondo la sua impostazione di pensiero tiene avvolto nel mistero questo fondamento del vivere e dell'agire umano, lasciando che questo fondamento celi e riveli il senso delle cose che viene ricevuto dall'uomo, così come esso gli è dato. Preoccupato kantianamente di non oggettivizzare e cosificare ciò che non è semplicemente presente davanti ai nostri occhi nel mondo sensibile, egli ha voluto riaprire lo spazio libero della meditazione metafisica, ma ha lasciato indeterminato il mondo del divino per non distaccarlo dall'orizzonte della temporalità e della storia proprio dell'uomo. Soprattutto non ha voluto riconoscere l'identità tra il Dio dei filosofi, ricercato attraverso la logica della causalità come *Causa sui*, con il Dio vivente che può entrare in relazione con l'uomo vivente, forse perché il Dio della ragione della metafisica occidentale secondo lui non è altro che una rappresentazione astratta di sé stesso:

"Davanti alla *causa sui* l'uomo non può né cadere in ginocchio pieno di riverenza, né può davanti a questo dio produrre musica e danzare. Così, il pensiero privo di un dio, il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio come *causa sui*, è forse più vicino al dio divino"²⁷.

Egli così non giunge a riconoscere che solo il Dio trascendente, che la metafisica ha faticosamente e fiduciosamente ricercato con la forza della ragione, si può identificare con il Dio vivente, che si è rivelato all'uomo nella storia come colui che ci ha comunicato l'esistenza, ci ha resi partecipi della sua conoscenza e ci ha destinati a godere la sua luce indefettibile. Per lui l'uomo è gettato nell'essere senza che sappia da chi è stato gettato, ed è incapace di vedere il proprio destino se non attraverso la luce velata del mistero. E' un essere che vive una contingenza radicale, che non può liberarsi dal nulla; che ha solo la dignità di porsi delle domande, ma senza trovare risposte soddisfacenti.

E' forse questa la situazione in cui vive la cultura contemporanea che sperimenta il nichilismo. Ma è una situazione che non può soddisfare il bisogno radicale dell'uomo di conoscere il perché delle cose e soprattutto il perché proprio e della propria esistenza.

²⁶ Op. cit., p. 38.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, in "Aut aut", La Nuova Italia, Firenze, 1982, nn.187-188, pp.35-36.