

Creazione ed evoluzione

Che cosa direbbe oggi Tommaso d'Aquino nei confronti dell'evoluzione?

Juan José Sanguinetti

Pontificia Università della Santa Croce - Roma

Publicato in Serge-Thomas Bonino e Guido Mazzotta (editori), "Dio creatore e la creazione come casa comune", Urbaniana University Press, Roma 2018 (corrisponde alla XVII Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, 16-17 giugno 2107), pp. 155-168.

Abstract: *It is argued that the metaphysical account of creation in Aquinas allows him to acknowledge the possibility of an evolutionary framework of the whole creation. Moreover, the contingent character of evolution is not incompatible with a providential guidance of the natural events in order to satisfy a divine purpose in natural processes, far from miraculous arbitrary interventions. The Thomistic view of the effect of prayers on God's Providence serves as a model for the disclosing of the possibility of a purposeful yet not deterministic divine involvement in the evolutionary creation.*

Sintesi: *Si sostiene in questo lavoro che la visione metafisica della creazione dell'Aquinate gli consente di ammettere la possibilità di un quadro evolutivo dell'intera creazione. Inoltre, il carattere contingente dell'evoluzione non è incompatibile con una guida provvidenziale degli eventi naturali che possa soddisfare un proposito divino nello svolgimento dei processi naturali, lontano da interventi miracolosi e arbitrari. La visione tomista degli effetti delle preghiere sulla provvidenza di Dio serve come un modello per spiegare la possibilità di un coinvolgimento divino mirato ma non deterministico nella creazione evolutiva.*

Keywords: *Creation, evolution, contingency, necessity, chance.*

Parole-chiave: *Creazione, evoluzione, contingenza, necessità, caso.*

La visione scientifica contemporanea sull'origine del cosmo, della vita e dell'uomo è inserita nella grande cornice dell'evoluzione. L'universo si è configurato in lunghissimi tempi attraverso processi complessi che si possono descrivere e datare

ma che non riusciamo a comprendere del tutto. Le leggi scientifiche oggi conosciute prevedono tantissimi effetti secondo vincoli formali necessari, contestualizzati in ambienti e sistemi determinati, ma non bastano a spiegare il perché dell'*emergenza* di nuovi ordini, specialmente quando questi sono eterogenei e comportano una novità qualitativa rispetto alla base materiale su cui poggiano. L'evoluzione emergente –e la vera evoluzione è sempre emergente, cioè creativa di un *novum*– non è caotica né disordinata, bensì soggetta a vincoli precisi. Tuttavia non disponiamo di leggi che spieghino in maniera necessaria e sufficiente perché l'evoluzione doveva andare in questa o l'altra linea, o anche se doveva accadere in qualsiasi delle sue diverse tappe.

La formazione delle macrostrutture cosmiche –galassie, stelle, pianeti– può essere spiegata come un risultato scontato di leggi fisiche –scontato in una cornice classica, ma alla luce della fisica quantistica il panorama è diverso–, mentre la comparsa ed evoluzione della vita appare come un processo contingente a causa della sua enorme complessità e perché è condizionato da fattori indipendenti di tipo cosmologico, ecologico, climatico. Non conosciamo leggi fisiche che potrebbero far prevedere la comparsa dell'evoluzione della vita terrestre (e di qualsiasi altra ipotetica forma di vita).

Questa situazione non significa che l'evoluzione sia per noi un puro enigma. Le difficoltà menzionate non sono un pretesto per respingerla. Comprendiamo molto dei processi evolutivi. Possiamo capire come il mondo e i biosistemi sono di per sé in divenire, soggetti al cambio di specie cioè alla nascita e scomparsa di numerosissime specie. Le forme di vita sono fragili e dipendono da fattori per nulla scontati. Non esiste una legge cosmologica o biologica in grado di garantire la sopravvivenza della specie umana (e di nessun'altra). Comprendiamo che i viventi possono migliorare o dar luogo a novità sorprendenti non prevedibili (se si potessero prevedere non desterebbero la nostra ammirazione).

Di fronte a questo panorama si pone la domanda metafisica: come concepire il rapporto tra evoluzione e Creazione divina? La creazione del cosmo è un insegnamento biblico inquadrato nel contesto della rivelazione divina e nella storia della salvezza. Può essere anche la risposta a una domanda metafisica che cerca di comprendere l'ultima razionalità del mondo. La tematica è ampiamente dibattuta e vi sono diversi livelli di indagine. Un livello primario consiste nel considerare il modo in

cui è possibile argomentare l'esistenza di un Creatore. Un altro livello sarebbe domandarsi se occorrono interventi provvidenziali di Dio nella storia della natura. Infine si può ipotizzare il proposito di Dio nel creare questo universo, cercando così di capire in qualche modo il senso del creato.

Il mio lavoro intende proporre che cosa direbbe San Tommaso oggi nei confronti di questi problemi. Un simile interrogativo può sembrare anacronistico. L'Aquinate offre una risposta alla tematica della creazione secondo la sua fede nella Rivelazione e l'argomenta razionalmente nel contesto della cosmologia aristotelica, cioè la cosmologia di un universo ciclico eternamente auto-rotante e non evolutivo. Eppure la profondità del suo pensiero, se esaminato in una prospettiva non puramente storiografica, rende le sue tesi fondamentali indipendenti da tale restrizione.

I. *Creazione come dipendenza atemporale in un quadro di necessità.* Il modello aristotelico di universo è definito dal carattere ciclico sempiterno, quindi necessario. Questa necessità è garantita dalla materia incorruttibile dei corpi celesti. L'unica potenzialità inerente a questi corpi era quella del moto locale, che in qualche modo era superata dalla circolarità uniforme del moto incessante. Un moto senza principio né fine, chiuso in se stesso, è eterno. Ne segue l'eternità del tempo cosmico, cioè l'eternità del cosmo.

Tommaso d'Aquino, pur conoscendo per via di fede l'inizio temporale del cosmo, argomenta l'esistenza di Dio a partire dall'ipotesi più difficile di un mondo eterno e necessario¹. Questo modello a mio parere offre una maggiore difficoltà per la teologia naturale che non quello di un cosmo evolutivo nel tempo, in cui tutte le sue strutture nascono e si distruggono, com'è l'universo della scienza contemporanea.

¹ L'Aquinate è consapevole del suo metodo di voler situarsi nell'ipotesi più difficile. "Via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse": *CG*, I, 13. Identico punto nel commento alla *Fisica*: "Haec enim via probandi primum principium esse, est efficacissima, cui resisti non potest. Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium; multo magis sempiternitate eorum sublata; quia manifestum est quod omne novum indiget aliquo principio innovante. Hoc ergo solo modo poterat videri quod non est necessarium ponere primum principium, si res sunt ab aeterno. Unde si etiam hoc posito sequitur primum principium esse, ostenditur omnino necessarium primum principium esse (*In VIII Phys.*, lect. 1).

Se però l'insieme di "generazioni e corruzioni" dovesse situarsi ulteriormente in un quadro più ampio di eternità, come potrebbe essere quello di uno scenario quantistico pre-Big Bang, allora il ragionamento tomistico mantiene la sua forza anche nel contesto scientifico contemporaneo. Pur conoscendo il carattere ipotetico delle cosmologie scientifiche, noi secondo l'esempio di Tommaso potremmo pure assumere l'ipotesi più difficile per l'argomentazione teologica, quella cioè di un universo eterno, sia nel senso di una continuità temporale indefinita sia nel senso di un quadro iperspaziale privo di temporalità perché privo di ordine.

La via razionale di Tommaso per concludere l'esistenza di Dio non entra nei particolari del moto cosmico. L'ipotesi del movimento ciclico eterno lo impediva. L'Aquinate è costretto a prendere in blocco il ciclo eterno per cercarne la causa verticale. Conosciamo le difficoltà in cui Aristotele si era imbattuto al riguardo: catene subordinate di corpi celesti in rotazione eterna, eventuale ricorso a intelligenze nei commentatori aristotelici, strana ipotesi del desiderio delle sfere celesti, forse intellettive, di contemplare un Atto puro noetico. In modo semplice e profondo, Tommaso vedeva nei giri celesti la necessità di un principio immobile in assoluto, quindi immateriale e intellettuale, che rendesse conto del movimento circolare cosmico, il quale a sua volta sarebbe responsabile, a titolo di "prima" tra le cause seconde, dell'ordine dell'universo. Questo principio è impiegato in rapporto sia al movimento (la prima via tomistica della *Somma teologica*), sia alle cause causate del mondo (seconda via), sia infine alla necessità relativa del mondo fisico (terza via, che risale dalla necessità *ab alio* del cosmo alla necessità *a se* propria di Dio)².

L'argomento teologico/razionale di Tommaso non parte da un tipo speciale di movimento e tanto meno da uno studio dei principi particolari delle trasformazioni fisiche, il che obbligherebbe a risalire indietro nelle catene delle cause seconde. Se non guardiamo a principi essenziali ma solo a successioni di generazioni, si potrà sempre procedere indietro nel tempo, cioè a situazioni preve, e così via all'infinito, in un quadro di tempi infiniti ovvero di un'eternità successiva³.

² Cfr. *ST*, I, q. 2, a. 3. In un modo più sofisticato e in dialogo più diretto con le argomentazioni aristoteliche si veda *CG*, I, 13, e *In XII Metaph.*, lectiones 5-12.

³ "Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum praecedat duratione id quod ab ea producitur": *De Potentia*, q. 3, a. 13.

È questo il motivo per cui l'analisi interna delle trasformazioni del cosmo porta alla fine a un cosmo eterno⁴. Non si arriva ad un *initium temporis* assoluto che renderebbe più “agevole” l'esigenza di Dio Creatore. Ma Dio non è il primo di una serie successiva di cause fisiche. Giungere a Dio col ricorso ad un *primum* nel tempo comporta una confusione tra fisica e metafisica. Per questo stesso motivo, l'ipotesi democritea di una pluralità caotica di universi che si potrebbero generare uno dall'altro, senza ordine cioè casualmente ed eternamente, pur essendo respinta come irrazionale da Aristotele e da Tommaso⁵, non escluderebbe la necessità di un primo principio immobile esterno –cioè trascendente–, esattamente come si è fatto riguardo ai cicli eterni aristotelici. Tommaso potrebbe ragionare in questo modo nei confronti delle teorie cosmologiche che ipotizzano l'esistenza di molteplici universi inflazionari o quanto-gravitazionali⁶.

Il punto decisivo in Tommaso è la sua visione della creazione come un conferimento trascendentale, se si può parlare così –non fisico, non *per viam motus*–, dell'atto di essere all'universo in tutta la sua dinamicità e dispiegamento temporale. Tale conferimento non è temporale anzi copre ogni sezione del tempo. *Pone* in assoluto il cosmo e le sue leggi. Colloca il cosmo in una situazione ontologica di dipendenza causale costitutiva e permanente a partire da un'origine causale sopratemporale, valido per ogni singolo momento del tempo e insieme per tutto l'arco della temporalità, così come vale ugualmente per ogni singola situazione fisica e per tutta la realtà materiale presa complessivamente.

⁴ Per questo motivo Tommaso d'Aquino non nega la possibilità, dal solo punto di vista razionale –escludendo cioè quanto sappiamo per fede nella Rivelazione– di una successione infinita di generazioni umane: “non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum” (*ST*, I, q. 46, a. 2, ad 8). Sappiamo che tale possibilità non è reale per motivi evolutivi e anche empirici. Ma il principio tomista serve pure per capire che la ricerca fisica e biologica, benché in teoria potrebbe arrivare a principi fisici ultimi (analogamente a quello che nella fisica aristotelica era il *motus coeli*), non arriverebbe mai invece a un *primum* nel tempo. Una situazione fisica data rimanda sempre a un'altra situazione previa. Quindi alla fine il tempo cosmico, così come accadeva presso gli antichi, apparirà eterno, sia in un quadro successivo sia in una prospettiva atemporale, come ipotizza la cosmologia quantistica nel suo rifarsi a un quadro di stati energetici “previ” al Big Bang che avrebbero dato origine al nostro universo. La sola pluralità materiale di stati fisici di per sé non ha principio né fine: “materialis multitudo non habet certum terminum, sed per se tendit in infinitum” (*ST* I, q. 47, a. 3, ad 2).

⁵ Cfr. *ST* I, q. 47, a. 3; *In VIII Phys.*, lect. 1.

⁶ Cfr. B. CARR (ed.), *Universe or Multiverse?*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

La via razionale tomistica, anche messa in confronto “dialogante” con le teorie scientifiche contemporanee, non è condizionata da situazioni temporali, particolari o strutturali di tipo fisico o biologico⁷. Un universo fisico autonomo dal punto di vista fisico ed epistemologico dovrebbe essere, secondo i principi dell’Aquinata, dipendente da un Creatore. La sua mobilità, indice di potenzialità, è la base su cui poggia la necessità della creazione, anche nell’ipotesi di una continua trasformabilità all’interno di un universo ciclico (il che è una versione della teoria dell’eterno ritorno).

II. *L’universo evolutivo*. Le premesse fin qui esaminate spiegano perché Tommaso d’Aquino, pur confrontandosi con un universo aristotelico statico, non ha avuto alcuna difficoltà nell’ammettere anche la possibilità di un’evoluzione cosmica temporale. Presso gli antichi era conosciuta l’idea di una cosmologia trasformativa su grande scala (Pitagora, Platone, gli stoici). Lo stesso tenore letterale della narrazione della *Genesi* poteva suggerire che Dio, dal punto di vista dell’opera fatta, creò cose nuove potenzialmente e successivamente, a partire (con un *a quo* causale) da quanto aveva fatto prima (così come ogni vivente che nasce è comunque creato).

Le pagine della *Somma teologica* dedicate alla creazione biblica riportano a titolo di opinione accettabile la tesi di Sant’Agostino –insieme ad altre– secondo cui la creazione fu fatta da Dio seguendo un piano temporale che collocava la comparsa di ogni tipo di essere naturale in un tempo corrispondente, rispettando quindi un ordine cronologico. All’inizio del tempo cosmico tutto fu creato in modo potenziale, virtuale o causale (“invisibilmente, potenzialmente, nelle loro cause, come sono fatti gli esseri destinati a esser fatti ma non ancora fatti”⁸). Tommaso approva la possibilità della creazione *causaliter* di quello che più tardi apparirà come parte dell’*opus propagationis*, secondo la sua terminologia.

⁷ “Nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, in quantum non a se ipso, sed ab alio esse habet”: *De Potentia*, q. 3, a. 13, ad 1. In modo simile: “Hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper (...) nisi quando aliquid ab alio procedit per viam motus”: *De Potentia*, q. 3, a. 14. In modo complementare vale questo principio: “Demonstrari non potest quod homo, vel caelum, aut lapis non semper fuit”: *ST*, I, q. 46, a. 2.

⁸ SANT’AGOSTINO, *La Genesi alla lettera*, Città Nuova, Roma 1989, 6, 6, 10.

Le piante sarebbero così prodotte all'inizio solo causalmente, cioè nelle prime cause potenziali che più tardi dovrebbero dare origine alla vita⁹. Arrivati alla creazione degli animali Tommaso sostiene lo stesso, ma qui egli si sofferma sulle cause materiali –corpi elementari– che avrebbero una potenzialità per produrre i viventi, forse stimolato dalla letteralità del testo biblico, in cui si legge: *producant aquae reptile animae viventis et volatile super terram* (Gen 1, 20). Il commento tomista cerca di spiegare come è possibile che le acque producano i viventi, vale a dire che Dio si serva di cause inferiori per completare la sua opera a livelli più alti.

Leggiamo il testo della *Somma*:

Nella prima istituzione delle cose era presente il principio attivo del Verbo di Dio [riferimento implicito alla teoria delle *rationes seminales* di Agostino], il quale dalla materia elementare produsse gli animali (*ex materia elementari produxit animalia*) o in atto, secondo alcuni Santi, o in modo virtuale, secondo Agostino. Non è che l'acqua o la terra avessero di per sé la potenza di produrre tutti gli animali, come sosteneva Avicenna. Il fatto che gli animali potessero essere prodotti dalla materia elementare in virtù di semi o delle stelle derivava da una potenza data primitivamente agli elementi¹⁰.

Così si spiega, in termini generali, che “nella via della generazione, si arriva a ciò che è più perfetto a partire da ciò che è più imperfetto”¹¹. L'affermazione che terra ed acqua possano produrre dei viventi¹² in virtù di una potenzialità donata originariamente da Dio dimostra la compatibilità tra la metafisica tomista della creazione e la teoria dell'evoluzione. Sappiamo che in altri luoghi Tommaso, seguendo la fisica del suo tempo, vede la possibilità del “salto causale” dalla non-vita alla vita secondo l'influsso dei corpi celesti sugli elementi terrestri, che in questo modo agirebbero a titolo di cause strumentali¹³. In questo senso Tommaso ammette la possibilità della nascita di nuove specie dopo la creazione iniziale:

Delle specie nuove, se appaiono, sono preesistite in determinate virtualità attive, così come anche gli animali che sono generati dalla putrefazione sono prodotti grazie a delle virtualità ricevute originariamente dalle stelle e dagli elementi, anche quando da tali animali nascono nuove specie.

⁹ Cfr. *ST*, I, q. 69, a. 2.

¹⁰ *ST*, I, q. 71, a. un., ad 1. Le traduzioni di Tommaso in questo lavoro sono mie.

¹¹ *ST*, I, q. 71, a. un., ad 5.

¹² Punto invece negato per l'uomo, che è creato direttamente da Dio, pur contando con una base materiale passiva: cfr. *ST*, I, q. 72, a. un., ad 1: “perfectissimum autem gradus vitae est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit [la Scrittura] produci a terra vel aqua, sicut ceterarum animalium, sed a Deo”.

¹³ Cfr. *ST*, I, q. 91, a. 2, ad 1.

D'altronde, alcune nuove specie di animali possono sorgere dalla combinazione di animali diversi¹⁴.

L'intervento delle stelle –corpi celesti– nella potenza causale elementare di produrre effetti più alti grazie a una causalità strumentale oggi appare una stranezza. Tommaso segue qui la cosmologia del suo tempo. È possibile che qualche autore utilizzi questo punto per trasferirlo a Dio direttamente, in modo tale da spiegare l'emergenza delle novità nella natura evolutiva come risultato di una particolare potenzialità divina comunicata alle sostanze materiali perché così possano, a titolo di cause quasi strumentali, ottenere risultati evolutivi. Una soluzione di questo tipo sembra profilarsi nel concetto di *auto-trascendimento* di Rahner, una potenzialità comunicata da Dio alle cause seconde perché possano produrre salti ontologici oltre il limite della loro specie¹⁵.

Sarei d'accordo, però, con Rhonheimer, che un ricorso a Dio di questo tipo non rispetta la vera natura delle cause seconde¹⁶. Basta riconoscere piuttosto la capacità della natura di auto-organizzarsi e così di far emergere nuove strutture ontologiche, una capacità precedente in ultimo termine, com'è naturale, da Dio Creatore. Sia Rhonheimer¹⁷ che Artigas¹⁸ citano spesso un testo di Tommaso d'Aquino dove questa potenzialità si riconosce alle cause naturali:

La natura non è che il disegno di un'arte divina (*ratio cuiusdam artis, scilicet divina*), impressa nelle cose (*indita rebus*), per la quale queste si muovono verso il loro fine determinato. Come se il costruttore di una nave potesse conferire al legno la capacità di muoversi per se stesso al fine di formare la struttura della nave¹⁹.

¹⁴ *ST*, I, q. 73, a. 1, ad 3. La tematica della causalità "equivoca" dei corpi celesti e degli elementi per avere effetti superiori era già stata studiata da J. LEGRAND in *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, Desclée, Parigi 1946, vol. I, 143-197.

¹⁵ Cfr. K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, 75-94. Rahner è interessato specialmente alla creazione dell'anima di ogni persona e alla causalità corrispondente dei genitori, punto che egli tenta di spiegare con la nozione di "autosuperamento" causale. Si veda pure *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, in *Schriften zur Theologie*, vol. 15, Benziger, Einsiedeln 1983, 24-62.

¹⁶ Cfr. M. RHONHEIMER, *Homo sapiens: Die Krone der Schöpfung*, Springer, Wiesbaden 2016, 72-80. L'autore critica altresì H. KESSLER, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Butzon & Bercker, Kevelaer 2009 e CH. KUMMER, *Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube*, Pattloch, München 2009, i quali seguono la medesima linea di Rahner, anzi l'approfondiscono.

¹⁷ RHONHEIMER, *Homo sapiens*, 81 (anche altrove in questo lavoro).

¹⁸ Cfr. M. ARTIGAS, *The Mind of the Universe*, Templeton Foundation Press, Philadelphia e Londra 2000, 145-156.

¹⁹ *In II Phys.*, lect. 14. Il contesto di questo brano non è comunque evolutivo. Seguendo Aristotele, San Tommaso conferma la nozione di natura come principio intrinseco radicale di

III. *Il problema dell'evoluzione contingente.* Il punto dove può presentarsi una particolare difficoltà nel tema che discutiamo è la *contingenza* dei processi evolutivi, sempre più presente nell'orizzonte della biologia evolutiva contemporanea. Senza entrare nei dettagli, tale contingenza –non assoluta e sempre nel quadro di leggi fisiche precise– significa che tra la cornice cosmologica ed ecologica e le condizioni perché possano emergere –e mantenersi– fenomeni evolutivi non esiste un rigoroso vincolo *per se*. A loro volta, le specie emergenti creeranno nuove condizioni per ulteriori passi in avanti auto-creativi, e così via in molte fasi, per cui l'improbabilità di nuove transizioni evolutive, se le consideriamo dal basso, cresce in modo esponenziale. D'altra parte, come dicevo all'inizio, nessuna emergenza e nessun mantenimento permanente di una o molte specie viventi è garantita dalla natura. Ma se è così, come capire l'opera creatrice di Dio?

Nella concezione tomista, il Creatore non intende fare un universo in generale, lasciando poi che le cose agiscano per proprio conto, anche quando sono contingenti e quindi soggette a indeterminazione, la quale, sia pure piccola all'inizio, a lungo andare non è affatto irrilevante. Dio vuole creare *questo* universo in cui viviamo, con tutto il suo ordine preciso esistente, anche nei minimi particolari²⁰. Premesso, come abbiamo visto, che Dio può conferire alle cause seconde la potenzialità di far emergere forme più alte, come non vincolare allora il progetto creativo di Dio con una concezione deterministica della storia naturale, oggi però lontana dalla visione scientifica, non solo per l'evoluzione della vita ma anche nel quadro dell'indeterminismo quantistico?

Una possibile risposta a questo problema potrebbe consistere nel sostenere che l'indeterminismo e la contingenza potrebbero rispecchiare la nostra ignoranza e che probabilmente sarebbero operanti delle leggi e costrizioni fisiche che renderebbero inevitabile la formazione dell'universo e della vita così come sono di fatto. La questione non è risolta in modo definitivo. Seguendo comunque il metodo tomista di

ogni fenomeno naturale, motivo per il quale le sostanze naturali non sono macchine. Gli autori citati estendono all'evoluzione questa capacità intrinseca della natura di dar luogo a fenomeni emergenti, superando il falso principio secondo cui “dal meno non può emergere il più”. La nozione di *eductio formae* potrebbe pure spiegare l'emergenza della forma dalla potenzialità della materia, purché tale potenzialità sia costituita da precise condizioni: “formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione” (*De Potentia*, q. 5, a. 3).

²⁰ Cfr. *ST I*, q. 15, a. 2.

scegliere l'ipotesi più difficile, si può cercare di spiegare come potrebbe essere l'azione creatrice divina di un mondo contrassegnato da una vera contingenza, dove quindi sarebbe presente il caso come determinante riguardo a certi percorsi storici della natura.

La tentazione sarebbe allora quella di fare intervenire Dio in un modo speciale per riempire le "lacune" della contingenza. Il mondo potrebbe avere molte alternative. A un certo punto Dio interverrebbe in modo speciale affinché esso vada nel modo desiderato, che presumibilmente sarebbe un mondo dove l'uomo dovrebbe poter apparire (in un quadro indeterministico la comparsa dell'uomo non è necessaria).

Così in qualche modo i fattori in gioco nel dibattito sulla creazione e l'evoluzione si sono invertiti. Presso gli antichi, specialmente Aristotele, la difficoltà per arrivare alla conclusione teologica della creazione era l'apparente auto-sufficienza causale del mondo fisico. Nel caso dell'evoluzione contingente il problema è invece il deficit di causalità. Questo deficit crea problemi teologici particolari.

Il primo problema, come segnalavo, è la tentazione di ricorrere a troppi interventi divini nella natura, una possibilità oggi vista come "interventismo". Non ho la possibilità di soffermarmi su una tematica così ampia, ad esempio riguardo agli interventi di Dio invocati per "superare" l'indeterminismo quantistico, sia salvaguardando l'onniscienza e l'onnipotenza divina, sia rinunciandovi, come avviene nella teologia del processo. Ricorrere a interventi episodici o più sistematici di Dio, quasi come miracoli, cioè che violino le leggi naturali, appare teologicamente inopportuno, come lo è pure privare Dio della sua perfezione per farlo intervenire nel corso della natura come se fosse una causa interattiva tra le altre. Ma non è neanche soddisfacente la concezione deista che abbandona la presenza causale di Dio nel mondo lungo la sua evoluzione.

Dal punto di vista di Tommaso d'Aquino²¹, la soluzione del problema starebbe nella linea della distinzione e rapporto tra la causalità originaria di Dio e l'autonomia

²¹ Per una visione tomista del problema, cfr. I. SILVA, *Divine Action and Thomism. Why Thomas Aquinas's Thought is Attractive Today*, "Acta Philosophica" 25 (2016), 65-84, con bibliografia al riguardo. Più ampiamente, vedere M. DODDS, *Unlocking Divine Action*, Catholic University of America Press, Washington 2012, 109-113.

delle cause create, sia naturali che libere (nel caso dell'uomo)²². Alla domanda del titolo di questo articolo a questo punto si potrebbe rispondere che Tommaso ha sostenuto una piena compatibilità tra l'esistenza di un Dio Creatore e Provvidente e l'esistenza di cause contingenti e quindi di fenomeni realmente casuali nel mondo²³. La causalità creatrice divina sulla cause seconde non impone ad esse un determinismo causale, così come è compatibile con gli atti liberi umani. Di conseguenza, San Tommaso potrebbe accettare oggi l'evoluzione contingente senza per questo motivo cadere nel deismo o nell'interventismo divino che elimina l'autonomia delle cause seconde e delle leggi fisiche (non parlo qui dei miracoli, un tema da considerare in modo separato²⁴).

Ma non tutto si risolve così facilmente. Presupponendo che Dio abbia un vero proposito di fare questo universo e non altro, come potrà esercitare la sua azione creatrice e provvidente affinché un mondo contingente vada in una certa direzione? Ritengo che la risposta a questa domanda sarebbe analoga a quella che si può dare quando si considera la Provvidenza divina in rapporto alle situazioni contingenti della vita umana. In tale contesto esistono ovviamente determinati piani di Dio, alcuni dei quali sono teologicamente noti, come l'Incarnazione e gli eventi fondamentali collegati alla storia della salvezza. Altri eventi, non sempre certi, sono collegati alle preghiere umane esaudite, oppure alla speciale volontà che Dio può avere nei confronti di determinate persone o situazioni storiche umane²⁵.

²² Si veda su questo punto J. M. MALDAMÉ, *Création par evolution*, Cerf, Parigi 2011.

²³ Cfr. CG, III, 72, 74, 92. Rimando allo studio di D. BARTHOLOMEW, *Dio e il caso*, Sei, Torino 1987. L'evento casuale nel mondo biologico e umano (non entro qui nella questione dell'indeterminazione quantistica) nasce a mio parere quando un fenomeno di un dato sistema interviene in un altro dal quale non è controllato, il che presuppone che i due sistemi siano causalmente indipendenti. Così, è casuale che un animale cada in un precipizio e muoia, perché l'animale non è riuscito a controllare tale evento, presupponendo che il dinamismo biologico dell'animale e l'ambiente in cui vive siano relativamente indipendenti dal punto di vista causale ("indipendenti" equivale a dire che i vincoli causali tra i due sistemi sono relativamente indeterminati). I classici spiegavano questi fenomeni dicendo che tali vincoli erano *per accidens* (cfr. J. J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986, 236-240). L'evento casuale quindi non è incausato. Esso è causato da un altro sistema che non si riesce a controllare, così come una persona può trovare per caso dei soldi per la strada (in questo esempio l'evento *per accidens* è favorevole, non nocivo).

²⁴ Non vedo alcun problema, d'altronde, nel fatto che il miracolo sospenda una legge fisica. Sarebbe irrazionale negare a Dio una tale potenza.

²⁵ Cfr. al riguardo E. DURAND, *Évangile e Providence*, Du Cerf, Parigi 2014; D. EDWARDS, *How God Acts*, Fortress Press, Minneapolis (Minn.) 2010.

San Tommaso si confronta con questo problema specialmente quando parla dell'orazione²⁶. Dio può predisporre sin dall'eternità i complessi intrecci causali necessari e contingenti –tenendo conto delle preghiere e risposte umane ai suoi piani– affinché certe cose particolari si producano, così come può esaudire in tal modo una preghiera affinché piova o non piova²⁷. La Provvidenza divina dunque è compatibile con un mondo fisico sia deterministico sia relativamente indeterministico, perché Dio domina entrambi i tipi di cause²⁸. La predisposizione *ab aeterno* di Dio non è però “passata”, bensì piuttosto atemporale –verticale e globale–, quindi è anche presente, per cui è lecito pensare “antropomorficamente” che l'uomo che ha pregato e ottenuto un favore consideri che Dio lo ha ascoltato *adesso*, “modificando” in questo senso il corso degli eventi. Come Dio fa questo in concreto rimane misterioso, ed Egli vuole, direi, che ciò si mantenga in un piano di fede e di fiducia e che non sia un fenomeno automatico. Ma non per tale “difficoltà” possiamo negare al Creatore la possibilità di compiere interventi speciali nel mondo senza violare normalmente le leggi naturali²⁹.

Questa spiegazione tomistica, benché pensata per il mondo umano soggetto alla Provvidenza Divina, si può applicare a mio parere a tutto l'ordine evolutivo dell'universo e della vita. La spiegazione non toglie niente alla ricerca delle cause fisiche dell'evoluzione, ma aiuta a darle un senso, cioè non è esclusivamente relativa al puro problema della causalità. Il problema del senso diventa più acuto se affrontiamo la questione del male. Perché un Dio così fortemente provvidente vuole permettere il male? Il tema è troppo ampio e non mi è possibile affrontarlo in queste pagine.

IV. *Il progetto di Dio*. L'ultimo punto che vorrei toccare è il proposito che Dio avrebbe nel creare, se è vero che Egli guida provvidenzialmente l'evolvere dell'universo. La questione potrebbe essere risolta in un modo più chiaro, come è

²⁶ Cfr. *ST*, II-II, q. 83, a. 2; *CG*, III, 95-96.

²⁷ Cfr. C. S. LEWIS, *Miracles*, Collins, Glasgow 1988, 178-185.

²⁸ L'Aquinata esige come condizione affinché la preghiera umana abbia un senso che il mondo umano sia indeterminato, contra l'opinione stoica: cfr. *ST* II-II, q. 83, a. 2.

²⁹ Cfr. EDWARDS, *How God Acts*, 58-75. Si può vedere anche J. J. SANGUINETI, *El origen del universo*, Educa, Buenos Aires 1994, 363-367, 402-408. Dio non viola una legge naturale, quando compie un favore richiesto in una preghiera, se predispone *ab aeterno* le cose affinché le cause seconde producano quel favore. Il favore compiuto dal Signore, ad esempio che un malato migliori la sua salute, sembrerà comunque naturale, frutto delle cause seconde, perché altrimenti sarebbe un miracolo.

ovvio, alla luce della teologia rivelata, cosa che potrebbe anche aiutare a chiarire il problema accennato del male. Ma non entrerà in questa prospettiva.

Dal punto di vista razionale sarei d'accordo ancora una volta con Rhonheimer, il quale sostiene che un approccio puramente biologico non consente di trovare un senso teleologico preciso all'evoluzione, proprio a causa della sua indeterminazione relativa, tranne semmai la finalità generale dell'esistenza della vita come un fenomeno dotato di valore in se stesso. Ma se guardiamo la perfezione dell'uomo come essere personale, intelligente, autocosciente e libero, sembra giusto sostenere che il senso o la corona dell'evoluzione è proprio l'uomo³⁰.

L'evoluzione si può interpretare così, secondo un legittimo "antropocentrismo", come un processo naturale orientato all'uomo, una conclusione che non si può ottenere se guardiamo la sola evoluzione biologica. L'uomo non va interpretato alla luce dell'evoluzione, ma piuttosto l'evoluzione va interpretata alla luce dell'uomo. Questa considerazione si riversa quindi sulla finalità che Dio si prefigge nel creare l'universo.

In una sorta di principio antropico invertito, Tommaso sostiene –direi sorprendentemente, con audacia– che l'intenzione di Dio di creare l'uomo imponeva al Creatore una serie di condizioni necessarie (con necessità condizionata). Si veda così come una determinata finalità (*necessitas finis*) impone l'esistenza di certe condizioni formali e materiali:

Se Dio aveva l'intenzione di fare *questo* universo, doveva creare il Sole, la luna e tutto ciò senza cui questo universo non potrebbe esistere (...) Se Dio voleva che esistessero animali e piante, era costretto a creare i corpi celesti, i quali sono mezzi necessari per la conservazione degli esseri viventi. E se voleva che esistesse l'uomo, doveva produrre le piante e gli animali, e tutto ciò che è richiesto per la vita umana³¹.

La conclusione è che il disegno di Dio nella creazione di un mondo evolutivo, guidato provvidenzialmente laddove si presentano contingenze, è schiettamente l'uomo³². È quanto sostiene in modo esplicito l'Aquinate: "Dio ha fatto tutte le cose per

³⁰ Cfr. RHONHEIMER, *Homo sapiens*, 168-172, 243-259.

³¹ *CG*, II, 29.

³² Ciò non toglie che possano esserci in Dio anche altri propositi, ad esempio quello di creare altrove eventuali esseri intelligenti.

l'uomo"³³, vale a dire, per Dio stesso, ma attraverso l'uomo. Il senso della natura fisica –forse non esclusivamente– è la persona umana.

³³ *Super Symb. Apostolorum*, a. 1. “Deus enim omnia facit propter hominem, sicut dicitur in *Psal. VIII, 8: omnia subiecisti sub pedibus eius*”. Inoltre: “Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi”: *ST, I, q. 73, a. 1.*