[**La prova filosofica dell’esistenza di Dio, secondo Aristotele**](http://www.uccronline.it/2011/07/15/la-prova-filosofica-dellesistenza-di-dio-secondo-aristotele/)

[](http://www.uccronline.it/2011/07/15/la-prova-filosofica-dellesistenza-di-dio-secondo-aristotele/aristotele/)

Con questo articolo diamo avvio ad una serie di riflessioni sulle principali **prove dell’esistenza di Dio** elaborate da alcuni dei massimi filosofi, come Aristotele, Anselmo d’Aosta e Tommaso d’Aquino.

Considereremo innanzitutto **prova elaborata da Aristotele**.

Aristotele **non ha mai proposto esplicitamente prove dell’esistenza di Dio**, al contrario dei filosofi della Scolastica. Tuttavia, questi ultimi si sono spesso richiamati ai suoi argomenti.

**Nel primo trattato**, quello della *Fisica* (libro 8°, capitoli IV e V), Aristotele cerca la prima causa motrice, cioè la causa del movimento e sostiene che *“tutto ciò che si muove è mosso da qualche cosa”*.

**1)** Il **movimento pone l’esigenza del “perché”.** Secondo Aristotele, il movimento (inteso non solo in senso spaziale, ma come qualunque tipo di mutamento o novità), suscita la domanda del “perché” qualcosa si muove. La causa del “movimento”, della “novità”, non può essere, ovviamente, la cosa stessa che si muove. Dev’essere ricercata in altro. E questo altro, se si muove, è mosso da altro ancora…quindi, non potendo procedere a ritroso all’infinito, bisogna risalire per forza ad una causa prima.   
**2) Questa causa prima dev’essere immobile.** Secondo il filosofo, mutare significa passare dalla potenza all’atto e una cosa, per essere mossa dev’essere in potenza, per muovere deve essere già in atto. Quindi: non si può essere contemporaneamente in potenza e in atto e dunque la prima causa motrice è per forza immobile, è un motore immobile.

**Nel secondo trattato**, quello della *Metafisica* (il più famoso, libro 12°, capitolo VI), si concentra invece sulle uniche due cose che sono eterne: il movimento e il tempo.

**1) Il movimento è eterno.** Non si può ammettere che il movimento (cioè secondo lui qualunque tipo di cambiamento) abbia avuto un inizio e una fine. Se avesse un inizio, cioè se ci fosse stato un passaggio dal “prima” (in cui non c’è) al “dopo” (in cui c’è), questo sarebbe un mutamento esso stesso. Non ci può nemmeno essere una fine perché, se esiste il passaggio tra il “prima” (in cui c’è) e il “dopo” (in cui non c’è più), allora questo passaggio finale sarebbe un mutamento esso stesso. Dunque il mutamento è eterno.   
**2) Il tempo è eterno.** Anche per il tempo se ci fosse un inizio, significherebbe l’esistenza di un “prima” in cui il tempo non c’era, ma definire un “prima” è una definizione temporale. Lo stesso per la fine: l’esistenza di un “dopo” è anch’esso un tempo.   
**3) Il movimento eterno ha bisogno di una causa.** Occorre un motore che muova continuamente l’Universo e che non possa smettere mai. Questo motore è immobile (non muta) ma è attivo perché svolge un’attività. Questa attività è il pensiero: solo il pensiero infatti (un pensiero fisso su una verità: 2+2=4, ad esempio) non produce movimento.

**4) Il motore pensa ed è attivo, allora è dio.** Il pensiero è una forma di vita, infatti ciò che non vive non pensa. Dunque questo motore immobile, se pensa, è vivente. Se è vivente ed è eterno allora è un dio. Non è Dio, non usa mai questa parola con la maiuscola e senza articolo. Dice un dio. Il primo motore immobile allora è dio, il dio di Aristotele, il principio supremo che governa l’universo.

[**La prova filosofica dell’esistenza di Dio, secondo Anselmo d’Aosta**](http://www.uccronline.it/2011/07/16/la-prova-filosofica-dellesistenza-di-dio-secondo-anselmo-daosta/)

[](http://www.uccronline.it/2011/07/16/la-prova-filosofica-dellesistenza-di-dio-secondo-anselmo-daosta/anselmo-daosta/)

Passiamo alla **prova elaborata da Anselmo d’Aosta** (o di Canterbury).

Anselmo d’Aosta, monaco benedettino e poi arcivescovo di Canterbury, vive nel XII° secolo e basa la sua prova filosofica confutando la negazione di Dio. La espone nel Proslogion. E’ un argomento con un **limite preciso** (verrà criticato da Tommaso d’Aquino): dimostra efficacemente l’esistenza dell’Assoluto, ma non ne dimostra la trascendenza.

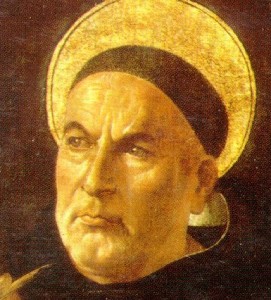
**1) Negando Dio se ne ammette l’esistenza nella mente**. Secondo Anselmo, l’insipiens (il non sapiente, lo stolto) dice “non c’è Dio”. Ma l’insipiens, per poter negare l’esistenza di Dio, deve avere una qualche idea di Dio nel suo intelletto, cioè deve dare un significato alla parola “Dio”, cioè “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande”. Negandolo, ne ammette l’esistenza nella sua mente.

**2) Dio non può esistere solo nella mente, altrimenti non sarebbe “ciò che è più grande”.**. Se questa cosa “di cui non c’è n’è una maggiore” esiste solo nella mente, allora è una contraddizione, perché in realtà può esistere qualcosa di più grande e cioè che quella cosa esista anche nella realtà. Infatti, se oltre ad esistere solo nel mio intelletto, esiste anche nella realtà, questa che esiste anche nella realtà ha qualche cosa in più di quella che esiste solo nell’intelletto, è più grande. E allora se Dio è “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande”, non può esistere solo nell’intelletto ma deve esistere anche nella realtà. Se esistesse solo nell’intelletto sarebbe contraddittorio, perché non sarebbe “ciò di cui si può pensare il maggiore”.

**3) Obiezione: ci sono molte idee nel nostro intelletto che sono false.** Ad Anselmo rispose un altro monaco, Gaulinone, che prese le parti dello “stolto” dicendo: non basta che un’idea sia nella nostra mente per far si che sia un’idea vera. Ad esempio, l’idea di un’isola più bella di tutte in mezzo ai mari, un’isola che supera tutte le altre terre abitate per abbondanza di beni, è comprensibile da tutti, dunque esiste nella nostra mente. Se non esistesse nella realtà non sarebbe più la più bella di tutte. Ma ciò non significa che esista veramente: non si può passare dall’idea all’essere.

**4) Risposta: l’argomento vale solo per l’Assoluto**. Anselmo risponde a Gaulinone nel Liber apologeticus, sostenendo che il suo esempio dell’Isola non è affatto calzante perché non è affatto paragonabile all’Assoluto, cioè per quanto bella sia non sarà mai “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande”. L’argomento di Anselmo vale solo per una idea, cioè per quell’Ente del quale non si può pensare il maggiore. L’isola più bella o Babbo Natale non saranno mai “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande”, altrimenti sarebbero Dio. In ogni caso un Assoluto c’è. Un altro esempio: ciò che è primo non può non esserci perché, o c’è solo lui e allora è primo perché non c’è nulla che venga prima di lui, oppure c’è qualcosa che viene prima di lui e allora lui non è il primo, ma sarà colui che viene prima di lui.

[**Le prove filosofiche dell’esistenza di Dio, secondo Tommaso d’Aquino**](http://www.uccronline.it/2011/07/17/le-prove-filosofiche-dellesistenza-di-dio-secondo-tommaso-daquino/)

[](http://www.uccronline.it/2011/07/17/le-prove-filosofiche-dellesistenza-di-dio-secondo-tommaso-daquino/tommaso-daquino/)

In precedenza ci siamo occupati di quella fornita da [*Aristotele*](http://www.uccronline.it/2011/07/15/la-prova-filosofica-dellesistenza-di-dio-secondo-aristotele/) e da [*Anselmo d’Aosta*](http://www.uccronline.it/2011/07/16/la-prova-filosofica-dellesistenza-di-dio-secondo-anselmo-daosta/).

Ci concentriamo ora sulle **prove elaborate da Tommaso d’Aquino**

Tommaso d’Aquino, frate domenicano del XII° secolo, si rifà apertamente alla filosofia di Aristotele. Sostiene che l’esistenza di Dio può essere riconosciuta con le sole forze della ragione, non solo da chi ha ricevuto un’educazione cristiana. Innanzitutto due **preamboli fondamentali**:

1. **E’ evidente che Dio esiste?** Se fosse evidente alla ragione che Dio esiste non ci sarebbe bisogno di dimostrarlo. L’esistenza di Dio, secondo Tommaso, non è evidente per noi, ma è evidente di per sé, perché l’essenza di Dio è il suo stesso essere.
2. **E’ dimostrabile che Dio esiste?** E’ vero che l’esistenza di Dio è un atto di fede, ma dalle opere di Dio, evidenti a noi, si risale a Dio. L’esistenza di Dio è dunque materia di fede ma anche di ragione.

Ed ecco le 5 vie, i cinque argomenti, esposti inizialmente nella Summa contra Gentiles, sono argomenti puramente razionali, perché rivolti a chi non ha la fede. Le riformulò in modo più rigoroso nella Summa Theologiae.

**1) Movimento.** E’ evidente che certe cose si muovono e tutto ciò che si muove è mosso da altro. Colui che è in movimento e colui che viene mosso sono due entità distinte. Il primo non è ancora in atto, il secondo è già in atto. Ci dev’essere dunque all’origine qualcosa che non può essere mosso da altro, questo lo chiamiamo Dio.

**2) Causa efficiente.** E’ impossibile che una cosa sia causa efficiente di sé stessa, perché per esserlo dovrebbe produrre sé stessa e dovrebbe esserci prima di essere prodotta. Noi non ci facciamo da noi stessi e quindi bisogna ammettere una prima causa efficiente, questa la chiamiamo Dio.

**3) Contingenza.** Esistono cose che prima non c’erano e poi non ci sono più, sono contingenti. Se tutto fosse contingente vorrebbe dire che tutto ciò che esiste può non essere. Questo significa dunque che ci può essere un momento in cui non c’è nulla, ma non si spiegherebbe perché adesso c’è qualche cosa. Non c’è quindi mai stato un momento in cui non c’era niente: se c’è qualche cosa allora vuol dire che non tutto è contingente, c’è almeno un ente che è necessario, cioè che non può non essere, questo lo chiamiamo Dio.

**4) Gradualità**: esistono cose più o meno belle, nobili, perfette ecc.., ma il grado minore o maggiore di una cosa dev’essere sempre in paragone a qualcosa d’altro, cioè se ci sono cose di grado parziale, ci deve essere necessariamente essere qualcosa di grado supremo. Se ci sono diversi gradi di essere, è necessario un essere nel grado massimo, questo lo chiamiamo Dio.

**5) Ordine**: esistono cose ordinate ad un fine, pur non essendo loro intelligenti. Queste cose non sono in grado di direzionarsi verso un fine, quindi occorre necessariamente qualcuno che le abbia dirette verso un fine (come la freccia e l’arciere), questo lo chiamiamo Dio

[**Immanuel Kant e Tommaso d’Aquino (III° parte): le cinque vie**](http://www.uccronline.it/2012/05/01/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-iii-parte-le-cinque-vie/)



**La prima via**.   
La prima via muove dalla semplice **attestazione dei sensi** che vi sono delle cose nel mondo che si muovono, perché mutano, divengono. Ora,, ogni cosa che si muove **deve essere mossa** da altro, ma bisogna arrivare ad **un primo motore immobile** altrimenti si procederebbe all’infinito. Tommaso intende il movimento come mutamento, come passaggio da una condizione meno perfetta ad una più perfetta. L’ente diveniente è composto di atto e potenza, ragion per cui il mutamento deve essere inteso come passaggio dalla potenza all’atto. Tale passaggio **non può essere attribuito** all’ente diveniente, perché non è possibile che una medesima cosa sia nel medesimo tempo in potenza e in atto, considerata sotto lo stesso aspetto. Tommaso porta l’esempio del legno che in potenza è caldo e lo diventa in atto tramite il fuoco che è caldo in atto. **Atto e potenza**, all’interno del ragionamento di Tommaso, indicano due possibilità, due modi di essere diverse di un ente, rispetto ad una medesima proprietà o capacità: l’atto si ha quando tale capacità viene esplicitata; mentre la potenza si ha quando tale capacità permane allo stato latente. Ora è necessario che vi sia un ente che sia totalmente in atto che non possieda nessuna potenzialità e tale essere **non può che essere Dio**. Ma perché procedere all’infinito non è accettabile dal punto di vista logico di Tommaso?[[1]](http://www.uccronline.it/2012/05/01/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-iii-parte-le-cinque-vie/#1) Perché, andando all’infinito, non si giungerebbe mai ad un principio e senza principio **non si può concepire nessuna origine**, nessun inizio: è il finito che in virtù della sua intima natura reclama l’infinito come ciò che lo completa. L’impossibilità di procedere all’infinito nella ricerca delle cause, in quanto ciò è contraddittorio, è un’altra delle condizioni logiche su cui si regge l’intero plesso speculativo delle cinque vie.

**La seconda via**.   
Tommaso nel dimostrare l’esistenza di Dio, nelle seconda via, prende le mosse dal concetto di **causa efficiente**. Per causa efficiente (Tommaso qui segue Aristotele che suddivideva le cause in quattro categorie: efficiente; formale; materiale; finale) intende la causa che determina un effetto fisico. Facciamo un esempio per comprendere meglio il pensiero dell’Aquinate: se crolla un edificio (l’effetto), tale evento è stato determinato dalla dinamite (causa efficiente). Ora, afferma Tommaso che i sensi ci attestano che **vi è un ordine** tra le cause efficienti. Infatti, a sua volta la dinamite (riprendendo l’esempio) è l’effetto di un particolare preparato chimico (causa efficiente), a sua volta questo preparato deriva dalla sintesi di nitroglicerina e farina fossile, ma la nitroglicerina è stata causata dalla composizione di nitrocellulosa e glicerina e così via. Ciò che nota Tommaso è il mutarsi, nella serie delle cause efficienti, della causa efficiente in quanto tale in effetto determinato da un’altra causa efficiente, ma non si può procedere all’infinito nella serie delle cause per due ragioni. **In primo luogo** è *“impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima; perché altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile”*[[2]](http://www.uccronline.it/2012/05/01/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-iii-parte-le-cinque-vie/#2). Il ragionamento di Tommaso è fondato in parte su ragioni logiche e in parte su osservazioni constatabili empiricamente. Infatti, è contraddittorio pensare il “prima” logico (la causa) come successivo al “dopo” logico (l’effetto): l’ordine della serie **non può** essere invertito senza mutare la causa nell’effetto. Un cosa che causa è sempre prima di una cosa causata. Dunque, una cosa, per autocausarsi, **dovrebbe essere prima di sé**, ma ciò è impossibile da un punto di vista ontologico, oltre che temporale, perché l’ente-causa deve essere nel medesimo tempo l’ente-effetto: l’ente che è prima dovrebbe essere l’ente che è dopo. Inoltre, ciò condurrebbe ad una **povertà ontologica**, perché verrebbe meno il diverso, nella misura in cui il medesimo possedesse la capacità di auto prodursi. Dal punto di vista empirico ciò risulta maggiormente evidente: nessuno ha mai visto il crollo di un edificio prima o contemporaneamente all’esplosione[[3]](http://www.uccronline.it/2012/05/01/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-iii-parte-le-cinque-vie/#3). **In secondo luogo**, non si può proseguire avanzando all’infinto nella ricerca dell’origine della serie delle cause efficienti, altrimenti non ci sarebbe un inizio e se non ci fosse un inizio non ci sarebbe una causa prima e senza tale causa verrebbe la catena delle cause intermedie che giunge fino all’effetto. Dunque c’è una prima causa efficiente non causata (ma ciò non implica né che sia auto causata in virtù di quanto detto sopra, né che agisca nel tempo, altrimenti sarebbe invischiata in una serie temporale e sarebbe poi giocoforza proiettarla all’interno di una rete di nessi causali), ed è quella che **tutti riconoscono essere Dio**.

**La terza via**.   
Nella terza via, Tommaso muove le sue considerazioni ponendo in relazione **la natura contingente degli enti**, delle cose: *“le cose che possono essere e non essere”* e la natura del necessario. Ciò che può non essere ed è, un tempo non esisteva, ma questa è la peculiarità di tutti gli enti naturali, i quali **iniziano e finiscono**, venendo generati e corrompendosi poi. Ora se tutti gli enti fossero di tale natura contingente (dovuta al loro poter non essere ed è per tale ragione che essi assumono una natura temporale), si potrebbe e si dovrebbe ipotizzare un stato di cose in cui **non ci sarebbe stato nulla**. Dunque anche ora *“non esisterebbe niente perché ciò che non esiste non comincia ad esistere per qualcosa che è”*. Ragion per cui **non si può non** porre all’origine del contingente un ente la cui natura è meta-temporale perché necessario, possedendo in sé la ragione della sua necessità, in quanto la sua natura è di essere un ente che non può non essere, e quest’ente **non può che essere Dio**. Dio è la causa della necessità che si riscontra nell’ordine degli enti. Il **necessario** entra in relazione con il **contingente**, proprio in virtù della natura della nozione di contingente. Ciò che può non essere ha bisogno per iniziare ad esistere di qualcosa che a sua volti non dipenda da nient’altro che da sé: è il contingente che chiama in causa il necessario. Alla base del ragionamento di Tommaso c’è un principio ripreso poi pure da autori moderni come **Cartesio**: dal nulla, nulla viene. Ma questo nulla afferisce alla contingenza stessa, non è solo un’ipotesi ontologica fatta con una sorta di esperimento mentale tentando di regredire con la mente ad uno stato di cose X identificabile con il nulla. Il contingente nella misura in cui inizia e finisce, possiede una certa prossimità al nulla: il suo essere **dipende sempre da altro**.

**La quarta via**.   
La quarta via parte dalla constatazione dell’esistenza **di gradi di perfezione**, presenti negli enti. Ora per perfezione Tommaso intende una certa essenza come il bene, per esempio. Ogni perfezione si presenta sempre ad un certo grado, ad un livello singolare rispetto alle altre: vi è Tizio che è buono, ma Gianni è più buono di Tizio e Marco è meno buono di Tizio. L’Aquinate fa leva su alcuni concetti presenti nel platonismo cristiano: il filosofo muove dal presupposto che gli enti creati partecipano in modo diverso a molteplici essenze. Tale **partecipazione** può essere maggiore o minore, ciò determina un grado minore o maggiore di perfezione. Dunque un grado maggiore o un grado minore rappresentano il modo **in cui si è venuta attualizzando**, nei diversi enti, una certa perfezione. Questa partecipazione da parte degli enti finiti a molteplici essenze, non è completa e mai piena. Ma che cosa è causa di tali perfezioni e della possibilità della partecipazione degli enti creati a tali essenze? Un **ente perfettissimo** che possiede al massimo grado tutte le essenze. Secondo Tommaso *“ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere”* perciò deve esistere *“qualche cosa che per tutti gli enti è causa dell’essere della bontà e di qualsiasi perfezione”*, possedendo le  essenze nel modo massimo, ma ciò è quello **che tutti riconoscono come Dio**. Tommaso, per un verso, sta facendo valere il principio che aveva utilizzato nelle tre procedenti prove: la necessità di risalire, all’interno di un ordine, ad un termine non indipendente da altro. Inoltre, permane sullo sfondo quello che è poi il nerbo di tutta l’argomentazione tomistica: la **differenza ontologica tra Creatore e creatura**. La seconda ha l’essere in potenza, mentre il primo ha l’essere in atto, ma possedendo l’essenza in atto, l’Ente sommo possiede anche la capacità di far partecipare gli enti fniti di quell’essenza e di attualizzarle[[4]](http://www.uccronline.it/2012/05/01/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-iii-parte-le-cinque-vie/#4).

**La quinta via**.   
La quinta via è forse la dimostrazione di Dio più vicina al senso comune, ed è ancora presente in modo meno articolato, rispetto alla struttura argomentativa tommasiana, in età moderna e contemporanea: **l’ordine che è presente in natura** rimanda alla possibilità di attribuire tale ordine ad un principio intelligente. Ma andiamo a studiare nello specifico la quinta via. L’Aquinate afferma che questa dimostrazione muove dal *“governo delle cose”*[[5]](http://www.uccronline.it/2012/05/01/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-iii-parte-le-cinque-vie/#5).  Ma che cosa si intende per governo delle cose? Il filosofo medievale intende con tale locuzione la realizzazione del piano provvidenziale di Dio, ma Dio — per riuscire a porre in essere questo piano — **deve conoscere le sue creature e il modo in cui le organizza**. Tommaso continua, dicendo: *“noi vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenze, cioè i corpi fisici, operano per un fine, come appare dal fatto che esse operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione[…], ma per una predisposizione raggiungono il loro fine. Ora ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto come la freccia dall’arciere”*, dunque bisogna ammettere un ente intelligente che ordina tutti gli enti naturali di agire secondo un fine, che ordina tutte le cose fin dalla loro origine, ma questo essere **non può non essere che Dio**. L’Aquinate non considera la finalità globale che si potrebbe riscontrare nel corso degli eventi naturali; infatti, muove dalla considerazione di “alcune cose” non di tutte . Questa limitazione di Tommaso, secondo alcuni critici recenti, è ascrivibile alla necessità di Tommaso di muovere da quella porzione di realtà che appare più suscettibile ad essere relata con Dio. Gli enti naturali (come gli uomini) sono dotati di un’intelligenza che permette loro di **giungere a realizzare uno scopo**, perciò il filosofo muove dalla considerazione di quegli gli enti naturali (gli animali e le piante) che pervengono ad un fine a cui non possono giungere mediante la loro costituzione ontologica: conseguire uno scopo che si rivela essere un bene per l’agente che lo realizza è opera di un’intelligenza. Ma allora come è possibile che godano di tale condizione gli enti che sono privi di intelligenza? L’ente che non si spiega da sé è relato ad altro, e questo altro **non può che essere Dio**.

 ——————————————————-  
**Note**  
**[1]**. Cfr., A. Ghisalberti, Tommaso d’Aquino, in  *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, vol. 17,  Rcs Quotidiani, Milano 2010, pp. 11658-11659.   
**[2]**. Tommaso d’Aquino, *Somma teologica*, cit., p. 82. Questo passaggio è di enorme rilevanza, proprio alla luce del nostro confronto tra Kant e Tommaso d’Aquino. Infatti, Kant, pur non conoscendo l’opera del filosofo domenicano, in un’opera giovanile, dove è presente, in modo parzialmente diverso, quest’idea di Tommaso — dell’impossibilità di un ente di essere causa di se stesso —. Il filosofo tedesco critica la nozione di *causa sui*, adoperata dal razionalismo per dimostrare l’esistenza di Dio, in quanto la causa è sempre prima dell’effetto: la relazione tra causa ed effetto si definisce in un orizzonte temporale, dove il prima non può essere anche dopo. La contemporaneità è contemplata tra cose diverse, non nel medesimo ente. Dichiara Kant: “supponendo l’esistenza di un ente che avesse in sé la ragione della sua esistenza, questo ente dovrebbe essere la causa di sé medesimo. Poiché però la nozione di causa antecede per sua natura la nozione di causato, mentre quest’ultima è posteriore, la stessa cosa sarebbe simultaneamente anteriore e posteriore a sé medesima: il che è assurdo” E. Kant, *Nuova illustrazione* dei *princìpi della conoscenza metafisica*, in *Scritti precritici*, tr.it. a cura di R.Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Roma-Bari 2000, p.18.   
**[3]**. Nell’esempio che noi abbiamo portato, si nota che il crollo di un edificio e di poco successivo allo scoppio delle dinamite, ma tuttavia tale scarto temporale è cogliibile tramite i sensi, infatti sentiamo prima il boato dell’esplosivo e poi vediamo il crollo dell’edificio.   
**[4]**. Cfr. A. Ghisalberti, *Enciclopedia filosofica Bompiani*, vol. 17, cit., p., il quale afferma che è proprio la contraddizione  in cui si verrebbe a situare il finito a rendere necessaria l’esistenza di Dio.   
**[5]**. Tommaso d’Aquino, *Somma teologica*, vol.I. cit., p. 86

[**Immanuel Kant e Tommaso d’Aquino (I° parte): confronto possibile?**](http://www.uccronline.it/2012/04/17/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-i-parte-confronto-possibile/)

Prima di inoltrarci lungo il cammino delle nostre argomentazioni, pensiamo che sia doveroso indicare al lettore le ragioni [[1]](http://www.uccronline.it/2012/04/17/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-i-parte-confronto-possibile/#1) che rendono possibile e stimolante un confronto tra due filosofi così distanti come **Tommaso d’Aquino** e **Immanuel Kant**, sia dal punto di vista cronologico, sia dal modo di intendere la teoresi nei suoi metodi e nelle sue finalità. Si potrebbe infatti obiettare che un confronto tra loro **sia impossibile** già in partenza per ragioni che appaiono in modo ovvio ad ogni studioso minimamente esperto della materia. In primo luogo, si deve considerare l’**asse temporale** che separa i due pensatori: cinque secoli. Il dottore angelico si colloca al vertice di un processo di riorganizzazione culturale e sociale che pervade e determina in modo singolare le sorti della vita intellettuale europea nel corso del medioevo. Infatti, il XIII secolo, il secolo di Tommaso, considerato da una prospettiva meramente culturale, è testimone inconsapevole di una stagione intellettuale **tra le più feconde** della civiltà occidentale.

Nell’anno in cui probabilmente nasce Tommaso — 1224 — viene fondata a Napoli la prima Università statale. Il sapere, istituzionalizzandosi, acquista una **rilevanza sociale** prima sconosciuta, e di rimando coloro che esercitano una professione intellettuale godono di un prestigio non più confinato all’ambiente culturale da dove essi provengono. Il frate domenicano si inserisce velocemente all’interno di questo mutato quadro culturale divenendone **uno dei nuovi protagonisti**. Tommaso d’Aquino, nel 1253, seppur giovanissimo, viene chiamato a ricoprire l’incarico di baccelliere sentenziario a Parigi per l’ordine domenicano, e dopo tre anni viene addirittura nominato maestro in sacra pagina [[2]](http://www.uccronline.it/2012/04/17/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-i-parte-confronto-possibile/#2) (1256). In tale contesto, Tommaso scriverà le sue maggiori opere come la Summa contra gentiles e la Summa theologiae. Anche le sorti intellettuali di Kant sono legate alla sua carriere universitaria. Il filosofo tedesco, sebbene acceda più tardi ai massimi titoli accademici, scrive e pubblica opere che sono indirizzate sia alla comunità scientifica, sia ad un pubblico di studenti e docenti. Questa prima analogia di carattere più biografico che teoretico tra i due pensatori non è priva di interesse se consideriamo che una gran parte dei pensatori dell’età moderna si muove **al di fuori del circuito universitario** — Cartesio, Spinoza, Locke, Hobbes e Leibniz non avevano nessun incarico presso qualche università — .

Al nostro tentativo di istituire un confronto tra questi due giganti del pensiero, si potrebbe avanzare un’obiezione di **carattere storico-speculativo**, calibrata in modo ben più adeguata di quella di ordine temporale, ma sempre da questa originata, che individui le ragioni dell’impossibilità di tale confronto in una serie di eventi avvenuti all’alba del mondo moderno. Tali eventi **avrebbero modificato** in modo così subitaneo e profondo la matrice culturale del mondo moderno rispetto al cosmo medievale da rendere vana, o quanto mai peregrina, la stessa ipotesi di tentare un raffronto tra Tommaso e Kant. Non si può certo negare che la scoperta dell’America[[3]](http://www.uccronline.it/2012/04/17/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-i-parte-confronto-possibile/#3), l’invenzione della stampa, la riforma protestante, la rivoluzione astronomica non abbiano inciso nell’approccio speculativo dei filosofi moderni in modo da modificarne anche orizzonti, domande e metodi. **Paolo Rossi** sosteneva che la fondatezza dell’uso dell’espressione “rivoluzione scientifica” — così da indicare una rottura epistemologica forte tra medievale e moderno —risiedeva sostanzialmente in due ragioni: una di **carattere speculativo** ed una di **carattere metodologico**. La prima è il **mutato concetto di natura**: per i pensatori medievali si distinguono i corpi a seconda del luogo dove sono posti, per gli scienziati moderni la pluralità dei corpi viene ricondotta alle leggi che ne determinano il moto. Inoltre, la natura, nel mondo medievale viene intesa, come l’esperienza quotidiana, per i moderni essa può essere riprodotta in quanto meccanismo o esperimento costruito per verificare una certa teoria[[4]](http://www.uccronline.it/2012/04/17/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-i-parte-confronto-possibile/#4). La seconda, ma collegata alla prima, è la **matematizazione della natura**: ogni fenomeno naturale può essere descritto in modo soddisfacente da un’equazione[[5]](http://www.uccronline.it/2012/04/17/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-i-parte-confronto-possibile/#5).

Quest’obiezione sembrerebbe colpire nel segno, in quanto istituire un confronto tra Tommaso e Kant che riguardi le prove dell’esistenza di Dio **non può prescindere dall’idea di natura** sulla quale vengono costruite le prove del Dottore Angelico nella Somma teologica, un’idea, inutile dirlo, completamente diversa da quella del pensatore tedesco, il quale, nelle opere della sua maturità, seguiva i principi della meccanica newtoniana come fondamento nell’esplicazione della dinamica dei corpi. Ma il concetto di natura in Kant come in Tommaso **non si esaurisce in un solo contesto semantico**. La natura, considerata nel suo complesso, travalica il semplice meccanicismo: una natura che segue regole geometriche è a sua volta un problema filosofico. Per quali motivi il libro della natura è scritto in una lingua matematica? Come può lo scienziato utilizzare qualcosa di non intuitivo, di non evidente al senso comune, per indagare l’esperienza? Come si legittima tale accordo tra pensiero — la formula algebrica o una figura piana — e la cosa (intesa come fenomeno, declinato in un caleidoscopio di relazioni)? Lo scienziato moderno **è al contempo** un filosofo. C’è uno **spirito speculativo** densissimo che pervade l’intera età moderna. Si avverte che le soluzioni trovate e adottate in un determinata disciplina (ad esempio la parabola come figura geometrica per descrivere la caduta di un grave) pongono una serie di questioni nel momento in cui se ne considerino le conseguenze negli altri campi del sapere.

Sebbene ciò che afferma Rossi in sede epistemologica è pienamente condivisibile, su di un piano speculativo **è possibile individuare** un margine abbastanza ampio per istituire un confronto. Ma tale confronto è possibile in virtù della natura della cosa stessa, della filosofia. Vi è in Kant, come del resto in altri autori moderni, una persistenza di una **prospettiva ontologica**, dove l’analisi gnoseologica si congiunge con il domandare metafisico. Il pensiero moderno, in sede metafisica, non espelle il divino dalle sue riflessioni; Dio non viene ridotto a semplice appendice di un cosmo che abbia bisogno solo di un colpetto per poter avviare il suo intimo, poderoso motore. Allora la possibilità di istituire tale raffronto sussisterà in virtù di un **modo d’essere proprio della filosofia** (almeno nel modo in cui viene intesa nel mondo cristiano come philosophia perennis), nella quale prevale una dimensione topologica, su quella cronologica. Il domandare metafisico si attesta come un percorso all’interno di una serie di luoghi topici. Infatti, teoresi, morale, estetica, politica, logica e così via, possono essere intesi come luoghi ideali che sempre possono essere ri-visitati, ri-percorsi. Spazi dell’animo che sono suscettibili di continue dilatazioni o contrazioni, ma mai di un loro completo abbandono. **Il limite** dunque di questo confronto è quella dimensione umana, irripetibile, propria di ogni uomo che prende forma e si delinea negli incontri, nelle letture, nell’origine e nel modo di alcune domande, negli interessi e infine nel carattere. Ma la possibilità di tale confronto è ciò che individua e specifica l’ambito proprio del sapere filosofico, il quale pur facendosi storia, proietta i suoi protagonisti su di un orizzonte comune, meta-temporale, dove essi **hanno la possibilità** di instaurare un dialogo infinito con le generazioni passate, ma anche con quelle future.

——————————————————-  
**Note**  
**[1]**. Va individuata nell’assenza di un riferimento esplicito nel corpus di scritti da parte di Kant a  Tommaso d’Aquino uno dei principali motivi, per cui tale confronto su questo tema non sia stato affrontato prima.  
**[2]**. Il primo titolo accademico è più o meno equivalente, anche se non del tutto sovrapponibile, a quello di professore associato; mentre il secondo è assimilabile a quello di professore ordinario.  Cfr. G. d’Onofrio, Storia del pensiero medievale, Città Nuova Editrice, Roma 2011, pp. 461-466; S.Vanni Rovighi, Introduzione a Tommaso s’Aquino, Laterza, Bari-Roma 1996, pp. 14-22.   
**[3]**. Il valore periodizzante di un evento come la scoperta dell’America, come opportunamente nota Giuseppe Galasso, non si esaurisce nel fatto stesso, nonostante la sua enorme rilevanza dal punto di vista commerciale , ma nell’ipotesi scientifica che sorregge la spedizione di Cristoforo Colombo: il navigatore genovese organizza tale impresa in base ai calcoli di Toscanelli. La novità è nel metodo che ha condotto a tale scoperta: la prima fatta in base ad un’ipotesi scientifica. Cfr., G.Galasso, Introduzione allo studio della storia moderna, Laterza, Bari-Roma 2008, pp.42-44.  
**[4]**. Cfr., P. Rossi, La nascita della scienza moderna, Laterza, Bari-Roma 2004, pp. XVI-XVII.  
**[5]**. Cfr., Ibid., pp. 8-9.

**Immanuel Kant e Tommaso d’Aquino (II° parte): le due quaestiones**

Nel precedente articolo abbiamo posto le premesse per un possibile confronto tra Immanuel Kant e Tommaso d’Aquino.

La filosofia ha da sempre guardato con particolare interesse al tema della religione; infatti, si potrebbero fare continui riferimenti ai modi in cui tale tema si viene declinando già nella filosofia antica. Ma il cristianesimo introduce una novità enorme, sia nelle finalità a cui la speculazione ambisce, sia nel modo in cui la pratica filosofica si esplica. Se in un primo momento il confronto tra cristianesimo e mondo classico assume le forme dello scontro (basti pensare a San Paolo o a Tertulliano[1]), intorno alla fine del III secolo dopo Cristo, quando si manifestano in modo marcato i primi segni della crisi dell’Impero romano, l’approccio del mondo cristiano alla cultura pagana muta repentinamente. Si iniziò a pensare che, in alcune figure del mondo pagano (Platone, Aristotele, Seneca e così via), fossero presenti i semi della verità cristiana e pertanto non si dovesse rigettare tout court ciò che il mondo pagano aveva creato. L’Impero romano, attraversato da una crisi socio-istituzionale (iniziata nel II secolo d.C.), a partire da Costantino, accetta la religione cristiana, che aveva conquistato a sé buona parte dell’aristocrazia romana, nel tentativo di rivitalizzare le sue sorti. Sant’Agostino diverrà l’esponente più significativo di questa simbiosi culturale tra la civiltà cristiana e il mondo classico.

L’opera speculativa di Tommaso d’Aquino, pur collocandosi sette secoli e mezzo dopo quella del suo illustre predecessore, va situata in quel contesto teoretico[2]. Sebbene gran parte degli strumenti speculativi del mondo antico siano assunti in modo non sempre consapevole dalla cultura cristiana, i filosofi medievali ne modificano profondamente la funzione. Va poi aggiunto che nella formazione del filosofo domenicano incide notevolmente, sia l’apporto della filosofia aristotelica, conosciuta tramite le nuove traduzioni dal greco operate dai filosofi arabi, sia la filosofia islamica ed ebraica, che, in modo simile all’universo cristiano, avevano operato una sintesi culturale tra fede e ragione nei loro sistemi speculativi. Per molti aspetti la speculazione medievale si viene a configurare come uno dei modi possibili in cui si declini il rapporto tra fede e ragione. Le cinque vie — i cinque modi in cui secondo Tommaso è possibile dimostrare l’esistenza di Dio — si installano all’interno di quell’abito mentale, in cui tra ragione e fede, non solo non sussistano divergenze, ma si diano effettive possibilità di giovarsi una dell’aiuto dell’altra.

Le cinque vie[3] sono presenti nell’opera principale del filosofo cristiano: nella Somma teologica. Quest’opera enorme, rivolta alla formazione di coloro che intendono seguire la strada sacerdotale (è rivolta ai seminaristi sostanzialmente), ha uno scopo principalmente didattico. La teologia o dottrina sacra (o scienza sacra) è intesa come melo studio e l’approfondimento delle Rivelazione. Essa, pur non riducendosi alla filosofia, ne fa uso. La filosofia assolve una triplice funzione rispetto agli articoli di fede, che sono il presupposto da cui muove la scienza sacra: chiarire; confermare; difendere. Facendo leva su questi diversi usi si comprende perché non è contraddittorio per Tommaso l’utilizzo della filosofia anche quando si parla di cose non conoscibili tramite il lume naturale (la ragione) come gli angeli. Per tale ragione la filosofia, assunta come teologia, coglie il rivelabile: ciò che è presente nella rivelazione delle Sacre scritture, ma in modo implicito[4]. Ma per quale motivo la scienza sacra utilizza la filosofia? Chi crede non dovrebbe forse accettare senza motivazioni gli articoli di fede? Precisa Tommaso che l’uso delle diverse discipline filosofiche è reso necessario non in virtù della natura che costituisce l’oggetto della scienza sacra, ma “unicamente a cagione della debolezza del nostro intelletto; il quale, dalle cose conosciute per il naturale lume della ragione, viene condotto più facilmente, come per mano alla cognizione delle cose soprannaturali insegnate da questa scienza”[5]. Tommaso legittima l’uso della filosofia, fondandolo per un verso sulla natura propria dell’uomo, essere finito e limitato, per un altro sulla bontà epistemica, propria del creato, analizzando il quale è possibile trovare alcune tracce del divino mediante l’uso della ragione.

Afferma sempre il filosofo che sebbene di Dio non ne possiamo conoscere l’essenza possiamo “far ricerca delle cose riguardanti Dio”[6] muovendo da alcuni effetti riconducibili a Dio, tramite cui possiamo ottenere in modo indiretto una sua definizione “prendendo l’effetto in luogo della causa”[7]. Ciò è perfettamente legittimo perché la teologia “usa il ragionamento”, non per dimostrare gli articoli di fede (sicché non ci sarebbe nessun merito nel credere, perché la necessità del ragionamento avrebbe obbligato la nostra mente ad accettare quelle verità), ma deve esplicitare alcuni snodi concettuali presenti in modo latente in quella verità stessa. Tommaso, avendo indicato nella prima quaestio in che modo intende giovarsi dell’apporto della speculazione nel campo della sacra dottrina, muove le sue considerazioni, nella seconda quaestio, ponendo come tema Dio e la sua esistenza. Scopo della teologia è di far conoscere Dio in se stesso e come origine e fine di tutti gli enti creati. Dunque, la seconda quaestio [8] inserendosi perfettamente all’interno di quest’ordine, tratta di Dio e della sua esistenza. A sua volta la quaestio viene suddivisa in quattro parti: un piccolo prologo e tre articoli.

Nel primo articolo, che funge da premessa all’intera questione, Tommaso dichiara che l’esistenza di Dio non è evidente, proprio per tale ragione è legittima la dimostrazione che se ne propone in cinque modi diversi. L’Aquinate critica la dimostrazione dell’esistenza di Dio proposta da Sant’Anselmo (il celebre argomento ontologico), la quale fa leve sull’evidenza della nozione di Dio e da questa deduce l’esistenza dell’Ente sommo. Secondo Tommaso è necessario distinguere due tipi di evidenza: una per sé; una per noi. La prima evidenza si fonda su una necessità logico-ontologica, nel caso specifico, dunque, appartiene alla natura propria dell’essenza di Dio l’esistenza. La seconda evidenza riposa sulle capacità del soggetto conoscente, il quale, essendo limitato, non riesce a cogliere tale evidenza. Tommaso, distinguendo due piani, due punti di vista, muove da un presupposto metodologico, che sarà fatto proprio dal pensiero moderno e in particolare da Kant[9]. Tuttavia, il rifiuto di Tommaso della prova ontologica, non va considerato solo in una prospettiva logico-ontologico, ma va inserito in una nuova visione antropologica, la quale, non accettando l’intuizione intellettuale, salvaguarda l’autonomia della ragione. Proprio perché la creatura e il creatore possono muoversi su due piani separati, l’uomo può essere considerato un agente morale libero; mentre l’accettazione del punto di vista di Sant’Anselmo, ripreso parzialmente da San Bonaventura, inficia la libertà umana, necessitando la creatura a muoversi sullo stesso piano del Creatore.

Il secondo articolo — Se sia dimostrabile Dio — deve indicare al lettore il procedimento logico-ontologico che sottende le cinque vie, e parimenti deve precisare i passi biblici che legittimano tale procedimento. Nel pensiero di Tommaso è rintracciabile un circuito virtuoso tra auctoritas (Sacre Scritture, padri della Chiesa, insegnamenti ufficiali del magistero della Chiesa) e ragione: l’una conferma l’altra. L’auctoritas avvia un processo di pensiero, invitando la ragione a seguire la strada indicata dalle verità di fede, parimenti la ragione ordina, organizza e chiarisce la verità di fede, rendendola fruibile per un pubblico più vasto. Tommaso muove da una celebre affermazione di San Paolo, riportata nella Summa: “le perfezioni invisibili di Dio comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili”[10]. Muovendo dal creato si può risalire al creatore, dal fisico al metafisico. Tommaso procede, seguendo Aristotele, da ciò che è più vicino per noi, dunque da ciò che ci offrono i sensi: la natura. Inoltre, secondo l’Aquinate la realtà empirica riproduce in modo imperfetto le perfezioni divine: l’affermazione paolina si coniuga in un quadro neoplatonico. La ragione, dunque, si muove in un orizzonte ontologico ben determinato: da una parte vi è una realtà in sé, autofondata; dall’altra vi è l’ente finito (l’uomo e il creato).

Tommaso avanza la legittimità delle prove della dimostrazione dell’esistenza di Dio, facendo leva proprio sul creato, il quale per definizione si presenta come deficiente, manchevole: l’effetto non può sussistere senza causa, perché l’effetto è meno perfetto della causa. Per tale ragione l’Aquinate sostiene che si deve optare per un tipo di dimostrazione che prenda le mosse non dal *propter* quid (dal che cos’è, dalla definizione), ma dal *quia* (il come, l’esperienza), sicché la dipendenza ontologica dell’effetto dalla causa assume un valore gnoseologico, dunque l’effetto reca nel suo manifestarsi segni tangibili che permettono di riconoscere e definire la causa, ma soprattutto, precisa Tommaso, l’esistenza dell’effetto, implica l’esistenza della causa (cosa che non varrà per Hume). Le cinque vie hanno il compito di mostrare come la natura, intesa come effetto, ha Dio, inteso come causa. Ma perché tale dimostrazione non rientra negli articoli di fede, ma è un preambolo alla fede? Perché non ci permette di cogliere l’essenza di Dio. Se il lume naturale cogliesse le verità di fede, verrebbe meno la nostra possibilità di aderire alla fede con un atto della volontà, ma con un ragionamento, dunque in modo necessario, dato che il principio di non contraddizione presiede ad ogni forma dimostrativa.

Introduciamo brevemente il terzo articolo della seconda questione, dove sono esposte le celebri cinque vie. Tommaso muove il suo ragionamento da due obbiezioni all’esistenza di Dio: la prima è la presenza del male nel mondo, che negherebbe implicitamente l’esistenza di Dio (se Dio è bontà infinita non può esistere parimenti il male); la seconda è l’ammissione che la causa dei fenomeni naturali non sia Dio, ma la natura, un principio intrinseco ai fenomeni stessi.

——————————————————-

Note

[1]. Non è un caso che il genere letterario al quale sono ascrivibili gli scritti di Tertulliano e di autori cristiani a lui coevi è l’apologia: “credo quia absurdum” (credo perché assurdo). In questo motto si compendia l’atteggiamento mentale di gran parte del mondo cristiano dei primi secoli, che, cercando di mettere in luce l’incommensurabilità tra cristianesimo e paganesimo, ne esasperava le differenze.

[2]. Per fare un esempio di maggiore efficacia si può osservare come in Dante, nella Divina commedia vi sia un atteggiamento simile e per certi versi speculare a quello di Tommaso; infatti, come il poeta tenda a valorizzare le figure della mitologia e della letteratura pagana, le quali, inserite nell’escatologia cristiana, perdono parte della loro carica negativa, parimenti Tommaso adopera lo strumentario logico-speculativo dell’analitica aristotelica, rivestendolo di un potenziale epistemico di matrice teologica.

[3]. Il termine via, come sinonimo di dimostrazione, non è casuale. Esso possiede un alto valore simbolico. Per un verso indica il cammino proprio di chi ragiona, di chi specula: svolgere un certo ragionamento equivale a seguire un certo percorso. È sufficiente pensare al poema sulla natura di Parmenide, dove il termine via indica la strada percorsa dalla mente, seguendo una certa linea di pensiero. Inoltre, bisogna tener presente che la parola speculare deriva dalla verbo latino speculari che indica proprio l’esplorazione, il cammino, il seguire una via.

[4]. Cfr., Tommaso d’Aquino, Somma Teologica vol. I, Salani, Milano 1949, p., 48, n. 2 di P. M. Daffara O.P.

[5]. Ibid., p.52.

[6]. Ibid., p.58.

[7]. Ibidem.

[8]. La quaestio può essere considerata come il risultato della perenne dialettica tra la cultura germanica e il cosmo cristiano-romano che contraddistingue il mondo medievale, assimilabile ad una sorta di duello, di torneo. Infatti, come il torneo, la disputa è gioco, gara, inoltre, come il torneo, la quaestio è un fenomeno sociale ascrivibile agli appartenenti del medesimo gruppo: i cavalieri.

[9]. Tommaso chiude il primo articolo in un modo tanto semplice quanto efficace: “che esista la verità in generale è di per sé evidente; ma che vi sia una prima verità non è per sé altrettanto evidente” Tommaso d’Aquino, cit., p. 76.

[10]. Ibid., p. 78

**Immanuel Kant e Tommaso d’Aquino (III° parte):**

**l’esistenza di Dio nell’Illuminismo**

Nel primo articolo abbiamo posto le premesse per un possibile confronto tra Immanuel Kant e Tommaso d’Aquino, nel secondo articolo abbiamo introdotto le due  *quaestiones*  dell’Aquinate, all’interno della seconda sono contenute le celebri “cinque vie” per la dimostrazione di Dio e già in precedenza abbiamo esposto le cinque dimostrazioni dell’esistenza di Dio formulate da San Tommaso.

Il pensiero di Kant è attraversato da una molteplicità di tensioni speculative non sempre componibili, delle quali, alcune sono riconducibili alle diverse fonti di cui si nutre il **criticismo**, mentre altre sono nuove esigenze teoretiche che il pensatore tedesco pone in modo autonomo rispetto agli impulsi culturali ricevuti dall’ambiente di Konigsberg. Perciò riteniamo necessario in primo luogo**contestualizzare il problema dell’esistenza di Dio** sotto questa duplice considerazione.

Una consuetudine storiografica, in gran parte superata anche dalla stessa storiografia filosofica di ispirazione cattolica, ha spesso considerato l’Illuminismo dominato da una **matrice culturale agnostica o atea**, irriverente o indifferente nei confronti della religione e della metafisica, purtroppo non si può non rilevare come tale consuetudine, pur essendo in gran parte superata, sussista ancora in ambito scolastico e in ambito giornalistico, come una sorta di **pregiudizio periodizzante**, il quale spesso fa da filtro ad una vera comprensione del Settecento.

L’**Illuminismo** è un fenomeno culturale che investe ampi settori della società, travalicando gli stretti steccati del sapere accademico, facendo della **critica** un metodo capace di operare una**decostruzione fondante** per ogni forma di disciplina: un dato, una nozione, un concetto è tale solo all’interno di un sistema, il quale a sua volta deve rispondere a criteri precisi che legittimino l’impianto che il sistema ha assunto. Ma quali sono questi criteri? Si potrebbe rispondere senza esitazione che le norme che permettono di giudicare una forma di sapere risiedono **nella ragione e nei suoi principii**. Ma non erano queste norme le medesime del razionalismo seicentesco? Che differenza sussisterebbe allora tra le due epoche? Per l’Illuminismo lo studio di una disciplina e della sua organizzazione concettuale **non si esaurisce** nell’ordine delle ragioni, nell’utilizzo attento delle regole di un metodo, certo queste sono condizioni necessarie, ma non sufficienti per condurre un’analisi accurata, volta a fondare i diversi tipi di sapere. È necessario conoscere se ciò che intende stabilire la ragione in un determinato campo disciplinare è alla sua portata, e poi considerare quali ricadute abbia nella società tale forma di sapere così fondato: la conoscenza acquista valore **solo se si traduce** in un guadagno sul piano pratico, tale da rivelarsi un vantaggio per il genere umano. Tale posizione teorica viene sintetizzata nel celebre motto vichiano — *verum et factum convertuntur* —, all’interno del quale è presente un’assunzione teorica solo parzialmente esplicitata: ogni teoria acquista valore **solo se si incarna** in un determinato modello procedurale: il sapere teorico nell’atto stesso del suo costituirsi deve porre in essere la procedura che lo conferma e lo invera. Si pensi al ruolo giocato dall’esperimento nella fisica e nella chimica, come garanzia della bontà epistemica della formula matematica, ma l’esperimento, viceversa, non può essere costruito senza la formula matematica che disegna le proporzioni le relazioni . Dunque una teoria passata al vaglio della ragione è una teoria **suscettibile di un’applicazione pratica**, tangibile[[1]](http://www.uccronline.it/2012/06/21/immanuel-kant-e-tommaso-daquino-iv-parte-lesistenza-di-dio-nellilluminismo/#1).

Inoltre, bisogna considerare che nel corso del Settecento, si assiste ad una **parcellizzazione dei saperi** — conseguenza del processo di progressiva specializzazione sia teorica, sia tecnica —, che va a ridefinire la gerarchia tra le molteplici forme di conoscenze di cui è suscettibile lo spirito umano. I saperi **non seguono** un ordine ontologico, stabilito a priori, rinvenibile tramite un processo di astrazione progressiva, ma seguono un ordine funzionale, in modo da rispondere ad un bisogno concreto, il quale sorge nel preciso momento in cui si viene a porre nella mente del ricercatore. L’assunzione dell’ordine alfabetico (il modello è l’*Encyclopedie*di Diderot e D’Alembert) equipara le diverse materie che compongono lo scibile umano, sicché la priorità di una disciplina rispetto ad un’altra dipenderà di volta in volta **dall’interesse** da cui è presa la mente dello studioso. Inoltre, la partizione alfabetica delle diverse discipline era indice di una **riconosciuta autonomia**: ogni forma di sapere, nonostante fosse connessa alle altre nella misura in cui era espressione della medesima fonte (la ragione umana), godeva di un ampio margine di **indipendenza** rispetto alle altre, in virtù del fatto che fosse espressione di una particolare funzione della ragione.

Dunque, il progetto di Diderot e di D’alembert di **un’enciclopedia**, intesa come dizionario ragionato delle scienza, delle arti e dei mestieri, risponde ad un’esigenza ben collocabile nel contesto culturale del Settecento. Ma all’interno di questo mutato quadro del sapere che importanza poteva ancora rivestire**il problema teologico**? Se la metafisica non era più la regina delle scienze, non veniva meno anche la funzione del sapere filosofico, come sapere ?

Il progetto di Diderot  e D’Alembert rappresenta degli aspetti significativi dell’Illuminismo, ma non li esaurisce tutti. L’Illuminismo è un fenomeno culturale europeo che si declina in una **pluralità di modi** a seconda dei contesti. In particolare in **Inghilterra** prende piede la corrente denominata **deismo** che riprende il problema teologico e la questione dell’esistenza di Dio, le quali vengono affrontate su nuove e con rinnovato rigore, mentre la **metafisica** viene riformulata e ridefinita nelle sue istanze in Germania grazie all’opera speculativa di **Wolff** e**Baumgarten**. Sia il deismo inglese che la metafisica wolffiana assegnano un ruolo centrale alle prove dell’esistenza di Dio. **Toland**, uno dei massimi esponenti del deismo, prendendo le mosse dal celebre saggio lockiano *La ragionevolezza del* *cristianesimo*(1695), sosteneva, nel sua opera *Cristianesimo non misterioso* (1696),**l’assenza di contraddizioni** nella fede cristiana, la sua razionalità (giudizio che in parte ribalterà nel *Pantheisthicon*), distinguendo gli elementi misteriosi, non riconducibili alla ragione dagli elementi razionali. Altri importanti esponenti del deismo saranno **Matthew Tindal** che nell’opera Cristianesimo antico quanto la creazione (1730) sostiene che la rivelazione messianica sia una seconda rivelazione di una morale naturale sempre presente nell’uomo fin dalla creazione. Il deismo **tendeva a ridurre** il cristianesimo ad un nucleo di verità essenziali, espungendo tutte quegli aspetti ritenuti fantastici o favolistici, in quanto creazione dell’immaginario collettivo degli autori biblici. Ma il deismo riconosceva **ampio valore alle prove dell’esistenza di Dio**. La fede era considerata un fatto razionale, proprio perché basata su prove. Credenti in un Dio razionale, inteso come architetto del mondo lo erano anche Voltaire e Rousseau.

Se volgiamo poi lo sguardo al nostro paese, pur non potendo non notare come sia prevalente l’interesse economico-civile su quello speculativo, gli autori italiani come **Genovesi**, **Galiani** o **Verri** mostrano un **profondo rispetto** nei confronti delle tematiche religiose, non assumendo mai posizioni che si possono configurare come atee o agnostiche. Gli autori illuministi che negano in modo netto la possibilità di dimostrare l’esistenza di Dio sono diversi, ma indubbiamente **sono numericamente inferiori** rispetto agli autori che sostengono la possibilità di una fede naturale, fondata su asserti razionali. Tra questi **Hume** è sicuramente il più acuto, colui il quale pone gli argomenti speculativamente più interessanti.

In primo luogo l’autore scozzese **nega validità ontologica ed epistemica** al principio di causalità. Alcune delle più celebri dimostrazioni dell’esistenza di Dio si fondavano proprio sulla causalità riscontrabile nei processi naturali. Inoltre, Hume nei *Dialoghi sulla religione naturale*(1779), criticava tre prove dell’esistenza di Dio: la prova **ontologica**; la prova**cosmologica**; la prova **teleologica**. Queste tre prove erano quelle che fornivano la base teorica del deismo. Secondo Hume **non era possibile** dimostrare l’esistenza di Dio tramite queste tre prove, perché ognuna di esse faceva leva su argomentazioni logiche che non avevano riscontro nel corso della nostra esperienza: l’esistenza è qualcosa in cui posso credere se ne faccio esperienza.

**Il pensiero metafisico all’interno del pensiero kantiano.**

L’opera di Kant, pur essendo influenzata da diversi motivi teoretici, assume una particolare curvatura speculativa ben riconoscibile fin dagli scritti giovanili. Senza dubbio l’autore tedesco vissuto in un periodo (1724-1804) in cui massima era l’influenza culturale e politica dell’illuminismo ha avvertito la necessità di misurarsi parimenti con alcuni dei maggiori filosofi del Settecento, sia tedesco come Wolff, Baumgarten, Crusius, sia francese e inglese, come Rousseau e Hume. Se si dovesse prendere come direttrice delle nostre ricerche la questione dell’esistenza di Dio per indagare il pensiero kantiano, essa assorbirebbe non solo un numero notevole di pagine, ma anche una mole di tempo quantificabile in alcuni decenni.

Il problema dell’esistenza di Dio è riscontrabile nell’intera produzione kantiana: negli Scritti del periodo precritico, come in quelli del periodo critico. Kant è un autore che ha messo al centro dei suoi interessi speculativi e pratici la metafisica. Ognuna delle sue opere potrebbe essere considerata un momento significativo di un’articolazione progressiva finalizzata alla formulazione di un sapere metafisico, ragion per cui la ricerca su questo tema va circoscritta. Noi affronteremo il problema dell’esistenza di Dio nella seconda edizione della “Critica della ragion pura”, dove la dimensione speculativa e la maturità teoretica raggiungono la massima espressione, e dove riscontrabile parzialmente una critica alle argomentazioni tomiste presenti nella “Summa”.

Kant, nel corso del suo sviluppo intellettuale tiene conto di molti degli autori citati nel paragrafo precedente, in particolare la sua speculazione, nella prima “Critica”, viene ad articolarsi in un confronto serrato con le posizioni di Wolff, Baumgarten e Hume. Il filosofo accetta la partizione della metafisica in due parti, proposta da Wolff e seguita da Baumgarten. La prima parte viene denominata methaphysica generalis o ontologia, la quale ha il compito di studiare le proprietà generali degli enti; mentre la seconda parte denominata methaphysica specialis, articolata a sua volta in tre parti: psicologia (studio dell’anima), cosmologia (scienza del mondo), teologia (scienza di Dio). Kant fa propria questa partizione, ma attribuisce un significato del tutto nuovo a questa divisione. L’ontologia non è più considerata scienza dell’ente, ma, alla luce delle ricerche svolte nella “Critica della ragion pura”, è un teoria delle condizioni dell’ente; mentre la metafisica speciale, sebbene tratti di oggetti che cadono fuori dall’esperienza umana, rappresentano l’anelito perenne della ragione all’assoluto.

Vediamo ora come si articola la celebre opera kantiana e a quali problemi tenta di rispondere. La “Critica della ragion pura” consta di due parti: Dottrina trascendentale degli elementi e Dottrina trascendentale del metodo. La prima parte della prima Critica corrisponde alle due partizioni in cui si viene ad articolare la metafisica wolffiana (metafisica generale e metafisica speciale). A sua volta la Dottrina trascendentale degli elementi, preceduta da due Prefazioni (alla prima e alla seconda edizione della “Critica della ragion pura”) e da un’Introduzione, si articola in due sezioni: Estetica trascendentale e Logica trascendentale. La prima studia le forme a priori dell’intuizione, la seconda, che a sua volta si articola in altre due parti (Analitica trascendentale e Dialettica trascendentale) studia nella prima le funzioni dell’intelletto e nella seconda le idee della ragione. L’opera kantiana ha una quadruplice valenza: logica, epistemologica, gnoseologica e ontologica. Tali istanze si riassumono nel tentativo dell’autore di dimostrare la possibilità dei giudizi sintetici a priori, tramite un’analisi (critica significa, seguendo l’etimo greco, distinguere, discernere) accurata della ragione nelle sue conoscenze pure (prive di qualsiasi commistione con l’esperienza). Secondo Kant si danno due tipologie di giudizi: analitici e sintetici. Nei primi la connessione tra soggetto e predicato fa leva sul principio di non contraddizione, tramite cui è possibile riscontrare che il predicato è contenuto a priori già nella nozione di soggetto. Kant porta un esempio, poi divenuto celebre: i corpi sono estesi. Il concetto del predicato — “estesi” —, (“sono” viene considerato “copula”) è incluso nella nozione del soggetto; mentre il filosofo porta come esempio di giudizio sintetico “i corpi sono pesanti”, dove la nozione di pesantezza è riscontrabile tramite l’esperienza, ragion per cui si viene ad aggiungere al soggetto, e da questi non è deducibile a priori, perciò il filosofo li definisce sintetici a posteriori. Kant afferma che vi è una terza tipologia di giudizi — i sintetici a priori — i quali non rientrano nelle due tipologie precedenti, ma sono propri della metafisica e della scienza.

Questa partizione triplice dei giudizi stabilita da Kant rompeva con la tradizione precedente, infatti sia Hume che Leibniz avevano sostenuto la possibilità di ridurre il nostro sapere a due classi di giudizi. Per il filosofo di Lipsia le proposizioni potevano essere formulate come verità di fatto, il cui contrario era sempre possibile, oppure come verità di ragione il cui contrario era sempre impossibile. Le prime erano verità sintetiche, a cui la mente umana perveniva, tramite il principio di ragione sufficiente, nel corso dell’esperienza; mentre la mente, nelle seconde, seguendo il principio di non contraddizione e il principio di identità, perveniva tramite un ragionamento, il cui valore era necessario e universale. Il filosofo scozzese considerava che le modalità nelle quali era possibile fissare la nostra conoscenza fossero o relazioni fra idee o materie di fatto. Le prime avevano un valore ideale, una necessità che era loro intrinseca (non a caso riguardavano la matematica); mentre le seconde riguardavano il campo delle nostre conoscenze empiriche. Sia Leibniz che Hume, adoperando questa duplice distinzione, sembravano porre uno iato tra reale e ideale; il tentativo operato del criticismo kantiano con la formulazione di una terza tipologia di giudizi (i sintetici a priori), si prodigava al fine di ridurre, se non eliminare questo solco tra l’ambito empirico-fattuale e l’ambito metafisico-logico.

Secondo Kant i giudizi sintetici a priori sono propri della matematica (aritmetica e geometria), della fisica e della metafisica. Nei giudizi sintetici a priori non solo il predicato aggiunge qualcosa di nuovo al soggetto, ma lo aggiunge in modo a priori (universale e necessario). In aritmetica — Kant porta il celebre esempio “7+5=12”— il predicato viene aggiunto al soggetto tramite una procedura a priori che è ascrivibile al forma del senso interno: il tempo. La proposizione considerata non è analitica, perché il predicato viene aggiunto nel tempo. Il tempo costituisce l’essenza del numero, ma il tempo non è nella cosa stessa, nel numero, ma ad esso bisogna pervenire per comprendere la produzione dei numeri e per fare operazioni tra loro. Il tempo mi fornisce un numero infinito di quantità pure, ma come sono connesse tra loro? Secondo il filosofo tramite una delle dodici categorie dell’intelletto. Le categorie sono funzioni dell’intelletto, e tramite esse l’intelletto pensa e conosce. Quando sono usate per sintetizzare una molteplicità empirica (le sensazioni) o pura (i numeri le linee i punti, etc…), ordinate tramite le due forme dell’intuizione (spazio e tempo) esse sono responsabili del processo conoscitivo. L’Analitica trascendentale studia nella sua prima parte (Analitica dei concetti) la relazione tra categorie e giudizio e categorie e intelletto, decretando il loro numero in modo a priori e la loro applicabilità all’esperienza, pur non derivando dal mondo empirico. Ma come è possibile che non essendo generate dall’esperienza possono venire applicate all’esperienza? L’oggetto deve conformarsi alla struttura trascendentale del soggetto altrimenti non sarebbe per noi. Come siano gli oggetti in sé nessuno lo può sapere. Le categorie schematizzate (cioè temporalizzate) forniscono conoscenza, mentre prive di riferimento all’esperienza possono generare o un’illusione trascendentale, collocando la ragione nella spiacevole situazione di trovarsi a dover affrontare un problema che lei stessa ha generato e che lei stessa deve risolvere: questi problemi sono quelli della metafisica speciale, considerati da Kant nella Dialettica trascendentale.

La Dialettica trascendentale studia la logica della parvenza. Tale parvenza si configura come un’illusione necessaria, prodotta dalla ragione stessa, nel tentativo di oltrepassare i limiti dell’esperienza. Ma cosa può fare la filosofia trascendentale per evitare che le presunte conoscenze metafisiche protraggano il loro inganno? Indagando l’origine delle presunte conoscenze metafisiche. La perenne situazione conflittuale in cui viene a trovarsi la ragione umana è generata dal tentativo di accedere ad un campo di conoscenze incondizionate (assolute), ma la ragione non si può opporre a questa tensione versa l’incondizionato, in quanto le è connaturata. L’unico modo tramite cui la ragione può evitare di cadere in contraddizione con se stessa è la possibilità di indagare la sua struttura, sicché perviene ad un dominio di conoscenze che si configurano metafisiche, nella misura in cui non riconducibili al dato empirico, ma alla struttura della ragione umana che è meta-temporale. Il filosofo tedesco riprende, come dicevamo sopra, la bipartizione wolffiana della metafisica, dando a tale suddivisione un significato totalmente diverso. La prima parte della metafisica o ontologia, per Kant non è più una teoria dell’ente come per Wolff, ma una teoria delle condizioni dell’ente (a questa parte corrisponde, nella “Critica della ragion pura”, l’Estetica trascendentale e l’Analitica trascendentale, prima parte della Logica trascendentale). La seconda parte della metafisica o metafisica speciale secondo la definizione wolffiana è tripartita in tre ambiti: psicologia razionale; cosmologia razionale; teologia naturale. A questi tre ambiti corrispondono nella Dialettica trascendentale (seconda parte della Logica trascendentale) tre idee della ragione: anima, mondo e Dio.

Kant intende, con il termine “idea”, per un verso un concetto necessario della ragione, come un modello, un archetipo a cui essa sempre tende, per un altro intende il contenuto, l’oggetto di quest’idea a cui non è possibile trovare un corrispettivo empirico. Il filosofo tedesco adopera il termine “idea” con una duplice accezione. In primo luogo, l’idea viene intesa in un significato platonizzante, come ciò di cui non si può pensare il massimo, in quanto l’idea è la totalità delle condizioni del condizionato. In secondo luogo, l’idea viene considerata nel suo contenuto, per ciò che rappresenta, nella misura in cui la ragione tenta di farne oggetto di conoscenza, ipotizzando la possibilità di fare esperienza della totalità delle condizioni del condizionato, ma ciò è contraddittorio perché travalica i limiti dell’esperienza. Se l’intelletto procede sintetizzando una molteplicità di dati ordinati dagli gli a priori di spazio e tempo tramite le categorie, la ragione procede sintetizzando giudizi tramite sillogismi. Ad ogni idea, poi, corrisponde una modalità di formare sillogismi.

Nel prossimo articolo ci soffermeremo sulla terza idea (l’idea di Dio) che riguarda il nostro lavoro di confronto tra Kant e Tommaso, pertanto rimandiamo il lettore curioso o lo studioso attento che vogliano approfondire le prime due idee (anima e mondo) della Dialettica trascendentale ai diversi commentari della “Critica della ragion pura”.

**KANT: L’IDEA DI DIO**



L’idea di Dio è l’idea più importante della filosofia, da quando essa ha cominciato a coniugarsi con le grandi religioni monoteiste della nostra storia. È l’idea dell’essere reale per eccellenza, della causa e del fondamento di tutto ciò che è reale e possibile. È l’idea di ciò che non può essere pensato che come realissimo e perfettissimo.

Per Kant è non solo possibile, è naturale che l’uomo si formi quest’idea; ma, ciò non significa che essa corrisponda a un oggetto reale.

Che l’uomo pensi Dio non significa che Dio esista, come invece sosteneva Anselmo d’Aosta, con argomenti poi ripresi da Cartesio e da altri grandi filosofi. Neppure il fatto che l’uomo, per spiegare il mondo e se stesso, ricorra a Dio, come causa prima e fondamento di ogni realtà, prova che Dio esista.

Su questo punto Kant ha già le idee molto chiare nel 1763, quando, nello scritto *L’unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio*, dimostra la fallacia dell’argomento di Anselmo d’Aosta, che chiama “la così detta prova cartesiana”.

“Si immagina, prima di tutto, un concetto di una cosa possibile, nella quale ci si rappresenta congiunta ogni vera perfezione. Ora si ammette che l’esistenza sia anche una perfezione delle cose, e si conchiude quindi dalla possibilità di un Essere perfettissimo alla sua esistenza. In tal modo si potrebbe dal concetto di ogni cosa, purché rappresentata come la più perfetta della sua specie, concludere alla sua esistenza; per esempio, concludere alla esistenza di un mondo perfettissimo, già per il solo fatto che può essere pensato. Ma, senza impegnarmi in una dettagliata confutazione di questa prova, confutazione già fatta da altri, io mi riporto soltanto a quanto è stato già dimostrato a principio di quest’opera, che cioè l’esistenza non è un predicato, e quindi non è predicato neppure della perfezione, e che perciò non si può da una definizione che contenga un’arbitraria unificazione di diversi predicati allo scopo di costituire il concetto di una qualche cosa possibile, concludere giammai alla esistenza di questa cosa, e conseguentemente neppure all’esistenza di Dio”.[1](http://www.homolaicus.com/teorici/kant/kant20.htm" \l "sdfootnote1sym)

L’esistenza è un dato, diventa un predicato solo in base all’esperienza che ci fornisce il dato. Non può essere ricavata con il semplice rigore logico dall’idea di una cosa. Dall’idea di una cosa possiamo ricavare tutte le proprietà implicite nella sua definizione, non la sua esistenza reale.

Definire una cosa e dichiararla reale sono due operazioni ben distinte.

L’intelletto umano ha sì tra le sue categorie anche quella dell’esistenza, ma la può applicare validamente solo per connettere dati empirici.

“Dio esiste” non può essere un giudizio a priori, né analitico né sintetico.

Non può essere un giudizio analitico a priori, perché dall’analisi dell’idea di Dio come cosa possibile non si può dedurre la sua esistenza reale, ma solo la sua esistenza possibile. Non può essere un giudizio sintetico a priori perché l’esistenza di Dio non è un dato empirico.

La distinzione kantiana tra logica formale e logica trascendentale e la corrispondente distinzione tra predicato logico e predicato reale sono alla base di questa critica della prova ontologica dell’esistenza di Dio. Esse, infatti, rendono evidente la confusione che regge questa presunta prova.

La prova ontologica è una semplice elaborazione concettuale, non si basa su nessuna sintesi alimentata dall’esperienza.

Cartesio ha scambiato un predicato logico per un predicato reale.

“Il concetto di un essere assolutamente necessario è un puro concetto della ragione, un’idea, la cui realtà oggettiva è assai lontana dall’essere provata dal bisogno che la ragione ha di essa; questa idea non designa altro che una certa compiutezza, tuttavia irraggiungibile, e serve piuttosto a limitare l’intelletto che ad allargarlo a nuovi oggetti. Incontriamo qui una situazione strana e assurda, perché l’argomentazione da una data esistenza in generale a un’esistenza assolutamente necessaria si presenta come rigorosa e corretta, ma nello stesso tempo ha contro di sé tutte le condizioni dell’intelletto per elaborare un concetto di tale necessità.

In ogni tempo si è discorso dell’essere assolutamente necessario, ma più che por mente a stabilire se ed in qual modo sia possibile anche soltanto concepire qualcosa del genere, ci si è dedicati a dimostrarne l’esistenza. Certamente la definizione verbale di questo concetto non presenta difficoltà, limitandosi ad affermare che esso consiste in qualcosa il cui non essere è impossibile; ma questo non ci dice ancora nulla circa le condizioni che rendono necessario considerare assolutamente impensabile il non essere di una cosa, condizioni che costituiscono proprio ciò che desideriamo sapere; cioè, se mediante questo concetto pensiamo o no qualcosa. In realtà, il liberarsi, con la parola incondizionato, di tutte le condizioni di cui l’intelletto non può fare a meno per considerare alcunché come necessario, è ben lungi dal bastare a farmi comprendere se mediante il concetto d’un essere incondizionatamente necessario io pensi ancora qualcosa o se invece non pensi più a nulla”.[2](http://www.homolaicus.com/teorici/kant/kant20.htm" \l "sdfootnote2sym)

La prova ontologica è una “sottile sofisticheria” che, riducendo l’esistenza a una nota concettuale, confonde un puro concetto della ragione con una realtà oggettiva. Se l’esistenza fosse una nota concettuale, il contenuto di un concetto verrebbe arricchito quando ad esso si aggiungesse l’esistenza e diminuito se le si sottraesse l’esistenza; ma il concetto di un triangolo solo pensato e quello di un triangolo realmente esistente sono del tutto identici.

“Oggetto e concetto non possono avere che un contenuto rigorosamente identico, e nulla può essere aggiunto al concetto (che esprime la semplice possibilità) per il fatto che il suo oggetto sia pensato come assolutamente dato (mediante l’espressione: esso è). E dunque il reale non contiene niente più del semplicemente possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla in più di cento talleri possibili. Infatti, poiché i secondi stanno a significare il concetto, e i primi l’oggetto e la sua posizione in sé, se l’oggetto possedesse qualcosa di più del concetto, questo non esprimerebbe integralmente l’oggetto e non ne sarebbe il concetto adeguato. Certamente – aggiunge con ironia Kant – rispetto alle mie disponibilità finanziarie i cento talleri reali contengono qualcosa di più del mero concetto di essi (ossia della loro possibilità). Infatti, quanto alla realtà, l’oggetto non è contenuto in modo meramente analitico nel mio concetto, ma si aggiunge invece sinteticamente a tale concetto (che è una determinazione del mio stato), senza però che i cento talleri subiscano il benché minimo accrescimento in virtù di questo essere, che si trova fuori del mio concetto. […]

Tutti gli sforzi e tutta la fatica dedicati al così celebre argomento ontologico (cartesiano) dell’esistenza di un essere supremo in base a concetti, sono dunque stati vani; e un uomo, in virtù di semplici idee, potrebbe arricchirsi di conoscenze non più di quanto un mercante si proponesse di migliorare il proprio patrimonio aggiungendo alcuni zeri al suo attivo di cassa”.[3](http://www.homolaicus.com/teorici/kant/kant20.htm" \l "sdfootnote3sym)

Demolito “l’infelice argomento ontologico”, “scaturito dalle escogitazioni della mentalità scolastica”, Kant passa a dimostrare l’impossibilità della prova cosmologica dell’esistenza di Dio, che, partendo dalla natura contingente delle cose di questo mondo arriva a sostenere la necessità che esista un essere assolutamente necessario. Così, però, per quanto sia partita da una posizione opposta a quella della prova ontologica, essa arriva a presupporre la validità proprio di quella prova: muovendo, infatti, dal contingente al necessario, dal condizionato all’incondizionato, sconfina dal mondo empirico di partenza e approda a un’idea altrettanto pura di quella ontologica.

La prova fisico-teologica “è sempre degna d’esser menzionata con rispetto”. Si tratta dell’argomento del disegno intelligente, accettato allora da Newton, ma respinto da Hume. Essa si basa “sull’analogia fra alcuni prodotti naturali e ciò che l’arte umana produce quando domina la natura e la costringe a deflettere dai suoi fini per conformarsi ai nostri (basandosi cioè sull’analogia con le case, le navi, gli orologi)”, arrivando a sostenere “che a fondamento della natura deve trovarsi una causalità dello stesso genere, cioè intelletto e volontà”. Questa prova, però, “può giungere al massimo a provare un architetto del mondo, ostacolato comunque dalla resistenza della materia da lui trattata, ma non un creatore del mondo, alla cui idea tutto debba sottostare; e questo certo non basta al grande scopo cui tende, cioè alla dimostrazione di un essere necessario onni-sufficiente. Nel caso che volessimo dimostrare la contingenza anche della materia, si renderebbe necessario un argomento trascendentale, che è proprio ciò che qui si voleva evitare. […] Una volta giunti all’ammirazione della grandezza, della sapienza, della potenza, ecc., del creatore del mondo, non essendo possibile procedere oltre, si tralascia d’un tratto questa argomentazione condotta su basi empiriche, per far ritorno alla contingenza del mondo, dedotta dal principio dall’ordine e dalla finalità del mondo. Solo muovendo da questa contingenza, e mediante concetti trascendentali, si conclude all’esistenza di qualcosa di assolutamente necessario, e poi, dal concetto della necessità assoluta della causa prima, al concetto – completamente determinato o determinante – del medesimo, ossia al concetto di una realtà onnicomprensiva. Trovandosi dunque incagliata, la prova fisico-teologica si toglie d’impaccio passando di salto in quella cosmologica; e poiché questa si risolve in una prova ontologica camuffata, la prova fisico-teologica riesce a giungere in porto soltanto facendo ricorso alla ragion pura, malgrado il rifiuto iniziale di ogni parentela con questa, e il proposito di basare l’intero procedimento su prove lampanti desunte dall’esperienza.

Non c’è dunque alcuna ragione perché i fisico-teologi dimostrino tanta sufficienza nei riguardi della prova trascendentale e, arrogandosi il ruolo di chiaroveggenti conoscitori della natura, la guardino dall’alto in basso come una ragnatela intessuta di oscuri cavilli. Se, infatti, prendessero in esame se stessi, si renderebbero conto che, fatto un certo cammino sulla strada della natura e dell’esperienza e constatato di restare pur sempre egualmente lontani da quell’oggetto che sembrava alla portata della loro ragione, essi abbandonano subitaneamente questo terreno per passare nel regno delle mere possibilità, nutrendo la speranza di poter raggiungere sulle ali delle idee ciò che era sfuggito alla loro indagine empirica. […]

A fondamento della prova fisico-teologica sta dunque quella cosmologica, la quale, a sua volta, poggia sulla prova ontologica dell’esistenza di un unico essere originario quale essere supremo; e poiché, fuori di queste, non ci sono altre vie aperte alla ragione speculativa, ne segue che la prova ontologica, fondata su puri concetti della ragione, è l’unica possibile, nell’ipotesi che sia almeno possibile una prova per una proposizione che di tanto oltrepassa l’uso empirico dell’intelletto”.[4](http://www.homolaicus.com/teorici/kant/kant20.htm" \l "sdfootnote4sym)

Torino 13 aprile 2015

Note

[1](http://www.homolaicus.com/teorici/kant/kant20.htm" \l "sdfootnote1anc) Kant, *L’unico argomento per una dimostrazione dell’esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Laterza 1990, p. 202.

[2](http://www.homolaicus.com/teorici/kant/kant20.htm" \l "sdfootnote2anc) Kant, *Critica della ragion pura*, Utet 1967, p. 477.

[3](http://www.homolaicus.com/teorici/kant/kant20.htm" \l "sdfootnote3anc) Ib. pp. 481-83.

[4](http://www.homolaicus.com/teorici/kant/kant20.htm" \l "sdfootnote4anc) Ib. pp. 498-501

**-------------------------------------------------------------------------------------------------**

**«la matematica rinforza la certezza di Dio» di Enrico Bombieri**

Qualcuno farà fatica a crederci, ma il più importante matematico italiano non lo conosce nessuno. O, almeno, nessuno al di fuori del mondo scientifico. Il suo nome è Enrico Bombieri, l’unico italiano ad aver vinto la medaglia Fields, che corrisponde al Nobel dei matematici. Insegna presso l’università di Princeton, negli Stati Uniti.

L’ottimo Francesco Agnoli ha recentemente intervistato il prestigioso matematico, il quale ha riflettuto a lungo sul rapporto tra scienza e metafisica, spiegando: «Per me la matematica è un modello della verità sia pure un modello assai ristretto da chiare regole di consistenza, che ci dice che una Verità assoluta (con la V maiuscola) deve esistere anche se non possiamo comprenderla». E ancora: «Cercare di giustificare l’esistenza di Dio con la matematica mi rammenta la storia che si racconta di sant’Agostino ancor che, passeggiando in riva al mare meditando sul mistero della Trinità, vide un fanciullo con un piccolo cucchiaio con il quale raccoglieva l’acqua del mare e la versava con cura nel suo secchiello. Sant’Agostino chiese: ‘Bimbo, cosa stai facendo?’ e il fanciullo rispose: ‘ Sto contando quanta acqua c’è nel mare ’. ‘Ma questo e impossibile!’, replicò sant’Agostino. E il fanciullo: ‘Comprendere il mistero della Trinità è più difficile’. La matematica, che è la scienza della verità logica, certamente ci aiuta a comprendere le cose ed è naturale per un matematico che crede in Dio, qualunque sia la sua denominazione, di riconciliare il concetto dell’esistenza di Dio con la sia pure limitata verità che proviene dalla matematica».

«Per me», ha proseguito il prof. Bombieri, «è sufficiente il Metastasio, quando dice: ‘Ovunque il guardo giro, immenso Dio ti vedo’. Guardare l’universo, nel nostro piccolo, nel grande al limite dell’incomprensibile, e anche nell’astratto della matematica, mi basta per giustificare Dio». D’altra parte, «il Big Bang dell’astrofisica moderna non solo ci fa pensare alla creazione biblica, ci dice anche che il tempo è stato creato insieme all’universo, un concetto che risale alla metafisica di sant’Agostino. La matematica è essenziale per dare consistenza a tutto questo, ma da sola non basta per dire che questa visione dell’origine dell’universo stellato di Kant sia esatta al 100 per cento».

Il celebre matematico ha anche voluto ricordare il suo maestro, il grande matematico Ennio De Giorgi: «Alcuni poveri che De Giorgi cercava di aiutare con assiduità, avevano imparato i suoi orari e si facevano trovare quando arrivava in piazza dei Cavalieri ai piedi della scalinata che porta all’ingresso della Scuola Normale. Lui aveva sempre qualcosa da dare loro, senza farlo mai pesare, senza avere mai un gesto di insofferenza o, ancora meno, di fastidio. E io rimanevo colpito da questi slanci di generosità e mi sembrava che davvero la bontà di Dio si manifestasse in lui in modo sublime». «Pascal e De Giorgi», ha proseguito Bombieri, «avevano compreso che Dio non è solo un Dio platonico, astratto, geometrico, aritmetico, o semplicemente creatore di un universo lasciato a se stesso. Essi avevano la visione di un Dio che è più difficile da comprendere, un Dio che è fatto non solo di potenza ma anche di amore infinito. Solamente così diventa possibile, con umiltà, accettare il concetto cristiano della Redenzione».

L’intervista è complessivamente molto bella e vale la pena leggerla integralmente, noi abbiamo preso soltanto alcune citazioni. Interessante, ad esempio, il commento del prof. Bombieri ai versi di Dante, poeta da lui molto amato («Dante è un profondo conoscitore dell’animo umano e ci presenta come il mondo della natura, il mondo delle forze che guidano la vita umana, e il mondo trascendente che appartiene a Dio, sono intrecciati tra loro», ha detto), così come la riflessione sul bene e sul male e sulla loro esistenza nel mondo matematico. C’è anche spazio ad un commento al discorso di Benedetto XVI sulla matematica dell’aprile 2006. Bombieri ha detto: «La consistenza matematica del nostro universo è certamente una ragione per vedere il Dio creatore dell’universo, come ben espresso dal papa Benedetto XVI nel suo discorso. Tuttavia, c’è qualcosa di più. La matematica astratta, in quanto coerente scienza della verità logica, ci rinforza nella certezza della verità assoluta che è Dio. Dio è Creatore, Amore infinito, e Verità infinita».

Il piccolo divulgatore scientifico creato dal mondo mediatico, Piergiorgio Odifreddi, si lagnava nel suo libro “Perché Dio non esiste” (Aliberti 2010) scrivendo: «Carlo Rubbia mi pare che sia cattolico. Enrico Bombieri, medaglia Fields, è cattolico e va a messa» (p. 122). La profondità delle riflessioni del vincitore italiano della medaglia Fields, apprezzata anche in questa intervista, è certamente il motivo per cui il frivolo mondo mediatico preferisce purtroppo dare spazio soltanto a pseudo-intellettuali, armati di tesi superficiali e banali provocazioni. Questa intervista è stata una apprezzatissima eccezione

[**La matematica e la fede religiosa: un rapporto lungo trenta secoli (I° parte)**](http://www.uccronline.it/2012/09/11/la-matematica-e-la-fede-religiosa-un-rapporto-lungo-trenta-secoli-parte-prima/)



L’idea che un personaggio televisivo come **Piergiorgio Odifreddi** (un ex seminarista convertito al comunismo e all’ateismo militante, senza alcun vero merito scientifico) può far passare, è che **tra matematica e religione** ci sia una perfetta incomunicabilità. Di qua i numeri, da un’altra parte Dio. La storia della matematica è però lì a dirci il contrario.

Partiamo da **Pitagora**, il celebre filosofo greco al cui nome è associato il teorema forse più famoso di tutti i tempi, sempre citato al principio di ogni storia della matematica (magari insieme ad Archimede).

Pitagora aveva le idee molto chiare: la matematica **non è una invenzione dell’uomo, ma una scoperta**. E’ la realtà stessa ad essere intessuta di matematica, fondata sul numero. La filosofia greca coglie l’ordine, la razionalità dell’universo; la filosofia di Pitagora identifica il numero come fonte di questa razionalità. Scrive l’astrofisico italiano **Mario Livio** nel suo*“Dio è un matematico”*: *“I pitagorici radicavano letteralmente l’universo nella matematica. In effetti per loro Dio non era un matematico ma la matematica era Dio”*. Ciò significa che i Pitagorici coglievano come vera sostanza della realtà qualcosa di intangibile, di invisibile; qualcosa che precede la realtà materiale, che la supera e la informa.

Sarà poi **Platone**, con la sua metafisica, a dare alla matematica un ruolo fondamentale nella conoscenza umana, ritenendo l’esistenza delle realtà matematiche *“un fatto oggettivo tanto quanto l’esistenza dell’universo stesso”*[1]. **Fatto**: l’universo fisico esiste, non è capriccioso e caotico, ma ordinato. **Riflessione filosofica**: la matematica, immateriale, ne rappresenta il fondamento, la sostanza. Si vede bene che siamo, benché in epoca ancora pagana, sulla strada di una concezione teista, che non pone il mondo “a caso”, ma al contrario, ne riconosce l’ intelligenza, l’armonia, la matematicità. Da dove viene questa armonia? Per Platone dal mondo metafisico delle idee, e, tramite esse, dall’opera del **Demiurgo**.

Prima dunque che **Galileo** scriva che *“la matematica è l’alfabeto col quale Dio ha scritto l’universo”*; prima che il grande pisano definisca la natura come *“il libro…scritto in lingua matematica”*– alludendo molto chiaramente, quanto all’autore del libro, ad un Dio Creatore- è evidente a chi affronti questa disciplina che **la matematica nasce da un atto di fede** nella non assurdità del mondo; da un atto di stupore di fronte al fatto che ciò che ci circonda non è regolato dal capriccio, ma dall’ intuizione, per dirla con Platone, che *“Dio geometrizza sempre”*. Scriverà in pieno Novecento il grande matematico cattolico **Ennio De Giorgi**: *“il mondo è fatto di cose visibili e invisibili e la matematica ha forse una capacità, unica tra le altre scienze, di passare dall’osservazione delle cose visibili all’immaginazione delle cose invisibili”*.

La matematica dunque ci mette di fronte ad un fatto: l’universo si presenta come qualcosa di **intelliggibile** alla nostra ragione. Non è un dato scontato. Per **Einstein** *“il mistero più grande è che il mondo sia comprensibile”*, cioè che il pensiero sia in grado di fornire un ordine alle esperienze sensoriali. Per il premio Nobel **L. De Broglie** invece *“noi non ci meravigliamo abbastanza del fatto che una scienza sia possibile, cioè che la nostra ragione ci fornisca i mezzi per comprendere almeno certi aspetti di ciò che accade attorno a noi”*[2]. Non ci meravigliamo abbastanza, si potrebbe chiosare, del fatto che una sola creatura si ponga anzitutto **domande che vanno ben al di là dei bisogni primari**, delle esigenze che evoluzionisticamente sarebbero necessarie alla sopravvivenza, e che sia in grado di andare al fondo della realtà, a ciò che la regola e la fonda. Il mistero dell’**intelleggibilità del cosmo** fa il paio con il mistero di una creatura, e solo quella, che **vuole e sa leggere tale intelleggibilità**. A dimostrazione, ne dedurrebbe un credente, che **entrambe le ragioni**, quella di Dio che fonda l’universo, e quella dell’uomo, fatto *“a immagine e somiglianza di Dio”*, che lo interpreta e lo penetra, hanno **una origine comune**.

Sono ben comprensibili, allora, non soltanto la divinizzazione del numero di Pitagora e la metafisica di Platone, ma anche il **linguaggio biblico**, così spesso ripetuto nell’epoca delle cattedrali: Dio ha fatto l’universo *“secondo numero peso e misura”* (Sap.11, 20). Quest’idea appartiene anche alla **storia del pensiero medievale**, in particolare di quello francescano, tutto intento nello scorgere nella natura, nella sua bellezza, non un ammasso informe, non una materia principio del male, ma i segni della **Ragione e della Bontà** creatrice. Di qui l’idea di un grande antenato della scienza moderna, il medievale **Roberto Grossatesta**, per cui Dio è il “*Numerator et Mensurator primus*”; oppure il pensiero di **san Bonaventura**, il quale scriveva: *“tutte le cose sono dunque belle e in certo modo dilettevoli; e non vi sono bellezza e diletto senza proporzione, e la proporzione si trova in primo luogo nei numeri: è necessario che tutte le cose abbiano una proporzione numerica e, di conseguenza, il numero è il modello principale nella mente del Creatore e il principale vestigio che, nelle cose, conduce alla Sapienza”*[3].

**Giovanni Keplero**, scopritore delle leggi del moto dei pianeti, non argomenterà in modo dissimile la sua fiducia nella **bontà e bellezza della creazione**. La sua intuizione di fondo fu infatti che la matematica è *“la struttura ontologica dell’Universo”*. Da ciò svilupperà *“il suo intero lavoro di astronomo, in cui ritroveremo strettamente intrecciate fra loro l’esplicita ripresa di antiche dottrine pitagoriche e neoplatoniche e una fervente fede cristiana”*. Infatti, *“certo del fatto che l’intera creazione****dipenda da un disegno divino perfetto****, Keplero crede di averne trovato il segreto nell’idea che l’Universo sia costruito sulla base di figure geometriche note sin dalla geometria antica con il nome di ‘solidi regolari’ […]. Dietro una tale rappresentazione dell’universo vi è****una concezione metafisica****ben precisa. Keplero è convinto, infatti, che la stessa mente di Dio sia costituita da idee geometriche originarie di cui la mente dell’uomo diviene partecipe”*. *“Non è un caso che poi Keplero interpreti****in senso trinitario****l’intera struttura del cosmo…Ciò che anima Keplero, è utile ricordarlo, non è tanto la convinzione di un meccanicismo originario, quanto l’idea che l’Universo sia pervaso da una****armonia matematica divina****”*[4]. Al punto che Keplero scriveva: *“La geometria precede l’origine delle cose, è coeterna alla mente di Dio, è Dio in persona (cosa c’è in Dio che non sia Dio?); la geometria ha fornito a Dio gli archetipi della creazione e fu impiantata nell’uomo contemporaneamente alla somiglianza di Dio”*[5].

——————————————————-  
**Note**  
**[1]**. Mario Livio, *“Dio è un matematico”*, Rizzoli, Milano, 2009, p.48, 49.  
**[2]**. L. De Broglie, “*Fisica e Metafisica”*, Einaudi, Torino, 1950, p.216.  
**[3]**. Citato in Stefano Zecchi, *“Storia dell’estetica”*, vol.I, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 159.  
**[4]**. Costantino Esposito, Pasquale Porro, “Filosofia moderna”, Laterza, Bari, 2009, p. 67-69.  
**[5]**. Citato in R. Timossi, *“Dio e la scienza moderna”*, Mondadori, Milano, 1999, p.41.

[**La matematica e la fede religiosa: un rapporto lungo trenta secoli (II° parte)**](http://www.uccronline.it/2012/09/13/la-matematica-e-la-fede-religiosa-un-rapporto-lungo-trenta-secoli-parte-seconda/)

Sulla stessa scia di **Keplero** e degli altri grandi pensatori citati nella prima parte, si colloca a ben vedere tutto il pensiero matematico e in generale scientifico, per secoli e secoli, a partire dalle origini. Sempre la matematica è vista come una scoperta dell’uomo, non come una sua invenzione. Si ritiene cioè che il linguaggio matematico sia efficace, funzioni, non per caso, ma perché **coglie l’oggettività di un ordine**, l’esistenza di leggi universali: ordine e leggi universali che richiedono un **Legislatore supremo**. Un Dio *“dell’ordine e non della confusione”* (“God of order and not of confusion”), come ebbe a dire un altro dei più grandi matematici della storia, **Isaac Newton**.

Ha scritto il fisico contemporaneo **Paul Davies**: *“Come avviene che le leggi dell’universo siano tali da favorire l’emergenza di menti a loro volta capaci di riflettere e modellare accuratamente queste stesse leggi matematiche? Come è successo che il cervello dell’uomo, che è il sistema fisico più complesso e sviluppato che conosciamo, abbia prodotto tra le sue funzioni più avanzate qualcosa come la matematica, capace di spiegare con tanto successo i sistemi più basilari della realtà fìsica? Perché la mente, che si colloca al culmine dello sviluppo, si ripiega su se stessa e si collega con il livello base dell’esistenza, cioè con l’ordine retto da leggi su cui l’universo è costruito? A mio avviso questo strano “loop” suggerisce che la mente è qualcosa che è legata ai più fondamentali aspetti della realtà fisica, sicché****se vi è un significato o un fine all’esistenza fisica****, allora noi, esseri coscienti,****siamo di sicuro una parte profonda ed essenziale****di questo fine”*[6].

Eric T. Bell, autore del celebre volume *“I grandi matematici”*, inizia la sua narrazione partendo dai filosofi greci, per passare quasi subito a**Cartesio** (1596-1650) e **Pascal** (1623-1662). Bell ricorda, di entrambi, la fede esplicita in un Dio Creatore, e il rapporto privilegiato con il celebre matematico **padre Mersenne**, intorno al quale nasceva in quegli anni l’Accademia Francese di Scienze. Si potrebbero anche ricordare la**dimostrazione a priori** dell’esistenza di Dio di Cartesio, convinto che *“le verità matematiche che voi chiamate eterne sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente”*, e la visione profondamente religiosa del matematico Pascal, inventore, tra le altre cose, della prima “calcolatrice”, la “pascalina”. Costui, perfettamente **in linea con la teologia medievale**, sosteneva da un lato che *“la natura ha perfezioni per mostrare che è l’immagine di Dio, e difetti per mostrare che ne è solamente l’immagine”* (*Pensieri*, 580), dall’altro specificava così la sua visione del rapporto tra scienza e fede: *“Il Dio dei Cristiani non è un Dio solamente autore delle verità geometriche e dell’ordine degli elementi, come la pensavano i pagani e gli Epicurei. […] il Dio dei Cristiani è un****Dio di amore e di consolazione****, è un Dio che riempie l’anima e il cuore di cui Egli s’è impossessato, è un Dio che fa internamente sentire a ognuno la propria miseria e la Sua misericordia infinita, che si unisce con l’intimo della loro anima, che la inonda di umiltà, di gioia, di confidenza, di amore, che li rende incapaci d’avere altro fine che Lui stesso”* (*Pensieri*, 556).

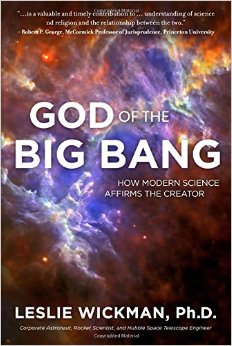
Dopo Cartesio e Pascal, nella lista dei grandi matematici della storia, Bell pone il già citato Newton, e, dopo di lui, **Leibniz** (1646-1717): siamo sempre di fronte ad un filosofo, metafisico, giurista, fisico e matematico, che oltre a perfezionare il calcolatore già inventato da Pascal e ad offrire un importante contributo al calcolo infinitesimale, era fermamente convinto, sino a dimostrarla a priori, dell’esistenza di Dio, visto come *“soggetto di tutte le perfezioni, cioè l’essere perfettissimo”*. Dopo Leibniz, che già a ventun anni aveva scritto un trattatello intitolato *“Testimonianza della natura contro gli atei”*, Bell ricorda il grande **Leonardo Eulero** (1707-1783), definito *“il matematico più prolifico della storia”*: siamo nell’età della nascente miscredenza, degli atei materialisti francesi, alla d’Holbach e alla Diderot. Eulero, invece, è un fervente protestante che ogni sera raduna la famiglia per leggere insieme brani della Bibbia. Leggiamo un aneddoto curioso su di lui: *“Invitato dalla grande Caterina a visitare la sua corte,****Diderot****consacrava i suoi ozi a convertire i cortigiani all’ateismo; avvertita, l’imperatrice incaricò Eulero di mettere la museruola al frivolo filosofo. Era una missione facile, perché parlare di matematica a Diderot, era come parlargli cinese…Diderot fu avvertito che un matematico d’ingegno possedeva una dimostrazione algebrica dell’esistenza di Dio e che l’avrebbe esposta davanti a tutta la corte, se avesse desiderato ascoltarla; Diderot accettò con piacere…Eulero si avanzò verso Diderot e gli disse gravemente e con un tono di perfetta convinzione: ‘Signore, a+b alla n, fratto n, uguale a x: dunque Dio esiste: rispondete‘. Questo discorso aveva l’aria di essere sensato agli orecchi di Diderot. Umiliato dalle pazze risate che accolsero il suo silenzio imbarazzato, il povero filosofo domandò a Caterina il permesso di tornare in Francia…”*. Sappiamo che Eulero si era limitato a fare un po’ di commedia, in quell’occasione, ma anche che in seguito provò a fornire *“due solenni dimostrazioni dell’esistenza di Dio e dell’immortalità dell’anima”*[7]. Non interessa qui sapere quanto quelle dimostrazioni siano veramente efficaci, quanto notare che anche Eulero **non trasse** dai suoi studi matematici motivi per la miscredenza, al contrario!

Anche il grande matematico italiano **Paolo Ruffini**, cattolico fervente, scriveva pochi anni dopo Eulero, nel 1806, una dimostrazione matematica dell’esistenza dell’anima, mentre il matematico napoletano **Vincenzo Flauti** cercò di dimostrare Dio per via matematica nella sua *“Teoria dei miracoli”*. Imitato in questo tentativo ardito da **George Boole** (1818-1864), pioniere della logica matematica, nel suo *“Leggi del pensiero”* e da uno dei più grandi geni della matematica e della logica di tutti i tempi, **Kurt Gödel** (1906-1978), il quale tra gli anni ’40 e gli anni ’70 del Novecento, intento com’era *“ricondurre il mondo ad unità razionale”*, scrisse pagine fitte di formule tese a dimostrare l’esistenza di un Dio non solo come Ente Razionale ma con gli attributi del Dio cristiano[8]. Gödel era filosoficamente un realista, credeva cioè nella matematica come scoperta (*“le leggi della natura sono a priori”*, non una *“creazione umana”*); criticava fortemente lo *“spirito dei tempi”* suoi, improntato al **materialismo ed al meccanicismo**; da battista luterano qual’era, e da matematico, professava la fede in un Dio trascendente, “*nel solco di Leibnitz più che di Spinoza”*; sosteneva **l’irriducibilità della mente al cervello**, dei processi psichici a spiegazioni solamente meccaniche, e affermava che *“il cervello è un calcolatore connesso a uno spirito”* individuale ed immortale; riteneva *“confutabile”* l’idea che il cervello umano *“sia venuto nel modo darwiniano”*, per cause puramente meccaniche e casuali e rifletteva sul fatto che il mondo, dal momento che *“ha avuto un inizio e molto probabilmente avrà una fine nel nulla”*, non si giustifica da se stesso[9].

Si potrebbe continuare a lungo, nella lista dei **grandi matematici credenti**, citando **Carl Friedrich Gauss** (1777-1855) considerato da molti “il principe dei matematici”, che fu un uomo dalla natura profondamente religiosa, abituato a leggere il Nuovo Testamento in lingua greca, convinto che *“il mondo sarebbe un non senso, l’intera creazione una assurdità, senza immortalità”* dell’anima e senza Dio[10]; il cecoslovacco **Bernad Bolzano** (1781-1848), sacerdote cattolico, che diede importanti contributi alla matematica, anticipando alcune idee di Cantor; il norvegese **Niels Henrik Abel** (1802-1829), figlio e nipote di ecclesiastici protestanti; il tedesco **Karl Theodor Wilhelm Weierstrass** (1815-1897), un matematico tedesco, spesso chiamato “padre dell’analisi moderna”, di cui portano il nome teoremi, teorie e oggetti matematici, figlio di un protestante convertito al cattolicesimo e cattolico anch’egli (tanto da insegnare in varie scuole cattoliche)[11]; il tedesco **Bernhard Riemann** (1826-1866), considerato uno dei massimi matematici di sempre, anch’egli figlio di un pastore protestante, che fu sempre spirito “religiosissimo” e devoto[12]. Oppure potremmo citare il grande **Georg Cantor** (1845-1918), figlio di padre luterano e di madre cattolica, grande appassionato di filosofia e teologia medievale, così simpatizzante per la Chiesa cattolica da desiderare il consenso alla autorità cattolica romana riguardo alle sue speculazioni sui numeri infiniti (speculazioni che confinavano, diciamo così, con la metafisica e la teologia).

——————————————————-  
**Note**  
**[6]**. Citato in Bersanelli-Gargantini, *“Solo lo stupore conosce”*, Rizzoli 2003   
**[7]**. E. Bell, *“I grandi matematici”*, Sansoni, Firenze, 1966, p.147-148.   
**[8]**. R. G. Timossi, *“Prove logiche dell’esistenza di Dio da Anselmo d’Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici”*, Marietti 1820, Genova Milano, 2005.   
**[9]**. Gabriele Lolli, *“Sotto il segno di Gödel”*, Il Mulino, Bologna, 2007, in particolare cap. VIII. Lolli ricorda anche quattro lettere scritte da Gödel alla madre, nel 1961, per esprimere *“le sue ragioni per credere in un’altra vita”, mentre ad un amico malato, Gödel scriveva: “L’affermazione che il nostro ego consiste di molecole di proteine mi sembra una delle più ridicole mai sentite…”*.   
**[10]**. G. Waldo Dunnington, *“Carl Friedrich Gauss: Titan of Science”*, The Mathematical Association of America, 2004, pp. 298-311. Dunnington riporta questa frase di Gauss: *“Ci sono domande le cui risposte io porrei ad un valore infinitamente più alto che quello della matematica, per esempio quelle riguardanti l’etica, o il nostro rapporto con Dio, il nostro destino ed il nostro futuro; ma la loro soluzione resta irraggiungibile sopra di noi, fuori dall’area di competenza della scienza”. Inoltre nota il biografo che il grande matematico amava moltissimo il seguente passo di James Thomson: “Padre di luce e vita! Dio Supremo!/Il Bene insegnami, insegnami Te!/Salvami da follia, vanità e vizi,/da ogni ricerca vana; nutri l’anima/di sapienza, di pace e di virtù -Sacra, carnale, eterna beatitudine!”*.   
**[11]**. Félix Klein, Róbert Hermann, *“Development of mathematics in the 19th century”*, Math Sci Press, 1979, p.260.  
**[12]**. John Derbyshire, *“Prime obsession: Bernhard Riemann and the greatest unsolved problem on mathematics”*, J. Nenry Press, 2003: viene riportata anche la lapide posta sulla sua tomba, in cui si legge *“Qui riposa in Dio Bernhard Riemann…”*, e in conclusione una frase di san Paolo: *“Tutto concorre al bene di coloro che amano Dio”*.

[**« La scienza moderna è God-friendly »**](http://www.uccronline.it/2015/05/25/il-cosmologo-wickman-vi-spiego-perche-la-scienza-moderna-e-god-friendly/)



Se qualcuno è interessato ad un bel libro in lingua inglese consigliamo l’ultimo lavoro della prof.ssa **Leslie Wickman**, astrofisico della NASA e direttore del Center for Research in Science presso la Azusa Pacific University. Il libro si intitola [*God of the Big Bang: How Modern Science Affirms the Creator*](http://www.amazon.com/God-Big-Bang-Science-Affirms/dp/161795425X) (Worthy Publishing, 2015).

Dopo un decennio di scatenate pubblicazioni antiteiste, il mondo scientifico è tornato a riflettere seriamente delle **implicazioni filosofiche e teologiche** delle scoperte scientifiche. Il libro di Wickman è proprio un approfondimento sul fascino verso il creato offerto dalla scienza negli occhi di uno scienziato credente, che parte da questa affermazione: *«Dal momento che Dio si rivela sia nei testi sacri che nella natura, essi****non possono logicamente essere in contraddizione****tra loro. Quindi la chiave per una più piena comprensione di chi è Dio sta nell’osservare come il messaggio della Scrittura e l’evidenza della natura si incastrano e si integrano»*.

In [*un’intervista recente*](https://www.biblegateway.com/blog/2015/04/god-of-the-big-bang-an-interview-with-leslie-wickman-rocket-scientist/) l’analisi della realtà del dibattito pubblico che offre è lucida: *«L’illusione di un conflitto tra scienza e religione può emergere solo a causa di una****conoscenza incompleta****ed errata delle Scritture o dei fatti della natura, o solo una generale mancanza di comprensione di come le due aree si integrano. L’illusione di un conflitto tra scienza e religione sembra essere perpetuata soprattutto dai****fondamentalisti agli estremi poli****di questa finestra di dialogo. Queste due posizioni estreme danno luogo ad un conflitto apparente tra scienza e religione, ma il vero conflitto è fra****“scientismo”****(una combinazione di scienza naturale e una visione del mondo secolare), e****“creazionismo”****(una combinazione di visione cristiana del mondo e un severo letteralismo biblico). Ma la scienza può essere praticata con successo senza una visione del mondo secolare, così come il cristianesimo può essere fedelmente praticato senza un’interpretazione della creazione in 6 giorni»*.

Dal punto di vista cosmologico ci sono alcuni argomenti che ben si integrano alla fede cristiana, *«il modello del****Big Bang****dell’universo è molto più God-friendly rispetto al modello popolare prima di esso (il modello dello stato stazionario). Il Big Bang afferma che c’è stato un inizio per l’universo e, per effetto della logica, un inizio****richiede una causa****o un principio. Inoltre, contrariamente all’opinione popolare, il Big Bang non fu un’esplosione caotica ma piuttosto un evento finemente sintonizzato molto altamente ordinato»*.

Un secondo argomento interessante, anch’esso emerso grazie alla scienza moderna, è che *«l’universo mostra un lungo e crescente elenco di caratteristiche che****devono essere esattamente come sono****per sostenere la complessità della vita, suggerendo fortemente che vi è una certa intelligenza creativa dietro tutto questo»*. E’ ciò che viene chiamato **“fine tuning”** o “regolazione fine” o principio antropico, l’evidenza cosmologica che ha portato alla conversione al deismo, ad esempio, il celebre fisico e divulgatore scientifico inglese **Paul Davies**.

Molti scettici obiettano all’argomento del “fine tuning” la tesi del **Multiverso**, ovvero l’esistenza di un innumerevole numero di universi rendendo molto meno speciale il nostro e il pianeta su cui viviamo. Ma, come ha spiegato il prof. **Elio Sindoni**, ordinario di Fisica Generale presso l’Università degli Studi di Milano-Bicocca: *«il principio antropico non è stato enunciato con intenti religiosi ma puramente scientifici. Contro di esso si pone la teoria del multiverso, un’ipotesi affascinante benché impossibile da confermare sperimentalmente, quindi****inaccettabile******come confutazione****di questo principio, basato, comunque lo si voglia interpretare, su dati fisici»* (E. Sindoni, *Siamo soli nell’universo?*, Editrice San Raffaele 2011, p. 141).

Sarebbe bello comunque un confronto serio su questo ma l’ideologia del creazionismo americano (e l’ideologia del naturalismo filosofico) infuoca il dialogo e svia l’attenzione. Come ha spiegato la prof.ssa Wickman *«la Bibbia****non è mai stata concepita****per essere un libro di scienza, il suo messaggio è teologico. Gli scrittori hanno usato la scienza antica accettata dai loro contemporanei per descrivere la natura, altrimenti il loro messaggio sarebbe stato incomprensibile per coloro a cui si rivolgevano»*.