

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA

VALERIA ASCHERI

# LA RICERCA DI DIO

Trattato di Teologia Filosofica

Seconda edizione riveduta e ampliata

EDUSC

*Prima Edizione 2011*  
*Seconda Edizione 2025*

© 2025 – Edizioni Santa Croce s.r.l.  
Via Sabotino 2/A – 00195 Roma  
Tel. (39) 06 45493637  
info@edusc.it  
www.edizionisantacroce.it

*In copertina*  
Edvard Munch, *Il sole* (1911)  
Aula Magna dell'Università di Oslo

ISBN 979-12-5482-421-4

# INDICE

PREFAZIONE .....	11
I . LA RIFLESSIONE FILOSOFICA SU DIO .....	13
1. DIFFERENZA RISPETTO AD ALTRI APPROCCI .....	13
2. IL DIO DEI FILOSOFI .....	17
3. RILEVANZA MASSIMA DELLA QUESTIONE DI DIO .....	21
4. DIFFICOLTÀ DELL'IMPRESA .....	24
APPROFONDIMENTI .....	27
1. <i>IL DIBATTITO COPLESTON-RUSSELL</i> .....	27
2. <i>CHRISTIAN DE DUVE, SCIENZIATO CREDENTE</i> .....	29
PARTE I	
LE NEGAZIONI DELLA CONOSCENZA FILOSOFICA DI DIO	
II. L'AGNOSTICISMO .....	33
1. FIDEISMO .....	33
2. AGNOSTICISMO .....	34
3. LA NON EVIDENZA DI DIO .....	38
4. POSSIBILITÀ E LIMITI DELLA FILOSOFIA DI DIO .....	40

## INDICE

III. LO SCANDALO DELLA RAGIONE.....	43
1. UN PROBLEMA ETERNO: L'ESISTENZA DEL MALE .....	43
2. UN ARGOMENTO MODERNO: LA RELIGIONE, FONTE DI CONFLITTI .....	51
APPROFONDIMENTI .....	55
3. <i>IL PROBLEMA DEL MALE</i> .....	55
IV. L'ATEISMO .....	57
1. TIPI DI ATEISMO .....	58
2. LE RAGIONI DELL'UMANESIMO ATEO .....	61
3. LE SPIEGAZIONI NATURALISTICHE DELL'ORIGINE DELLE RELIGIONI .....	65
4. DIMENSIONE ESISTENZIALE DELLA QUESTIONE DI DIO .....	76

## PARTE II L'ESISTENZA DI DIO

V. ARGOMENTI ONTOLOGICI .....	79
1. LE PROVE ONTOLOGICHE .....	80
2. LA PROVA DI SANT'ANSELMO .....	81
3. GLI ARGOMENTI ONTOLOGICI NELLA FILOSOFIA MODERNA .....	83
4. VALUTAZIONE .....	87

## INDICE

VI. LE CINQUE VIE DI SAN TOMMASO .....	91
1. LE PROVE A POSTERIORI .....	91
2. PRIMA VIA: DEL MUTAMENTO .....	92
3. SECONDA VIA: DELLA CAUSALITÀ EFFICIENTE .....	94
4. TERZA VIA: DELLA CONTINGENZA .....	95
5. SULL'IMPOSSIBILITÀ DI UN PROCESSO ALL'INFINITO .....	96
6. QUARTA VIA: DEI GRADI DI PERFEZIONE .....	99
7. QUINTA VIA: DEL GOVERNO DELLE COSE .....	100
VII. ARGOMENTI COSMOLOGICI .....	103
1. L'ARGOMENTO COSMOLOGICO A PARTIRE DA UN INIZIO TEMPORALE .....	104
2. LA PROVA DALLA CONTINGENZA .....	110
VIII. ARGOMENTI TELEOLOGICI .....	115
1. FORMULAZIONE MECCANICISTA .....	116
2. L'ARGOMENTO A PARTIRE DAL <i>FINE-TUNING</i> COSMOLOGICO .....	119
3. L'ARGOMENTO DELL' <i>INTELLIGENT DESIGN</i> .....	129
4. L'ARGOMENTO A PARTIRE DAL <i>FINE-TUNING</i> BIOLOGICO .....	136
APPROFONDIMENTI .....	143
4. <i>CREAZIONE VERSUS EVOLUZIONE?</i> .....	143
5. <i>FRANCIS COLLINS, SCIENZIATO CREDENTE</i> .....	145

## INDICE

IX. LE PROVE ANTROPOLOGICHE .....	149
1. PROVA PER LE VERITÀ ETERNE .....	150
2. ARGOMENTO MORALE .....	151
3. ARGOMENTI DI AUTORITÀ E DEL CONSENSO UNIVERSALE .....	154
4. ARGOMENTO DAL DESIDERIO DI FELICITÀ .....	155
5. ARGOMENTO DALL'ESPERIENZA RELIGIOSA .....	156
6. PROVE DESUNTE DALL'IRRIDUCIBILITÀ DELLE PROPRIETÀ DELLA PERSONA UMANA .....	158
APPROFONDIMENTI .....	161
6. <i>LA CONVERSIONE DI A.M. RATISBONNE E A. FROSSARD</i> .....	161
X. VALORE DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO .....	163
APPROFONDIMENTI .....	169
7. <i>LA SCIENZA E L'ESISTENZA DI DIO</i> .....	169

## PARTE III LA CONOSCENZA DEL DIO IGNOTO

XI. LA PERFEZIONE DI DIO .....	175
1. DIO È MASSIMAMENTE PERFETTO .....	175
2. BONTÀ DI DIO .....	177
3. LA PIENEZZA DI ESSERE .....	178
4. ANALOGIA DEI NOMI DIVINI .....	181

INDICE

XII. INCOMPRESIBILITÀ E CONOSCIBILITÀ DI DIO .....	185
1. INCOMPRESIBILITÀ DELL'ESSENZA DI DIO .....	186
2. CONOSCIBILITÀ DI DIO .....	187
3. CIÒ CHE SAPPIAMO DI DIO DOPO AVER PROVATO LA SUA ESISTENZA .....	188
4. IL PROBLEMA DELLA COMPATIBILITÀ TRA INCOMPRESIBILITÀ E CONOSCENZA DI DIO .....	189
5. PARLARE DI UN DIO LA CUI ESSENZA RESTA IGNOTA .....	192
XIII. IL PROGRESSO NELLA CONOSCENZA DI DIO .....	193
1. LA TRIPLICE VIA .....	193
2. IL PROGRESSO NELLA CONOSCENZA DI DIO PER MEZZO DI NEGAZIONI .....	195
3. IL PROGRESSO NELLA CONOSCENZA DELLA SUA CAUSALITÀ .....	197
4. IL PROGRESSO NELLA CONOSCENZA DELLA SUA EMINENZA .....	198

PARTE IV  
CHI È DIO

XIV. CIÒ CHE DIO NON È .....	203
1. SEMPLICITÀ E UNITÀ .....	204
2. UNICITÀ .....	207
3. INFINITÀ .....	209
4. TRASCENDENZA .....	210
5. ONNIPRESENZA .....	211
6. IMMUTABILITÀ .....	213
7. ETERNITÀ .....	214

XV. CREATORE E SOVRANO DEL MONDO .....	217
1. ONNIPOTENZA DI DIO .....	218
2. LA CREAZIONE .....	221
3. CONSERVAZIONE .....	228
4. PROVVIDENZA .....	229
5. GOVERNO .....	231
APPROFONDIMENTI .....	235
8. <i>CRISTO PANTOCRATORE</i> .....	235
XVI. PERSONA .....	239
1. VIVENTE SPIRITUALE .....	240
2. INTELLIGENZA .....	242
3. VOLONTÀ .....	250
APPENDICE .....	255
TAVOLE CONCETTUALI .....	255
BIBLIOGRAFIA .....	261

## PREFAZIONE

Questo manuale di teologia naturale o filosofica, maturato dopo diversi anni di insegnamento dei due autori presso la facoltà di Filosofia e l'ISSR all'Apollinare della Pontificia Università della Santa Croce, è pensato in primo luogo per quanti si avvicinano per la prima volta allo studio di tale area filosofica e non di rado non hanno una buona base di studi precedenti. Si offre quindi una panoramica completa della materia con il linguaggio tipico della tradizione filosofica cristiana. Allo stesso tempo, il lavoro intende rivolgersi anche ad un pubblico più ampio, in quanto vengono esaminate alcune questioni, attualmente molto discusse e strettamente legate al problema "Dio", come l'evoluzionismo, la Teoria del *Big Bang*, le nuove cosmologie e il cosiddetto *nuovo ateismo* (*New Atheism*), difeso in alcuni libri che sono diventati *best-seller*. Uno degli obiettivi del volume è stato infatti quello di informare il lettore sulle principali discussioni contemporanee su questi argomenti e fornirgli le chiavi per poter rispondere alle obiezioni che si sollevano contro l'esistenza di Dio nella cultura di oggi.

Nella prima parte del libro, oltre alla presentazione delle prove classiche dell'esistenza di Dio – come la prova ontologica "a priori" di s. Anselmo e a seguire quelle "a posteriori", come le cinque vie tomiste e quelle antropologiche –, un ampio spazio è dedicato ad alcuni nuovi argomenti, strettamente legati al mondo della scienza (in particolare alla fisica e alla biologia), che sono particolarmente utili per persone con una formazione scientifica, ma possono interessare chi ha una formazione umanistica, dato l'impatto che la scienza e la tecnologia hanno quotidianamente nella nostra visione della realtà e le conseguenze concrete sulla nostra vita. Si tratta di argomenti che, negli ultimi decenni, sono stati molto discussi nella cultura anglosassone e in tono minore nella cultura italiana che, comunque, a volte in modo inconsapevole, ne ha risentito specialmente in alcuni ambienti accademici e culturali.

La seconda metà del manuale tenta invece di approfondire la nostra conoscenza di Dio, chiarendo il senso in cui si attribuiscono a Dio i diversi attributi divini. Si tratta di una questione assai più complessa di quello che potrebbe sembrare. Ad esempio, tra quelli che ogni domenica, recitando il Credo, dicono che Dio Padre è onnipotente, pochi capiscono bene cosa vuol dire che Egli è onnipotente, e come mai, nonostante questo, Dio *non può* mentire; sembra una contraddizione: Dio può tutto, ma in realtà c'è almeno una cosa che non

può fare: mentire. Ci sono molte altre questioni altrettanto complesse che vengono esaminate, come quella della compatibilità tra l'onniscienza divina e la libertà umana. Ad esempio: se Dio sa quali scelte faremo, perché ci lascia liberi di farle? Queste e altre tematiche vengono chiarite in dettaglio, delineando quali sono i diversi attributi che si possono dare a Dio.

La seconda edizione che viene qui presentata, a distanza di diversi anni dalla prima (2011), presenta una completa revisione del testo e una bibliografia aggiornata (senza per questo pretendere in alcun modo di essere completa e esaustiva, data la vastità dell'area di studio della teologia filosofica) e suddivisa in due parti (in lingua italiana e in lingua straniera) per rendere più immediata la consultazione. Infine, è stato inserito qualche breve approfondimento al termine di alcuni capitoli - per integrare alcuni contenuti che non potevano essere illustrati maggiormente nel testo - e un'appendice di cinque semplici tavole concettuali, che vorrebbero sintetizzare in modo molto essenziale la struttura e i contenuti del manuale (in particolare pensando agli studenti come i primi destinatari di questo volume).

Ci auguriamo che questa nuova edizione possa essere apprezzata e soprattutto possa essere uno strumento utile (sia sul piano didattico sia su quello divulgativo) per presentare l'accesso razionale alla conoscenza di Dio – in un'epoca sempre più scettica e lontana dalla fede, dominata da diverse forme di riduzionismi e attraversata da un relativismo sempre più pervasivo –, fino a condurre il lettore all'incontro personale con Dio in Cristo Gesù nella dimensione della fede. Come spiegava Benedetto XVI in un'udienza generale nell'anno della Fede (2012): «Ci sono delle vie che possono aprire il cuore dell'uomo alla conoscenza di Dio, ci sono dei segni che conducono verso Dio. Certo, spesso rischiamo di essere abbagliati dai luccichii della mondanità, che ci rendono meno capaci di percorrere tali vie o di leggere tali segni». Poco oltre, ricordando quanto già aveva affermato il Concilio Vaticano, Benedetto XVI continuava affermando:

“La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da Lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore”(Cost. *Gaudium et spes*, 19)<sup>1</sup>.

Roma, 7 febbraio 2025

<sup>1</sup> *L'Anno della fede. Le vie che portano alla conoscenza di Dio*, Udienza generale, Roma, 14 novembre 2012.

# Capitolo I

## LA RIFLESSIONE FILOSOFICA SU DIO

Il termine «teologia» (“scienza di Dio”) fu adoperato da Platone (428/427-348/347 a.C) per la prima volta. In seguito, Aristotele (384/383 - 322 a.C) la utilizzò per riferirsi a ciò che si chiamava anche *filosofia prima*, e che noi denominiamo *metafisica*. Il nome è nato quindi in ambito filosofico. Oggi, quando si parla di *teologia* non ci si riferisce però alla riflessione *filosofica* su Dio, bensì alla teologia sviluppata a partire dalla Rivelazione, ossia a una scienza che presuppone alcune conoscenze rivelate da Dio. Quando si vuole invece parlare del discorso *filosofico* sull’esistenza e la natura di Dio, si sente il bisogno di aggiungere qualche aggettivo, dicendo ad esempio che questo tipo di teologia è *filosofica*, *razionale* o *naturale*. In altri casi si sente l’espressione *Filosofia di Dio*, o ancora, utilizzando un’espressione coniata da Leibniz, *Teodicea* (“giustificazione di Dio”); quest’ultima espressione è più comune qualora si senta il bisogno di *giustificare* l’esistenza di Dio per rispondere a chi la mette in dubbio o a chi pone una critica.

### 1. DIFFERENZA RISPETTO AD ALTRI APPROCCI

Il problema di Dio non è certamente esclusivo del filosofo, poiché si parla di Dio sia ad un livello pre-filosofico, sia nei ragionamenti interni alla fede e fondati su di essa, sia in altre prospettive (psicologica, sociologica, politica, ecc.). Per capire il proprio della riflessione *filosofica* su Dio, sarà particolarmente utile confrontarla con questi altri tipi di conoscenza.

1. La conoscenza pre-filosofica di Dio. La storia delle religioni e l’antropologia culturale mostrano l’universalità della credenza nell’esistenza di Dio: il fenomeno religioso è stato presente in tutte le culture del passato, pur con una minoranza di persone atee. Ancora oggi, epoca in cui l’ateismo sembra essere diventato un fenomeno di massa, la maggioranza degli abitanti della terra, in realtà, si dichiara credente in qualche divinità.

L’estensione del fenomeno religioso trae origine da una tendenza naturale ad accettare l’esistenza di Dio sulla base di inferenze spontanee, non ancora elaborate e quindi non filosofiche. Quello che fa sorgere questa conoscenza naturale di Dio è lo stupore davanti alla maestà del mondo. Questo stretto rapporto tra la contemplazione del creato e l’ammissione di una divinità è ben

evidenziata dal *Salmo* 18,2 che afferma: «I cieli narrano la gloria di Dio». Allo stesso modo è presente in un filosofo pagano come Seneca (4 a.C.- 65 d.C.): «Se ti troverai di fronte a un bosco fitto di alberi secolari e che superano la consueta altezza, che toglie la vista del cielo con l'estensione dei rami che intrecciandosi si coprono l'un l'altro, l'altezza smisurata della selva e la solitudine del luogo e la meraviglia che suscita un'ombra così fitta e ininterrotta in uno spazio aperto, ti convinceranno che c'è un Dio»<sup>1</sup>. È comprensibile, quindi, che nelle diverse culture si riscontri l'ammissione di un Dio come causa dell'ordine presente nel cosmo. In modo *spontaneo*, si accetta l'esistenza di un'intelligenza ordinatrice che esiste *lassù*, e si sente il bisogno di dare lode a questa entità e, soprattutto, di cercare la sua protezione. Così nascono le religioni. Anche i filosofi, non di rado, sono rimasti ammirati davanti alla grandezza e alla bellezza dell'universo. Questa è, di fatto, la prima delle due dimensioni che meravigliavano Immanuel Kant (1724-1804), come recita l'epitaffio sulla sua tomba: «Due cose hanno soddisfatto la mia mente con nuova e crescente ammirazione e soggezione e hanno occupato persistentemente il mio pensiero: il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me»<sup>2</sup>. La legge morale dentro di lui, che comporta la consapevolezza di avere una coscienza non riducibile alla materialità, e quindi spirituale, è un fenomeno più limitato, perché meno spontaneo e più riflessivo.

Non si deve pensare che gli scienziati, con la loro mente lucida, abituata a trattare dati oggettivi e verificabili, siano rimasti estranei all'esperienza religiosa. Un esempio è la testimonianza di Christian de Duve (1917 - 2013), Premio Nobel per le medicina nel 1974, che racconta cosa provò in una serena notte estiva, quanto era un *boy-scout*:

«Ero seduto, avvolto in una coperta e con una sciarpa in testa, attorno a un fuoco da campo, assieme a un gruppo di giovanotti intabarrati come me. Non tirava un alito di vento. La fiamma saliva diritta verso il cielo, nero come l'inchiostro ma punteggiato di stelle, seguita dalle nostre voci unite in un canto che era l'unico suono a rompere il silenzio della notte, accompagnato talora dal crepitio dei ciocchi. All'improvviso, per un breve istante, la luce si fuse con l'oscurità, la canzone con il silenzio, e io mi sentii trasportare in un altro mondo, catturato da un'intensa emozione e pervaso da un senso di mistero impenetrabile. All'improvviso percepii, al di là dell'infinita profondità dello spazio, la maestosa presenza di Dio»<sup>3</sup>.

Da quei lontani tempi della giovinezza – riconosce de Duve – , molte cose sono cambiate, ma aggiunge: «Il ricordo di quella notte d'estate non è mai svanito completamente. Bastano un fil di fumo e un aroma di legna bruciata a riportare in vita l'entusiasmo e la meraviglia di un tempo. La magia è scomparsa; non il senso di mistero».

<sup>1</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, IV, 41, 3, tr. it. in *Tutte le opere*, p. 759.

<sup>2</sup> Cfr. Kant, *Critica della ragion pratica*, *Conclusionone*.

<sup>3</sup> de Duve, *Come evolve la vita*, p. ix.

La conoscenza naturale di Dio, che nasce spontaneamente da queste esperienze comuni, alle volte è mitica e sempre un po' confusa e limitata. Si accettano alcune affermazioni su Dio senza sapere bene il perché, solo per il fatto che fanno parte della propria tradizione religiosa, ma frequentemente non si coglie ciò che è più proprio di Dio, oppure gli si attribuiscono proprietà incompatibili con la sua perfezione. Non c'è da stupirsi, perciò, se la conoscenza spontanea di Dio non di rado è pervasa di politeismo (comune nelle religioni pagane) o di antropomorfismi (pensare a Dio con caratteristiche che sono proprie dell'uomo).

Questi limiti non implicano che la conoscenza spontanea sia dannosa o irrilevante. Nonostante le sue imperfezioni, essa è un riflesso di come il mondo rivela l'*esistenza* del suo Creatore e rispecchia le sue perfezioni (come vedremo, l'ateo rifiuta questa interpretazione, e tenta di spiegare le ragioni che starebbero all'origine della religiosità). Pur tuttavia, è bene correggere e superare questo tipo di conoscenza di Dio.

2. Oltre alla filosofia, ci sono molte altre discipline che, in qualche modo, devono includere la questione religiosa, come, ad esempio, la psicologia, la sociologia e la politica. Anche se il filosofo dovrà tener sempre conto delle loro ricerche, queste di solito non adottano una prospettiva filosofica. Più vicina alla teologia naturale è invece la filosofia della religione, ma il suo argomento principale non è tanto Dio, quanto piuttosto la religiosità umana. La filosofia della religione non mira a capire se Dio esiste e com'è, ma esamina il particolare rapporto che si dà tra l'uomo e Dio nell'esperienza religiosa; la teologia filosofica, invece, si concentra sull'oggetto di tale esperienza: Dio.

3. La teologia elaborata a partire dalla Rivelazione. La teologia *filosofica* va distinta inoltre da quella che, partendo dalla Rivelazione, può offrire alcune conoscenze di Dio *in se stesso*, alle quali la ragione da sola non potrebbe arrivare. Come abbiamo detto, è questa che oggi chiamiamo comunemente *teologia*. L'approccio di queste due discipline è differente per molti versi. Un aspetto particolarmente importante riguarda l'assenso. In teologia, molte cose sono ammesse senza essere completamente comprese, per il solo fatto che Dio le ha rivelate (si pensi ad esempio ai misteri della Trinità, dell'Incarnazione o dell'Eucaristia).

In filosofia, invece, si cerca sempre la giustificazione razionale, costruendo argomentazioni che siano ammissibili anche da chi non ammette la Rivelazione. Dunque, quando il filosofo parla di Dio *in modo filosofico*, dal momento che intende sviluppare ragionamenti accettabili da tutti, deve evitare quelli che sono validi solo per i credenti.

Riassumendo, possiamo dire che la teologia filosofica nasce quando, liberi dai miti religiosi, ci si rende metodologicamente autonomi da ciò che si sa per fede. Autonomia, tuttavia, non vuol dire separazione, poiché tra la teologia e la filosofia si può stabilire un rapporto di mutua collaborazione. Pur tuttavia,

lungo la storia non sono stati pochi i motivi di conflitto tra cultori di entrambe le scienze. L'esistenza di tali contrasti non vuol dire però che esse siano in qualche modo contrapposte. Sarebbe assurdo pensare che il Dio che si è rivelato, che è anche il Creatore dell'uomo e della sua razionalità, ci abbia ingannati, insegnandoci qualcosa di non vero, o ci abbia illusi concedendoci una ragione menomata, incapace di arrivare alla verità, come sostiene il cosiddetto "pensiero debole" proposto da filosofo G. Vattimo<sup>4</sup> (1936-2023). C'è una sola verità su Dio, alla quale la teologia e la filosofia arrivano per strade diverse e in gradi diversi<sup>5</sup>.

Il confronto tra la conoscenza pre-filosofica di Dio e quella di fede ci permette di cogliere una caratteristica propria della filosofia di Dio: in essa non si scopre qualcosa di inatteso, ma si tenta di provare ciò che *in qualche modo* (in modo non ancora filosofico) già si sa (si è sentito, si pensa, si crede). Perciò, chi *razionalmente* conclude che Dio esiste, non sperimenta qualcosa di simile a quello che prova l'esploratore che per primo vede una terra o scopre un popolo sconosciuti. Chi si mette a pensare su Dio, prima ne ha sentito parlare – e tante volte ammette già la sua esistenza – e di solito intende pervenire ad un nuovo tipo di conoscenza e di certezza su di lui, per comprenderlo in un modo nuovo, filosofico.

Procedendo nella lettura di questo manuale, si capiranno i metodi caratteristici della filosofia di Dio e il tipo di certezza a cui permettono di arrivare. Fin d'ora è però necessario aver chiari alcuni tratti distintivi di tale disciplina, che derivano dal suo carattere metafisico.

Quasi sempre si presenta la filosofia di Dio come qualcosa di diverso dalla metafisica; ad esempio, distinguendo tra un corso di metafisica e uno di teologia naturale. Questa esigenza non di rado è legata ai piani di studio delle facoltà, o è causata dalla difficoltà di trovare altri nomi per distinguere le diverse parti della metafisica. Tale scelta non dovrebbe però far dimenticare che la teologia filosofica è una componente intrinseca alla metafisica, una sua parte inseparabile. Se Dio è la causa ultima di tutte le cose, non si può sviluppare compiutamente una scienza dell'ente in quanto ente (metafisica) se non alla luce della sua causa ultima, poiché una scienza è sempre conoscenza delle cause, e la metafisica ricerca in particolare le cause *ultime*. Parlare di Dio, dunque, è una parte essenziale del discorso metafisico, in quanto Egli è causa ultima di tutte le cose.

<sup>4</sup> G. Vattimo ha teorizzato l'abbandono di ogni pretesa di fondazione della metafisica e nel contempo ha sostenuto la relativizzazione di ogni prospettiva filosofica. Cfr. Vattimo G., Rovatti P. A., *Il pensiero debole*.

<sup>5</sup> Leone XIII nell'enciclica *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893) afferma che la verità non può contraddire la stessa verità perché la verità, se è tale, proviene da Dio e quindi non ci può essere contrasto perché la verità di Dio è una; se vi fosse contrasto che imponesse una scelta o a negare una delle due, sarebbe un contrasto solo apparente o frutto di un'interpretazione errata o parziale.

Separare la teologia filosofica dalla metafisica, inoltre, può facilmente far cadere nell'equivoco di pensare, senza ulteriori precisazioni, che *l'oggetto* di studio della teologia filosofica sia Dio. Pur tuttavia questo, non può essere sostenuto da nessuno che pensi che la conoscenza razionale di Dio sia *a posteriori*. Certamente, si potrebbe dire che il *tema* principale o più proprio della teologia naturale sia Dio. Invece, quando parlo di *oggetto* di una scienza, mi riferisco piuttosto alla realtà da cui prende avvio la ricerca, la realtà le cui cause si vogliono scoprire: in questo senso, si deve dire che solo la teologia elaborata a partire dalla Rivelazione può parlare di Dio in sé stesso e averlo come *oggetto* proprio di studio. La metafisica, di cui la teologia naturale ne è una parte, lo fa solo in quanto Egli è causa di ciò che è il suo oggetto di studio: l'ente in quanto ente.

## 2. IL DIO DEI FILOSOFI

Nella notte dal 23 al 24 novembre 1654 avvenne la conversione del matematico e filosofo francese Blaise Pascal (1623-1662). Quando, alcuni anni dopo, Pascal morì, nella sua giacca venne trovato il cosiddetto *Memorial*, dove il filosofo contrappone il Dio d'Abramo, Isacco e Giacobbe al Dio dei filosofi. Dopo di lui, è abbastanza comune ribadire questa contrapposizione, per segnalare i limiti propri della teologia naturale e il modo assai imperfetto in cui i filosofi conoscono Dio, se confrontato con la conoscenza di fede. Ora, tale antitesi potrebbe far pensare che il filosofo in realtà non stia parlando del vero Dio, quello della fede. È proprio così, o si tratta invece di due descrizioni diverse di un unico Dio? Il fatto che gli uomini di fede sappiano su Dio molte più cose di quelle che la filosofia può insegnare, non implica che le loro descrizioni siano incompatibili: sapere di più su qualcuno non è conoscere un'altra persona, ma conoscere meglio la stessa persona. Per rispondere a questa domanda, quindi, dovremo capire qual è la descrizione filosofica di Dio e vedere poi se essa si può anche attribuire al Dio di Abramo e dei cristiani.

Una delle più frequenti critiche rivolte alla teologia filosofica (e anche a quella fondata sulla Rivelazione) è che la nozione di Dio che usano è contraddittoria, in quanto nella sua descrizione si includerebbero proprietà tra di loro incompatibili<sup>6</sup>. Pensiamo comunque che non sia difficile trovare una *nozione* di Dio perfettamente coerente, e comunemente accettata dai filosofi, anche da quelli che ne *negano* l'esistenza: altrimenti non starebbero negando ciò che crede in un Dio personale afferma. Questa nozione, si badi bene, esisteva molto prima che alcuni filosofi elaborassero argomenti razionali per provare l'esi-

<sup>6</sup> Tale accusa può essere formulata in molti modi. Uno di essi, che in seguito confuteremo, è che Dio non potrebbe essere allo stesso tempo onnipotente, onnisciente e buono: l'esistenza del male mostrerebbe che non gli possiamo attribuire allo stesso tempo tutti e tre gli attributi.

stenza di Dio. Essa, infatti, ha la sua origine nella conoscenza naturale di Dio e nelle religioni primitive, e coincide fundamentalmente con il Dio delle grandi religioni monoteiste.

Un buon esempio di quale sia in Occidente la nozione comune di Dio, lo troviamo nel famoso dibattito sull'esistenza di Dio tra Frederick Copleston (1907-1994) e Bertrand Russell (1872-1970), trasmesso nel 1948 dalla emittente radio britannica BBC. Copleston cominciò dicendo che, poiché dovevano discutere su tale argomento, sarebbe stato opportuno mettersi d'accordo su ciò che intendevano per "Dio". Egli, dunque, propose definirlo come un *Essere personale supremo, distinto dal mondo e creatore di esso*. Si tratta di una descrizione del significato del nome "Dio" e quindi di una definizione *nominale* e non *reale*. Infatti, non si poteva pretendere che Russell, un ateo, ammettesse la definizione di una *realtà* che pensava non esistesse. Questa descrizione di Dio come personale e creatore, non sarebbe accettabile in tutte le culture religiose; nell'antico mondo greco, ad esempio, non si parlava di *creazione*, e nel deismo non si accetta un Dio *personale*. Comunque, la descrizione di Copleston coglie almeno due dimensioni che riteniamo siano presenti in ogni descrizione di Dio, anche in quelle non cristiane:

1. Dio è separato dalle altre cose, trascendente, non partecipa alle imperfezioni di queste; ma è immateriale o spirituale, e quindi non è soggetto alle leggi della fisica;
2. Dio ha un rapporto causale con tutte le altre realtà.

La nozione comune di Dio, dunque, lo vede come una realtà che non è sottomessa alle leggi fisiche che reggono il mondo, ma ne è la causa; un'origine di *tutte* le cose, che a sua volta trascende il mondo ed è incausato<sup>7</sup>. Certamente, c'è poi una grande diversità di modi di spiegare come Dio è origine o causa, qual è il suo rapporto con l'universo, e quali attributi gli convengono.

Si chiama *monoteismo* la dottrina, religiosa o filosofica, che ammette l'esistenza di un solo Dio. Il *politeismo*, presente ad esempio in alcune forme di pensiero orientali e nella cultura greca, è invece l'ammissione di una molteplicità di dèi. Queste divinità posseggono due delle dimensioni proprie della nozione di Dio: la trascendenza e l'influsso causale sugli uomini, giacché sono realtà celesti dotate di potenza sovrumana, dalle quali dipendono i cicli naturali e le vicende umane. Come sostiene Etienne Gilson (1884-1978) riguardo alla cultura greca antica, in essa si usa *dèi* per parlare di persone (Zeus, Apollo), di realtà fisiche (oceano, terra, cielo) o di calamità naturali (terrore, morte), intendendo per "Dio" «delle potenze o delle forze viventi, dotate di una volontà propria, che hanno vita umana e influenzano dall'alto il destino degli uomini».

<sup>7</sup> Cfr. Gilson, *L'ateismo difficile*, pp. 13s.

ni»<sup>8</sup>. *Influenzando* la vita degli uomini, causano effetti determinati, ma lo fanno *dall'alto*, cioè senza essere troppo coinvolti nelle vicende di questo mondo.

Il politeismo non è una questione attuale nel dibattito filosofico, poiché dall'avvento del Cristianesimo i politeisti sono spariti via via dalla cultura occidentale. La questione dell'esistenza degli dèi delle religioni pagane è tanto assente dalla nostra cultura come quella dell'esistenza delle fate. Il problema che si discute è solo se esiste *un* Dio, in modo tale che l'alternativa è quasi esclusivamente tra monoteismo e ateismo, con l'agnostico che non decide da quale parte stare.

All'interno del monoteismo si possono distinguere il teismo, il deismo e il panteismo:

a) Il *teismo* ammette l'esistenza di un Dio personale (che conosce e ama), capace di interagire con le creature anche dopo averle create: Egli le conserva nell'essere e le governa. Questa è la concezione difesa dai principali filosofi cristiani.

b) Il *deismo*, sviluppatosi soprattutto con l'Illuminismo, ammette l'esistenza di un Dio concepito in esplicita contrapposizione ad una religione rivelata. Si tratta della concezione ideale per chi non vuole credere in un Dio che gli *complichi* la vita: il deismo «si muove nella cerchia delle cresciute facilità che i tempi reclamano. Si rimodella Dio; non si vuol più saperne delle sue collere, delle sue vendette e nemmeno di suoi interventi nel corso delle cose umane. Lontano, sbiadito, non appare più d'impaccio»<sup>9</sup>. Questa concezione di Dio corrisponde a quella di un *Deus otiosus*, che, sebbene sia l'origine dell'universo, non interferisce nel suo sviluppo, come se fosse disinteressato alle vicende umane perché ha cose più importanti di cui preoccuparsi, o come un grande *architetto* che, dopo aver prodotto le sue opere, non ha più bisogno di occuparsene. Come diceva il biologo statunitense Edward O. Wilson (1929-2021), che si dichiarava deista, si tratterebbe di «un Dio cosmologico creatore dell'universo», e non di «un Dio biologico che governa l'evoluzione organica e interferisce nelle vicende umane»<sup>10</sup>. Questa non interferenza di Dio nella vita si giustifica pensando che la realtà, una volta prodotta, ha sue proprie leggi, che determinano in modo necessario il suo sviluppo. Proprio per questo, in ambienti scientifici, alle volte il deismo è stato presentato come una teoria più rispettosa dell'autonomia della natura, pensando che gli interventi divini in natura, ammessi dal *teismo*, ne violerebbero le leggi. È certamente vero che Dio è un ottimo creatore, e che non dobbiamo vederlo come qualcuno che deve costantemente modificare i piani originari, che si sono dimostrati difetto-

<sup>8</sup> Gilson, *Dio e la filosofia*, p. 29.

<sup>9</sup> Hazard, *La crisi della coscienza europea*, p. 199.

<sup>10</sup> Wilson, *L'armonia meravigliosa*, p. 275.

si. Questo non vuol dire, però, che le creature esistano o agiscano indipendentemente dal loro creatore. Pensare il contrario porta ad avere una concezione meccanica dell'universo: questo sarebbe in se stesso autosufficiente e, quindi, una volta creato, potrebbe essere compreso senza alcun riferimento a Dio, "come se Egli non ci fosse". Presentare il mondo come indipendente dal suo Creatore vorrebbe dire che, in definitiva, questo non ha nessun bisogno di Dio: affermare la sua esistenza diventa così un'*ipotesi* inutile, non necessaria per spiegare il mondo. D'altra parte, il *deismo*, negando il carattere personale di Dio, facilmente riduce la divinità ad una specie di forza da cui dipende l'universo, ovvero si tratta più di un essere supremo che di un vero Dio. In questo modo, facilmente si cade nel pericolo di rifiutare che Egli sia *indipendente* dal mondo. Paradossalmente, il deismo tende ad esagerare l'indipendenza del mondo da Dio, e a sottovalutare l'indipendenza di Dio dal mondo.

c) Si chiama *panteismo* la dottrina che non distingue sufficientemente tra Dio e mondo, o che addirittura li identifica. Da una prospettiva teista, si può dubitare che il panteismo sostenga veramente l'esistenza della divinità, così come l'abbiamo definita: se tutto è Dio, in realtà non c'è Dio. Il filosofo panteista - come ad esempio Giordano Bruno (1548-1600), Baruch Spinoza (1632-1677), Georg W. F. Hegel (1548-1600) - non accetta un Dio *separato* dalle cose, trascendente, che abbia un carattere *personale*, che sia onnipotente, onnisciente, perfetto, ecc. Non sorprende, quindi, che talvolta non si sappia in che modo inquadrare il panteista. L'identificazione di Dio e mondo porta inevitabilmente alla negazione di uno dei due (monismo, spiritualista o materialista). In alcune concezioni è il mondo che viene negato: esso sarebbe solo un'apparenza o una manifestazione di Dio, unica realtà veramente esistente (*acosmismo*: la natura non esiste indipendentemente da Dio). In altre è invece Dio che in pratica viene negato, in quanto non sarebbe altro che la Natura stessa o una sorta di energia che la anima, ma non si tratterebbe di un Dio personale. Non possiamo stupirci, perciò, che Spinoza, che sosteneva «*Deus sive Natura*», avesse gravi problemi con i suoi fratelli nella fede della Sinagoga di Amsterdam.

A partire dalla metà del XIX secolo, si parla di *panenteismo* ("tutto è in Dio") per esprimere una posizione alternativa al teismo e al panteismo ("Dio è tutto" o, meglio, "tutto è Dio", in quanto l'unità di tutte le cose è divina). Secondo questa concezione, tutte le cose sono in Dio, anche se Egli, al contrario rispetto al panteismo, non si riduce alle creature: in Dio c'è più realtà che la semplice somma delle creature<sup>11</sup>. Come si vede, non si nega la distinzione tra Dio e le creature, ma alla fine queste si riducono ad essere solo parti o manifestazioni dell'unica vera realtà che è Dio.

<sup>11</sup> Una recente difesa del panenteismo si può trovare in A. R. Peacocke, *Paths from Science towards God*, pp. 138-143.

Tenendo presente queste diverse definizioni della divinità, si può pensare che il Dio dei filosofi abbia qualcosa a che vedere con il Dio dei cristiani?

Evidentemente, non ogni discorso *su Dio* è di fatto un parlare dell'unico vero Dio. Il filosofo ebreo Mosé Maimonide (1138-1204) lo spiega con un esempio assai chiaro: immaginiamo che, a chi chiede che cosa sia l'elefante, noi rispondiamo che è un animale con una sola zampa e tre ali, che abita nelle profondità del mare, ha un corpo trasparente e un volto largo - di forma e configurazione simile a quella dell'uomo (e che parla con un linguaggio verbale) - e che a volte vola per l'aria e altre nuota come un pesce. In tal caso, sostiene Maimonide, «io non dico che costui concepisce l'elefante in modo differente da quello che è realmente e che non sia in grado di percepire che cosa sia un elefante; dico piuttosto che questa cosa che si immagina disporre di questo attributo è inventata e falsa e che non vi è nulla del genere nell'esistenza, ma che egli attribuisce a questa cosa inesistente il nome di una cosa esistente»<sup>12</sup>. Proprio per questa ragione possiamo dubitare che, chi considera Dio come materia del mondo, o ha altre opinioni particolari a proposito, stia di fatto sbagliando riguardo a Dio; forse è meglio dire semplicemente che egli non parla di Lui. Comunque, di norma non si esprimono convinzioni così stravaganti e insolite su Dio.

Possiamo dire, quindi, che le diverse concezioni di Dio esprimono in modo imperfetto l'unico Dio vero. Non si parla di dèi diversi (solo uno dei quali, evidentemente, potrebbe essere un vero Dio), ma si dicono cose diverse di un unico Dio.

### 3. RILEVANZA MASSIMA DELLA QUESTIONE DI DIO

La domanda circa l'esistenza di Dio non è solo né principalmente un problema teorico. Dimostrare che esiste una nuova specie di farfalla cambia poco o niente la vita di una persona. Dimostrare che Dio esiste, invece, non può non avere conseguenze esistenziali importanti. Se Egli è la causa ultima trascendente, il senso della mia vita dipenderà assolutamente da Lui, come anche il raggiungimento della mia felicità. Al contrario, chi pretende di aver dimostrato che Dio non esiste, sembra possa avere più libertà nella scelta del modo in cui configura la propria vita.

La dimensione pratica del problema teologico è stata particolarmente sottolineata da Pascal, quando parla della sua nota *scommessa*. Egli, malgrado la sua conversione alla fede cattolica, è abbastanza scettico riguardo alla capacità delle prove razionali di convincere dell'esistenza di Dio<sup>13</sup>; ma almeno, da

<sup>12</sup> *La guida dei perplessi* I, 60, p. 220.

<sup>13</sup> Egli non ammette nessuna delle prove dell'esistenza di Dio conosciute, ma non è chiaro se ne accetti qualcun'altra. Nei suoi *Pensieri*, alle volte sembra sostenere che la ragione non ne può

buon matematico, concepisce una sorta di argomentazione *probabilistica*. Anche se alle volte viene presentata come una prova *pragmatica*, non si tratta di una *prova* della sua esistenza, poiché si fonda proprio sull'impossibilità di avere una certezza razionale sull'esistenza o non esistenza di Dio<sup>14</sup>. Pascal tenta piuttosto di mostrare che è ragionevole *credere* che Egli esiste, comportandosi quindi come un credente. Egli propone il concetto di *scommessa*, una scommessa nella quale c'è tutto da guadagnare e poco da perdere:

Pesiamo il guadagno e la perdita, se scommettete che Dio esiste. Valutiamo questi due casi: se vincete, vincete tutto; se perdete, non perdete nulla<sup>15</sup>.

Pascal è consapevole dell'obiezione che, nel caso Dio non esistesse, chi scommette per la sua esistenza potrebbe perdere qualcosa: forse, ad esempio, si priverebbe di alcuni piaceri della vita. Un semplice calcolo matematico, comunque, porterebbe a puntare sulla sua esistenza:

L'infinita distanza che vi è fra la *certezza* di quello che si rischia e l'*incertezza* di quello che si potrà vincere eguaglia il bene finito, che si rischia certamente, all'infinito, che è incerto<sup>16</sup>.

Evidentemente, il suo argomento non sarebbe convincente per l'ateo che è sicuro di non aver nulla da perdere e di non poter *vincere tutto*. All'agnostico, invece, potrebbe fornire una sorta di prova *pragmatica* della ragionevolezza nel credere in Dio, o, meglio, dell'utilità di vivere *come se* Dio esistesse. Pascal non sta invitando ad un comportamento farisaico, poiché è convinto che vivendo in tal modo la fede arriverà, e pertanto dà questo consiglio: «Seguite il sistema con cui [alcuni convertiti] hanno incominciato: facendo ogni cosa come se credessero, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire delle messe, ecc. Questo vi farà credere in maniera naturale e farete parte del gregge»<sup>17</sup>.

Può sorprendere questa fiducia di Pascal nella *forma* esterna della fede. Perché fare *come se* si avesse fede dovrebbe portare ad averla? La sua risposta è questa: «per dimostrarvi che ciò conduce alla fede, vi dirò che ciò diminuirà le vostre passioni, che sono i vostri grandi ostacoli»<sup>18</sup>.

La scommessa di Pascal è certamente interessante – e non stupisce che anche recentemente abbia suscitato un grande dibattito<sup>19</sup> – ma non sembra del tutto convincente, per diversi motivi.

trovare nessuna, e che quindi per mezzo di essa «noi non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio» (n. 134, p. 81).

<sup>14</sup> Cfr. Rescher, *Pascal's Wager*, p. 20.

<sup>15</sup> Pascal, *Pensieri*, n. 134, p. 82.

<sup>16</sup> Pascal, *Pensieri*, n. 134, p. 83.

<sup>17</sup> Pascal, *Pensieri*, n. 134, p. 84.

<sup>18</sup> Pascal, *Pensieri*, n. 134, p. 84.

<sup>19</sup> Cfr. Rescher, *Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*; Jordan (a cura di), *Gambling on God*; Jordan, *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*.

In primo luogo, si basa su alcuni presupposti non molto solidi. Ad esempio, presuppone che Dio, se esiste, castigherà chi non crede in Lui, o meglio, chi non si comporta come se credesse in Lui. Ma non è detto che chi non scommette come suggerisce Pascal, perda un bene infinito. Anche chi crede nella beatitudine e in un inferno eterni, può pensare che Dio non condanni necessariamente i non credenti per l'eternità. Egli potrebbe avere buoni motivi per perdonarli, in caso fossero colpevoli; oppure potrebbe avere altri criteri per valutare le persone; ad esempio, esaminando se, malgrado non avessero fede, si sono comportati secondo la propria coscienza. Inoltre, non è detto che a Dio piaccia che gli uomini seguano determinati riti religiosi *per motivi pragmatici* o si comportino in un modo che, come dicono alcuni, sembra frutto di un autolavaggio del cervello<sup>20</sup>.

Inoltre, tutta la sua argomentazione si basa sulla scelta tra due possibilità: l'ateismo o il cattolicesimo. Ciò che Pascal consiglia, infatti, è vivere come un devoto cattolico, aspettando il momento in cui Dio gli donerà la fede. Il problema è che, di solito, le scelte sono molto più complesse, ci sono molte più alternative. Allora, quali criteri abbiamo per decidere la forma esterna della religione da seguire, per poter ricevere la fede? Pascal certamente risponderebbe che l'atteggiamento religioso corretto è quello cattolico, ma gli argomenti per mostrarlo non possono essere solo filosofici.

Inoltre, considerando altre forme di religione, si può facilmente sospettare che seguire *alcuni* determinati rituali religiosi possa essere piuttosto controproducente, mettendo in pericolo la salvezza della propria anima. Chi dubiterebbe oggi che a Dio dispiacciono i sacrifici umani degli aztechi, o gli orrendi attentati commessi nel suo nome? Non è forse peggio uccidere innocenti in nome di Dio che essere miscredente?

Queste perplessità ci fanno capire che la scommessa di Pascal ha senso solo per chi si trova già, in qualche modo, inserito all'interno di un determinato credo religioso ed è convinto che, se Dio esiste, una certa religione, e non altre, sia quella vera. In definitiva, si può dire che il suo ragionamento è più un argomento di convenienza nell'ambito dell'apologetica (e, secondo noi, un argomento assai convincente), che non un ragionamento filosofico. Perciò, chi lo presenta come unico argomento nel suo dialogo con il non credente, probabilmente è perché pensa che nessuna prova razionale sia valida. Si tratta dunque del massimo di spazio concesso alla razionalità dal fideista, quando pretende di mostrare a qualcuno che Dio esiste.

Pur tuttavia, la scommessa di Pascal si può applicare con qualche profitto in filosofia. Per capirlo, ci può servire l'esempio di una possibile applicazione

<sup>20</sup> Cfr. Golding, *The Wager Argument*, p. 391.

in un ambito ben diverso, segnalato da Jordan<sup>21</sup> (1959-2025): i tentativi di guarigione con terapie alternative poco costose, quando le terapie *scientifiche* non aiutano, ossia in casi in cui abbiamo poco da perdere e (forse) molto da guadagnare. In modo simile, possiamo dire che l'agnostico, che non è sicuro dell'esistenza di Dio, dovrà comportarsi tenendo presente che Dio *potrebbe esistere*. Ora, non possiamo consigliare, come Pascal, di seguire dei riti esteriori o un determinato comportamento, ma possiamo suggerire di agire secondo coscienza, di fare il bene ed evitare il male e, allo stesso tempo, tentare di chiarire i suoi dubbi sull'esistenza di Dio. Una vita onesta è sicuramente una buona preparazione per incontrare un giorno Dio sulla propria strada.

Pertanto, si potrebbe riformulare la proposta di Pascal in questo modo *più filosofico*: visto quanto potrei perdere se Dio esistesse e io non ne fossi consapevole, varrebbe la pena dedicare ogni sforzo possibile a risolvere i miei dubbi. Perdere poco o molto tempo occupandosi della questione dell'esistenza di Dio, anche se Dio non esistesse, non avrebbe molta importanza, se comparato con le possibili perdite che potrebbero derivare dal mio vivere volgendo le spalle a Dio, se Egli esistesse.

#### 4. DIFFICOLTÀ DELL'IMPRESA

Purtroppo, tante persone vivono invece nell'indifferenza, senza preoccuparsi di risolvere la questione di Dio. C'è sempre la tentazione di dire che questo è un problema tipico *del nostro tempo*. In realtà, l'origine di tali difficoltà risiede in alcune tendenze naturali dell'uomo, che sono pertanto proprie di tutti i tempi.

Sono molte le difficoltà che incontra chi vuole dedicarsi alla filosofia. Ad esempio, i problemi della vita quotidiana talvolta impediscono di dedicare del tempo per coltivare il pensiero filosofico. Chi vive nella miseria è troppo impegnato a trovare il modo di sfamare i propri figli, per poter *perdere tempo* con ragionamenti che certamente non danno da mangiare.

Inoltre, non è facile avere desiderio e capacità intellettuale per dedicarsi alle questioni metafisiche, e tanto meno a ciò che è la vetta di questa disciplina: l'esistenza e la natura della Causa ultima. Di fatto, molti non pensano neanche alla possibilità di risolvere personalmente la questione. È vero che determinate situazioni, particolarmente favorevoli agli interrogativi più radicali (come l'esperienza della *morte*, che implica la percezione dei limiti dell'esistenza umana) possono stimolare ad occuparsene, ma pochi saranno in grado di farlo in modo filosofico.

Un altro ostacolo alla ricerca di Dio sono le passioni disordinate. L'uomo edonista (due forme oggi assai frequenti sono quelle legate al consumismo esasperato e alla sessualità sfrenata) è incapace di uscire dal suo mondo per

<sup>21</sup> Jordan, *Pascal's Wager and James's Will to Belief*, p. 171.

guardare intorno. In questi casi, come scrisse san Bonaventura, «la mente umana, distratta dalle sollecitudini della vita, non rientra in sé mediante la memoria; oscurata dalle immaginazioni, non ritorna in sé mediante l'intelligenza; attratta dalle realtà allettanti, mai si rivolge a sé stessa mossa dal desiderio della dolcezza eterna e della letizia spirituale»<sup>22</sup>. In definitiva, non vuole rientrare in sé, perché scoprire che c'è Qualcuno che lo guarda dall'alto gli impedirebbe di seguire tranquillamente le proprie passioni.

Nella società moderna, inoltre, ci sono nuovi strumenti che facilmente distraggono l'uomo dalle questioni fondamentali. Il facile accesso alla musica può circondare la nostra vita di un rumore costante che intontisce. Le tante immagini a nostra disposizione ci possono far dimenticare il valore delle parole e delle argomentazioni. La tecnica, invece di aiutare l'uomo, può distrarlo, lasciarlo smarrito in mezzo al mondo reale o virtuale, senza dargli un orientamento per arrivare a destinazione. La crescita delle possibilità tecnologiche, frutto delle rivoluzioni industriale e informatica-digitale – quando non sia accompagnata da una crescita dell'uomo stesso come padrone delle sue attività – non lo libera, ma lo rende schiavo, inducendo ad *apparenti* attività, che in realtà sono passività. È facile ingannarsi pensando di aver così tante cose da fare da non aver tempo per l'“inutile pensare”: devo sentire la radio, ascoltare la mia musica preferita, guardare la partita di oggi in televisione... Tutte attività che ci danno l'impressione di *fare qualcosa di importante*, ma che quasi sempre sono proprio un *fare nulla*, o almeno un *fare qualcosa per niente importante*. Si diventa così un semplice recipiente di informazioni e uno strumento nelle mani di altri; ci si trasforma gradualmente in un essere disumano, banale, senz'anima, in fannulloni che credono di non aver tempo per occuparsi delle cose di lassù.

Riassumendo, a chi vuole dedicarsi alla ricerca razionale di Dio si può dare il consiglio che dava già a suo tempo sant'Anselmo (1033-1109): «Sfuggi un poco alle tue occupazioni, sottratti discreto ai tuoi tumultuosi pensieri, allontana le tue pesanti preoccupazioni e metti da parte le tue faticose dispersioni»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> San Bonaventura, *Itinerario della mente a Dio*, IV.

<sup>23</sup> Cfr. *Proslogion*, 1.



# Approfondimenti

## I. IL DIBATTITO COPLESTON - RUSSELL

Il dibattito radiofonico trasmesso nel 1948 dalla BBC tra Frederick Copleston (1907-1994), gesuita e filosofo cristiano, e Bertrand Russell (1872-1970), filosofo ateo e scettico, rimane uno degli eventi più significativi nella storia della filosofia contemporanea per quanto riguarda la discussione sull'esistenza di Dio e sulla natura dell'universo. Il loro dialogo, pur senza giungere a una conclusione definitiva, delineò chiaramente due approcci radicalmente diversi alla metafisica, alla cosmologia e alla religione, ed è emblematico non solo delle loro posizioni filosofiche, ma anche delle più ampie questioni che animarono il pensiero filosofico e teologico del XX secolo.

Il dibattito prese le mosse dalla domanda riguardante l'origine dell'universo e la necessità di una causa prima. Russell, forte della sua visione empirista e scettica, sosteneva che l'universo non necessitasse di una causa prima. A suo parere, la domanda stessa "perché esiste l'universo?" non aveva significato, in quanto l'universo doveva essere considerato come un dato, un "fatto brutale", il cui esistere non richiedeva spiegazioni al di fuori della fisica. Come egli affermò durante il dibattito, *"Io non vedo alcuna necessità di postulare una causa prima per l'universo, perché l'universo potrebbe semplicemente essere stato sempre così come è."* La sua posizione, che rifiutava l'idea di un ente necessario e trascendente, era fortemente influenzata dal positivismo, che mirava a ridurre tutte le spiegazioni alla scienza empirica e alla ragione umana. Copleston, invece, difendeva l'idea che l'universo avesse bisogno di una causa prima, non contingente, che ne spiegasse l'esistenza. Egli faceva riferimento alla tradizione filosofica che risale a Tommaso d'Aquino, sostenendo che l'universo, come ogni cosa contingente, non poteva essere spiegato da sé stesso, ma richiedeva una causa esterna. Secondo Copleston, l'esistenza dell'universo, con la sua finitezza e la sua ordinarietà, implica la necessità di un essere che esiste per necessità, cioè un essere che non dipende da nulla per la propria esistenza, ma che è la causa prima di tutto ciò che esiste. Egli argomentava: *"Se consideriamo l'universo come un tutto, esso non può essere la causa di sé stesso, e quindi deve avere una causa che trascenda l'universo stesso."* Per Copleston, la causa prima era Dio, un Dio necessario, eterno e immutabile, che era la causa prima dell'esistenza di tutto ciò che è.

Nonostante le differenze fondamentali nelle loro posizioni filosofiche, il dibattito tra Copleston e Russell rivelò anche alcuni punti di contatto. Entrambi erano consapevoli della difficoltà di rispondere alle domande ultime sull'universo e sull'esistenza, e sebbene avessero approcci opposti, entrambi cercarono di fornire una risposta razionale e coerente con i dati dell'esperienza. Russell, tuttavia, sembrò più incline a rifiutare qualsiasi tipo di spiegazione che non fosse scientifica, mentre Copleston cercò di integrare la ragione filosofica con una visione teologica che includesse la fede in un Dio creatore e causa prima.

Il confronto tra i due filosofi ha anche delle implicazioni più ampie sulla relazione tra scienza e religione. Per Russell, la scienza è l'unico strumento valido per comprendere la realtà, e qualsiasi proposta che non sia basata su prove empiriche e razionali deve essere rifiutata. Egli ritiene che la religione, e in particolare l'idea di un Dio creatore, sia un retaggio del pensiero prescientifico, una sorta di proiezione psicologica per affrontare l'ignoto. Copleston, al contrario, sostiene che la scienza e la religione non siano necessariamente in conflitto, e che la razionalità filosofica possa condurre a una comprensione più profonda dell'esistenza di Dio. Egli ritiene che la filosofia, pur non essendo una scienza empirica, abbia un ruolo fondamentale nel rispondere alle domande metafisiche e teologiche che la scienza, con i suoi metodi, non può affrontare.

La discussione tra Copleston e Russell può anche essere vista come un microcosmo del più ampio dibattito filosofico del XX secolo riguardo all'esistenza di Dio. Da un lato, la tradizione cristiana, che in Copleston trova uno dei suoi rappresentanti più eloquenti, difende l'idea di un Dio personale e trascendente, la cui esistenza è la condizione necessaria per spiegare l'universo e la vita. Dall'altro, la filosofia secolarizzata e scientifica, rappresentata da Russell, tende a rifiutare questa spiegazione, cercando invece di ridurre tutto a spiegazioni naturali e immanenti. D'altra parte, Anthony Flew, uno degli atei più noti degli ultimi decenni, considerato uno degli eredi di Russell, recentemente diventato teista, sostiene che la vita è irriducibile al mondo dei non viventi. Questo è uno dei motivi fondamentali che lo hanno portato ad ammettere l'esistenza di Dio.

In conclusione, il dibattito radiofonico tra Copleston e Russell rappresenta uno degli esempi più significativi del confronto tra filosofia teologica e filosofia atea nel XX secolo. Nonostante le rispettive posizioni opposte, il dialogo tra i due filosofi ha avuto il merito di mettere in luce la difficoltà e la profondità delle domande sulla causa dell'universo e sull'esistenza di Dio. Le risposte offerte da Copleston e Russell non sono solo espressioni di un singolo punto di vista, ma rispecchiano una più ampia divisione tra due visioni del mondo che continuano a confrontarsi e a influenzare il pensiero contemporaneo.

## 2. CHRISTIAN DE DUVE, SCIENZIATO CREDENTE

Christian de Duve (1917-2013), biologo e biochimico belga noto per il suo lavoro pionieristico sulla comprensione della struttura e delle funzioni della cellula, è una delle figure più importanti nel campo delle scienze biologiche del XX secolo. La figura di De Duve, laureato in medicina e Nobel per la fisiologia e la medicina nel 1974 per la sua scoperta delle strutture cellulari, è interessante non solo per la sua carriera scientifica, ma anche per il suo impegno nel dialogo tra scienza e religione e per la sua volontà di confrontarsi con le questioni esistenziali e teologiche che nascono dal progresso scientifico, sviluppando una riflessione profonda sul significato dell'esistenza umana, sulla natura della vita e sulla possibilità di conciliare la fede cristiana con le scoperte scientifiche.

Il punto centrale della riflessione di De Duve è la sua concezione della vita come fenomeno altamente complesso e interconnesso. La sua scoperta dei lisosomi e dei perossisomi, due strutture cellulari essenziali per il funzionamento della cellula, ha avuto un impatto significativo sulla biologia cellulare, ma il suo pensiero si è anche esteso alla questione della causalità e dell'origine della vita. De Duve ha sostenuto che la vita non può essere spiegata solo da leggi fisiche e chimiche, ma richiede una comprensione più profonda, che egli collega a una "intelligenza creatrice" che ha posto le premesse per l'emergere della vita stessa. Sebbene non fosse un teologo nel senso tradizionale del termine, il suo approccio alla scienza e alla fede cristiana lo ha reso un interlocutore interessante per il dialogo tra la scienza e la religione. Egli credeva che la complessità della vita e la sua straordinaria organizzazione fossero il risultato di un processo che, pur essendo spiegabile scientificamente, presupponeva una "causa prima", che per lui era Dio. Come affermò, *"la vita è un miracolo che si svolge secondo leggi precise e intelligenti"*.

Il suo approccio non è stato quello di ridurre la scienza a una mera ricerca di leggi naturali, ma di riconoscere in essa la possibilità di scoprire un ordine e una bellezza che rimandano a una realtà trascendente. La sua visione scientifica, pur fortemente ancorata alle evidenze empiriche, non ha mai negato la possibilità di una dimensione spirituale. Nella sua indagine, De Duve non si limita a vedere la scienza come una ricerca dei "come" della natura, ma cerca di rispondere anche al "perché", interrogandosi sul fine ultimo della vita e sul ruolo dell'uomo nell'universo. Secondo lo scienziato, la scienza e la religione non sono in opposizione, ma sono piuttosto due vie complementari per indagare la realtà: la scienza esplora la struttura fisica dell'universo, mentre la religione cerca di rispondere alle domande sul significato e sul destino umano.

De Duve fu anche uno dei protagonisti del dibattito sulle implicazioni teologiche delle scoperte scientifiche. Le sue riflessioni si basano sull'idea

che la scienza, pur non potendo dimostrare l'esistenza di Dio, sia compatibile con la fede religiosa. In particolare, egli ritiene che la scoperta della complessità della cellula e delle sue strutture vitali non sia in contraddizione con una concezione cristiana della creazione. Al contrario, la straordinarietà della vita e l'intelligibilità delle leggi naturali sembravano suggerire, per de Duve, l'ipotesi di un principio ordinatore che sia alla base di tutto. In questo senso, la sua concezione della vita si avvicinava alla teologia naturale, che vede nella bellezza e nell'ordine del mondo i segni di un disegno divino. Secondo De Duve *“la scoperta della complessità della vita non è un argomento contro Dio, ma piuttosto un invito a riflettere sulla meraviglia di un ordine che è al di là della nostra comprensione piena.”*

Nel libro *La chimica della vita*, de Duve espone la sua visione scientifica in relazione alla teologia. Secondo lui, la vita sulla Terra non è un accidente, ma il risultato di un processo che, pur determinato da leggi fisiche, non può essere spiegato completamente senza ricorrere all'idea di un'intelligenza che le ha preordinate. Questo pensiero si collega a una tradizione di pensiero che, pur riconoscendo l'autonomia della scienza, non vede la realtà fisica come separata dalla dimensione spirituale. Secondo De Duve, l'evoluzione e le leggi della chimica sono gli strumenti con cui un principio creativo ha dato forma all'universo e alla vita, e questa visione gli permette di conciliare la scienza con una fede cristiana non fideistica, ma rispettosa dei metodi scientifici.

Un aspetto importante della riflessione di De Duve riguarda la sua posizione sulla “relatività” dell'uomo rispetto all'universo. Nel libro *L'uomo e la sua vita*, egli sottolinea che l'uomo, pur essendo il prodotto di un lungo processo evolutivo, è anche una creatura dotata di coscienza e di ragione, qualità che lo pongono in relazione con Dio: l'essere umano dunque, non è un essere puramente biologico, ma ha un valore trascendente che gli deriva dalla sua capacità di interrogarsi sul senso dell'esistenza. Questa visione si è sempre riflessa nel suo impegno per la difesa della dignità umana e nella sua convinzione che la scienza, pur avendo il compito di esplorare la natura, non debba mai ridurre l'uomo a un semplice oggetto da analizzare, ma debba tenere conto anche della sua dimensione spirituale.

Con la sua visione della vita come fenomeno straordinariamente complesso e significativo, De Duve ha contribuito a una visione cristiana della scienza che cerca di superare le divisioni tra fede e ragione, sostenendo che entrambe, se correttamente intese, portano alla comprensione di una verità superiore.