**Il raccordo metafisico e ospitale**

**delle «cinque vie» verso Dio**

***Spunti per un esercizio comune di memoria e di immaginazione***

*«Per questo, ogni scriba che diventa un discepolo del regno dei cieli è simile a un padrone di casa il quale tira fuori dal suo tesoro cose nuove e cose vecchie ».* (*Mt. 13,52*)

Il piatto forte della seconda giornata di aggiornamento sull’insegnamento della filosofia, promossa dalla Facoltà di Milano, è rappresentato dall’*articolazione dell’istanza metafisica*, sensibilmente legata all’esercizio critico e costruttivo dell’intelligenza umana nell’orizzonte della fede. Dopo un primo sondaggio *antropologico* sulle grammatiche dell’identità adottate, l’area del confronto si sposta verso la sintassi del pensiero del fondamento, che ispira la vitalità rigorosa e la qualità spirituale nel contesto della formazione. La proposta non cade dall’alto. Prova piuttosto a riprendere il filo di un discorso[[1]](#endnote-1), a suo tempo lasciato in sospeso, ottimamente impostato e largamente condiviso, nel corso del quale s’azzardava l’idea di una fitta corrispondenza fra la struttura sapienziale della filosofia e l’impegno di allargamento del *logos*, fino alla tangenza del suo intrinseco legame con il motivo teologico-cristiano di «agape*»*. L’istanza metafisica, quando reagisce alla sua piega oggettivistica, non si accontenta, infatti, di stabilire un piano di trascendenza rispetto all’empirico. Essa argomenta il riconoscimento, nella trascendenza dell’essere, di un orizzonte fondativo, che include la qualità etica e la forma spirituale del fondamento medesimo[[2]](#endnote-2). Fino ad intercettare, inevitabilmente, l’evento universale della nominazione religiosa del divino, quale unico ambito effettivo della sua proposizione vera, giusta e promettente.

**Un raccordo nobile e ospitale**

Ora, per stuzzicare la ripresa del tema e la verifica della sua ricezione sull’asse dei programmi, si è scelto qui di concentrare gli sforzi attorno ad un punto strategico, che è anche un *episodio* centrale della tradizione metafisica occidentale, da cui - si crede - sia lecito attendersi un apporto, tanto prezioso quanto insperato, in vista di un aggiornamento del sapere

fondamentale, orientato al senso della verità e della giustizia del mondo. L’evento, divenuto quasi leggendario - esaltato dai giganti dello spirito medievale, ma normalmente frainteso nelle versioni più diffuse del razionalismo corrente - è quello trasmesso attraverso la formula liceale e antologica delle *cinque prove tomiste dell’esistenza di Dio*. Per molti, purtroppo, una delle filastrocche più inutili e noiose di un lontano passato, ancora preoccupato di stabilire l’originario teologale della coscienza. Per altri, invece, una sorta di regola di ingaggio, nella alleanza contratta dallo spirito cristiano verso il *logos* aristotelico. Quasi per tutti, un vecchio cimelio, custodito nelle gallerie della più dotta Scolastica, che avrebbe fatto il suo tempo; ricoperto di stucchevole vergogna e di inspiegabile sfiducia. *Sic transit gloria mundi*.

Ma le apparenze, anche stavolta, ingannano. Proprio per questo l’intento che ci muove, non sarà quello di buttarci a capocollo su uno dei terreni più nobili della storia dello spirito, sognando di strafare. Il lavoro di decostruzione e ricostruzione delle *cinque vie* è già stato ampiamente svolto[[3]](#endnote-3). Piuttosto o più semplicemente, lo scopo è quello di riabilitare sulla linea di confine della sapienza antica e moderna, le tracce di un’etica e di una spiritualità del *pensare*, che non smette d’invocare, per l'epoca che deve venire, una metafisica migliore: in grado di contrastare la deriva della ragione naturalistica dell’essere e del principio. In primo luogo, col mettere radicalmente in discussione, già in sede fenomenologica, la scissione dell’ontologia da una logica dell’esistere «secondo verità e giustizia». Ecco il punto. A voler ben vedere, la proposta non sarebbe nemmeno quella di una modifica della loro interpretazione e della loro collocazione. Semmai, quella di una loro più convinta adozione, nei termini di un principio di regia e di una cartina di tornasole, che ha a che fare con un sacco di cose buone, simbolicamente velate e rivelate dalle «*cinque vie*». Una sorta di trascrizione filosofica dell’assunto evangelico, che ha per protagonista lo scriba diventato discepolo del Regno: coraggiosamente stimolato a tirar fuori dal suo tesoro cose nuove e cose vecchie.

**Il canone sinfonico delle *cinque vie***

Ridotto all’osso, il protocollo del soprassalto tomista all’argomento anselmiano, è noto. San Tommaso d’Aquino prende le misure alla prova ontologica di Anselmo, dalla quale si sentirebbe spinto per reazione a formalizzare la tesi «*quod Deum esse quinque viis probare potest*»[[4]](#endnote-4). Secondo la sua resa gergale: se la prova ontologica, nel suo accedere all’esistenza, a partire dalla semplice idea di Dio, incisa nella nostra mente, è essenzialmente *a priori*; l’argomento plurale delle vie tomiste è decisamente *a posteriori*, perché muovendo dall’effettivo, nella sua insuperata contingenza, vengono attratte, l’una dopo l’altra, dall’idea di un fondamento vero: di un essere che è causa di quell’idea e che prende il nome religioso di Dio. In realtà, Balthasar ci ha insegnato, in più punti, a non forzare all’eccesso i poli di quell’opposizione e a fiutare, dietro lo schematico divorzio, i cenni di intesa del benedettino e del domenicano[[5]](#endnote-5).

Per Tommaso, l’argomento di Anselmo, secondo cui Dio è ciò di cui non si può pensare qualcosa di maggiore, per cui la sua essenza coincide con la sua esistenza, è valido in senso assoluto, relativamente a Dio, ma a noi ignoto e quindi impraticabile (SCG I, 10-11; STh I, 2,1). Infatti, a nessuno di noi è concesso *intelligere* l’essenza di Dio. La debolezza del nostro intelletto ci impedisce di conoscere Dio com’é in sé stesso: la vita intima di Dio. Ma non ci incatena al buio. Dio è per noi accessibile, anzi irresistibilmente conoscibile, attraverso gli effetti creaturali, causati dalla sua essenza; a cui possiamo, quindi, risalire solo *a posteriori[[6]](#endnote-6)* e nella mediazione del ragionamento, attestandone in forma certa e universale l’esistenza. Tommaso non si risparmia. Che pensando a Dio non lo si possa pensare che esistente, intanto, non è affatto una cosa scontata. Che poi, pur ammettendo la coincidenza di essenza ed esistenza, si vada al di là di una realtà meramente intellettuale, di un essere *in intellectu*, è tutto da verificare. Non ci è dato di conoscere l’esistere di Dio, come termine di un rapporto effettivo, in Dio stesso: nella sua idea, nonostante questa sia l’orizzonte di un’identificazione fra essenza ed esistenza. Per Tommaso non c’è via di scampo: l’esistenza dell’assoluto divino è offerta e ingiunta solo per lo spessore spirituale del sensibile: ricorrendo alla vocazione testimoniale e simbolica del sensibile a favore della verità della ragione. Sarebbe però un errore di assoluto anacronismo e di lettura superficiale, contrastare Anselmo e Tommaso, coi loro relativi argomenti, inchiodandoli al divorzio tipicamente moderno fra l’intelligibile e il sensibile: il trascendentale dell’intelletto e – in chiave più attuale - il fenomenologico dell’effetto. Parigi val bene una messa: ed è utile sottolinearlo, perché, d’abitudine, la presentazione delle «vie», appiattita sugli schemi di una scolastica da liceo e sulla moda kantiana, qui s’impianta; rinunciando senza saperlo alla parte migliore.

Sui blocchi di partenza ciò che immediatamente sorprende è un *leitmotiv* cruciale per le «vie», che il tempo ha visibilmente intaccato. Si vuole alludere, in tal senso, alla natura sinfonica della certezza religiosa (la *sensibilità* per il senso), che l’ispirazione originaria delle *prove* intendeva ancorare al *logos*, senza per questo precipitare nella conseguente flessione analitica e concettuale, mutuata dal ‘manuale’. La dottrina di Tommaso non è una figura del credere che abbia la coda di paglia. La certezza religiosa, accreditata dal giudizio di fede, vuole, in effetti, rappresentare per lui una valutazione attorno alla giusta qualità dell’essere e alla forma buona del mondo. In altre parole: presenta la forma che la verità, eticamente apprezzabile, dell’essere dovrà assumere in obbedienza alla sua natura e alla sua struttura: la forma della promessa di un divenire nella giustizia del rapporto. Questo profilo costitutivo della nostra coscienza sa dunque la sua condizione (la sua *predisposizione* al legame) e scopre nelle *cinque vie* l’ordito di un percorso, per cui è possibile assumerla in maniera consapevole[[7]](#endnote-7). D’altra parte, l’affermazione teologica e la *demonstratio* ad essa tradizionalmente connessa non possono mai essere pensate al di fuori di questa tensione costitutiva del *giudizio* di fede. Non certo nella secca evidenza di un dato astratto ad ogni rapporto corrispondente. Potrebbe cascargli il mondo addosso, ma la forma del giudizio e del discernimento è difesa da Tommaso sulla scia di Aristotele, *perinde ac cadaver*: la verità, se vuole essere tale, è nel rapporto con lo spirito, non nella cosa! Questo significa già da ora, e in primo luogo, che le *prove* indicano alla coscienza il nesso, il *logos*, l’ordine di una relazione, che transita nel mistero dell’essere genera la sua forma spirituale.

In secondo luogo, che l’idea di Dio, scaturita dallo spirito, non può essere oggetto di alcuna *critica*, se non in funzione dell’esperienza integrale dell’uomo - ivi compresa l’esperienza religiosa stessa - pena la sua mutilazione e il suo travestimento (il che evidenzia, una volta di più, l’insopportabile alternativa tra il «Dio dei filosofi» e il «Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe»). Per cui, alla fine di ogni nostro ripensamento, bisognerebbe anche sempre precisare che ciascuna delle *vie* previene o, almeno, prova ad arginare il processo moderno, che sfinisce la qualità dell’esperienza, assimilandola alla forma di una pura rappresentazione; e che nel merito, approfittando della nostra ontologica distrazione, sostituisce al senso effettivo del nostro legame con Dio, l’esercizio solamente mentale della sua idea. In sostanza, ciò che da Cartesio in poi, resta nelle povere mani di un soggetto che - ormai orfano di contatti solidi e di legami apprezzabili col mondo - è il fantasma di un *io che pensa[[8]](#endnote-8)*. E del resto, Dio come insieme dei principi formali della ragione o come idea regolativa della dialettica dell’intelletto, alla Kant, non reggerà a lungo.

Da ultimo, ma non per ultimo, vuole dirci che l’affermazione teologica è assolutamente legata alla storicità. Ha quindi un destino connesso a quello antropologico dell’intera sintesi spirituale, libertà compresa. Niente male: tre boccate di aria fresca, prese dentro una stanza, a suo tempo luminosa e scintillante, della filosofia, rimasta troppo a lungo chiusa a chiave. Dalla quale è augurabile riprendere più speditamente il passo, per riabbracciare la prestigiosa questione del *sapere fondamentale*: finalmente, la questione del senso amabile e sacrificale del vivere, ospiti di un mondo, orientato alla verità dell’affezione che lo precede.

**Una sorte più o meno segnata**

Aprendo il compasso, si dovrebbe accettare che il destino delle *cinque vie* sia stato particolarmente segnato dalle trasformazioni epocali del pensiero del fondamento. Ne rappresenti, in certo qual modo, lo specchio più sincero e più fatale. Sin dagli inizi platonico-aristotelici e fino all’alba dei tempi moderni, la metafisica della ragione occidentale sarebbe stata quella *dell’essere*: per meglio dire, delle *proprietà trascendentali* dell’essere. Una metafisica dell’uno (Plotino), del vero (Aristotele, Tommaso, Cartesio), del bello e del buono (Platone). Si cercava l’ultimo fondamento da parte del *dato*, da parte di ciò che è; il nome stesso di *metafisica* indicava inequivocabilmente la linea maestra di tale ricerca. Man mano però che la premura della ricerca culturale andava spostandosi dalla «riva dell’oggetto» alla «sponda del soggetto conoscente» - e dalla costituzione sensata di «ciò che è» alla costituzione di «ciò che si sa» - il fondamento incontrovertibile andava indagato in ciò che *totalizza* tutte le condizioni del sapere, rivelandosi per ciò stesso superiore ad esse, in quanto il tutto dev’essere necessariamente più e altro che la semplice somma delle sue parti. Prendeva così l’avvio una metafisica *della totalità*, la cui storia si potrebbe inseguire da Spinoza fino al secondo Heidegger, passando per Leibniz, Kant, Hegel e molti altri. Il mitico esempio del secondo Heidegger dimostra però che tale metafisica si lascia concepire, solo sul fronte dell’irrealtà, nonché di una rivelazione del vero indisponibile al giusto, poiché l’esigenza di un sapere assoluto del senso, che essa implica e presuppone, rimane irrealizzabile per un umano rapporto. Si è pertanto proclamata la «fine della metafisica» relegando la ricerca del vero fondamento tra i sogni adolescenziali dell’umanità, dalla cui illusorietà una generazione più adulta si sarebbe risvegliata.

Le «vie», nel patrimonio antropologico e metafisico che ci riservano, coltiverebbero il presagio di un simile sviluppo della metafisica in occidente. E, in un certo senso, sembrano ratificarlo, in anticipo! Una volta persa, infatti, la fede nel mondo - la fiducia elementare e spontanea nell’esperienza del mondo che abitiamo - è Dio stesso ad essere perduto. Una volta, reciso il legame costitutivo dello spirito - lo spirito che è *logos*; lo spirito che è legame sentito e voluto - in nome di una razionalità, dubbiosa verso ogni vincolo, è la catastrofe del senso e del sensibile. E’ il principio della dissolvenza di tutti i legami: di cui Dio è il capo e la coda. Non è nemmeno la commedia[[9]](#endnote-9) di un uomo che, al mercato, in piena mattina, cerca con la sua lanterna accesa un Dio. E’ piuttosto la profonda amarezza di un Dio che lamenta la corruzione etica e spirituale del suo fronteggiatore. Perché senza *spirito* - senza *pneuma* - non c’è né forma, né forza. Non c’è *logos* e non c’è *ethos; n*on c’è *verità* e non c’è *giustizia*. E neppure una promessa di senso che tenga.

«*Proprio in questo si renda chiara una nuova specie di intimità di Dio nella creatura, un’intimità concepibile unicamente in forza della distinzione tra Dio e l’esse. Non dovendo più concepire la partecipazione alla realtà - arcipropria prerogativa di Dio - da parte della creatura come una scomposizione o come un depotenziamento dell’essere divino specifico (il che si era sempre verificato in campo extra-cristiano), anche le essenze delle cose possono apparire non come pure scomposizioni di segno negativo, ma come posizioni e determinazioni positive da parte dell’onnipossente libertà di Dio e quindi fondate nel solo amore di Dio. In quella che (con circospezione perché si tratta di un mistero inesplicabile) si può chiamare “distinzione reale”, Dio* *guarda* *la sua creatura con occhio libero, per così dire stereoscopico, il che significa al tempo stesso che Dio assume per la creatura questa tutta nuova plasticità: proprio quando la creatura si sente staccata nell’essere da Dio, essa si sa pensata, nel modo più immediato, dall’amore di Dio, e proprio quando la finitezza del suo essere le esibisce la sua radicale alterità da Dio, essa si sa in quanto reale immensamente beneficata, nella sua partecipazione, all’essere reale di Dio*»[[10]](#endnote-10).

**Il prisma di Newton**

L'impressione più forte è che la con-*versione* moderna e la residua potenza delle *cinque vie* siano, in forma smodata, assorbite e risucchiate dal vezzo della ragione apologetica: che, nel suo carattere teoreticistico e analitico, si perde per strada un sacco di cose preziose, diversamente custodite nella sua genesi tomista e nel suo principio sorgivo. Un patrimonio che tocca la spiritualità del pensare e l'ordine del senso in simultanea. Kant ha sublimato all'inverosimile in modo antifrastico[[11]](#endnote-11) questa contrazione, che il razionalismo avrebbe poi scimmiottato. Noi potremmo provare a contrastare quel costume, sommario e approssimativo, cercando di resistergli. Facendo uscire anzitutto allo scoperto la forma spirituale dell'antropologia, che garantisce le vie (la sintesi della coscienza, la figura coinvolta e itinerante del l'andare alla verità, l’idea di una *predisposizione* al legame di senso). E, in seconda battuta, risuscitando la qualità etico-affettiva dell'originario metafisico nell’intreccio fra la verità della giustizia e la giustizia della verità (l’ordine del senso, dischiuso dal fondamento), che le stesse vie sinfonicamente inquadrano. Due frontiere limpidissime di un *ethos* inviolabile della ragione, rivolta al vero: sigillate per noi da Tommaso, ma pur sempre accessibili per la traversata che ci attende. Altro che fiacco intellettualismo del credere: a nemico che fugge, ponti d’oro. Le *vie* si muoverebbero dentro un pensiero degno del fondamento, come funziona il prisma di Newton nella teoria della luce. Permetterebbero di apprezzare i molti colori e le tante componenti di un fascio di cose apparentemente tutto uguale: iper-denso di mille segreti.

La logica dell’affezione religiosa, infusa nelle *cinque vie*, ne sa indubbiamente di più; e può istruire lo sgomento della ragione in prossimità del divino: non in alternativa alla fatica del concetto, ma al contrario mettendola al riparo della vanità del suo lavoro. *In primis*, col ripristinare, a favore di tutti, il valore originario ed effettivo dell’umana esperienza, nel suo sporgere oltre il *logos* della mera rappresentazione, volendo e potendo, normalmente, alimentare la percezione di un legame sul quale contare. E in fondo, chiarendo, una volta per tutte, con quella predilezione sapiente per la cifra della *via*, preferita al secco indicatore della *prova*, almeno una cosa potentissima. Ovvero: che, oggi come allora, la vera svolta, culturalmente parlando, è concentrarsi e insediarsi nel pensiero del modo con cui l’essere umano cerca la verità, che è quell’atto della coscienza nel quale si investono affetti e si ottengono in restituzione beni solidi e duraturi Bisogna restituire densità di pensiero a questo modo, interamente etico e totalmente spirituale, di *andare verso la verità e la giustizia* del proprio essere; e verso la forma più giusta, con cui la verità vuole farsi trovare, per quanto l’esigenza, nel frattempo, abbia assunto il profilo di una tremenda impresa. E’ difficile, infatti, negare che, alle soglie della modernità cartesiana, il cristianesimo abbia sprecato una grande occasione - e non solo quella tomista - per ottenerlo. Affermare col teologo domenicano, che la volontà è coestensiva alla forma della coscienza equivale a dire che non c’è coscienza se non in atto e in una totalità di atti. Ora, ogni atto è inteso a realizzare un rapporto, e non meno di un rapporto: così da capire che l’atto della volontà non è mai puramente esecutivo. E’ l’atto dello *spirito* - per Agostino e per Tommaso la *mente*: l’atto in cui lo spirito coinvolto si gioca. Ovvero, un legame, un affetto, un rapporto istruito al suo interno da un discernimento, perché ha una mira e un senso. E perché ponendosi, produce un discernimento e un apprezzamento. L’evidenza che nella sfera della volontà è una sensibilità universale per ciò che è vero, affidabile e sacro. Il riscontro della volontà è così la consistenza, corrisposta da un oggetto alla ragione, affezionata alla giustizia.

Non esiste, stando allo spirito delle *vie*, solamente l’adeguazione del concetto. Esiste una più limpida adeguazione del legame, che non si accontenta della pura evidenza rappresentativa del dato che si impone. Ma come si conosce e come si percepisce la verità della volontà? Come corrisponde l’oggetto, vero e giusto, della volontà all’atto della volontà medesima? Generando, in essa, la percezione della bontà del legame che si è stabilito (anche Dio ha fatto così quando ha creato il mondo). Si può così mantenere l’armamentario tradizionale anti-fideista, quando si dice che i “moti dell’animo restano ciechi”, ma non sono ciechi per definizione. Sono ciechi quando non corrispondono alla natura dei moti dell’animo umano, i quali non rappresentano delle ondate, delle sgomitate dell’inconscio, ma sono moti di una sensibilità irrinunciabile per il senso, che non per questo perdono la loro caratteristica di attesa e di affezione. La forma della verità nella vita della coscienza è, dunque, l’adeguazione di un atto mirato, consapevole e calibrato, della volontà, che riceve la sua soddisfazione - la sua corrispondenza e la sua evidenza: che mostra, altresì, di essere andato a buon fine, perché mette in campo una relazione che vale e che tiene: che va esattamente nella direzione della giustizia dell’essere. C’è dunque una restituzione, una conferma, un “dare prova” di verità da parte dell’oggetto dell’affezione. Non è un arbitrio: un *sentire*, emotivo e soggettivo, del tipo di un umore. La fede assomiglia proprio a questo impianto, che non è per niente irrazionalista e nemmeno anti-intellettualistico. Tale impianto remava a pelo d’acqua dentro le *cinque vie*, portandosi dietro una concezione ben più ampia del *logos* e del *pathos*. Oro che cola, per la questione metafisica della vera giustizia dell’affezione come costitutivo dell’esperienza.

**L’*ethos* umano della ragione**

La radicale chiarificazione della domanda, perennemente accesa sotto le ceneri tomiste, non può che formularsi nell’orizzonte della qualità etico-spirituale dell’esperienza originaria dell’essere, che è trasversale all’idealità della conferma ontica del dato, come a quella della autoreferenzialità desiderante del soggetto. Per come si è in grado, sul nostro versante, di renderla, verrebbe da scrivere che c’è un «dover-essere» dello spirito, che le tradizionali *vie* *verso Dio* ridestano e. a loro modo, fronteggiano. La si potrebbe chiamare un’ingiunzione dell’affezione: un ordine del senso e una tessitura dell’affetto per ciò che è giusto e vero, a patto di non tradire emotivamente questo lessico. Una sorta di paradossale *rectitudo anselmiana* del pensiero e del fondo sensibile della coscienza che incalza l’ordine più promettente del reale. Che non si fonda sull’atto della sua anonima certificazione o dell’evidenza indifferente che si impone; ma nell’atto umanamente desiderabile di un’intenzionalità sperata: forse l’esperienza di un legame che avvince (probare potest), perché convince. Il tema è appunto la dimensione, sentita e amata, dell’ingiunzione. Agostinianamente parlando, il *pondus* che orchestra e anima le *cinque vie* è, infatti, l’*ordo* dello spirito che asseconda il suo interlocutore più promettente e quindi va verso il suo luogo più proprio: l’evidenza tomista della causa finale. Le *cinque vie* abiterebbero pertanto il registro dell’istituzione simbolica del *Sé* ed operano nella costellazione del reale come altrettanti stabilizzatori di senso. Si tratterebbe di percorsi che, a dirla tuta, non impongono proprio nulla, non costringono il pensiero e non debilitano la libertà. Eppure risultano, a tutti gli effetti, più invincibili di un imperativo morale e più inconfutabili di una dimostrazione geometrica. Per esse lo spirito, interiore e razionale, è guidato laddove dove sente che deve andare. Il loro termine non è affatto la conclusione di un argomento che deduce la presenza dell’assoluto divino o la trascendenza della sostanza nella sua indifferente apertura: è piuttosto la qualità di un giusto rapporto, che puoi percepire sinteticamente nella sua verità libera e generativa. Ognuna di loro spinge il pensiero laddove deve andare e sente che ha da corrispondere, in forza di una effettiva e motivata attrazione. In un certo senso, non provano nulla se l’idea è quella dell’accertamento della mente neutrale e della secca resistenza del mondo allo spirito. Semmai, bisognerebbe dire che ridestano il senso di una destinazione della coscienza, se possibile ancor più ingiuntiva e irresistibile perché dotata di qualità etica. A conti fatti, la loro intenzionalità è ricca di immaginazione per nulla fantastica e di reminiscenza per niente arretrata. Ecco il punto: non solo *al tempo che Berta filava*, le *cinque vie* erano gli indicatori culturalmente più riusciti di una verità a cui non basta l’assenso evidente dell’accettazione impersonale che costringe: nella misura in cui vuole essere la fonte di un giusto rapporto a cui aderire. Ad un passo dalla forma, cristologicamente più apprezzabile, di una verità che desidera essere scelta, amata, seguita e non rigidamente istituita. E forse già oltre quella linea di confine imposta dalla visione dei trascendentali dell’essere, nella profezia di un *sovra*-*trascendentale* del suo senso.

«*”L’amore è in tal modo più ampio dello stesso essere; è il trascendentale in assoluto, che riassume la realtà dell’essere, della verità e della bontà”; l’amore è la “profondità dell’essere buono in cui abbraccia l’esistenza come l’essere vero. Così però il buono è più trascendentale dell’essere e del vero, e in tal modo è l’uscita dell’ultima profondità dell’essere stesso, che come bonum arriva alla propria vera essenza”. La prova decisiva per questa affermazione la offre il bambino, il quale senza essere ricevuto nello spazio dell’amore dei genitori non può mai arrivare a se stesso come uomo; egli viene “metafisicamente prima con l’amore nel comprendere”, “con il cuore che si sveglia la ragione spirituale, come la volontà spirituale, viene subito e nello stesso atto alla sua attività completa ed essenziale”. Ma se si riflette sul processo delle uscite immanenti in Dio due strade non sono percorribili: quella di un Padre che genererebbe il Figlio per riconoscersi Dio; e quella che egli genera il Figlio per conoscere perfettamente se stesso. La prima sarebbe hegeliana; la seconda, a pensarci seriamente, ariana. Perciò la imprepensabilità dell’autodedizione, che fa del Padre finalmente un Padre, non può essere la conoscenza, ma solamente l’amore senza fondo, il che fa dell’amore il trascendentale in assoluto*»[[12]](#endnote-12).

Ma non è tutto. C’è un altro sussulto prezioso, inciso nelle *cinque vie* la cui regola è di per sé il loro legame. E’ la percezione che l’ordine del mondo (la sua giusta e retta destinazione) non sia poi così diverso dall’ordine del senso dalla rettitudine dello spirito che non si accontenta di rappresentarlo. Un ordine di verità e di giustizia dell’affezione del senso, che irrobustisce – senza mai corromperli - i legami di essere e li stabilizza nella loro sede più appropriata, rispetto alla loro continua esposizione drammatica. Appunto l’ambito ontologico - e non soltanto epistemologico - verso il quale è necessario portarsi per ricollocare la questione della verità, che è poi l’ambito dei legami per cui viviamo e dei vincoli su cui contiamo. Gatta ci cova. Non può essere un caso se lo stesso Anselmo della *rectitudo per se servata*, fra le righe del *Proslogion*, fa precedere l’argomento ontologico dall’espressione più illustre: «*Credo ut intelligam*» (*Proslogion*, 1). Mentre Tommaso, appena prima di mettere nero su bianco il sintagma «*quinque viis*», cita la sola nominazione del divino che remotamente tenga: «*Sed contra est quod dicitur Exodi 3, ex persona Dei: Ego sum qui sum*» (*Summa Th.* I, q. 2).

**«Non proprio un gioco dell’intelletto, ma una certezza pratica»**

Per favorire la cordiale freschezza del dibattito può bastare. Per conferire, invece, maggior spessore alla piattaforma teorica, iscritta nelle vie, servirebbe meditare, nel tempo interlocutorio fra l’invito e la sua accoglienza, un testo di rarissima bellezza, con cui Blondel riempie di luccicanze l’antica scena. Una pagina, tolta dalla IV parte dell’*Action* (1893), consacrata al tema dell’*Unico Necessario*, dalla quale - non si farà nulla per nasconderlo - questo affondo è stato invisibilmente guidato. «Prendiamo la nozione di una causa prima o di un ideale morale, l’idea di una perfezione metafisica o di un atto puro (si legge). Tutti questi concetti della ragione umana sono vuoti, falsi e idolatrici se li consideriamo isolatamente come rappresentazioni astratte; sono invece veri, vivi ed efficaci quando, essendo solidali, non sono più un gioco dell’intelletto ma una certezza pratica. Quindi quello che la fatica discorsiva del pensiero rende prolisso e lascia sterile, diventa immediato e pratico, se nella molteplicità delle prove si recupera il mezzo per presentarle tutte insieme. Tutte insieme sono più semplici e dirette che non ciascuna separatamente. Esse hanno valore unicamente per la loro unità sintetica. Infatti, proprio grazie a questo concatenamento, esse riproducono e contengono il movimento della vita, provengono davvero dagli insegnamenti dell’azione e ritornano all’azione per istruirla e animarla. E’ dunque nella prassi che la certezza dell’*unico necessario* possiede il suo fondamento. In ciò che concerne l’intera complessità della vita solo l’azione è a sua volta necessariamente completa e integrale. Essa investe il tutto. Perciò da essa, e solo da essa, deriva la presenza indiscutibile e la prova cogente dell’*Essere*. Le sottigliezze dialettiche, per quanto siano articolate e ingegnose, non hanno maggior valore di una pietra scagliata da un bambino contro il sole. E colui che nessun ragionamento sarebbe in grado di guadagnare, si manifesta in noi in un attimo, in un solo slancio, per una necessità immediata. Perché nessuna deduzione adegua la pienezza della vita effettiva, e lui è precisamente questa pienezza»[[13]](#endnote-13). Che altro aggiungere? «*Penser à Dieu c’est un action*»[[14]](#endnote-14). E dove perde il leone, può vincere la volpe.

\*\*\*

Dimenticavo. A microfono spento, avrei cura di ricalibrare il senso di queste provocazioni e di questi stimoli, semmai il percorso lo avesse sfocato, tenendo poi conto ovviamente dei limiti del compito a noi assegnato. In sintesi: come potremo generosamente e concretamente contribuire alla lievitazione del nodo metafisico e della sapienza antropologica, innestati sulle «vie»? Più precisamente: come l’alto profilo del pensare cristiano, nel nostro insegnamento, si dedica all’impegno di allargamento del tema dell’intenzionalità e del *logos*, fino ad intercettare il loro legame col motivo, teologicamente irrinunciabile, di *agape*? E chi più ne ha, più ne metta. Le «vie» sono originariamente sorrette dalla persuasione della sintesi spirituale della coscienza - al di qua di ogni divorzio della fede e della ragione, della volontà e della mente; *sintesi spirituale* che ha probabilmente il suo indicatore moderno, culturalmente più vantaggioso e concettualmente più rarefatto, nella cifra della libertà. Ebbene: quale concezione dell’umana libertà, fondata e non rigidamente sovrana, diffondiamo al cuore del sapere fondamentale? Quale teoria della struttura del senso della Verità – della ingiunzione della sua evidenza e della giustizia della sua manifestazione, traghettiamo? Quale più accurata orchestrazione della duplice istanza fenomenologica e trascendentale, cerchiamo nel tentativo di evitar: sia la loro giuliva composizione che il loro reciproco evitamento? E, in fondo: quale strategica collocazione, ricca di fondativa memoria e di creativa immaginazione, riconosciamo alle «cinque vie»?

«*Bisogna osare cominciare con qualcosa di molto più universale, cioè con la questione in qual modo l’assoluto essere di Dio, il quale essere può esistere solo come trinitario, si riflette nell’essere del mondo. Bisogna con tutta serietà interrogarsi circa la imago trinitatis in ente creato, anche se questa questione non è stata posta spesso finora nella storia della teologia*»[[15]](#endnote-15).

Dario Cornati

Milano, 4 novembre 2014

Festa di San Carlo Borromeo

1. P. Sequeri, *L’ascolto e il confronto intelligente. Ricerca e didattica filosofica nella Facoltà di teologia*, Testo distribuito nel corso dell’*incontro per docenti di Filosofia* su “integrazione e aggiornamento della didattica filosofica nelle Facoltà ecclesiastiche” per riguardo all’*Estetica filosofica* e alla *Filosofia politica*, Gazzada 18-19 giugno 2013. [↑](#endnote-ref-1)
2. E’ la prospettiva che si è aperta nella sincera accoglienza del *Decreto di Riforma degli Studi ecclesiastici di Filosofia*, promulgato dalla Congregazione per l’Educazione cattolica, in data 28 gennaio 2011. [↑](#endnote-ref-2)
3. AA.VV. (ed. L. J. Elders), *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme théologique Rolduc 1979*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980; J. DE FINANCE, *Les degrés de l’être chez saint Thomas d’Aquin*, in ALES BELLO A. ed., Analecta Husserliana, Reidel, Dordrecht 1981, 51-57; C. FABRO, *Le prove dell’esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1989; R. GARRIGOU-LAGRA-NGE, *De Deo Uno. Commentarius in primam partem S. Thomae*, Desclee de Brouwer, Paris, 1964.

   É. GILSON, *La preuve du De ente et essentia*, in: *Acta III Congressus tomistici Internationalis* DC3 (1950), 257-260; É. GILSON, *Trois leçons sur le problème de l’existence de Dieu*, in Div 5 (1961), pp. 23-87 ; G. LAFONT, *Structures et Méthode dans la “Somme Théologique” de saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris 1996 ; M. PANGALLO, *Partecipazione, contingenza e interiorità umana nella terza via di S. Tommaso*, in: *Atti del Congresso Internazionale su l’umanesimo cristiano nel III milennio: la prospettiva di Tommaso d’Aquino*, 21-25 Sett. 2003, vol. I, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Città del Vaticano 2004, 891-905; S. VANNI ROVIGHI, *Perenne validità delle “cinque vie” di S. Tommaso*, in Id., *Studi di filosofia medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, vol. II, pp. 88-106; F. VAN STEENBERGHEN, *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?*, Publications Universitaires de Louvain, Nauwerlaerts, Louvain - Paris 1961. [↑](#endnote-ref-3)
4. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3; *Summa contra gentiles* I 13, 15, 16, 44. [↑](#endnote-ref-4)
5. H. U. von Balthasar, *Stili ecclesiastici. Gloria 2*, Jaca Book, Milano 1985, 191. [↑](#endnote-ref-5)
6. «Resta quindi che Dio possa essere conosciuto soltanto mediante la forma dei suoi effetti. Gli effetti sono tuttavia di due tipi: alcuni sono adeguati alla potenza della loro causa, e per mezzo di essi è possibile conoscere interamente la potenza della causa, e di conseguenza anche la sua quiddità. Altri non conservano questo tipo di uguaglianza, e, pertanto, non consentono di comprendere la potenza dell’agente, e di conseguenza neppure la sua essenza, ma solo la sua esistenza [quod est]»: Tommaso d’Aquino, *Commento al libro di Boezio sulla Trinità*, q. 1, a. 2 [Bompiani, Milano 2007, 95]. [↑](#endnote-ref-6)
7. K. Rahner, *Alcune osservazioni a proposito delle prove dell’esistenza di* Dio, in: Corso *fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978, 100-104. «… Una dimostrazione teoretica dell’esistenza di Dio intende, quindi, semplicemente trasmettere una coscienza riflessa del fatto che l’uomo ha sempre e inevitabilmente a che fare con Dio nella sua esistenza spirituale, ch’egli vi rifletta sopra o meno, che accetti liberamente questo dato o no … Le prove riflesse dell’esistenza di Dio mirano a far sì che ogni conoscenza - persino nel dubbio, nella domanda e nello stesso rifiuto di affidarsi alla metafisica - avvenga sullo sfondo del mistero santo o dell’essere in genere ch’è accettato, quale orizzonte dell’orientamento asintotico e del fondamento interrogante dell’atto e del suo ‘oggetto’» (101-102). [↑](#endnote-ref-7)
8. «Una dimostrazione che sia unicamente un argomento logico rimane però sempre astratta e parziale, non conduce all’essere, non necessariamente rimanda il pensiero alla necessità reale. Al contrario, una prova che promana dal movimento integrale della vita, una prova che è l’azione nel suo insieme, avrà questa forza stringente. Per eguagliarne la forza spontanea con l’esposizione dialettica occorre quindi non lasciare allo spirito nessuna scappatoia»: M. Blondel, *L’azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Paoline, Milano 1993, 442 (341). [↑](#endnote-ref-8)
9. «Si racconta ancora che l’uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo Requiem aeternam Deo. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?»: F. Nietzsche, *La gaia scienza [e idilli di Messina]* (Aforisma 125), Adelphi, Milano 2010, 48. [↑](#endnote-ref-9)
10. H. U. von Balthasar, *Tommaso d‘Aquino*, in: *Nello spazio della Metafisica: l’Antichità*. *Gloria* *4*, Jaca Book, Milano 1975, 364. [↑](#endnote-ref-10)
11. I. Kant, *L’unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, 103-213. [↑](#endnote-ref-11)
12. H. U. von Balthasar, *Verità di Dio. Teologica* 2, Jaca Book, Milano 1990, 152-153. [↑](#endnote-ref-12)
13. M. Blondel, *L’azione (1893),* 452 (350). [↑](#endnote-ref-13)
14. M. Blondel, *L’azione (1893)*,442 (340). [↑](#endnote-ref-14)
15. H. U. von Balthasar, *Verità di Dio*, 149. [↑](#endnote-ref-15)