

La *prova* dell'esistenza di Dio

Il retroscena metafisico della *dimostrazione*

GIUSEPPE BARZAGHI OP

1. *Prova e dimostrazione*

La *dimostrazione* è un argomento inferenziale. La *prova* è un argomento come riconoscimento di una intuizione originaria o una mediazione di una intuizione originaria.

È vero che *dimostrare* e *provare* possono essere usati in modo indifferente: tutti possiamo invitare a dare la *prova* o la *dimostrazione* di qualche fatto o convinzione. Chi non ha mai usato l'espressione: «Provamelo» o «Dimostramelo»? Ma è altrettanto indiscutibile che *mettere alla prova* non equivale a *dimostrare*. E che quando invitiamo a *provare* qualcosa non intendiamo dire di *dimostrarla*. Provare il sapore della minestra non significa dimostrarlo, ma *assaggiarlo*. Ecco: provare è assaggiare, gustare per *riconoscere*! Anche *calcio* e *pedata* possono essere usati in modo equivalente, ma nessuno scambia una partita di calcio con una di pedate...

Io direi dunque che *dimostrare* e *provare* sono due tipi di *argomentazione*. La dimostrazione è un'argomentazione *oggettiva*, che mette in *scena* con *precisione* la realtà argomentata. La prova è l'argomentazione *soggettiva*, che porta nel *retroscena* della dimostrazione, dove sta la realtà con la sua esigenza e per questo si dice *esatta*.

Prova, provare vengono da *probus, pro-bhus*, dove *bhus* è dalla radice del verbo *nascere, crescere, phyo*, legata al verbo *essere* nel passato *fui*; il prefisso *pro-* si può ritenere che indichi l'essere *a favore*. Perciò dico che la prova non è una riduzione alla nostra esigenza di comprensione precisa, ma a favore della realtà in se stessa, nel rispetto delle sue esigenze alle quali ci si arrende con l'esattezza, al di là della piccola comprensione.

La prova di Dio non è *comprendere* Dio ma *intendere* Dio. E intendere significa *tendere-dentro* la realtà che ci *tiene*. L'*esser-tenuti* corrisponde all'essere *tesi* o *in tensione*. Da qui nasce quella *intensità* che è scaturigine della *prova*. Oggettivo è *gettare* in faccia o *davanti*; soggettivo è *assoggettarsi* e arrendersi alla realtà.

Dio precede sempre. Dio è principio e il principio precede. Ma non precede cronologicamente, non viene prima nel tempo. Dio precede come principio cioè come fondamento: ciò che sostiene e dà struttura. E il fondamento, come le fondamenta di un edificio, è nascosto. Il fondamento va scoperto.

Il fondamento viene scoperto sotto due aspetti: come la *Causa* da cui tutto dipende, e come l'*Intimità* più intima di noi stessi. Ma non si tratta di una alternativa, bensì di un percorso *risolutivo*. Dalla causalità si passa all'intimità. Così san Tommaso dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio come primo motore immobile, passa alla sua determinazione come *Ipsum Esse per se subsistens* e quindi alla sua presenza di immensità in ogni creatura o ciò che è per partecipazione, come la luce permea l'aria.

La via della *prova* consiste nell'accorgerci che l'aria è permeata originariamente dalla luce, e cioè che la nostra anima è permeata originariamente da Dio.

2. Il principio di Parmenide sul piatto della prova e non come veicolo dimostrativo

Quando diciamo che *l'essere è e non può non essere*, intendiamo una legge universale o la *descrizione* dell'essere come tale? Se intendiamo una legge universale ci troviamo subito di fronte alla sua smentita dal semplice fatto che alcune cose che sperimentiamo prima non erano e poi non sono più.

Occorre dunque convenire che non si tratta di una legge universale ma di una descrizione. E anche in questo caso non si tratta della descrizione dell'essere in generale, altrimenti *quell'essere* che constatiamo diveniente ne sarebbe nuovamente una smentita. Perciò si tratta della descrizione dell'Essere come tale, in sé e per sé: ciò che chiamiamo *Ipsum Esse per se subsistens*, cioè Dio. L'Essere *come tale*, cioè l'Essere *pieno di sé*.

Dunque l'esperienza dell'esistenza di Dio, cioè la sua *prova*, è un dato originario, ma ce ne rendiamo conto attraverso l'esperienza delle cose che *vengono* e *vanno*, cioè *divengono*. E così, col proprio *non essere pienamente* rendono testimonianza dell'Essere pieno o per sé che, appunto, denominiamo Dio.

All'obiezione che la descrizione è solo dell'*idea* di essere, perché come *idea* è immutabile ed eterna, rispondo che anche l'*idea* di cavallo è immutabile, ma il cavallo no! E qui si tratta dell'*Essere* che non può non essere non dell'*idea* dell'essere.

Con questo non si è dimostrata l'esistenza di Dio, ma se ne è raggiunta la *Prova*: si *assaggia* Dio metafisicamente nello stesso principio che presiede alla sua dimostrazione.

Si potrebbe dire la stessa cosa in un altro modo.

La non contraddizione non è il principio di non contraddizione, ma ciò che sta a monte: il principio di non contraddizione è un enunciato, un concetto, ciò che viene concepito dalla mente, quindi non può essere la condizione della concettualizzazione, pena contraddizione. L'intendimento dell'Assoluto è la condizione della concettualizzazione e quindi è la non contraddizione.

Ma non si tratta del concetto di Assoluto, bensì dell'*intendimento* metaconcettuale dell'Assoluto, la pura spiritualità: qualcosa di simile all'esperienza estetica. Come, a livello di teoresi, i concetti e il primo dei principi – il principio di non contraddizione – sono ambientati e sono espressione dell'intendimento assoluto dell'Assoluto che è il puro atto di pensare –, così, a livello del bello, la canonica del bello – i primi principi del bello oggettivo –, è una proiezione a livello concettuale o oggettivo – obiettivo –, dell'intendimento assoluto dell'Assoluto. Non si tratta di soggettivismo. Non si deve ritenere che il principio di non contraddizione sia un nostro prodotto, che forse non corrisponde al reale; no, la non contraddizione è legge dell'essere e del pensare, e il principio di non contraddizione è il modo con il quale la concettualità esprime l'intendimento assoluto dell'Assoluto: fuori dell'Assoluto non c'è nulla. Quindi tutto cade dentro questa legge della non contraddizione. Nell'ambito dell'estetica, questa obiettivazione concettuale si chiama *bello*, con la sua canonica.

3. *Il retroscena*

L'oggetto *proprio* del nostro intelletto è la *quidditas rei materialis*, cioè l'essenza astratta della realtà materiale, ma l'oggetto *adeguato* del nostro intelletto, cioè in quanto intelletto, è l'ente in comune. Per noi nulla è intelligibile se non in quanto si risolve nella nozione di ente e nei suoi primi principi, così come ogni giudizio ha quale suo elemento formale la copula "è". La nozione di ente in comune si estende a ogni ente conoscibile analogicamente attraverso le creature sensibili; anche a ciò che trascende l'ordine creato. Dio, anche sotto la ragione di Deità, cioè secondo la sua essenza intima, rientra come analogato sotto la nozione analogante di ente in comune: quindi è conoscibile dal nostro intelletto.

Il nostro intelletto è *capax Dei*, ma secondo la potenza obbedienziale, cioè in quanto questa capacità passiva viene attivata soprannaturalmente da Dio.

La potenza obbedienziale è la stessa essenza della nostra anima razionale (*quae est quodammodo omnia*).

Il primo indizio di questa capacità infinita è appunto relativo alla conoscenza, attraverso la distinzione tra l'oggetto proprio (dell'intelletto umano) e l'oggetto adeguato dell'intelletto (in quanto intelletto): oggetto proprio dell'intelletto umano è l'essenza delle cose materiali, mentre l'oggetto adeguato dell'intelletto, in quanto intelletto, è l'ente in comune, ma non come concetto astratto, altrimenti si escluderebbe l'intelletto divino, che evidentemente non concettualizza nell'atto del conoscere. L'ente in comune ha un'estensione infinita: questo testimonia dell'infinità dell'intelletto, tutto è dentro l'ente.

Questo ente, però, non va inteso al modo di un concetto, in quanto il concetto di ente esclude altri concetti – ad es. il concetto di rosso non è il concetto di ente: se concepisco uomo non concepisco ente... –, è un concetto tra i concetti. L'ente di cui sto parlando indica quell'assoluto positivo che è la base della concettualizzazione, presiede alla concettualizzazione: questo assoluto positivo, in senso formale o funzionale, cioè la condizione di possibilità del concettualizzare, è l'incontraddittorietà; per cui il contraddittorio è inconcepibile, è ripugnante.

Quindi la condizione della concettualizzazione è la non ripugnanza ad essere concettualizzato: se questa non ripugnanza è la condizione di possibilità della concettualizzazione, ciò che è inteso dall'intelletto come suo oggetto adeguato è la non contraddizione. Ma la non contraddizione non dice il contenuto ma solo una funzione, cioè che per concepire non ci si deve contraddire o che ogni concettamento non può essere contraddittorio: pena il non esser concepito.

Che cosa può avere questa funzione o questa capacità di escludere la contraddizione? Soltanto l'Assoluto Positivo che, in quanto tale, esclude il negativo. Ma io non *concepisco* l'Assoluto Positivo (il concetto di Assoluto Positivo non è l'Assoluto Positivo, perché, in quanto concetto, è a sua volta come qualsiasi altro concetto condizionato dall'incontraddittorietà), *intendo* l'Assoluto Positivo che fa da base per la concettualizzazione, e la sua base è la funzione non contraddittoria.

Allo stesso modo, la non contraddizione è previa alla concettualizzazione perché, per concepire, non devo contraddirmi: la funzione della non contraddizione precede la formulazione del "principio" di non contraddizione e precedendola non può essere un concetto.

Che cos'è questo che precede ogni concetto? *Funzionalmente* è la condizione di possibilità; *positivamente* è la realtà intesa preconettualmente (con la funzione di fondare i concetti), è l'*Assoluto*: non il concetto di Assoluto, ma l'*intendere assolutamente*, l'*intendimento assoluto*.

Questa attività dell'intelletto di intendere l'Assoluto positivo preconettuale – che è la base della concettualizzazione perché in funzione fondativa dei

concetti per esclusione di quella ripugnanza che è la contraddizione – indica l'infinità dell'*intelletto agente*, visto che l'*intelletto possibile* vive del concetto e del concettualizzare. L'intelletto agente intende l'Assoluto, intende assolutamente, e quindi indica un'apertura infinita, cioè una capacità assoluta o infinita.

4. *In parallelo con l'Unum argumentum*

La stessa idea di Dio, così come viene formulata nella definizione anselmiana, cioè come *id quo majus cogitari nequit*, è l'idea come *concetto* di Dio: essa è la chiara esplicitazione della perseità di Dio, secondo il modo della esprimibilità concettuale. Il concetto di Dio così formulato esprime l'idea di Dio come visione massima. È l'esser visto di Dio implicito, è l'Assoluto inteso semplicemente; e questo intendimento puro e semplice dell'Assoluto è esso stesso assoluto, o l'espansione osmotica dell'Assoluto. Questa tesi può essere evidenziata dalla stessa analisi della concettualizzazione anselmiana dell'idea di Dio. L'idea come concetto di ciò di cui non si può concepire nulla di superiore è il concetto dell'idea di Dio, intendendo in questo caso l'idea di Dio come visione di Dio: come *visione vista*. Ma questa visione vista è termine di una *visione vedente*, di un *vedere*. E questa visione vedente è assolutamente proporzionata alla visione vista, giacché il vedere è un puro lasciar trasparire. In qualche modo v'è quasi omogeneità, se non fosse diaframmaticamente ostacolata dalla concettualizzazione, cioè dalla comprensione secondo la misura psicologica. È in questo senso che l'idea di Dio è l'idea di ciò che è superiore a qualsiasi cosa si possa concepire. Si potrebbe anche dire che la formula anselmiana può essere riformulata così: l'idea di Dio è l'*idea* di ciò di cui non si può dare idea superiore; la *visione* di ciò la cui visione è superiore a qualsiasi altra visione possibile. In questo caso, visione sta per visione *vedente*, così che la stessa visione che vede ciò la cui visione è la massima possibile è questa stessa visione massima.

È l'apertura infinita e assoluta dello spirito che *intende assolutamente*. Ora, questa *apertura infinita*, questo *intendimento* assoluto dell'Assoluto non è rivolto al nulla, perché apertura al nulla o intendimento di nulla sono nulla come apertura e come intendimento (intendere nulla è non intendere). Dunque si tratta di apertura e intendimento del non-nulla, cioè dell'Essere: non alla nozione o concetto di essere, giacché questa è appunto concetto, concetto tra concetti. Si tratta dunque dell'apertura all'Essere come positivo Assoluto, rispetto al quale una alterità è perciò stesso qualcosa di relativo, molteplice e implicante. Questo Essere o Assoluto apre osmoticamente e riempie il puro pensare, il puro atto di pensare, il quale si presenta originariamente come

condizione della problematizzazione. Problematizzare è relativizzare, ma per relativizzare occorre intendere l'Assoluto, cioè intendere assolutamente.

L'intendimento dell'infinito è previo alla conoscenza del finito, perché il finito è limitazione, cioè negazione, e l'infinito è negazione di questa negazione, negazione della negazione propria dell'ente finito: il positivo assoluto.

Ma la negazione di negazione, come negativo assoluto è la forma del positivo puro nel modo più dolce e non violento della imposizione. Il negativo assoluto, per esser tale, deve negare anche se stesso, e cioè la negatività. Perciò il negativo assoluto è il positivo *puro*. È il positivo puro nel senso di *purificato* della propria negatività, giacché il positivo come tale, cioè assoluto, implica una esclusività: ponendosi esclude facendosi *posto*. Il positivo che è negativo e il negativo che è positivo è la confusione buona nella quale ci si arrende o ci si abbandona alla commozione compassionevolmente consolante.

E questo è il positivo puro come negazione di negazione. Basta dire *negazione di negazione* senza aggiungere che è il positivo, per abbandonarsi alle lacrime più dolci e *intendere*. La negazione di negazione è il positivo senza la violenza del porre escludendo. È l'*abnegazione*: ciò che viene dalla negazione di negazione (*ab-nego*) è l'*altruismo*. Non porre l'altro, ma *lasciar essere* l'altro.

5. *La conoscenza previa e la percezione previa*

Secondo Adriano Bausola¹, il cosiddetto argomento ontologico dell'esistenza di Dio non è un sillogismo, ma un'argomentazione a modo di richiesta di *attenzione* o di purificazione dell'attenzione sul contenuto dell'idea di Essere eterno infinito.

Il concetto di "previa conoscenza" di Bausola equivale, poi, a quello di "percezione previa" di Karl Rahner. La "percezione previa" è l'apertura trascendentalmente illimitata all'essere, quale condizione di possibilità della conoscenza oggettiva. «La percezione previa è la presa di coscienza dell'orizzonte, nell'ambito del quale l'uomo conosce il singolo oggetto»² di conoscenza: e dunque non si configura a sua volta come oggetto, giacché è la sua condizione di possibilità. Essa è dunque l'apertura assoluta alla totalità degli oggetti possibili; e perciò essa ha come termine atematico (cioè non oggettivamente o oggettualmente) Dio stesso.

1 Cfr. A. Bausola, *Per una ripresa dell'argomento ontologico*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 2(2000), p. 361

2 K. Rahner, *Uditori della Parola*, tr. it. di A. Belardinelli (ed.), Borla, Torino 1967, p. 90.

Un termine equivalente o coordinato a “percezione previa” è quello di “esperienza trascendentale”. L’esperienza trascendentale è l’esperienza della trascendenza del soggetto rispetto a qualsiasi oggetto che compare o può comparire nell’orizzonte dello spirito. Dove il soggetto si riconosce oggettivamente come finito e limitato ha perciò stesso superato e trasceso questo stesso limite. Essa è una con-conoscenza del soggetto stesso nel conoscere un qualsiasi oggetto: è l’esperienza della intrascendibilità dell’atto del trascendere l’oggettualità. Per questo motivo essa è illimitata o infinita ed è così «conoscenza anonima e atematica di Dio»³.

A questo riguardo si può richiamare il passo di San Tommaso d’Aquino, in cui si fa esplicita menzione di una conoscenza implicita di Dio. In modo non direttamente obiettivo (= concettuale), dunque, ma reale, la conoscenza di Dio è implicita in ogni altra conoscenza: «Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito»⁴. A questo passo si può anche collegare quello della conoscenza indeterminata della stessa esistenza di Dio, dove San Tommaso dice che è innata in noi una conoscenza comune e confusa dell’esistenza di Dio, per il fatto che desideriamo naturalmente la beatitudine che è Dio stesso, ma non ne abbiamo una conoscenza precisa; così come dal fatto che vediamo avvicinarsi qualcuno, non significa che vediamo Pietro avvicinarsi, anche se è proprio Pietro colui che si sta avvicinando⁵.

6. *L’intendimento assoluto dell’Assoluto come istanza problematizzante*

Questa conoscenza implicita, ma fondamentale e fondativa, si configura esplicitamente come momento problematizzante: l’intendimento assoluto dell’Assoluto è l’oltrepassamento dell’immediato che come tale è finito e limitato. In questa linea, dunque, nel momento in cui, per riflessione psicologica e concettuale, si condensa a modo espressivo l’intendimento assoluto dell’Assoluto, lo si denomina idea di Dio, o meglio concetto di Dio, idea obiettivata di Dio. E si usa il nome “Dio”. E se questa idea di Dio, così obiettivata, viene descritta con la formula dell’*id quo majus cogitari nequit*, scatta incontrovertibilmente l’argomento anselmiano. Ma proprio come condizione di assoluto oltrepassamento, perché ciò di cui non si può concepire nulla di superiore è superiore a tutto quanto si può concepire: Dio-Assoluto è al di là del proprio concetto.

3 Id., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, tr. it. di C. Danna, Ed. Paoline, Alba (CN) 1977, p. 41.

4 Tommaso d’Aquino, *De Veritate*, 22, 1, ad 1.

5 Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 2, 1, ad 2.

7. *L'implicito parmenideo*

Se si riflette sul nucleo implicito centrale della metafisica tomistica, al di là di quello esplicitamente elaborato, non ci si trova in perfetto ambiente parmenideo? Intendo dire che anche se san Tommaso d'Aquino ammette la contingenza dell'ente in quanto indifferente all'essere e al non essere (si veda in modo emblematico la terza via per la dimostrazione dell'esistenza di Dio⁶), tuttavia, il motivo implicito che lavora dentro l'esigenza di inferire l'essere necessario – cioè Dio – è che l'essere non può non essere. Non ci si può accontentare razionalmente dell'ente contingente, cioè dell'ente che è ma potrebbe non essere, perché implicitamente si ammette che l'ente non può non essere. Ciò che conta, in questo momento per me, è riconoscere che nel fondo dell'inferenza metafisica classica dell'esistenza di Dio gioca il principio parmenideo che esige l'affermazione dell'eternità del tutto.

Il discorso potrebbe essere espresso in questi termini. Il motivo per il quale, nella posizione tomistica, si deve passare dall'ente contingente all'ente necessario è implicito: l'ente è necessariamente, non può non essere. Se l'ente dell'esperienza può non essere, non è il vero ente o l'ente pienamente tale, dunque deve esistere un ente necessario, cioè che è necessariamente. Ebbene, questa via porta a Dio inteso come l'eterno separato. Ma, una volta ammesso questo Dio, le conseguenze metafisiche non possono essere che quelle dell'ammettere Dio come *ambiente divino*, più che come un'entità separata dal mondo. *L'Ipsum Esse Subsistens*, l'Essere Assoluto, non può non divorare tutto, cioè non può essere inteso come qualcosa accanto ad altre cose, e conseguentemente diviene il punto di vista rigoroso per l'ispezione del tutto⁷. Per vedere adeguatamente il tutto occorre porsi dal punto di vista del tutto, cioè dell'Assoluto, vedendo assolutamente. *Vedere tutto dal punto di vista di Dio*.

6 Cfr. *ibi*, I^a, qq. 2-3.

7 Come dicevo in G. Barzaghi, *Oltre Dio. Pensieri su Dio il divino la Deità*, Borghigiani, Bologna 2000, p. 16: «Questa affermazione è un'affermazione di teologia fondamentale, che trova il punto di contatto tra la metafisica e l'essenza del Cristianesimo. Ma, a questo punto, l'*ambiente divino* non ha forse la fisionomia dell'*apparire infinito* di cui parla Severino nei suoi scritti? E questo apparire infinito non è forse la scienza di Dio – *scientia Dei* – cui eternamente appaiono gli eterni? E la comunione di grazia con Dio – cioè la vita mistica – non è il trasparire di questa *scientia Dei* come fondo assoluto dell'anima in cui la totalità appare nella sua concretezza, cioè nel suo modo assoluto, al di là della contraddizione determinata dalla concettualizzazione astratta del tutto?». E la stessa tesi si trovava in Id., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997, in Id., *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, in Id., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012 e ancora in Id., *Il riflesso. La filosofia dove non te l'aspetti*, ESD, Bologna 2018, con l'aggiunta interpretativa dell'*exemplar*.

8. *La potenza obbedienziale e la divinizzazione*

L'immagine del *sughero* per indicare la divinizzazione dell'anima. Il sughero galleggia *senza sforzo* nel mare in tempesta, perché non oppone resistenza, il che sarebbe violenza reciproca: se ti opponi alle onde le onde si oppongono a te! E il galleggiare è come fare corpo unico col mare agitato, il che significa non avvertire l'agitazione. E il galleggiare è il perfetto *abbandono*. L'anima perfettamente abbandonata in Dio fa corpo unico con Dio, appunto come il sughero nel mare: ne *eguaglia* il moto abbandonandosi ad esso. Così l'anima viene uguagliata a Dio, in Dio, *abbandonandosi* a Dio, in Dio. Questo è per me il *galleggiare* in Dio, la *divinizzazione*. Il sughero inondato dondola e dondolando incessantemente si "india".

**La prova dell'esistenza di Dio
Il retroscena metafisico della dimostrazione**

GIUSEPPE BARZAGHI OP

Abstract

La *dimostrazione* è un argomento inferenziale. La *prova* è un argomento come riconoscimento di una intuizione originaria o una mediazione di una intuizione originaria. La dimostrazione è un'argomentazione *oggettiva*, che mette in *scena* con *precisione* la realtà argomentata. La prova è l'argomentazione *sogettiva*, che porta nel *retroscena* della dimostrazione, dove sta la realtà con la sua esigenza e per questo si dice *esatta*. Quando diciamo che *l'essere è e non può non essere*, non intendiamo semplicemente una legge ma la descrizione dell'Essere pieno. Dunque l'esperienza dell'esistenza di Dio, cioè la sua *prova*, è un dato originario, ma ce ne rendiamo conto attraverso l'esperienza delle cose che *vengono* e *vanno*, cioè *divengono*. E così, col proprio *non essere pienamente* rendono testimonianza dell'Essere pieno o per sé che, appunto, denominiamo Dio. Con questo non si è *dimostrata* l'esistenza di Dio, ma se ne è raggiunta la *Prova*: si *assaggia* Dio metafisicamente nello stesso principio che presiede alla sua dimostrazione.

Parole chiave:

prova; dimostrazione; Parmenide; Severino; Anselmo d'Aosta

Abstract

Demonstration is an inferential argument. *Proof* is an argument as recognition of an original intuition or mediation of an original intuition. Demonstration is an *objective* argument, which introduces with *precision* the argued reality. Proof is a *subjective* argumentation, which leads to the background of demonstration, where reality lies with its need and for this reason it is said to be *exact*. When we say that *being is and cannot not be*, we do not mean simply a law but the description of full Being. Therefore, the experience of the existence of God, that is, its *proof*, is an original fact, but we become aware of it through the experience of things that *come and go*, that is, they *become*. And so, by their own *not being in complete fullness* they bear witness to the fullness of Being or to that Being existing for itself, which we call God. In this way, we have not *demonstrated* the existence of God, but we have reached a *Proof*: we *taste* God metaphysically in the same principle that presides over his demonstration.

Keywords:

proof; demonstration; Parmenides; Severino; Anselm of Aosta