

**Livi, Antonio**

*Impossibilità di pensare Dio non esistente: il  
Proslogion di Anselmo d'Aosta come applica-  
zione implicita dei moderni procedimenti di  
logica aletica*

Sapientia Vol. LXV, Fasc. 225-226, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Livi, Antonio. "Impossibilità di pensare Dio non esistente : il Proslogion di Anselmo d'Aosta come applicazione implicita dei moderni procedimenti di logica aletica"[en línea]. *Sapientia*. 65.225-226 (2009). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/impossibilita-pensare-dio-non-esistente.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

ANTONIO LIVI  
*Pontificia Università Lateranense*  
Roma

## **Impossibilità di pensare Dio non esistente: il *Proslogion* di Anselmo d'Aosta come applicazione implicita dei moderni procedimenti di logica aletica**

Il *Proslogion* di Anselmo di Aosta, composto presso il monastero di Bec tra il 1077 e il 1078, è stato commentato e discusso dalla maggior parte dei filosofi del Medioevo e dell'età moderna, e ancora ai nostri giorni è oggetto di interpretazioni tra loro assai diverse<sup>1</sup>. Il centenario anselmiano celebrato nel 2009 ha fornito a molti studiosi di tutto il mondo l'occasione per riproporre le consuete interpretazioni, prive quasi sempre dei moderni criteri di logica aletica che sono alla base di un'adeguata epistemologia teologica e pertanto sono i soli che consentano di interpretare correttamente l'opera di Anselmo e in particolare il suo celebre «*unum argumentum*». Per di più, alcune di queste interpretazioni dell'«*unum argumentum*» — indipendentemente dal fatto che lo accettino o lo rifiutino — sono basate su grossolani fraintendimenti filologici e storico-teoretici, come dimostra il fatto che molti si ostinano a impiegare un termine improprio e deviante come “argomento ontologico” per designare il ragionamento di Anselmo intorno alla conoscenza necessaria che l'uomo ha di Dio<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Hanno commentato e discusso il contenuto del *Proslogion*, nel Medioevo, Gaunilone di Marmoutier (contemporaneo di Anselmo), Alessandro di Hales, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Duns Scoto; nell'età moderna, Dionigi il Certosino, Gabriel Vásquez, René Descartes, John Locke, Nicolas Malebranche, François de Salignac de La Mothe-Fénelon, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm von Leibniz, Immanuel Kant e Antonio Rosmini. Ai nostri giorni l'interesse per l'«*unum argumentum*» si è ulteriormente accresciuto per gli studi condotti da logici come Bertrand Russell, da pensatori luterani come Karl Barth, da teologi cattolici come Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar, da filosofi cristiani come Étienne Gilson, Luigi Stefanini, Teodorico Moretti-Costanzi, Jean Moreau, Sofia Vanni Rovighi, Jean-Luc Marion, Alvin Plantinga, Coloman Étienne Viola e da tanti altri. Una storia di questo incessante ritorno alla discussione sull'argomento anselmiano è stata scritta dallo studioso italiano ROBERTO G. TIMOSSI nel saggio *Le prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica dell'argomento ontologico*, Editore Marietti, Genova 2005. Nella prospettiva della filosofia analitica si colloca la ricognizione storica (lacunosa ma ugualmente interessante) dello studioso di Oxford IAN LOGAN: *Reading Anselm's "Proslogion". The History of Anselm's Argument and its Significance Today*, Ashgate, Aldershot 2009.

<sup>2</sup> Il termine “argomento ontologico” non si trova né in Anselmo né in alcun altro autore medioevale e moderno prima della fine del Settecento. Esso si deve alla critica fatta da Kant nella *Kritik der reinen Vernunft* alla prova dell'esistenza di Dio basata sull'idea di Dio stesso: vedi in proposito: MORRIS S.

Io qui propongo allora una rilettura del *Proslogion* che tenga conto, innanzitutto, della versione latina originale (la cui conoscenza è premessa imprescindibile per comprendere il significato e il senso dello specifico assunto proposto da Anselmo), e poi che individui il vero referente dei termini filosofici impiegati da Anselmo: termini che in parte sono propri della Scolastica del secolo XI e in parte riprendono la terminologia filosofica, di derivazione prevalentemente neoplatonica, che era stata adottata dalla Patristica latina con Agostino. Sono convinto che siano proprio i termini filosofici prescelti da Anselmo la chiave di interpretazione del *Proslogion* già dal punto di vista strettamente filologico, premessa indispensabile per procedere a una adeguata comprensione del celeberrimo opuscolo. In un secondo momento, per giungere a decifrare il vero senso dell'«*argumentum*» anselmiano, si dovrà tener conto del contesto teologico nel quale le analisi filosofiche vengono inserite e nel quale svolgono la loro funzione dialettica<sup>3</sup>.

### 1. Come interpretare in senso aletico i termini logici presenti nel *Proslogion*.

Per individuare dunque il punto di vista propriamente aletico che orienta le riflessioni di Anselmo nel *Proslogion* occorre partire da un esame filologico del testo. Ne risulta innanzitutto il fatto, assai significativo, che Anselmo abbia adottato sistematicamente il linguaggio agostiniano; in effetti, il *Proslogion* riflette certamente i modi espressivi della Scolastica dell'undicesimo secolo<sup>4</sup>, ma si ricollega anche, più di altri, ai termini e ai concetti della Patristica latina. Nel *Monologion* Anselmo aveva dichiarato esplicitamente di volersi rifare alla teologia dei Padri e in particolare ad Agostino di Ippona<sup>5</sup>, e ciò comporta da parte

---

ENGEL, «Kant's 'refutation' of the ontological argument», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 24 (1963), pp. 20-35; ERROL E. HARRIS, «Kant's refutation of the ontological proof», in *Philosophy*, 52 (1977), pp. 90-92; GIOVANNI BATTISTA SALA, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Walter de Gruyter, Berlin 1990; FRANÇOIS MARTY, «L'argument ontologique dans l'Opus postumum et l'influence de la Critique de la Faculté de Jurer dans l'Opus Postumum», in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 83 (1992), pp. 50-59; NICHOLAS EVERITT, «Kant's discussion of the ontological argument», in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 86 (1995), pp. 385-405; JEAN FERRARI, *La critique kantienne de la preuve ontologique, "dite cartésienne", de l'existence de Dieu*, in Marco M. Olivetti (ed.), *L'argomento ontologico*, Cedam, Padova 1990, pp. 247-254; WILLIAM J. FORGIE, «Kant on the relation between the cosmological and ontological argument», in *International Journal for Philosophy of Religion*, 34 (1993), pp. 1-12; HERBERT J. NELSON, «Kant on arguments cosmological and ontological», in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993), pp. 167-184; DONALD P. SMITH, «Kant on the dependency of the cosmological argument on the ontological argument», in *European Journal of Philosophy*, 11 (2003), pp. 206-218; IAN LOGAN, «Whatever happened to Kant's ontological argument?», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (2007), pp. 346-363.

<sup>3</sup> All'indomani del centenario anselmiano mi sono impegnato in prima persona per avviare la ripresa della discussione sul vero significato dell'opera di Anselmo in rapporto alla mia specifica proposta di una re-interpretazione della logica antica e medioevale: cf ANTONIO LIVI, *L'«unum argumentum» di Anselmo d'Aosta: una riflessione sulla conoscenza di Dio che rileva nella verità rivelata le prime verità della ragione naturale*, in Anselmo d'Aosta, *La fede cerca la comprensione*, Il *Proslogion* in una nuova traduzione italiana con testo originale a fronte, ed. Antonio Livi-Valentina Pelliccia, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2010, pp. 11-50.

<sup>4</sup> Vedi CONCETTO MARTELLO, *La dottrina dei teologi: ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, presentazione di GIULIO D'ONOFRIO, CUECM, Catania 2005.

<sup>5</sup> Che sia il pensiero di Agostino a ispirare il *Proslogion* lo testimonia anche lo stile letterario, analogo a quello delle *Confessiones*, dove i temi della ricerca teologica sono sviluppati attraverso la preghiera che l'autore rivolge continuamente a Dio, con un appassionato colloquio a tu per tu. Non si può dunque giudi-

dell'Aostano l'adozione di fondamentali categorie filosofiche (principalmente metafisiche) derivanti dal neoplatonismo, il che significa che anche la terminologia metafisica e logico-aletica utilizzata da Anselmo nel *Proslogion* va interpretata tenendo conto di questo retroterra dottrinale. I termini più caratteristici usati da Anselmo in questa sua seconda opera —soprattutto quelli contenuti nell'espressione «*id quo maius cogitari nequit*»— sono comprensibili solo se inseriti nel contesto metafisico del neoplatonismo cristiano<sup>6</sup>, che ha a fondamento la dialettica dell'Uno e del molteplice nel presupposto della partecipazione entitiva.

Eppure, il centro del discorso di Anselmo è un ragionamento logico di estrema sottigliezza, che egli denomina «*unum argumentum*»; ma il motivo per cui egli fa ricorso a questa singolare argomentazione è indicato nel titolo che lo stesso Anselmo pensava in un primo momento di apporre al suo testo: *Fides quaerens intellectum*. Si tratta cioè di un discorso che un uomo di fede rivolge a Dio, conosciuto e adorato nei misteri della vita trinitaria rivelati dall'Incarnazione del Verbo: un discorso che esprime l'anelito dell'anima a una maggiore vicinanza a Dio mediante una sempre maggiore comprensione di quelle verità su Dio stesso che sono garantite dalla «*auctoritas*», cioè della rivelazione cristiana, facendo ricorso a tutte le risorse della quali l'uomo è dotato. Anche le risorse della «*sola ratio*» sono per Anselmo da impiegare fruttuosamente a questo scopo. È stato appunto questo termine «*sola ratio*», interpretato in modo antifilologico e antistorico, a provocare i peggiori fraintendimenti del discorso anselmiano, fino a presentarlo come “razionalistico” e quindi non genuinamente teologico, o comunque come un discorso non più proponibile ai nostri giorni, quando molta parte della teologia ritiene di dover garantire la propria specificità epistemologica negando ogni presupposto razionale della fede<sup>7</sup>. In realtà, come si evince dall'analisi attenta del testo del *Proslogion*, confrontandolo anche con il *Monologion*, Anselmo usa il termine «*sola ratio*» per indicare il ragionamento per mezzo del quale la verità di fede sull'essenza di Dio viene resa ancora più certa — non come un'evidenza immediata (perché allora non ci sarebbe più bisogno di fede) ma proprio come verità testimoniata da Dio e manifestamente credibile — in quanto l'intelletto umano ne ha potuto rilevare dei presupposti razionali evidenti e riesce a intravederne anche l'intrinseca razionalità, pur nella caligine del mistero soprannaturale<sup>8</sup>. Se questo è il significato che ha per Anselmo il termine «*sola ratio*», nella stessa prospettiva va interpretato il termine più ricorrente nei suoi scritti, il termine «*cogitare*». Come ha scritto uno dei migliori esegeti contemporanei dei testi anselmiani, «il *cogita-*

---

care il *Proslogion* come se Anselmo di Aosta avesse voluto lasciarci un trattato razionalisticamente concepito e redatto. Lo stile letterario dell'opera e la connessione di esso con il metodo teologico di Anselmo sono illustrati dal saggio di DAVID S. HOGG, *Anselm of Canterbury. The Beauty of Theology*, Ashgate, Aldershot, 2004.

<sup>6</sup> Vedi soprattutto MICHELE FEDERICO SCIACCA, *S. Agostino*, vol I, Morcelliana, Brescia 1949; WERNER BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, prefazione e introduzione di GIOVANNI REALE, *Vita e Pensiero*, Milano 1995.

<sup>7</sup> Vedi in proposito ANTONIO LIVI, *Vera e falsa teologia*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2010.

<sup>8</sup> Per una analisi filologica su questo termine e su quelli affini (come «*ratio veritatis*», «*rationes necessariae*» e «*rationis necessitas*») nelle opere di Anselmo vedi il saggio di SOFIA VANNI ROVIGHI, «Ratio in S. Anselmo», in *Studia Anselmiana*, n. 63 (1974), pp. 65-79.

*re* è uno strumento della dialettica che permette all'anima di avanzare nella sua ricerca del vero e della Verità<sup>9</sup>. Analogamente, il pronome indicale “*id*” e il sostantivo “*res*” vanno intesi in termini realistici<sup>10</sup>, ossia come modi di riferirsi alla realtà, conosciuta almeno nella sua presenza esistenziale immediata (per tanto indicabile anche soltanto con un pronome indicale), quando non è conosciuta nella sua natura o essenza specifica. Vedremo che Dio stesso è indicato con pronome “*id*” quando Anselmo vuole parlare della sua esistenza indubitabile (la necessaria affermazione *quod Deus sit*), mentre è indicato con il sostantivo “*res*” quando Anselmo vuole parlare della sua natura (rispondendo alla domanda *quid Deus sit*), ossia degli attributi essenziali che competono all’«*id quo maius cogitari nequit*».

## 2. Il procedimento della logica aletica come chiave di interpretazione dell’«*unum argumentum*».

Il chiarimento filologico introduce dunque al chiarimento sul significato teoretico del testo anselmiano. Infatti, è appunto l’evidenza dei presupposti razionali della fede —quelli che poi Tommaso d’Aquino denominerà i «*praeambula fidei*»— ciò che ad Anselmo preme mettere in risalto ai fini di un incessante *incrementum fidei* suo personale, di tutti i suoi confratelli e degli eventuali lettori dell’opuscolo. Come parte integrante della sua missione di maestro della vita contemplativa, egli vuole comunicare agli altri cristiani —a cominciare da quanti, come i suoi monaci, debbono privilegiare la vita contemplativa sugli impegni esteriori— la verità *logica* che egli ha scoperto e che lo ha colmato di gioia: ossia, che all’interno della fede cristiana nei misteri rivelati, nel cuore stesso del rapporto del cristiano con Dio, c’è la verità *di pura ragione* che Dio esiste ed è l’Essere necessario ed eterno, il creatore di tutte le cose, che ogni intelletto umano concepisce come «*id quo maius cogitari nequit*» e come «*id quo melius cogitari nequit*», ossia come l’Ente sommo e il sommo Bene dal quale tutte le cose derivano e al quale tutte le cose tendono. L’evento di grazia della comunicazione di verità soprannaturali da parte di Dio stesso è quindi preceduto (per necessità logica) e sostenuto (per esigenze della razionalità umana) dal possesso universale e necessario della verità naturale circa Dio creatore e provvidente, ultimo fine dell’uomo. Un possesso, rimarca Anselmo, che colma l’anima di gioia e le fa sentire ancora più acutamente il desiderio di vedere Dio faccia a faccia.

Tale assunto è provato da Anselmo con un procedimento dialettico che oggi, alla luce della logica aletica, si conferma quanto mai valido e appropriato, proprio perché non si basa su rilevamenti meramente formali dei termini e delle nozioni astratte con cui possiamo riferirci a Dio —ossia, non si limita a ciò che è «*in intellectu tantum*»— ma va alla ricerca di ciò che di vero è implicato in quei termini e in quelle nozioni. Come ha opportunamente sottolineato Paul Gilbert passando in rassegna le opere pubblicate da Anselmo nei tren-

<sup>9</sup> COLOMAN ÉTIENNE VIOLA, *Anselmo d’Aosta. Fede e ricerca dell’intelligenza*, trad. it., Jaca Book, Milano 2000, p. 56.

<sup>10</sup> Vedi PIETRO PALMERI, «Note su *verbum*, *ratio* e *res* in Anselmo d’Aosta tra *De grammatico*, *Monologion* e *De veritate*», in *Schede medioevali*, 45 (2007), pp. 123-149.

t'anni nei quali risiedette al monastero di Bec, «i suoi scritti ci ragguagliano sul contenuto e sullo stile dei suoi corsi, nei quali la logica aveva un grande rilievo. Occorre tuttavia distinguere diversi tipi di logica. La logica che affascinava il nostro autore non era quella formale, sillogistica. La sua logica affrontava piuttosto il problema di sapere come la realtà arriva a presentarsi nelle nostre parole. [...] Il problema di Anselmo era questo: in che modo il linguaggio concede uno spazio alla realtà? [...] Per rispondere a questo problema, Anselmo distinse l'*appellatio* (la parola che lascia trasparire la realtà) e la *significatio* (la parola che rinvia alle altre parole di uno stesso sistema linguistico, o che appartiene al mondo delle idee). Una distinzione vicina a quella che ha proposto G. Frege, alla fine del XIX secolo, tra *Bedeutung* ("senso", "riferimento" alla realtà) e *Sinn* ("significato", *meaning*, in un dato gioco linguistico)»<sup>11</sup>.

La conclusione del *Proslogion*, infatti, è che l'affermazione riguardante l'esistenza di Dio è una verità dotata di adeguata giustificazione epistemica, non solo sul piano della razionalità propriamente filosofica (questo Anselmo lo ha già dimostrato nel *Monologion*), ma anche sul piano della razionalità costitutiva della natura umana: si tratta cioè di una verità talmente evidente che di fatto è posseduta da tutti, tanto che è impossibile che qualcuno pensi davvero che Dio non esista. Chi dovesse dire (parlando ad altri) che Dio non esiste, certamente non lo penserebbe; e se pure lo pensasse, certamente non lo penserebbe come vero. Insomma, secondo Anselmo, l'*insipiens* che viene evocato nella Sacra Scrittura è un soggetto che, per qualche motivo extrarazionale, nega Dio, ma solo a parole: infatti, nessuno può affermare che Dio non esiste pensando che *veramente* sia così; nessuno —per dirla in modo diverso ma equivalente— può pensare che sia *vero* che Dio non esiste. Ovviamente, il discorso è valido solo nel presupposto, tipico della logica aletica, che il pensiero sia sempre e solo conoscenza, e la conoscenza perfettamente compiuta sia ciò che chiamiamo "verità", ossia la manifestazione della realtà; in effetti, se il pensiero viene così inteso —e così deve essere inteso secondo la nota formula agostiniana che Anselmo ha fatto sua nel *De veritate*<sup>12</sup>—, la logica non può avere altro valore che non sia quello di garantire l'espressione della verità<sup>13</sup>. Viceversa, questo discorso non sarebbe valido se si pretendesse di ridurre l'*«unum argumentum»* a un mero esercizio di logica formale, secondo l'interpretazione tipica della tradizione razionalistica cartesiana, riformulata oggi in termini di analisi fenomenologica della coscienza<sup>14</sup>. Molti secoli prima che la logica aletica venisse teorizzata<sup>15</sup>, Anselmo ne aveva intuito la funzione dialettica, che consiste nel

<sup>11</sup> PAUL GILBERT, *Introduzione*, in PAUL GILBERT (ed.), *Anselmo d'Aosta*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 9-10.

<sup>12</sup> Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *Soliloquia*, II, 5, 8: «Nam verum mihi videtur esse id quod est».

<sup>13</sup> È quanto rilevava anche MARIO DAL PRA a proposito della logica medioevale: cf. *Logica e realtà: momenti del pensiero medievale*, Laterza, Bari 1974.

<sup>14</sup> È il motivo per cui non posso accettare il modo con cui Josef Seifert ha interpretato l'argomento anselmiano (che significativamente egli denomina ancora *«ontologischen Arguments»*) nell'ambito del suo generoso ma irrealizzabile progetto di uno sviluppo del metodo fenomenologico che consenta di ricavarne conclusioni realistiche; cf. JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis: eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Argument*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996.

<sup>15</sup> La funzione della logica aletica —che è diversa dalla logica formale e filosoficamente è ben più fondamentale di questa— consiste nell'individuare il criterio con il quale il soggetto conoscente, nella concretezza della sua esistenza nel mondo, può riconoscersi nella verità, verificando se un suo determinato

dimostrare all'ipotetico interlocutore che non gli si può credere quando enuncia una proposizione in contraddizione con le evidenze del senso comune: si constata che ha enunciato quella proposizione, magari solo mentalmente (*«in corde suo»*), ma si può essere certi che egli non pensa davvero che ciò che ha pensato sia vero<sup>16</sup>. Vedremo in seguito quale significato abbia per un credente questo dato fornito dalla logica aletica, e quale utilità esso possa avere per la vita contemplativa; Anselmo infatti ha escogito il suo celebre argomento in un opuscolo, il *Proslogion*, che è, agostinianamente, un dialogo dell'anima cristiana con il suo Dio, un dialogo che gli ha consentito di scoprire le radici forti, inattaccabili, della sua fede nonché la possibilità di intendere sempre meglio il contenuto razionale della verità rivelata (*«sfides quaerens intellectum»*), a beneficio della teologia sacra. Un credente, dunque, Anselmo, e anche un mistico, e proprio per questo un vero teologo. Il suo *argumentum* è il frutto della sua vita contemplativa, una gioiosa scoperta che egli poi ha voluto comunicare ai suoi confratelli. Così, un ragionamento di ineguagliabile sottigliezza e coerenza dialettica è entrato, a dispetto dei tanti fraintendimenti dei quali è stato vittima nel suo tempo e nei secoli successivi, nella storia della teologia (e, naturalmente, della filosofia, la quale, come strumento razionale della teologia, cresce assieme ad essa) e anche nella storia della mistica.

### 3. La dialettica neoplatonica dell'Uno e dei molti come presupposto metafisico della logica di Anselmo.

La premessa implicita dell'originale argomentazione escogitata nel *Proslogion* dal grande teologo medioevale è la lucida consapevolezza dello speciale rapporto logico tra razionalità naturale e fede soprannaturale. Per comprendere tale premessa implicita si deve interpretare il *Proslogion* nel contesto di tutta la produzione teologica di Anselmo, tenendo conto soprattutto del *Monologion*, dove viene chiaramente riconosciuto che il punto di partenza necessario della conoscenza naturale di Dio è l'esperienza immediata, la conoscenza certa,

---

pensiero circa la realtà è sostenuto da una adeguata giustificazione epistemica. Ciò significa, in pratica, che la filosofia mette da parte tutte le definizioni formali della verità e rinuncia a cercare una regola universale astratta che serva a stabilire che cosa possa essere vero, per cercare invece di individuare quelle conoscenze iniziali che fungono da fondamento aletico universale, in quanto costituiscono il presupposto veritativo di ogni altra conoscenza ed esse stesse non hanno presupposti e non possono essere pensate come non vere. Tali verità sono quelle che, riunite in un insieme organico e genetico di giudizi di esistenza, formano il cosiddetto "senso comune"; esse sono abitualmente inesprese, ma si possono anche enunciare (collocandole in un ordine logico di apprensione e di presupposizione) in questi termini o in termini equivalenti: "esiste il mondo", "esisto io come soggetto", "esistono altri soggetti simili a me", "esiste la legge morale come regola dei rapporti tra i soggetti", "esiste Dio come prima causa e ultimo fine di ogni cosa". Su questa specifica nozione filosofica di "senso comune", vedi ANTONIO LIVI, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, nuova edizione interamente rielaborata, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2010; sulla logica aletica in generale, vedi idem, *Verità del pensiero. Fondamenti di logica aletica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2002; idem, *Senso comune e logica aletica*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2005; idem, *La certezza della verità. Elementi di logica aletica*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2010. Sull'identità materiale tra la logica aletica e il metodo della metafisica dell'essere come atto, vedi MARIA ANTONIETTA MENDOSA, «La metafisica dell'esistente e l'opzione ente», in *Aquinas*, 52 (2009), pp. 51-82.

<sup>16</sup> «La tesi di negazione dell'esistenza di Dio presenta delle lacune ontologiche e logiche, poiché l'Io formula una logicizzazione di Dio sul piano ontologico. Non esiste una negazione dell'esistenza di Dio sotto il profilo logico-aletico, dunque, la negazione, che viene ammessa illegittimamente, rimane non dimostrata» (MARIA ANTONIETTA MENDOSA, «La metafisica dell'esistente e l'opzione ente», p. 80).

comune a tutti, dell'esistenza delle cose che costituiscono il mondo. Come è stato giustamente rilevato dagli storici della filosofia medievale, nel *Monologion* «le prove proposte per dimostrare l'esistenza di Dio sono tutte fondate sulla considerazione della realtà creata»<sup>17</sup>. L'esperienza comune —in quel nucleo di certezze universali e necessarie che costituiscono il senso comune— rende evidente a tutti, quali che siano le diverse circostanze di tempo e di luogo e le differenze di cultura, l'esistenza di una molteplicità di enti, caratterizzati da diversi gradi di perfezione, da diversi livelli di partecipazione dell'essere. Da questo dato di esperienza prende le mosse l'itinerario del *Monologion*, che poi è il medesimo che sorregge la logica argomentativa del *Proslogion*: dal mondo a Dio<sup>18</sup>. In effetti, l'intelletto umano, che in ogni cosa rileva, in termini di essere e di bontà, l'esistenza di un “più” e di un “meno”, non può non rilevare che deve esserci qualcosa di assolutamente superiore a tutto, qualcosa che abbia in sé ogni perfezione e nessun limite, qualcosa che non dipenda da altro ma dalla quale ogni altra cosa dipenda. Questo “qualcosa”, che Anselmo nomina indirettamente, usando il pronome «*id*» con significato propriamente indicale, è ciò che gli uomini chiamano “Dio”: una realtà della quale non si può dubitare, anche se percepita indirettamente, come si percepisce in un dato fenomeno la causa che necessariamente deve averlo prodotto. Siamo dunque in presenza di un discorso su Dio che ha evidentemente attinenza con la fede rivelata, ma che, in quanto argomentazione, resta esclusivamente filosofico: è il discorso che poi verrà chiamato di “teologia naturale”, che in Anselmo è allo stesso tempo metafisico e logico, come ha osservato Gilson: «Questa teologia naturale, la sola parte della sua filosofia che sant'Anselmo abbia approfondito e sviluppato in modo sistematico, si completa con una teoria della verità considerata sotto il suo aspetto più metafisico. La verità di una conoscenza dipende dalla sua “rettitudine”, essa è cioè, come deve essere, l'apprendimento corretto del suo oggetto. Ma questa non è che una forma particolare della verità. Come la conoscenza che l'apprende, l'oggetto conosciuto ha la sua verità, e ancora una “rettitudine”: ogni cosa è vera in quanto essa è ciò che deve essere secondo la sua idea in Dio»<sup>19</sup>.

I presupposti metafisici di questo modo di ragionare sono evidentemente neoplatonici. È tipicamente plotiniana la visione del mondo come costituito da una molteplicità di enti, diversamente dotati di perfezione, tutti facenti capo all'Uno, inteso come la realtà trascendente dalla quale tutte le cose derivano (*exitus*) e alla quale tutte le cose tendono a riunirsi (*reditus*) necessariamente<sup>20</sup>. L'Uno, cioè Dio, è considerato dalla filosofia neoplatonica come la

<sup>17</sup> MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI - MASSIMO PARODI, *Storia della filosofia medievale*, Editori Laterza, Roma-Bari 20013, p. 146. Si veda anche l'ancora fondamentale studio pubblicato in precedenza da ITALO SCIUTO, *La ragione della fede. Il “Monologion” e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991.

<sup>18</sup> Vedi in merito al metodo anselmiano, il saggio di PAUL VIGNAUX, «La méthode de saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion», in *Aquinas*, 8 (1965), pp. 110-129.

<sup>19</sup> ÉTIENNE GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. it., ed. Mario Dal Pra, Sansoni, Firenze 2005, p. 285.

<sup>20</sup> Vedi in proposito gli studi raccolti da VIRGILIO MELCHIORRE (ed.), *L'uno e i molti*, Vita e pensiero, Milano 1990.



Trascendenza assoluta, che impedisce alla mente umana di concepire la natura divina e pertanto di esprimere la sua essenza con parole umane. Non ci sono concetti adeguati alla realtà di Dio, così come non ci sono parole per indicarla. Dio è l'Inconcepibile e l'Ineffabile. Ma la sua esistenza è evidentissima, perché tutte le cose che si conoscono stanno lì ad attestare che è stato Lui a porle in essere, così come attestano anche di non avere altro fine che non sia l'unione con Lui, sommo Bene.

La teologia cristiana ha ritenuto conforme alla retta ragione naturale questa visione del mondo, e la ha fatta propria, utilizzando appunto la "teologia negativa" dei filosofi pagani. E tale convinzione che Dio sia per l'uomo il Mistero per antonomasia porta a considerare la conoscenza dell'essenza divina (chi sia Dio in sé) come essenzialmente ed assolutamente soprannaturale, come una grazia che eleva l'uomo ben al di sopra delle sue risorse naturali. Infatti, con la ragione naturale l'uomo giunge soltanto alla conoscenza dell'*esistenza* di Dio, e soltanto per mezzo di un'inferenza, risalendo cioè dall'esperienza della costitutiva contingenza di tutte le cose del mondo all'evidenza che debba esserci un Principio trascendente, che «tutti chiamano "Dio"» ma «nessuno ha mai visto». L'itinerario della ragione naturale si esaurisce in una frustrante "teologia negativa" e produce nell'animo umano l'anelito a una conoscenza superiore, che Agostino ha evocato in termini personalistici parlando del suo *«inquietum cor»*, ma che è già espresso in termini poetici nella Scrittura dal salmista che dice: «Cerco il tuo Volto, Signore!». Questa conoscenza dell'essenza divina, che l'uomo non può raggiungere con le sue forze naturali, è il dono escatologico, definitivo e perfetto, del *lumen gloriae*, ossia della visione beatificante che Dio stesso ha promesso all'uomo per quando gli sarà concesso di vederlo «faccia a faccia»; nel frattempo, all'uomo è elargito il dono temporale, provvisorio e imperfetto, del *lumen fidei*, ossia della rivelazione storica che Dio ha fatto per mezzo dei Profeti e del Figlio suo, comunicando all'uomo «i misteri della sua vita intima e i suoi disegni di salvezza».

Ma la conoscenza di ciò che Dio rivela di sé è condizionata alla libertà dell'uomo, che può aprirsi alla grazia e accettare con l'atto di fede la rivelazione divina oppure chiudersi alla grazia e rifiutarsi di credere. Si comprende allora come la cosiddetta "ellenizzazione del cristianesimo" sia stata piuttosto una *cristianizzazione dell'ellenismo*. In effetti, la teologia cristiana della grazia, sviluppata soprattutto dal genio di Agostino, allo stesso tempo che accoglieva la visione del mondo neoplatonica, ne escludeva decisamente quegli aspetti che risultavano incompatibili con la verità rivelata circa il rapporto tra Dio e il mondo, a cominciare dalla storia della salvezza, culminante nell'Incarnazione, l'evento più di ogni altro gratuito e imprevedibile, come proprio Anselmo, nel secolo XI, sosterrà con il suo trattato *Cur Deus homo*, completato nel 1098. Del neoplatonismo, infatti, il pensiero cristiano non poteva accettare il carattere necessario dell'emanazione del mondo da Dio e il carattere altrettanto necessario del ritorno a Dio di tutte le cose. In definitiva, pur adottando la dialettica neoplatonica di unità e di pluralità, il pensiero cristiano nell'epoca tardo-antica e medioevale, fedele alla sua missione di interpretare razionalmente la verità rivelata, utilizzava quanto di autenticamente razionale rilevava nel pensiero pagano sulla conoscenza di Dio e allo stesso tempo ne superava i limiti e ne risol-

veva le aporie, grazie alla nuova categoria metafisica della creazione<sup>21</sup>. La più preziosa conquista teoretica che questa categoria metafisica ha consentito di ottenere è la scoperta della dimensione fondamentale della libertà: libertà di Dio nel creare il mondo (*opus creationis*) e nell'entrare nella storia del mondo (*opus redemptionis*), libertà dell'uomo di vivere secondo l'ordine morale stabilito da Dio e di corrispondere alla sua grazia redentrice. Ma il presupposto empirico di base, il punto di partenza di ogni deduzione metafisica resta —per Agostino, per Boezio, per Scoto Eriugena e infine per Anselmo— la constatazione della pluralità come costitutivamente relativa all'unità. E questa visione metafisica della realtà non è assunta dal pensiero cristiano come mera ipotesi filosofica ma come verità naturale indubitabile: è la «verità delle cose» (*Wahrheit der Dinge*) della quale parlava Josef Pieper a proposito del pensiero medioevale<sup>22</sup>. Ciò spiega come il ragionamento di Anselmo possa partire dall'esperienza dei gradi di perfezione nel mondo per giungere all'esistenza di Dio: perché le cose del mondo sono percepite metafisicamente, ossia come realmente esistenti, nella verità del loro esserci (*Dasein*); di conseguenza, le cose del mondo portano la mente umana a intuire la necessità che debba esserci l'Essere (*das Sein*) dal quale tutte loro sono state poste in essere, Colui che veramente è e grazie al quale ogni cosa veramente è, ciascuna in un certo modo e con un determinato grado di perfezione. Proprio per questo, il pensiero cristiano, confrontandosi con la filosofia pre-cristiana (Platone, Aristotele, la Stoa) e con la filosofia post-cristiana (Plotino, Proclo), ha sempre accettato volentieri la concezione metafisica del mondo come punto di partenza per l'*itinerarium mentis in Deum*: concezione metafisica che si nutre di quella inferenza spontanea grazie alla quale nessuno, se fa un uso retto della ragione, dubita dell'esistenza di Dio. A riprova di ciò, Agostino (che era stato seguace dei platonici e poi dei neoplatonici), nel commentare il modo con cui Giobbe (un personaggio biblico che rappresenta la religiosità naturale esistente anche al di fuori del popolo di Israele) si rivolge a Dio, osservava che non è possibile usare la ragione e ignorare l'esistenza di Dio: «*Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimis depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem*»<sup>23</sup>. E il motivo è proprio questo: che sono le cose stesse dell'esperienza comune a portare il pensiero dell'uomo all'evidenza che Dio esiste<sup>24</sup>.

Insomma, il pensiero cristiano, nutrito di Sacra Scrittura, vedeva nella filosofia una conferma di quanto si trova scritto già nell'Antico Testamento (prima nel *Libro dei Salmi* e poi, in termini ancora più esplicitamente metafisici, nel *Libro della Sapienza*) e che il Nuovo Testamento conferma nella trattazione che Paolo fa della conoscenza naturale di Dio e della morale naturale<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Sull'utilizzo della filosofia pagana da parte del pensiero cristiano, vedi CLAUDIO MICAELLI, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, Editrice Morcelliana, Brescia 2005; per quanto riguarda la novità metafisica introdotta nella storia della filosofia dal cristianesimo, resta fondamentale lo studio di ÉTIENNE GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 voll., Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1931-1932.

<sup>22</sup> Cf. JOSEF PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, Kösel-Verlag, München 1951.

<sup>23</sup> AGOSTINO, *Commento al Libro di Giobbe*, 106, 4.

<sup>24</sup> «Tutte le cose dicono: "Non ci siamo fatte da noi, ma ci fece Colui che permane eternamente"» (AGOSTINO, *Confessioni*, IX, 10, 25).

<sup>25</sup> «I cieli fanno conoscere la gloria di Dio; dell'opera delle sue mani parla chiaramente il firmamento» (Sal 18, 2). «[Quelli che non conoscono Dio] vedono chiaramente che le cose sono buone, ma non sanno

#### 4. Non esiste nell'«*unum argumentum*» un presupposto gnoseologico di tipo ontologico.

Detto questo, l'interpretazione del *Proslogion* che qui propongo intende richiamare l'attenzione sul vero significato testuale e quindi anche sull'autentico scopo teologico dell'«*unum argumentum*», escogitato da Anselmo con il proposito di confermare i suoi fratelli nella fede (quindi anche nella speranza e nell'amore) attraverso un ragionamento che mettesse in evidenza le premesse razionali della verità rivelata. Ma non si può segnalare in termini precisi quale sia il vero significato testuale e l'autentico scopo teologico dell'argomento anselmiano senza rimarcare la differenza con la pretesa, tipicamente moderna, di dimostrare l'esistenza di Dio analizzando l'idea di Dio stesso: pretesa, peraltro, che può essere concepita solo in termini di logica meramente formale, e difatti in questi termini la si trova formulata in Descartes<sup>26</sup>, in Spinoza<sup>27</sup>, in Leibniz<sup>28</sup> e nel Kant pre-critico<sup>29</sup>, e in questi stessi termini Kant poi la riesaminò e ritenne di rifiutarla nella *Kritik der reinen Vernunft*<sup>30</sup>. Le ragioni di questa differenza sono molteplici.

La prima ragione la abbiamo già enunciata più sopra rilevando che l'argomento anselmiano non è di per sé e propriamente una prova dell'esistenza di Dio, ma al contrario *presuppone* la certezza dell'esistenza di Dio, quella certezza alla quale ogni uomo perviene spontaneamente nel considerare la realtà del mondo esteriore e il proprio mondo interiore, e che può poi assumere anche la forma di una dimostrazione metafisica, del tipo di quelle che lo stesso Anselmo fornisce nel *Monologion*. Il discorso di Anselmo è indirizzato a dei credenti, a dei contemplativi, e mira a rafforzare la fede mostrandone la consistenza logica, a partire dai suoi presupposti razionali, il primo dei quali è appunto la conoscenza di Dio come prima Causa e ultimo fine di tutta la real-

---

risalire alla loro origine; ammirano le opere, ma non sanno riconoscere l'artista che le ha fatte. Essi considerano come divinità messe a capo del mondo il soffio vitale, l'aria leggera, le costellazioni e l'acqua impetuosa, il sole e la luna. Ma, se affascinati dalla loro bellezza arrivano a considerarli dèi, sappiano che il Signore di queste cose è ancora più grande: colui che le ha fatte è la sorgente stessa della bellezza. Se sono presi da stupore per la loro potenza ed energia, pensino quanto è più forte chi le ha fatte. Indubbiamente, a partire dalle cose grandi e belle del mondo ci si può fare un'idea del loro autore, con il quale c'è una certa somiglianza» (Sap 13, 1-9); «L'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili» (Rom 1, 18-32).

<sup>26</sup> Cf. RENE DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, III e V.

<sup>27</sup> Cf. BARUCH SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, I, 7-11.

<sup>28</sup> Cf. GOTTFRIED W. VON LEIBNIZ, *Monadologie*, § 45.

<sup>29</sup> Cf. IMMANUEL KANT, *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763). Vedi, oltre al già citato studio di GIOVANNI B. SALA, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, anche KNUT WALDAU, *Das Problem der Denkmöglichkeit der notwendigen Existenz Gottes bei Immanuel Kant*, Neuried, Ars Una 1997.

<sup>30</sup> Lo studio più penetrante circa la natura logico-aletica dell'argomento anselmiano resta quello di ÉTIENNE GILSON, "Sens et nature de l'argument de saint Anselme", in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 9 (1934), pp. 5-51.

tà che l'uomo conosce tramite l'esperienza immediata<sup>31</sup>. In questo specifico senso interessa ad Anselmo evidenziare la presenza di un giudizio esistenziale certissimo —uno dei giudizi necessari e universali che costituiscono il senso comune— nella coscienza di chiunque si ponga il problema del punto di partenza e del punto di arrivo della nostra conoscenza di Dio. Il punto di partenza (che la logica aletica è in grado di riconoscere) è il senso comune, e il punto di arrivo (vagheggiato già da ogni uomo in virtù del *desiderium naturale videndi Deum* ma esplicitamente promesso dalla rivelazione cristiana) è la visione beatifica, il poter vedere Dio «faccia a faccia». Di mezzo c'è la vita mistica, cioè contemplativa, sostanziata di fede, di amore e di speranza, dalla quale può scaturire, al servizio dell'evangelizzazione e della catechesi, anche la ricerca teologica, che a sua volta si serve della filosofia per trovare ragioni *metafisiche* che rendano incontrovertibile l'affermazione dell'esistenza di Dio.

Nel Duecento, Tommaso d'Aquino, a differenza di Bonaventura, si oppone all'abituale interpretazione dell'*argumentum* anselmiano come di una vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio<sup>32</sup>. Anche in questa occasione Tommaso, autore delle «*quinque viae*», che nel loro insieme costituiscono l'argomentazione metafisica più rigorosa che mai stata elaborata<sup>33</sup>, dimostra di avere un'intelligente indipendenza di criterio nei confronti delle *auctoritates* patristiche e scolastiche —persino nei confronti della veneratissima tradizione agostiniana<sup>34</sup>—, dalle quali ricava sempre ciò che gli sembra più fondato e più costruttivo dal punto di vista teologico<sup>35</sup>. Nel negare che l'*argumentum* anselmiano serva a dimostrare che Dio esiste, Tommaso ha ben compreso Anselmo, e quindi ha pienamente ragione. Infatti, Anselmo, il quale nel *Monologion* aveva voluto e saputo provare l'esistenza di Dio a partire dall'esperienza del mondo, nel *Proslogion* intende dimostrare invece l'insensatezza di pensare (non come mera ipotesi dialettica, ma come verità in senso forte) che

<sup>31</sup> Si vedano gli studi di SOFIA VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Bocca Editore, Milano 1949; Eadem, *Studi di filosofia medioevale*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 22-36 e 37-44. Si veda anche GIUSEPPE CENACCHI, «Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta», in Marino Gentile (ed.), *Saggi di una nuova storia della filosofia*, Cedam, Padova 1973, pp. 105-283.

<sup>32</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, art. 1; vedi anche *Ibidem*, In *I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 2; *Ibidem*, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 12; *Ibidem*, *Summa contra gentiles*, cc. 10-11. Gilson osserva opportunamente che Tommaso, a differenza di Scoto, non esamina il testo di Anselmo così come questo lo aveva proposto, ma esamina la possibilità logica che la proposizione «Dio esiste» sia una «*propositio per se nota*»: «Nell'espone questo argomento Tommaso d'Aquino non aveva nominato sant'Anselmo ma aveva liberamente interpretato la sua formula come se la si potesse correttamente assimilare a una *per se notum*, come la proposizione «il tutto è maggiore della sua parte»» (ÉTIENNE GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, trad. it., ed. Costante Mirabelli, Jaca Book, Milano 2008, p. 127). Sul tema vedi anche il saggio di UMBERTO DEGL'INNOCENTI, «Argumentum S. Anselmi pro Dei existentia iudicatum a S. Thoma», in *Aquinas*, 5 (1962), pp. 150-169.

<sup>33</sup> Si vedano in proposito: ÉTIENNE GILSON, «Trois leçons sur l'existence de Dieu», in *Divinitas*, 1961, pp. 23-87; RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, Beauchesne, Parigi 1933; FRANZ BRENTANO, *Vom Dasein Gottes*, Felix Meiner, Leipzig 1929; CORNELIO FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1967.

<sup>34</sup> ÉTIENNE GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in idem, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Librairie philosophiques J. Vrin, Paris 2000, pp. 7-59.

<sup>35</sup> Si vedano i dati storiografici che adduco in proposito nel saggio *Tommaso d'Aquino: il futuro del pensiero cristiano*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997.

Dio non esista. E la conclusione logica cui perveniva il suo *argumentum* è appunto la necessità assoluta di pensare Dio come esistente in quanto sommo Ente: il che comporta, per la teologia, l'acquisizione di un dato importante ai fini della «*ratio fidei*», ossia che la nozione di Dio (equivalente, in termini di logica formale, alla certezza circa l'esistenza di Dio) è presente nella coscienza di tutti gli uomini in quanto intrinsecamente connotata dall'esistenza di fatto degli enti (diversamente dotati di ricchezza entitativa, ma tutti essenzialmente limitati) che costituiscono il mondo della comune esperienza. Tommaso d'Aquino, allora, ha compreso perfettamente il senso e la portata dell'argomento anselmiano, in quanto Anselmo intende dimostrare che la nozione di Dio, comunque sia stata inferita dalle cose del mondo, implica l'impensabilità della tesi della sua non esistenza; scrive infatti l'Angelico interpretando il testo del *Proslogion*: «*Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare nihil huiusmodi esse quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest*»<sup>36</sup>.

Non c'è quindi motivo per ritenere che Anselmo sostenga la tesi che l'esistenza di Dio è immediatamente evidente, come lo è il mondo e come lo è, per ciascuno di noi, il proprio io; Anselmo sostiene invece la tesi che alla certezza di Dio si arrivi mediante un'inferenza, nel senso che la proposizione "Dio è" non può essere considerata, in termini scolastici una *propositio per se nota*<sup>37</sup>. Giustamente, i teologi contemporanei che si mantengono fedeli alla dottrina di Tommaso d'Aquino sostengono l'improponibilità filosofica dell'ontologismo, intendendo con questo termine la tesi secondo la quale sarebbe possibile all'uomo una qualche forma di conoscenza *immediata* dell'essenza divina; per Tommaso d'Aquino, oggetto di una conoscenza immediata è solo l'essere delle cose presenti nell'esperienza comune, mentre Dio è intuito come necessariamente esistente a partire dall'essere delle cose (*esse commune rerum*), visto che il fondamento delle cose non può trovare nelle cose stesse, tutte limitate e contingenti. Che non ci sia ontologismo nell'*argumentum* di Anselmo è provato inoltre dagli antefatti di questo discorso, riferiti esplicitamente dallo stesso Dottore. Quando era priore del monastero di Bec in Francia, gli fu richiesto di scrivere le argomentazioni filosofiche per provare l'esistenza di Dio, ed egli aveva esposto accuratamente nel *Monologion* le prove tradizionali della filosofia cristiana da Agostino alla prima Scolastica, tutte impostate sulla risalita dal mondo a Dio attraverso il principio di causa o di ragione sufficiente; pensò tuttavia che si potesse *aggiungere* alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio anche un

<sup>36</sup> «Ad quartum dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare nihil huiusmodi esse quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest» (TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 4).

<sup>37</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 12: «Veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse. Non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet; unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum».

discorso sulla sua intrinseca innegabilità *razionale*, a partire dalla presenza dell'idea di Dio nel senso comune. Si tratta quindi di una riflessione sulla coerenza interna delle nostre certezze intuitive, che non possono non includere la Verità somma, l'Essere perfetto. Anselmo è un teologo dichiaratamente fedele alla tradizione agostiniana; addirittura afferma di non voler dire alcunché che non fosse già stato detto da Agostino, considerandosi semplicemente un commentatore di quel grande Dottore; e, come è stato detto, «questa annotazione è di grande importanza, perché per essa viene immediatamente presentato un contesto di riferimenti storicamente e teoreticamente molto precisi; essa sarebbe per se sufficiente a portare la nostra attenzione a quella *metafisica dell'interiorità* che, essendo di derivazione platonica, intende l'essere come immediatamente presente alla coscienza in quanto fondamento, principio della coscienza stessa»<sup>38</sup>. Infatti Anselmo, come Agostino, parla insistentemente dell'essere come fondamento originario —e come tale assolutamente indubitabile— del pensare, un fondamento che tutti intuiscono con una certezza che precede la ricerca di un'eventuale conferma dialettica mediante la “prova”. La “prova” è indispensabile per rendere *inconfutabile* dialetticamente —mediante l'esplicitazione logica dell'inferenza metafisica— ciò che è già raggiunto intuitivamente e posseduto implicitamente. Nella linea agostiniana, oltre ad Anselmo c'è lo stesso Tommaso, il quale afferma pure chiaramente la necessità, per l'essere razionale creato, di fondare se stesso e il mondo conosciuto nell'intuizione dell'Essere come creatore e fondamento assoluto: «*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*»<sup>39</sup>. Anselmo si propone appunto di mostrare come la nozione di Dio —ottenuta con un'inferenza *implicita*<sup>40</sup>— sia il fondamento di tutta la conoscenza, in quanto fondamento di tutto l'essere che è oggetto della conoscenza; il suo proposito è di riconoscere *filosoficamente* (cioè dialetticamente) il valore intuitivo e comune della nozione di Dio come Essere sussistente: «Si trattava di esprimere in forma filosofica quell'accorgimento che è di moltissimi, presente in modo misterioso e pur grandissimo anche negli indotti [...]: *Dio è*»<sup>41</sup>. Insomma, senza che si possa documentare nel *Proslogion* un influsso della teoria gnoseologica del senso comune degli Stoici (le «*koinai ennoiai*») e di Boezio (le «*communes conceptiones*»), Anselmo presuppone che faccia parte del senso comune —di quella conoscenza che è universale e necessaria, ma spesso inconsapevole della propria intrinseca incontrovertibilità— anche la certezza dell'esistenza di Dio. Questa certezza —fa capire Anselmo— precede e motiva ogni “dimostrazione” rigorosamente scientifica, cioè metafisica: non nel senso che le argomentazioni filosofiche abbiano un carattere “ideologico” (che siano cioè una specie di razionalizzazione *a posteriori* di una decisione vitale già presa senza motivi razionali), ma nel senso che ogni argomentazione rende esplicito ciò che da sempre è implicitamente saputo dal senso comune. In termini agostiniani (e pertanto nelle intenzioni di Anselmo) si può ben dire che l'«*argumentum*» anselmiano «non altro voleva esprimere se

<sup>38</sup> MAURIZIO MALAGUTI, *Liberi per la verità*, Cappelli, Bologna 1980, p. 94.

<sup>39</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, art. 2.

<sup>40</sup> Questo tema è stato acutamente esaminato nell'Ottocento da JOHN HENRY NEWMAN (cf. *l'Essay in Aid of a Grammar of Assent*, del 1870, e i *Sermons*, pubblicati in precedenza, nel 1857).

<sup>41</sup> MAURIZIO MALAGUTI, *Liberi per la verità*, p. 95.

non proprio il senso del ricordo che ogni uomo porta in se della sua origine ontologica. Diciamo evidentemente “memoria” non in riferimento a passate vite della nostra anima, ma semplicemente nel senso della *notizia indita* dell’essere nel quale siamo, dal quale mutuiamo l’ esistere, nel quale ci muoviamo»<sup>42</sup>.

In questa prospettiva va valutata anche la posizione di Antonio Rosmini circa la possibilità di utilizzare l’argomento anselmiano per provare l’esistenza di Dio. Certamente Rosmini, in quanto credente, si rifà, nell’analisi dell’*«unum argumentum»*, alle medesime certezze che avevano ispirato Anselmo: ma la sua nuova proposta dialettica ha diversi elementi di novità, il più importante dei quali è la sua originale dottrina circa l’idea dell’essere. L’accordo di Rosmini con Anselmo sta quindi nella constatazione — esplicita in Rosmini, implicita in Anselmo — della diversità dei due atti fondamentali dell’intelligenza dell’uomo: il primo è l’intuizione, mediante la quale si pone l’oggetto possibile (il riferimento rossiniano è all’«essere ideale»), mentre il secondo è il giudizio, con il quale si afferma la sussistenza di quell’oggetto (affermazione di ciò che Rosmini designa come «essere reale»). In tal senso, Rosmini interpreta l’*«unum argumentum»* come se prima si trattasse di descrivere le proprietà dell’essere ideale, che è il presupposto fondamentale per poi passare alla nozione di Dio, potendone così dimostrarne l’esistenza. Mentre Sant’Anselmo argomenta l’intima necessità dell’esistenza di Dio a partire dall’essenza di Dio come *«cuius non si può pensare nulla di più grande»*, Rosmini assume come punto di partenza la necessità dell’essere ideale che nell’ordine del ragionamento umano è il primo noto. «L’estraneità interiore» o «interiorità oggettiva» è data all’uomo nell’atto costitutivo dell’intuizione intellettuale immediata. Questo è il primo modo di conoscere che precede la riflessione filosofica. Rosmini non ripete in maniera pedissequa l’argomento ontologico di Anselmo, ma coglie l’aspetto di verità in esso contenuto, avendo ben presente l’istanza critica e problematica posta da San Tommaso, di cui condivide l’impostazione metodologica. Nonostante l’imperfezione dell’atto dell’intuizione intellettuale, l’essere mostra sempre in se stesso una necessità assoluta: «Necessaria è una proposizione quando la sua contraria involge contraddizione. Ora che l’essere non sia necessario involge contraddizione. Perciò se l’essere non è necessario, potrebbe non essere. Ma essere e non essere sono termini contraddittori, che non possono stare insieme. Dunque la proposizione contraria involge contraddizione. Dunque l’essere non può non essere, ossia l’essere è di sua natura necessario»<sup>43</sup>. Insomma, sia per Rosmini che per Anselmo l’idea di Dio non è nell’uomo un’idea innata: né l’uno né l’altro vuole confondere l’oggetto primo della mente umana con Dio, il che comporterebbe appunto la tesi fondamentale dell’ontologismo, e in ultima istanza equivarrebbe ad affermare, sia pure implicitamente, l’inutilità della rivelazione divina<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> ANTONIO ROSMINI, “Teosofia”, in *Opere*, vol. XVI, p. 170.

<sup>44</sup> Su questo specifico tema vedi quanto ho avuto occasione di scrivere in una recente discussione con Angelo Marchesi: ANTONIO LIVI, «L’epistemologia tommasiana non esclude, anzi presuppone l’esistenza di conoscenze pre-scientifiche dotate di adeguata giustificazione epistemica», in *Aquinas*, 52 (2010), pp. 219-232.

**5. L'asserito passaggio indebito dall'ordine "logico" a quello "ontologico" è del tutto estraneo alla logica dell'«*unum argumentum*».**

Non sono quelle or ora indicate le uniche interpretazioni inadeguate del discorso anselmiano. Per escluderne altre, riconsideriamo l'obiettivo dialettico che Anselmo si propone di raggiungere con il suo ragionamento. Esso consiste nello smentire la razionalità dell'ipotesi —meramente astratta, perché nessuno la può formulare come una possibilità reale— che Dio non esista. Chi formula —ripetiamo, in modo meramente fittizio— questa ipotesi, dice qualcosa di assurdo e merita quindi di essere considerato stolto. Esaminiamo, nella versione originale, le celebri parole di Anselmo, troppe volte trascurate o male interpretate. Il punto di partenza del ragionamento che l'abate intende offrire ai suoi monaci per rafforzare la loro fede cristiana, e di conseguenza l'amore per Dio, è squisitamente teologico, in quanto fa riferimento a ciò che i cristiani *credono* riguardo a Dio. Ma questa fede, che riguarda le verità che Dio ha rivelato circa la sua vita intima, non sussisterebbe se la mente umana non presupponesse che c'è Dio, il creatore di tutte le cose, la cui natura è ineffabile ma può essere pensata come al di sopra di tutte le cose e maggiore di tutte, ossia come assolutamente trascendente. Anselmo vuole dimostrare che ciò che noi credenti sappiamo per rivelazione («*quod credimus*») circa la natura di Dio non contraddice ciò che sappiamo per esperienza e per inferenza razionale circa l'esistenza di Dio, anzi ne è la logica conseguenza: «*Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*». Ora, i cristiani sanno per fede che il Dio della creazione, dell'incarnazione e della redenzione è l'Invisibile pensato come superiore a ogni cosa visibile: Egli è l'Eterno, il Necessario, la pienezza di ogni perfezione, la Verità e la Bontà per essenza, l'Essere dal quale tutte le cose dipendono e che a sua volta da nulla d'altro dipende. Ora, se si riflette su questo dato di fede per comprenderlo meglio —questa è la ricerca della «*ratio fidei*» condotta da Anselmo—, non si può non tener conto di una teorica obiezione (analogia a quel «*videtur quod non*» utilizzata sistematicamente nelle *quaestiones* scolastiche) che sembrerebbe evocata dalla Scrittura stessa (cf. Sal 13, 1), sia pure con una nota di biasimo: «*An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus?*». Enunciato il «*videtur quod non*», Anselmo passa ad esporre il suo «*respondeo dicendo quod*», a cominciare dalla distinzione —fondamentale per il suo ragionamento— tra esistenza mentale ed esistenza extramentale: la prima, che Anselmo esprime con la formula «*rem esse in intellectu*» corrisponde, nel linguaggio scolastico posteriore, all'*ens rationis*, mentre la seconda è denominata «*ens reale*». Anselmo sta parlando di ciò che si *crede* e di ciò che si *sa* di Dio, dunque l'oggetto dell'analisi è la coscienza; ora, nella coscienza del soggetto pensante che riflette su ciò che conosce viene avvertita chiaramente la differenza tra un contenuto di coscienza che esprime solamente un'essenza, ossia una mera possibilità di esistenza extramentale (*potentia essendi*), e un contenuto di coscienza che esprime la percezione dell'esistenza di qualcosa *in re*, ossia *extra mentem*. Anselmo utilizza il verbo *esse* per indicare sia l'*ens rationis* che l'*ens reale*, senza far ricorso al linguaggio aristotelico di «potenza» e «atto»: ma poi, per far comprendere bene ciò che intende dire quando si riferisce alla



coscienza di conoscere qualcosa di esistente in atto, non solo in potenza, si esprime con parole inequivocche, avvalendosi anche dell'analogia con l'ideazione dell'opera d'arte<sup>45</sup>. Come poi spiegherà Tommaso con il massimo rigore metafisico possibile, il primato spetta all'atto di essere, ragione per cui è «più grande» ciò che si dà in atto rispetto a ciò che si dà solo in potenza: tanto più che ciò che si dà in potenza viene da noi conosciuto, per via di induzione, da ciò che si dà in atto (infatti la conoscenza dei possibili è ricavata dalla conoscenza degli esistenti in atto). Insomma, il principio che regge tutta l'argomentazione di Anselmo è di natura schiettamente metafisica: e se può considerarsi di natura logica è solo perché la logica classica (aristotelica, stoica, scolastica) non è che un capitolo della metafisica, quello che considera «la verità della mente come causata dall'atto d'essere delle cose»<sup>46</sup>.

In base a questo impianto logico, che allo stesso tempo è genuinamente metafisico, Anselmo può svolgere un ragionamento di logica aletica, che in termini scolastici è espresso così: «*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. [...] Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest.*» Noi, oggi, in termini moderni potremmo esprimere il medesimo ragionamento così: non è possibile prendere *per vero* (*Fürwahrhalten*) un enunciato come “Dio non esiste” perché la nozione di Dio, che funge da soggetto di quella proposizione, equivale all'affermazione “esiste necessariamente il Principio primo e il fine ultimo di tutte le cose esistenti”. Il fatto poi che Dio esista realmente e non solo come “idea della mente” si spiega perché qualsiasi esistenza mentale —ossia la nozione di qualcosa considerata in sé, prescindendo dal suo referente extramentale, ossia fisico— connota soltanto l'essere *in potenza*, ossia la possibilità di esserci, mentre la medesima nozione, considerata in connessione immediata con il suo referente extramentale, come richiesto dalla logica aletica, esprime la fondata certezza dell'essere *in atto*. In questo senso aveva ragione Duns Scoto quando diceva che l'argomento di Anselmo era accettabile a patto di apportare alla sua formulazione una variante (ma, secondo la Vanni Rovighi, essa era già presente in modo implicito nello stesso Anselmo), consistente nel sostituire alla formula «*esse in intellectu*» quella più esplicita di «*esse possibile*»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> «Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit».

<sup>46</sup> Cf. *supra*, nota 9.

<sup>47</sup> Corretta in tal modo l'espressione anselmiana, Scoto ripropone l'argomento in questi termini, che a lui sembrano garantire una procedura più chiara e rigorosa: “Nessuno, nemmeno l'insipiente che nega l'esistenza di Dio, può negare che ciò di cui non si può pensare il maggiore (cioè Dio) sia qualcosa di pensabile e quindi di possibile. Ma se ciò di cui non si può pensare il maggiore è pensabile, non è pensabile se non come esistente in atto. Dunque Dio esiste in atto”. Tuttavia il *Doctor subtilis* ritiene che l'argomento, anche così formulato, non abbia la forza di una vera e propria prova apodittica, dal momento che la nozione di Dio ci deriva da una dimostrazione *a posteriori*. Nemmeno Scoto, dunque, ha esaminato il testo del *Proslogion* rilevando che le sue premesse sono nel *Monologion* e che Anselmo nel secondo opuscolo non intende provare che Dio esiste ma che noi, di fatto, non possiamo pensare che non esista.

Sta qui, nel primato dell'essere in atto sull'essere in potenza, lo snodo teorico del discorso di Anselmo, che evidentemente non comporta affatto un passaggio indebito — come si suol dire con termini assai equivoci — dal piano logico al piano ontologico. L'abate di Bec ragiona in termini squisitamente metafisici, e per lui (come per Aristotele, per gli Stoici e per Boezio) la logica altro non è se non lo strumento razionale dell'indagine metafisica alla ricerca della verità. Quanti non hanno apprezzato la forza e l'utilità teologica dell'*argumentum* probabilmente non hanno voluto tener conto di questo presupposto metafisico o addirittura non lo hanno proprio compreso. E va anche detto che tale incomprendimento di fondo si deve alla tradizione razionalistica, una tradizione di pensiero che per secoli, già a partire dalla Seconda Scolastica e poi soprattutto dopo Descartes, ha fissato l'attenzione della riflessione gnoseologica sui contenuti della coscienza, intesi — tutti indifferentemente — come "idee", come concetti, come rappresentazioni mentali di essenze, il che riduce l'indagine filosofica all'analisi del possibile, perdendo l'interesse per l'esistente in atto. È il contrario di quella «metafisica del concreto» che caratterizza Anselmo e prima di lui Agostino, così come caratterizza, dopo Anselmo, Bonaventura, Tommaso e Scoto<sup>48</sup>. Ancora nel Novecento, la metodologia husserliana della «riduzione eidetica» comportava intenzionalmente la «messa tra parentesi» (*Einklammerung*) dell'esistenza reale delle cose al di fuori della coscienza. Il limite fondamentale della tradizione razionalistica sta nel fatto che non solo fissa l'attenzione esclusivamente sui contenuti della coscienza ma riduce anche questi alle idee, ignorando che la conoscenza si compie, è formalmente tale, solo nel momento del giudizio, momento riflessivo e sintetico: *riflessivo* perché in ogni giudizio il soggetto riflette sui dati in suo possesso e li ritiene necessari e sufficienti per pronunciarsi in un determinato modo sull'oggetto; *sintetico* perché l'atto di predicare unisce a una determinata nozione (concreta o astratta) una qualifica metafisica (l'esistenza o l'essenza). E qui occorre fare un'ulteriore precisazione. Il giudizio con il quale l'intelletto esprime consapevolmente (con le adeguate ragioni) la verità delle cose non è solo il giudizio predicamentale o di predicazione, ma anche e soprattutto il giudizio esistenziale o di affermazione (constatazione) di un'esistenza concreta. Kant ha giustamente analizzato l'affermazione di Dio come costituente formalmente un giudizio, ma ha arbitrariamente omologato il giudizio di esistenza al giudizio predicamentale, concludendo poi con la sua ben nota critica: che l'esistenza non è un predicato<sup>49</sup>.

Se si fosse tenuto conto di questo, non si sarebbe arrivati a dire, a proposito dell'*argumentum*, che esso pretende di fornire una dimostrazione *a priori* del-

<sup>48</sup> Vedi sull'argomento il saggio di TOMÁS MELENDO, *Metafisica de lo concreto*, Ediciones Universitarias, Barcelona 1998. La tematica è sviluppata da vari autori, con interessanti confronti dialettici, in VALENTINA PELLICCIA (ed.), *Per una metafisica non razionalistica. Discussione su "Metafisica e senso comune"*, di A. Livi, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2007.

<sup>49</sup> Cf. IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 623-624: «Essere non è un predicato reale, ossia non è un concetto di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa [...]. Se io penso dunque una cosa — con qualsiasi predicato, con un qualsiasi numero di predicati e persino nella determinazione completa — in tal caso, quando io aggiunga ancora: questa cosa è, in realtà non aggiungerò proprio nulla alla cosa. Se così non fosse, infatti, non esisterebbe la medesima cosa che io avevo pensato nel concetto, ma esisterebbe qualcosa di più, e io non potrei dire che esiste proprio l'oggetto del mio concetto».

l'esistenza di Dio. In effetti, Anselmo non parla dell'idea di Dio come di un *primum* da cui partire: se così fosse, anche l'idea di Dio sarebbe un mero possibile e da essa non si ricaverebbe l'evidenza che Dio non si può pensare se non come necessariamente esistente in atto. Anselmo parte dal fatto empirico che nel mondo in cui viviamo tutti pensano che Dio debba esistere come Principio primo di tutte le cose esistenti, tant'è che, quando si nomina Dio, tutti comprendono il significato di questo nome, Dio. Quindi, Anselmo non parte dall'idea di Dio ma dalla *nozione* di Dio, che va interpretata logicamente come un giudizio, quel giudizio ("Dio necessariamente esiste") che tutti spontaneamente hanno formulato a partire dall'esperienza immediata degli enti che costituiscono il mondo e si manifestano con diverse "grandezze" («*maius*», «*minus*»), ossia con diversi gradi di perfezione.

#### 6. L'«*unum argumentum*» va interpretato correttamente come una dimostrazione *per absurdum*.

Per Anselmo, dunque, Dio è presente nella coscienza di tutti gli uomini come la fonte di ogni perfezione, come Colui al quale va attribuita ogni perfezione, a cominciare dall'essere in atto, ragione per cui è «*id quo nihil maius cogitari potest*». Si tratta del rilevamento fenomenologico, in ambito intersoggettivo, di un giudizio necessario circa l'esistenza di Dio che costituisce il punto di partenza dell'*argumentum*, che poi procede con un ragionamento che ha tutte le caratteristiche dell'*elenchos* aristotelico: esso infatti mira a mostrare l'assurdità di intendere ciò che il nome di Dio indica, negando allo stesso tempo che Dio esista. La disputa con l'ipotesico *insipiens* mira infatti a denunciare la contraddizione nella quale si troverebbe chi sostenesse (solo verbalmente, perché con il pensiero è impossibile) che "Dio non c'è": contraddizione che svelerebbe l'insensatezza, o meglio l'assoluta impensabilità di un tale giudizio, cosicché all'ipotesico *insipiens* non resterebbe che riconoscere pubblicamente di aver detto una cosa assurda. La vittoria dialettica sullo stolto evocato dalla Scrittura («*convincitur ergo etiam insipiens*») è insomma lo strumento filosofico più rigoroso per assicurare i credenti del tempo di Anselmo circa la razionalità della loro fede in Dio creatore e redentore, ma è anche lo strumento filosofico più rigoroso per dimostrare oggi che l'ateismo da tanti professato è in realtà una finzione retorica, una menzogna di chi sa di dire il contrario di quello che pensa, una tesi razionalmente impossibile.

Questo assunto è di non facile comprensione al giorno d'oggi, quando negli studi filosofico-teologici si confonde l'ateismo con il rifiuto della fede cristiana, così come si confonde la fede nella rivelazione divina con la certezza razionale dell'esistenza di Dio. Il primo punto da chiarire, quando si tratta della fede cristiana e del suo carattere razionale, è appunto questo: che si deve parlare di "fede" solo a proposito di una conoscenza per testimonianza e non quando si tratta —come nel caso della certezza circa l'esistenza di Dio— di conoscenza per esperienza e di conoscenza per inferenza. A mostrare quanto sia assurda questa confusione e quanto illogico irrazionalismo sia presente nel dibattito filosofico attuale (con gravissime ripercussioni anche in campo teologico), basterebbe pensare alla certezza circa l'esistenza di Dio manifestata, con adeguati ragionamenti metafisici, da filosofi pagani come Aristotele, che nessuno

certamente considererebbe un “credente”. Anselmo (come poi Tommaso) ha voluto e ha saputo rivendicare alla fede nei misteri rivelati un presupposto razionale solidissimo, che è l'impossibilità di pensare Dio come non esistente, ossia —detto in positivo— la necessità di pensare Dio come esistente: da lì la «*ratio fidei*», la razionalità intrinseca della fede cristiana. È appunto questa razionalità di base, evidenziata da Anselmo nei due opuscoli che presentiamo, che al giorno d'oggi conviene rimettere in luce per mostrare l'irrazionalità delle posizioni ateistiche. L'ateismo non esisteva al tempo di Anselmo (né era mai esistito prima) e nemmeno si può dire che esista l'ateismo, come posizione filosofica, nell'ambito del pensiero moderno; esistono certamente filosofi che hanno voluto enunciare la tesi ateistica, ma senza poterla sostenere con vere e proprie ragioni critiche. È esistito ed esiste piuttosto l'agnosticismo, talvolta associato a una professione di religiosità postulativa (Kant), talaltra giustapposto a improbabili spiegazioni antropologiche o psicologiche della genesi dell'idea di Dio (Feuerbach, Nietzsche, Freud); in ogni caso, l'ateismo filosofico è risultato privo di qualsiasi giustificazione epistemica<sup>50</sup>. Anche quando si presenta, come oggi, sotto la maschera di un sofisticato scientismo, l'enunciato ateistico non rappresenta altro se non l'eterno ritorno del medesimo discorso di quello stolto che la sacra Scrittura condanna, non solo nel *Libro dei Salmi*, ripreso da Anselmo, ma anche, e con parole più penetranti, nel *Libro della Sapienza*, che è scritto in greco e utilizza termini della filosofia greca proprio per stigmatizzare l'irrazionalità di non risalire con la mente dall'esistenza degli enti visibili all'esistenza del loro Principio<sup>51</sup>. Solo Dio ha l'essere in senso assoluto, cioè ha l'essere in modo più vero di tutte le altre cose, che hanno l'essere in grado minore. Ciò che non è, può solo stare fuori di Dio, cioè può solo stare al di fuori dell'Essere, ma, ripetiamo, si tratterebbe di un'assurdità. Il ragionamento porta dunque a evidenziare la contraddizione nella quale incorrerebbe chi dicesse che Dio non esiste, dicendo una cosa che non può essere pensata («*quod convenire non potest*») in quanto nega ciò che necessariamente si pensa dicendo “Dio”: «*Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest*». Evidentemente, è la metafisica della creazione —quella che prima ho voluto evocare— ciò che rende il discorso di Anselmo autenticamente teologico, e pertanto non meramente logico-formale ma logico-materiale, ossia veritativo. Infatti, per Anselmo l'essere e la verità sono sinonimi, e così Dio è indicato come «*maxime habens esse*» ma anche come «*maxime verus*» e «*verissimus omnium*»:

<sup>50</sup> Vedi su questo: ÉTIENNE GILSON, *L'athéisme difficile*, Vrin, Paris 1984; DARIO SACCHI, *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Guida Editore, Napoli 2002.

<sup>51</sup> «Sono davvero tutti stolti quelli che non conoscono Dio. Essi vedono chiaramente che le cose sono buone, ma non sanno risalire alla loro origine; ammirano le opere, ma non sanno riconoscere l'artista [*demiourgos*] che le ha fatte. Essi considerano come divinità messe a capo del mondo [*kosmos*] il soffio vitale, l'aria leggera, le costellazioni e l'acqua impetuosa, il sole e la luna. Ma, se affascinati dalla loro bellezza arrivano a considerarli dèi, sappiano che il Signore di queste cose è ancora più grande: colui che le ha fatte è la sorgente stessa della bellezza. Se sono presi da stupore per la loro potenza ed energia, imparino da loro quanto è più forte chi le ha fatte. Perché, a partire dalle creature grandi e belle ci si può fare un'idea del loro autore, con il quale c'è una certa somiglianza [*analogia*]. Questi uomini [...] non si possono interamente scusare: se infatti sono riusciti a esplorare tutti i segreti del mondo, come mai non sono stati i primi a scoprire il Signore del mondo?» (Sap 13, 1-9).

«*Et quidem quidquid est aliud praeter Te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse*». Se poi si vuole usare il termine “ontologico” piuttosto che il termine “metafisico”, che è più pertinente, che almeno non lo si applichi ad Anselmo come se anch’egli potesse rientrare nella categoria di coloro che si sono limitati a proporre quella «onto-teo-logia» che Kant riteneva incapace di un discorso scientifico su Dio e Heidegger ha dichiarato inadeguata a parlare del “divino”; il discorso di Anselmo va invece apprezzato come espressione pienamente coerente di quella che Henri Bergson chiamava «la metafisica connaturale all’intelletto umano», una metafisica che alla luce della logica aletica si può criticamente dimostrare in perfetta continuità con il senso comune<sup>52</sup> e che proprio per questo costituisce la condizione irrinunciabile di possibilità di una filosofia autentica<sup>53</sup> e di una autentica teologia<sup>54</sup>.

### **7. Il fondamento della logica aletica nel *Proslogion* è costituito dalle prime verità, ossia dal senso comune.**

A questo punto, il chiarimento definitivo riguardo al procedimento della logica aletica impiegata da Anselmo nel *Proslogion* può venire dalla risposta a questa domanda: qual è il presupposto aletico fondamentale del ragionamento anselmiano? Le risposte a questa domanda non può che essere questa: il presupposto aletico fondamentale del ragionamento anselmiano è costituito dalle certezze universali e spontanee del senso comune, le quali includono innanzitutto l’esistenza del mondo come una molteplicità di enti finiti, tra loro interagenti e dotati di diversi gradi di perfezione; a partire da questa primissima evidenza, il senso comune giunge, attraverso la coscienza di sé come soggetto e il rilevamento dei rapporti morali che caratterizzano l’intersoggettività, all’evidenza che deve esserci un sommo Bene, una prima Causa incausata, un ultimo Fine di tutto. La verità di queste constatazioni di realtà esistenti è la verità assolutamente prima sul piano della logica materiale, dei contenuti (molto più fondamentale della logica formale, che rimanda ai primi principi già enunciati da Aristotele), ed è una verità che regge dinamicamente ogni ulteriore possibile verità. Anche la verità della fede —che certamente, dal punto di vista della sua origine divina e della sua certezza è superiore a ogni verità di ragione— dipende da questo presupposto fondamentale che è la verità originaria del senso comune.

Quanto io vado sostenendo qui non contraddice assolutamente tutto ciò che ho detto all’inizio sul carattere teologico dell’opera anselmiana. Io non intendo negare che Anselmo, come ogni filosofo cristiano dell’antichità e del Medioevo, sia un pensatore che elabora le sue tesi filosofiche all’interno di un orizzonte di fede e con una dichiarata intenzione di approfondimento e migliore comprensione del dato rivelato. Ho già detto prima che l’opera di Anselmo

<sup>52</sup> Sulla metafisica realistica come materialmente omogenea alla conoscenza del senso comune, vedi ANTONIO LIVI, *Metafisica e senso comune. Sullo statuto epistemologico della filosofia prima*, seconda edizione aumentata, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2010.

<sup>53</sup> Vedi ANTONIO LIVI, *Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2006.

<sup>54</sup> Vedi ANTONIO LIVI, *Filosofia e teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009.

d'Aosta si ricollega pienamente al *modus philosophandi* della Patristica<sup>55</sup> e che il suo discorso su Dio parte dalla nozione rivelata di Dio Uno e Trino, Amore infinito, perfetta Sapienza e Onnipotenza assoluta. Anche Gilson, negli anni Trenta del secolo scorso, sosteneva che Anselmo assume come punto di partenza la fede cristiana in Dio<sup>56</sup>. Ma ciò che la fede cristiana ci rivela di Dio non è propriamente la sua *esistenza* ma i misteri della sua vita intima e dei suoi disegni di salvezza, ossia qualcosa della sua *natura*. La verità rivelata è la luce soprannaturale che illumina il cammino che la ragione naturale deve percorrere per raggiungere una qualche comprensione del divino, per scorgere qualche tratto del “volto di Dio”. Ma la verità rivelata, in quanto presuppone la verità originaria che ogni uomo possiede con l'uso della ragione, non è il fondamento aletico di ciò che l'uomo può *comprendere* all'interno di ciò che *crede*. Ogni conquista della ragione — anche della ragione teologica —, se ha un intrinseco valore razionale (e pertanto ha consistenza filosofica) deve questo valore al fatto di ricollegarsi coerentemente alle prime verità naturali, quelle che la filosofia moderna chiama appunto il “senso comune”.

<sup>55</sup> Vedi BERNARD GRASSET, «La philosophie des Pères», in *Filosofia oggi*, 30 (2007), pp. 417-448.

<sup>56</sup> Cf. ÉTIENNE GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. it., ed. Mario Dal Pra, Sansoni, Firenze 2005, p. 279: «Questa prova parte dall'idea di Dio fornitaci dalla fede e sfocia in conformità al metodo di Anselmo all'intelligenza di questo dato della fede». Più recentemente, un filosofo di scuola analitica riconosce il carattere propriamente teologico (in senso cristiano) della nozione di Dio che interessa Anselmo e dalla quale parte per il suo ragionamento, che è rivolto a dei credenti per sostenere la loro fede: «It is not the appreciation that pagans have of the divine, and it is not that which naturally comes to mind when people think about the sacred and the ultimate. If this understanding of God is necessary for Anselm's argument, then the Christian influence does not extend only to the prayers and the motives that surround the argument; it enters into the definition of the terms that support Anselm's reasoning. Anselm's argument could not be detached from the Christian setting in which it occurs, because the understanding of God that it implies has arisen and is sustained in Christian faith. And yet, nevertheless, there is something simply “reasonable” about Anselm's argument and about his understanding of God. This is why Anselm is so strategic a figure in the differentiation of reason and faith, and why the issue of how they are related each to the other is appropriately explored through a reading of his texts. The explicit moves in Anselm's argument, which have drawn sufficient attention to themselves, are less interesting, theologically and philosophically, than the implied understandings, of God and of reason, that permit the moves he makes» (ROBERT SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1982, p. 10).