



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di Laurea in Filosofia

L'“unum argumentum” di Anselmo d'Aosta e alcune
sue interpretazioni contemporanee
(Karl Barth, Jean-Luc Marion e Luca Vettorello)

Relatore:

Chiar.mo Prof. Enrico Moro

Laureando:

Alessio Betti

Matricola: 1227554

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO PRIMO:	
Karl Barth: il commentario alla prova anselmiana dell'esistenza di Dio	9
CAPITOLO SECONDO:	
Jean-Luc Marion: perché l'argomento ontologico di anselmo non é ontologico.....	25
CAPITOLO TERZO	
Luca Vettorello: una lettura gnoseologica dell' <i>unum argumentum</i>	35
CONCLUSIONE	45
BIBLIOGRAFIA	51

INTRODUZIONE

L'esistenza di Dio è uno degli argomenti principali e più complessi su cui la filosofia si è interrogata nel corso dei secoli, cercando, attraverso diverse prospettive, di darne una dimostrazione. In particolar modo, un'importanza non secondaria rispetto a questo tema deve essere riconosciuta all'opera di Anselmo d'Aosta intitolata *Proslogion*.¹

In quest'opera, l'obiettivo principale che l'autore si propone è quello di trovare un unico argomento, o meglio l'"*unum argumentum*",² capace di dimostrare l'esistenza di Dio. Questa prova è stata da molti considerata la prima vera prova a priori volta a determinare l'esistenza di Dio. La dimostrazione che troviamo nel *Proslogion* è stata definita a priori, in quanto Anselmo sarebbe partito dal concetto di Dio per arrivare alla sua esistenza. Verrà definita più tardi, da Kant, "prova ontologica", poiché passa dall'essere intellettuale, concettuale, all'essere reale. Essa muove dal puro concetto di Dio, inteso come perfezione assoluta, per poi dedurne l'esistenza; quindi, comporta un passaggio dal piano strettamente concettuale al piano della realtà.

L'argomentazione vera e propria è preceduta da una parte dell'opera spesso sottovalutata, il proemio, dove Anselmo cerca di spiegare il motivo e la decisione di intraprendere questa nuova sfida.

Dopo aver pubblicato il *Monologion*, l'abate del Bec volle provare a trovare «un unico argomento, che per dimostrare la sua validità non avesse bisogno d'altro argomento che di se stesso e che fosse da solo capace di dimostrare che Dio esiste veramente».³

Nel *Monologion* è presente la dimostrazione "a posteriori" dell'esistenza di Dio, ossia ci si muove dal mondo e dall'esperienza per poi arrivare all'esistenza di Dio stesso. Rispetto alla prova a priori, che verrà utilizzata nel *Proslogion*, qui non si parte

¹ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, a c. di L. Pozzi, Bur, Milano 2018. Il testo latino riproduce l'edizione critica a cura di F. S. Schmitt, *Opera Omnia*, Thomas Nelson, Edinburgh 1949, pp. 96-122.

² Ivi, p. 58.

³ *Ibidem*

dal concetto di Dio, bensì dal creato, ossia si risale dal creato al creatore. Un altro modo per identificare questa tipologia di dimostrazione è attribuirle il nome di prova “ex gradu”, cioè dei gradi (di perfezione). In natura, secondo Anselmo, ogni cosa presenta dei gradi (giustizia, bellezza, bontà, ecc.); ogni grado però non potrà procedere all’infinito; quindi, secondo l’autore deve esistere il grado massimo di tutti i gradi, che è appunto Dio, in quanto somma di tutte le qualità nella massima gradualità.

Questo testo, precedente alla stesura del *Proslogion*, funge da punto di raccordo tra i due scritti.

Sotto un certo punto di vista, il secondo testo rappresenterebbe un distacco dal precedente sia perché il primo si basa sull’esperienza e sull’osservazione empirica (a differenza del secondo che si basa sul concetto di Dio) sia perché Anselmo non si riteneva soddisfatto dopo la stesura del *Monologion* e per questo motivo ricorrerà alla scrittura del *Proslogion*.

Per molti critici, invece, i due testi sarebbero legati da un rapporto di complementarità. Infatti, le prove dedotte empiricamente nel primo scritto sono necessarie alla formula utilizzata da Anselmo per definire Dio, ossia “*id quo maius cogitari nequit*”.⁴

È bene avere chiaro che la dimostrazione dell’esistenza di Dio che compie Anselmo nel *Proslogion* è basata non su una ricerca delle cause e/o degli effetti, come nel *Monologion*, bensì sull’impossibilità logica di pensare Dio come non-esistente.

Molti studiosi di questo testo hanno mosso delle critiche alla prova anselmiana. Queste, come molte altre obiezioni svolte da altri filosofi e/o teologi, sono frutto di errate interpretazioni dell’*unum argumentum* che, come vedremo soprattutto nel primo e secondo capitolo della nostra ricerca, portano a una trasformazione di quello che era il reale pensiero di Anselmo.

Il *Proslogion* è un dialogo/colloquio che avviene tra un credente e un ateo, l’insipiente. La dimostrazione della prova a priori parte con una domanda rivolta dal credente allo stolto, ossia se crede in Dio. L’ateo risponde negativamente, mostrando però di avere un’idea di Dio. Ammettendo che Dio è l’essere perfetto e al contempo che esso non esiste, l’insipiente si sta contraddicendo perché sta sostenendo che

⁴ Ivi, p. 84.

l'essere perfetto non possiede l'esistenza; ma se una cosa è perfetta non può non esistere, perché altrimenti essa sarebbe imperfetta. Ciò comporta che, se l'idea di Dio è l'idea di un essere perfetto, allora Egli non può esistere soltanto nella mente dell'uomo, ma deve essere pensato come esistente anche nella realtà.

Questo procedimento verrà analizzato in maniera più esaustiva nel proseguo del nostro lavoro.

Quello che ad ora è importante sottolineare, in quanto oggetto di passate incomprensioni, riguarda il fatto che, quando parla dell'esistenza di Dio, Anselmo non sta cercando di ricavarne l'esistenza muovendo dal concetto di Dio stesso (come affermeranno in maniera erronea Kant e Gaunilone). Il monaco di Bec, invece, vuole dimostrare che nel momento in cui si accetta di riferirsi a Dio come "*id quo maius cogitari nequit*" lo si deve pensare allo stesso modo del credente (ossia non manchevole di proprietà).

Anselmo, infatti, basa il suo intero discorso sull'idea di Dio; quindi, vi è un rapporto tra due diverse concezioni dell'idea di Dio (l'idea di Dio del credente e l'idea di Dio dell'ateo). Inoltre, pensare Dio come non esistente (idea atea) è inferiore a pensare Dio come esistente nella realtà (idea teista).

Il massimo esponente del criticismo, Kant, sostiene che l'unica forma di conoscenza possibile è quella dell'intelletto che sintetizza i concetti con le intuizioni empiriche. Contrariamente, la facoltà della ragione, adibita alla conoscenza delle cose in se stesse (i noumeni) non riesce a generare alcun tipo di conoscenza. Kant, partendo da questo presupposto, cerca di smascherare nella *Critica della ragion pura* tre presunte scienze, e una di queste è proprio la teologia razionale. Il filosofo di Königsberg sostiene, nella *Dialettica trascendentale*, l'impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio: l'argomento a priori non fa riferimento all'esperienza, ma deduce la realtà di Dio dalla mera analisi del suo concetto.

In altre parole, per Kant l'esistenza non è un "predicato", ma è un dato dell'esperienza ricavabile solamente dalle intuizioni empiriche del soggetto. Quindi, tutta l'argomentazione di Anselmo, secondo Kant, sarebbe fondata su errori e su un uso scorretto della logica, dal momento che confonderebbe il piano del concetto con quello della realtà; questo comporta l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio riferendosi unicamente al concetto stesso di Dio.

L'intento di questa tesi è quello di indagare il “vero” senso della prova anselmiana contenuta nel *Proslogion*, cercando di dimostrare i limiti e le criticità dell'interpretazione ontologica della prova data dalla filosofia moderna.

A tale proposito, prenderemo qui in esame le interpretazioni contemporanee dell'argomento anselmiano elaborate rispettivamente da Karl Barth, Jean-Luc Marion e Luca Vettorello.

Nel suo saggio *Fides quaerens intellectum*, come vedremo,⁵ Barth muove dall'intento di restituire Anselmo ad Anselmo, assumendo una prospettiva radicalmente teologica: se si vuole individuare quale sia il vero senso della prova anselmiana, occorre partire dalla fede guardando ad Anselmo come a un credente che si interroga sulla *ratio* della propria *fides*. Nonostante i pregi che si possono attribuire a questa lettura dell'*unum argumentum*, cercheremo di individuare i punti che si distaccano maggiormente dalla reale dimostrazione compiuta da Anselmo. La lettura del *Proslogion* che ci viene fornita dal teologo svizzero è una lettura “fideistica” e teologica, che “sminuisce” il vero lavoro compiuto dal monaco del Bec.

Jean-Luc-Marion, la cui lettura verrà analizzata nel secondo capitolo del nostro scritto,⁶ dal canto suo ha cercato di dimostrare perché definire “ontologica” questa prova, così come sostenuto da Kant, debba ritenersi un errore. Marion, infatti, dapprima passerà in rassegna il reale significato del termine “ontologico” utilizzato da Kant, per poi mostrare come la prova non possa essere così definita; per finire, proporrà la sua lettura dell'argomento introducendo diverse novità rispetto agli interpreti precedenti. Egli, nonostante non compia studi e scriva monografie dedicate esclusivamente alla prova anselmiana, fornisce una lettura alternativa del *Proslogion*.

Luca Vettorello, infine, nella sua monografia *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*,⁷ che verrà da noi analizzato nel terzo e ultimo capitolo del nostro scritto, si propone l'obiettivo di restituire, rimanendo fedele al testo anselmiano, il vero scopo

⁵ K. Barth, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico* [ed. or. 1931], a c. di M. Vergottini, Morcelliana, Brescia 2012.

⁶ J.-L. Marion, *Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant*, in *Flight of the Gods*, ed. by Ilse N. Bulhof and Laurens Ten Kate, Fordham University Press, New York 2022, pp.78-99.

⁷ L. Vettorello, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

e obiettivo di quello scritto. Per fare ciò passerà in rassegna tutti i passaggi dell'argomentazione, senza farsi influenzare da dottrine di pensiero e/o dal contesto storico/filosofico nel quale vive, per poi confrontare le diverse interpretazioni del passato elencandone i pregi e i difetti. Quello che lo studioso italiano vuole fare è fornire una lettura propriamente gnoseologica della prova anselmiana. Una lettura gnoseologica, e quindi relativa al problema della conoscenza, e non più ontologica come, per troppo tempo, si è inteso fare. Per fare questo, la sua analisi parte dalla lettura fedele del testo anselmiano, interrogandosi sulla funzione del pronome *quod*, contenuto nella frase cardine «si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, *quod* maius est».⁸

Verranno così alla luce due differenti interpretazioni della stessa proposizione: una da considerarsi erronea, in quanto mette in confronto il piano della realtà con quello del pensiero (tesi sostenuta da Gaunilone) e una, invece, da ritenersi autentica, come sostenuto dal filosofo italiano nel sottotitolo del suo saggio in quanto l'obiettivo che si era posto Anselmo era quello di porre in confronto due tipi di idee: l'idea del teista e l'idea dell'ateo.

Se Vettorello sia riuscito nel suo intento lo potremo dire solamente alla fine del terzo capitolo.

⁸ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., p. 85.

CAPITOLO PRIMO
KARL BARTH: IL COMMENTARIO ALLA PROVA ANSELMIANA
DELL'ESISTENZA DI DIO

Il primo testo riguardante l'argomento anselmiano che analizzerò è il commentario di Karl Barth intitolato “*Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*”.¹

Karl Barth (1886-1968), originario di Basilea, fu pastore in varie parrocchie e docente in varie università della Germania. Fu un teologo, ma si impegnò anche attivamente in ambito politico-sindacale. Testimone dell'ascesa al potere di Hitler e del nazismo, ne divenne un tenace oppositore. Nel 1931 pubblicò uno studio relativo ad Anselmo d'Aosta dal titolo *Fides quaerens intellectum*. Questo scritto ebbe una rilevanza enorme non solo nella disputa intorno alla prova anselmiana ma anche nella elaborazione di una nuova teologia. Come affermato da Hans von Balthasar nel saggio *La teologia di Karl Barth*,² la riflessione sul *Proslogion* ha segnato un momento decisivo nel percorso speculativo di Barth. Lo studio del testo anselmiano spingerà il teologo svizzero ad avvicinarsi sempre di più al concetto di “analogia”, termine grazie al quale l'essere di Dio diviene concettualizzabile in termini maggiormente comprensibili. A differenza di Tommaso d'Aquino che parlava di *analogia entis*, Barth introdurrà la nozione di *analogia fidei*, sottolineando il ruolo centrale della fede: solamente attraverso gli occhi di colui che crede sarà possibile scorgere il nesso di analogia che intercorre tra Dio e il mondo.³

Barth scrisse due prefazioni al *Fides quaerens intellectum*, la prima per l'edizione del 1931, la seconda invece risalente al 1958. L'opera si articola in due parti principali. La prima, intitolata “Il programma teologico”, è suddivisa in cinque capitoli

¹ K. Barth, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico* [ed. or. 1931], a c. di M. Vergottini, Morcelliana, Brescia 2012.

² H.U. Von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, [ed. or. 1985], a c. di G. Moretto, Jaca Book, Milano 1985.

³ Ivi, p. 125.

riguardanti diversi aspetti della teologia: la necessità, la possibilità, le condizioni, il cammino e il fine. La seconda parte è intitolata “La prova dell’esistenza di Dio” ed è suddivisa in due sezioni: nella prima vengono trattati i presupposti della prova anselmiana, e nella seconda è contenuto il commentario allo svolgimento della prova.⁴

La prima parte, che prenderò qui in esame, seppur sommariamente, provvede alla chiarificazione della terminologia utilizzata da Anselmo, mentre la seconda, che analizzerò in maniera più dettagliata, consiste in un commento minuzioso del testo anselmiano. Passerò ora in rassegna le diverse determinazioni del programma teologico anselmiano.

In questo saggio, Barth individua nella riconduzione dell’argomento di Anselmo sul terreno della teologia il criterio adeguato per giungere ad una corretta interpretazione del *Proslogion*.

Il teologo svizzero ravvisa in questa disciplina un utile strumento di cui servirsi per riuscire a fare esperienza ed avere una qualche conoscenza di Dio, nel vincolo della fede e a partire dall’atto della rivelazione.

Già dalle prime righe di “*Fides quaerens intellectum*”, Barth afferma che «lo scopo della teologia non può consistere nel portare gli uomini alla fede, e neppure nel confermarli in essa, anzi nemmeno nel liberare la loro fede dal dubbio».⁵ Già da queste prime frasi si evince che il compito che ha il teologo non è quello di mettere da parte la fede per riuscire a darne una dimostrazione.

È importante sottolineare che nella teologia la fede non trova un ostacolo, bensì un punto sul quale fondare la verità: la teologia, come viene definita da Barth, è una «scienza della fede».⁶

La fede viene concepita come un dono che proviene dall’alto e che, grazie all’atto della rivelazione, può fornire il presupposto capace di aprire a una ricerca scientifica, diventando quindi il *datum* per una vera conoscenza teologica.⁷

Nella sezione dedicata al *Programma teologico*, nel primo capitolo intitolato “La necessità della teologia”, Barth afferma che il credente «è così sicuro della sua fede,

⁴ Cfr. a riguardo la conferenza del professor D.T. Leo Sandro, *Anselmo di Aosta come fondamento della teologia barthiana*, Saint-Vincent 2009, disponibile sul sito www.classicoaosta.altervista.org/certamen/materiali.html.

⁵ Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 61.

⁶ Ivi, p. 73.

⁷ Cfr. M. Saveriano, *Dialettica della ragione. L’Anselmo di Karl Barth*, «Dialeghetai», anno 12 (2010), consultabile sul sito <http://mondodomani.org/dialeghetai>.

a motivo della grazia proveniente da Dio, che non conosce nulla che lo potrebbe scostare dal credervi fermamente, anche se non potesse in nessuna maniera comprendere ciò che crede».⁸ Attraverso questo passaggio il teologo vuole spiegare che, nonostante le molteplici peripezie della ricerca teologica (che non sempre conduce alla conoscenza), la fede deve comunque rimanere salda anche di fronte alla incomprendibilità di Dio.

In altre parole, la teologia non potrebbe mai mettere in dubbio o criticare ciò che viene considerato la base di ogni ricerca, ossia la fede. È lo stesso Barth ad affermarlo, quando dice che «chi si pone la domanda teologica non intende mettere in discussione l'esistenza della sua fede»,⁹ spiegando poco dopo come sia «presupposto di ogni ricerca teologica che la fede in quanto tale rimanga indifferente alle peripezie del sì e del no teologici».¹⁰

Alla fine di questo primo capitolo, il teologo svizzero rimarca il fatto che è la fede a portare alla conoscenza, ragion per cui la formula *credo ut intelligam*¹¹ utilizzata da Anselmo vuole significare che «la mia fede stessa e in quanto tale è per me appello alla conoscenza».¹² Il *credo ut intelligam* anselmiano viene a significare che la fede si «qualifica come appello all'intelligenza».¹³

Viene inoltre ribadito che il nucleo di ogni ricerca teologica è solamente la *fides*, poiché in essa Dio si autorivela.

Il capitolo quarto della prima sezione riguarda “Il cammino della teologia” ed è il più ricco di contenuti, nonché il più lungo. Qui Barth va sostenendo che il concetto fondamentale di *intelligere* assume in Anselmo il significato di ri-pensare a quanto già detto nel *Credo*, ovvero comprendere umanamente una verità che ci è data divinamente. Questo compito, però, «non può consistere nel richiamarci alla memoria un versetto della Bibbia per giustificare il contenuto di un articolo di fede»,¹⁴ poiché il fondamento non può essere semplicemente ricavato dalle sole Scritture, bensì implica uno sforzo di comprensione da parte nostra che vada oltre la mera lettura del testo sacro.

⁸ Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 61.

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, a c. di L. Pozzi, Bur, Milano 2018, p. 80.

¹² Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 67.

¹³ *Ivi*, p. 16.

¹⁴ *Ivi*, p. 90.

Questa è una chiave interpretativa molto importante, perché sottolinea che, quando si parla di *intelligere*, non ci si deve appellare all'autorità della sacra Scrittura. Barth afferma che il *Credo* e la Scrittura non hanno mai smesso di essere per Anselmo il presupposto del proprio pensiero, sebbene il monaco di Bec si astenga dal ricavare le risposte al problema circa l'esistenza di Dio dalle proposizioni della Bibbia; ciò significa che Anselmo non ha voluto ricorrere, per rispondere al problema in questione, solamente alle Sacre Scritture.¹⁵

Barth, tuttavia, è convinto che per Anselmo la verità divina possa essere da noi compresa solo “in una certa misura” (*aliquatenus*),¹⁶ in quanto ci è dato solo intravederla. A tale riguardo Marco Saveriano, nel suo articolo dedicato all'Anselmo di Barth, sostiene che secondo il teologo svizzero «ogni affermazione del teologo è inadeguata a comprendere Dio».¹⁷ Questo significa che il teologo potrà solamente ripetere la Parola Sacra: soltanto Dio possiede un concetto di sé stesso, gli uomini possono formulare solamente concetti di enti finiti. Nella ricerca teologica bisognerà, quindi, abbandonarsi in una condizione di fiducia totale nei confronti di Dio. L'intelligenza degli uomini è finita e per quanto possa essere illuminata da Dio non si potrà mai arrivare a un concetto di Dio. Per questo motivo Barth parla di “percorso teologico”, alludendo appunto ad un progresso, ad una continua ricerca della *ratio veritatis*.

Quale significato, quindi, viene ad assumere in Anselmo il termine *ratio*, cui il verbo *intelligere* necessariamente rimanda? Secondo Barth, la ragione costituisce per Anselmo non solo un mezzo per *intelligere*, cioè leggere dentro la verità che ci è stata rivelata, ma anche, in quanto *ratio fidei*, il fine della sua ricerca. A parere di Barth, infatti, è necessario distinguere in Anselmo tra la *ratio humana* e la *ratio fidei*: la conoscenza razionale, alla luce di tale distinzione, seguirebbe l'oggetto di fede e non viceversa.

La formula “*sola ratione*” avrebbe dunque come suo presupposto l'*auctoritas*: ciò vuol significare che alla base della comprensione delle verità divine e del *Credo* ci debbano essere la fede e le Scritture.

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 91.

¹⁶ Anselmo, *Proslogion*, cit., p. 80.

¹⁷ Saveriano, *Dialettica della ragione*, cit., p. 6.

Il teologo svizzero nel suo libro mette in evidenza anche le varie sfaccettature che il termine *ratio* assume nel testo anselmiano. Esse possono essere distinte in tre tipi: *ratio* noetica, *ratio* ontica e *ratio veritatis*. La prima è una *ratio* che viene definita come una facoltà prettamente conoscitiva (propria dell'uomo); la seconda, invece, è la *ratio* propria dell'oggetto della fede ed è da scoprire; la *ratio veritatis*, infine, si identifica con la Parola divina e solamente essa si situa al di sopra della verità. Come è stato ravvisato da Dino Buzzetti,¹⁸ nel suo articolo, questi tre momenti, ossia quello della razionalità discorsiva, quello della pura intelligibilità e quello della norma divina, vengono a coincidere con i tre gradi ipostatici (Anima, Intelletto, Uno) propri della concezione neoplatonica.¹⁹

Leggere l'*unum argumentum* anselmiano, come cerca di fare lo stesso Barth, in una chiave platonizzante porta, come vedremo nella conclusione, ad interpretare l'argomento in maniera distorta rispetto a quanto voleva sostenere il monaco di Bec.

Al contrario di chi interpreta il testo anselmiano in maniera razionalistica, il teologo svizzero è fermamente convinto che la speculazione debba rispettare l'incomprensibilità dell'oggetto di fede: il teologo non può dimostrare, ma soltanto mostrare. Qual è allora, si domanda Barth, il vero senso dell'*argumentum* anselmiano? Posta come salda l'esistenza di Dio, Anselmo non avrebbe fatto altro che cercare di fornire una chiarificazione razionale della fede. Il contributo di Barth, quindi, può essere letto alla stregua di un tentativo volto a sottrarre l'*argumentum* anselmiano alla determinazione di "prova" tradizionalmente intesa.

È importante sottolineare che per Barth il termine "prova" assume, nella sua lettura del *Proslogion*, un significato diverso rispetto a quello originario attribuito da Anselmo o anche da altri interpreti del testo anselmiano. È lo stesso teologo svizzero a darci una spiegazione di questo termine nel suo libro *Fides quaerens intellectum* laddove sostiene che «se si vuole comprendere che cosa significhi qui "provare", occorre anzitutto tenere conto del fatto che la *ratio veritatis*, contenuta negli articoli del *Credo* cristiano, neppure per un istante viene come tale messa in discussione, essa costituisce piuttosto il fondamento naturale della discussione».²⁰

¹⁸ D. Buzzetti, «Sulla fenomenologia del chiasmo: ontico e noetico in Karl Barth e Anselmo d'Aosta», in *Studi di storia della filosofia*, a c. di Felice Domenico, Dipartimento di Filosofia Università di Bologna, Bologna 2009, pp. 9-21.

¹⁹ Cfr. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo*, cit., p. 11.

²⁰ Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 111.

In questo passaggio si evince come Barth interpreti l'argomento anselmiano in una chiave prettamente teologica. Questo significa che non si può affermare propriamente di "provare" l'esistenza di Dio perché, come abbiamo appena visto, si deve accettare come vera la proposizione "Dio esiste" dal momento che, essendo un articolo della fede, non può essere messa in discussione.

Secondo l'interpretazione barthiana, quello che intende Anselmo con il termine "prova" altro non sarebbe che un dialogo di approfondimento con la fede stessa.

Ciò significa che il teologo deve «realizzare – secondo le regole della logica fondata sul principio di non-contraddizione - il compito che a lui compete di fornire definizioni, conclusioni».²¹ La prova dell'esistenza di Dio diviene, quindi, un'opera di chiarificazione del *Credo* a partire dalle verità di fede.

Nel corso della nostra analisi dell'interpretazione barthiana dell'argomento anselmiano, verranno utilizzati spesso il sostantivo "prova" o il verbo "provare". È importante precisare che con l'impiego di questi termini non si vuole alludere ad una effettiva dimostrazione dell'esistenza di Dio, in chiave puramente razionale. Al contrario, Barth sostiene che questi termini rimandino in Anselmo ad una chiarificazione/approfondimento razionale delle verità rivelate, ma tenendo saldo come presupposto la fede.

Nel capitolo quinto, intitolato "Il fine della teologia", il teologo svizzero sostiene che, secondo il significato attribuito al termine "provare", non si possa ragionevolmente pensare che Anselmo abbia cercato di convertire colui che negava l'esistenza di Dio e Gaunilone. Il ruolo che l'ateo ricopre è una sorta di «maschera» dal momento che, come sostiene Barth, egli non è un negatore di Dio.²²

Lo stesso Gaunilone, dunque, «non discute l'esistenza di Dio, ma soltanto la prova fornita da Anselmo».²³

Ora, prima di analizzare l'altra parte del commentario di Barth, volevo soffermarmi, seppur rapidamente, sulla modalità attraverso la quale viene ricavato il nome di Dio.

Secondo la lettura barthiana il nome di Dio utilizzato nel *Proslogion* è un nome rivelato da Dio stesso e l'espressione attraverso la quale Egli viene designato (I.Q.M.)

²¹ Ivi, p.102.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

viene considerata un presupposto alla prova stessa. Questo ulteriore passaggio ci permette di capire ancora meglio la fondamentale importanza che la fede, la Rivelazione e i contenuti rivelati hanno nell'interpretazione che viene data da Barth al libro di Anselmo.

Dino Buzzetti, nel suo articolo "*Sulla fenomenologia del chiasmo: ontico e noetico in Karl Barth e Anselmo d'Aosta*", sostiene che secondo Barth la formula anselmiana attraverso la quale viene indicato il concetto di Dio, *id quo nihil maius cogitari potest*,²⁴ sarebbe un contenuto prettamente noetico, cioè privo di qualsiasi affermazione riguardante l'esistenza e la natura di tale oggetto, e quindi priva di contenuto ontico. Questa distinzione tra ontico e noetico conduce alla conseguenza che il discorso teologico non afferma direttamente nulla che riguardi la natura o i vari attributi di Dio. Al contrario, esso riguarda il modo attraverso cui Dio si rivela e la possibilità, attraverso questa Sua rivelazione, di riconoscerlo.²⁵

Luca Vettorello, nel suo libro "*L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*",²⁶ oltre a dare una propria interpretazione della prova di Anselmo, cerca di confrontare la sua lettura con quella di altri filosofi e uno di questi è proprio Barth. Secondo Vettorello, il teologo svizzero ritiene che Anselmo sia giunto a conoscere il nome di Dio attraverso un'esperienza mistica (descritta nel Proemio del *Proslogion*); il nome di Dio come *Id Quo Maius* è stato ottenuto attraverso la rivelazione.²⁷

Non ci soffermeremo in questo capitolo ad esaminare la lettura di Vettorello poiché questo compito verrà affrontato nel capitolo 3 del nostro scritto.

Passerò ora ad esaminare in maniera più dettagliata la seconda parte del testo *Fides quaerens intellectum*, poiché è quella più significativa ai fini della nostra analisi del *Proslogion*.

Nella parte seconda, sezione B del libro di Barth, si trovano l'analisi e il commento della "prova" dell'esistenza di Dio esposta da Anselmo nei capitoli 2-4 del *Proslogion*. Nel primo capitolo, il teologo svizzero analizza l'esistenza di Dio in generale, allo scopo di provare che Dio non esiste solamente nel pensiero ma anche al

²⁴ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., p. 84.

²⁵ Cfr. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo*, cit., p. 11.

²⁶ L. Vettorello, *L'unum argumentum di sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

²⁷ Cfr. Ivi, p. 116.

di fuori dell'intelletto, cioè nella realtà (*in intellectu et in re*). Nel secondo capitolo, invece, tratta dell'esistenza per eccellenza, ossia quella propria di Dio, il quale è differente rispetto agli altri esseri nella misura in cui è l'origine e il fondamento di tutto ciò che esiste.

È importante sottolineare, come fa l'autore, che la conoscenza a cui la "prova" tende riguarda la fede, ossia si tratta di una «conoscenza di quanto è creduto a partire da quanto è creduto».²⁸ Un altro assunto su cui si basa il *Proslogion* riguarda proprio la trattazione dell'esistenza e dell'essenza di Dio come presupposti della fede.

All'inizio del suo commento, Barth sostiene che il "Tu" nella formula «ora noi crediamo che Tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande»²⁹ si riferisca al nome di Dio, e che questo sia un articolo di fede. Questa formula, però, indica solamente il divieto imposto al credente di pensare qualcosa maggiore di Dio. Infatti, anche se si dovesse utilizzare il vocabolo *Deus*, se non si mantenesse saldo questo divieto l'intero discorso finirebbe col vertere su qualcosa d'altro.

Barth analizza un altro passaggio chiave del *Proslogion*, esattamente quello in cui Anselmo scrive: «*Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: "aliquid quo maius nihil cogitari potest", intelligit quod audit [...]*».³⁰ Dio è qui definito come colui che si manifesta nel divieto di pensare qualcosa di maggiore di lui e lo stolto, pur negando l'esistenza di Dio, quando sente questa formula non può fare a meno di riflettere e pensarla nel suo senso letterale. In riferimento a un passaggio successivo del testo anselmiano, lo stesso Barth affermerà che il nome di Dio così formulato è un suono comprensibile.

Anche per l'*insipiens* questa formula deve designare qualcuno. In virtù dell'atto di conoscere si dà infatti una rappresentazione dell'oggetto e, di conseguenza, si deve affermare la sua esistenza intra-mentale.

Gaunilone, come osserva Barth, ha posto un'obiezione alla conclusione cui era pervenuto Anselmo, sostenendo che, sulla base di una semplice parola, non si può quasi mai giungere a pensare qualcosa come vero. Secondo il suo punto di vista, quindi, è da pensare come esistente non solamente il suono della parola udita, bensì, nel caso di Dio, anche la sua esistenza, vale a dire ciò che la parola designa.

²⁸ Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 162.

²⁹ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., p. 83.

³⁰ Trad. cit. *Proslogion*, p. 83: «Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ode ciò che io dico, cioè «qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» intende ciò che sente dire».

Per Gaunilone Dio è una parola come le altre e non invece una parola carica di rivelazione. Compiendo questo errore, secondo Barth, egli si priva della possibilità di rendersi conto che, nello stesso momento in cui ode quel nome, in qualche modo inizia ad *intelligere* qualcosa riguardo all'esistenza di Dio, poiché non si trova di fronte a un vocabolo, bensì a un divieto. Un divieto che, però, «nulla contiene ed esprime sull'esistenza di Dio ma, tracciando un preciso limite al pensiero su Dio, fa una perifrasi dell'esistenza di Dio *in intellectu*».³¹

Barth afferma che, per chi ode il nome di Dio, è impossibile non ricevere una rivelazione riguardo all'essenza di Dio, la quale comporta l'impossibilità di contestare la Sua esistenza almeno a livello conoscitivo. È importante ricordare che, per l'autore del libro che stiamo qui analizzando, chi è al di fuori della chiesa, e che quindi è privo della fede, non conosce l'essere *quo maius cogitari nequit*.³² Questa "mancanza" ha come conseguenza che Dio, per coloro i quali siano privi di fede, è un oggetto né direttamente né indirettamente conoscibile.

Dopo aver constatato ciò, il teologo svizzero si sofferma ad analizzare un altro passo importante del *Proslogion*, nel quale Anselmo scrive: «*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*».³³

Dalla lettura di questo passo si può affermare che ciò che qualcuno conosce ha esistenza nel proprio pensiero, anche se egli non ne conosce l'esistenza nella realtà, ossia che l'esistenza esiste ma non è conosciuta. Barth sostiene, sulla scia di Anselmo, che si possa «conoscere una cosa come esistente senza conoscerne l'esistenza, sebbene abbia esistenza nella conoscenza, ma appunto solo in essa. Altra cosa è questa sua esistenza nella conoscenza e il conoscere questa entità esistente nella conoscenza».³⁴

L'autore del *Proslogion* ha fin qui dimostrato che Dio possiede l'esistenza nel primo senso e, come abbiamo esplicitato in precedenza, viene conosciuto come

³¹ Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 173.

³² Ivi, p. 176.

³³ Trad. cit. *Proslogion*, p. 83: «Altro infatti è che una cosa esista nell'intelletto e altro intendere che una cosa esista. Infatti quando il pittore premedita ciò che sta per fare, egli lo ha nell'intelletto, ma non intende ancora che esiste ciò che non ha ancora fatto. Quando poi lo ha dipinto, egli non solo lo ha nell'intelletto, ma intende anche che esiste ciò che ha già fatto».

³⁴ Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 177.

esistente quando viene udito e compreso il Suo nome. Nella “prova” dell’esistenza di Dio si tratterà però dell’esistenza nel secondo senso, passaggio che richiede una preliminare assicurazione dell’esistenza di Dio nel primo senso. Questa situazione viene raffigurata da Anselmo tramite l’immagine del rapporto che vi è tra l’idea presente nella mente del pittore e la sua opera.³⁵ Quello che si vuole ribadire con questa immagine è la distinzione che vi è tra l’esistenza intra-mentale ed extra-mentale delle cose; questo ha come conseguenza una doppia modalità di conoscere l’esistenza delle cose: la seconda modalità è, secondo Barth, la “vera” modalità che permette la conoscenza dell’esistenza.³⁶

In seguito, Barth si sofferma su un altro passo significativo del *Proslogion*, nel quale Anselmo scrive: «*Convincitur ergo etiam insipens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est*».³⁷

Secondo il teologo svizzero, il punto di partenza dell’analisi di Anselmo non era una generale convinzione umana, accessibile, riguardante l’esistenza di Dio, bensì il suo nome. Questo nome può essere compreso dall’uomo; ciò comporta che esso indichi qualcosa o qualcuno: «colui che porta questo nome - sia creduto o meno, sia affermato o negato nella sua reale esistenza - in ogni caso esiste *in intellectu* dell’uomo».³⁸

È importante sottolineare che a nessuno, neanche a Gaunilone, è dato sollevare l’obiezione circa l’esistenza intra-mentale di Dio, dal momento che il nome di Dio non è un semplice vocabolo, ma è «una designazione nella quale ciò che è designato è presente in modo concepibile».³⁹

I passaggi del testo anselmiano analizzati da Barth, e da noi sopra riportati costituiscono i presupposti per poter poi intraprendere la vera conoscenza dell’esistenza. Ciò che il teologo svizzero ha fatto fino ad ora dimostra che non è possibile negare l’esistenza di Dio nell’intelletto e, quindi, la sua conoscenza almeno nel pensiero.

³⁵ Cfr. Anselmo, *Proslogion*, p. 83.

³⁶ Cfr. Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 178.

³⁷ Trad. cit. *Proslogion*, p. 85: «Dunque anche l’insipiente deve convincersi che almeno nell’intelletto esiste qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, poiché egli lo intende, quando lo sente dire, e tutto ciò che si intende esiste nell’intelletto».

³⁸ Barth, *Fides quaerens intellectum*, p. 180.

³⁹ Ivi, p. 181.

Ora, bisogna provare l'impossibilità dell'esistenza di Dio soltanto nella conoscenza, ovvero la necessità del suo esistere anche nell'«oggettività».⁴⁰ Questa sarà la vera e propria prova, ossia la dimostrazione dell'esistenza extra-mentale di Dio e, come riporta Barth, questo passaggio viene esplicitato dallo stesso Anselmo quando scrive: «*Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu*».⁴¹

Con la locuzione “*quod maius est*” Anselmo ha presentato l'argomento decisivo della prova. Il punto cruciale riguarda il fatto che Dio è pensabile non solamente nella conoscenza, ma anche nell'oggettività, il che significa che è possibile pensare a qualcosa di maggiore di quello che prima si era considerato essere “Dio” come esistente solo nell'intelletto. Per Anselmo il Dio pensabile esistente nella conoscenza e nell'oggettività è maggiore del Dio ritenuto prima come esistente nella sola conoscenza.

Partendo dall'esistenza di Dio *in intellectu* si è arrivati, dunque, a dimostrare che Egli debba essere pensato come esistente *in intellectu et in re*. Nel primo caso si è pensato a un essere diverso da Dio, poiché l'esistenza nel secondo caso è maggiore e superiore rispetto alla semplice esistenza intra-mentale. Attraverso questo passaggio si può affermare che, secondo Barth, Anselmo ricorre al principio di superiorità dell'esistenza (PSE). Come vedremo in maniera più approfondita in altre sedi del nostro scritto, questo principio è estraneo all'autore del *Proslogion*, il quale dirà esplicitamente di non esser ricorso all'utilizzo di questo principio.⁴²

Nelle ultime pagine del saggio *Fides quaerens intellectum* Barth riassume i passaggi chiave che hanno portato ad affermare che Dio possiede un'esistenza non soltanto nell'intelletto, ma anche nella realtà. Quando noi udiamo il nome di Dio e lo comprendiamo, questo nome è presente nella conoscenza di colui che ascolta. Ciò non significa che esso sia presente nella sola conoscenza, poiché un Dio esistente solo *in intellectu* non sarebbe il “vero” Dio rivelato e creduto. Questo vuol dire che, provata l'impossibilità dell'esistenza solamente nell'intelletto, Dio sarà esistente *in intellectu et in re*.

⁴⁰ Il termine «oggettività» viene utilizzato da Barth. Cfr. *Fides quaerens intellectum*, cit., p.181.

⁴¹ Anselmo, *Proslogion*, cit., p. 85: «Ma certamente ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore non può esistere nel solo intelletto».

⁴² Cfr. Vettorello, *L'unum argumentum*, cit., p. 93.

Barth vuole qui ribadire che la proposizione positiva sulla vera esistenza di Dio (extra-mentale) non deriva dalla prova, ma è provata grazie alla prova, in quanto viene mostrata come assurda la proposizione dell'esistenza di Dio soltanto intra-mentale.

Il passaggio decisivo in cui si può scorgere la lettura teologica del *Proslogion* da parte di Barth è rintracciabile nelle ultime righe di questo capitolo, dove il teologo svizzero afferma che «se ciò costituisce una prova, allora si tratta della prova di una proposizione di fede, che resta salda e anche innanzitutto senza alcuna prova. In quanto deriva dalla rivelazione, la proposizione positiva non può essere dedotta».⁴³

Il presupposto per Anselmo non è una semplice parola, bensì è la parola di Dio nel contesto della sua rivelazione, alla quale appartiene anche la rivelazione della sua esistenza. Gaunilone sostiene che Anselmo esprima il nome di Dio per poi da quello dedurre la sua esistenza, ma quello che vuole fare in realtà il Dottor Magnifico è partire dal nome di Dio per intendere l'impossibilità della sua non-esistenza.

Nel secondo capitolo della seconda parte del commentario barthiano, dal titolo "L'esistenza particolare di Dio", il Nostro si sofferma sulla questione per cui «Dio esiste in modo (soltanto a lui proprio) da non potere neppure essere pensato come eventualmente non-esistente».⁴⁴

Il teologo svizzero, in questa parte del suo libro, analizza il capitolo 3 del *Proslogion*. A partire dalla suddetta frase, molti interpreti di Anselmo si sono chiesti se il terzo capitolo non sia soltanto una ripetizione di quanto già esposto nel secondo, o piuttosto una sottolineatura della tesi a cui Barth è giunto.

In quel capitolo, come viene riportato in *Fides quaerens intellectum*, si trattava del concetto generale dell'esistenza nel pensiero e nell'oggettività e si era giunti a concludere che ~~sia~~ fosse impossibile pensare Dio negando il suo esistere *in intellectu et in re*.

Il concetto di esistenza presupposto in *Proslogion 2* è il concetto generale che può essere applicato a tutte le cose esistenti; in *Proslogion 3*, invece, si cerca di provare che il nome rivelato di Dio ha più potere della più positiva conoscenza che noi potremmo avere delle cose esistenti *in intellectu et in re*. Ciò comporta «l'impossibilità della pensabilità del pensiero della non-esistenza di Dio».⁴⁵

⁴³ Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 187.

⁴⁴ Ivi, p. 195.

⁴⁵ Ivi, p. 198.

Dopo questa breve precisazione, Barth sottolinea che la tesi contenuta nel terzo capitolo del *Proslogion* è che Dio esiste in un modo tale che risulta impossibile il pensiero della possibilità della sua non-esistenza.

Anselmo, in risposta a una osservazione che gli era stata mossa da parte di Gaunilone,⁴⁶ ribadisce che tutte le cose che sono limitate e divisibili possono essere pensate come non-esistenti; dall'altra parte Dio, che è illimitato e indivisibile, non può essere pensato come non-esistente. Noi possiamo soltanto formarci l'ipotesi o la finzione che qualche cosa finita possa essere considerata come non-esistente.

Questa è la risposta che fornisce l'autore del *Proslogion* all'affermazione scettica di Gaunilone, che asserisce di non sapere se egli stesso si possa pensare come non-esistente. Ciò lo può fare su un piano ipotetico, fittizio, a differenza di quanto si possa fare con Dio il quale, lui e soltanto lui, non si può pensare come non-esistente.

Ora, Anselmo prende le mosse dalla possibilità di pensare due esseri esistenti: uno da non pensare come non-esistente, l'altro da pensare come non-esistente. A entrambi appartiene l'*esse in intellectu et in re*. Se qualcuno, come riporta Barth, pensasse questi due esseri l'uno accanto all'altro, uno dei due dovrebbe essere necessariamente maggiore rispetto all'altro.

Il principio da cui prendere le mosse è lo stesso utilizzato da Anselmo nel secondo capitolo del *Proslogion*, solamente che ora non si tratta più dell'opposizione tra un oggetto esistente nel pensiero, da una parte, e uno esistente nel pensiero e nell'oggettività, dall'altra. Qui si tratterà dell'opposizione di un oggetto esistente *in intellectu et in re* ma pensabile come non-esistente, da una parte, e di uno esistente nel pensiero e nell'oggettività, ma non pensabile come non-esistente, dall'altra. Da tutto questo ciò si perviene alla conclusione che ciò di cui non si può pensare il maggiore non può essere pensato come non-esistente: chi pensa a Dio pensa a colui la cui esistenza non può essere negata, poiché, se la sua essenza fosse negabile, bisognerebbe pensarlo come un essere finito, il che è impossibile.

L'infinità di Dio è una delle proposizioni rivelate dell'essenza di Dio: questo, però, non prova la sua esistenza, bensì che Egli esiste in modo diverso rispetto agli esseri finiti: «*Et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec*

⁴⁶ Anselmo, *Proslogion*, cit., p. 203: «Ora, se ben si riflette, questa obiezione non si può fare per il pensiero. Infatti, anche se nessuna cosa esistente può essere intesa non esistente, tuttavia tutte le cose possono essere pensate non esistenti, escluso ciò che è in modo sommo».

*cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem et iudicaret de Creatore, quod valde est absurdum».*⁴⁷

Questo passaggio del testo anselmiano è molto importante, poiché molti critici, interpretando male questa parte, hanno frainteso l'intero discorso.

Anselmo adotta di nuovo la forma dell'invocazione a Dio, passando quindi dal linguaggio dell'indagine teologica a quello proprio della preghiera. O piuttosto, come afferma Barth, mostra come l'intera indagine teologica debba essere intesa come intrapresa e compiuta nella preghiera.

L'intera indagine ha alla base il presupposto che per Anselmo la teologia sia "affermazione di una decisione presa dal suo oggetto", ossia Dio. Egli rende impossibile la possibilità del pensiero della sua non-esistenza. Si conosce il nome di Dio, come *quo maius cogitari nequit*, poiché Egli si è rivelato in questo modo e quindi lo si deve credere.

L'essere umano si trova in una posizione inferiore rispetto a quella del suo Creatore e, in quanto tale, non può mai pensare a qualcosa di maggiore rispetto al Creatore, poiché ciò comporterebbe una assurdità logica e morale.

Anselmo è riuscito nel suo intento: provare che Dio non può non esistere nel capitolo 3 del *Proslogion*, nel secondo invece ha provato che Dio esiste in generale, ossia che possiede una realtà non soltanto concettuale, ma anche oggettiva: «L'esistenza di Dio è provata dal fatto che Dio non può essere pensato come non-esistente».⁴⁸ Solamente Dio non può non-esistere.

In questo capitolo del suo scritto Barth, come sostenuto da Anselmo, ribadisce e mostra l'esistenza di Dio, in quanto Egli non può essere pensato come non-esistente.

Così si conclude l'interpretazione che dà Barth della prova anselmiana dell'esistenza di Dio. Una lettura, a nostro avviso, diversa rispetto quella che Anselmo aveva l'intenzione di proporre: mentre quest'ultimo nel proprio scritto cerca di conciliare la teologia con la filosofia, il teologo svizzero ci restituisce invece una lettura basata su presupposti fideistici, tutta la sua interpretazione si fonda sulla fede.

⁴⁷ Trad. cit., p. 87: «E questo sei tu, o Signore Dio nostro. Dunque tu, o Signore Dio mio, esisti in modo così vero, che non puoi essere pensato non esistente. E a buon diritto. Se infatti una qualche mente potesse pensare qualcosa migliore di te, una creatura si eleverebbe sopra il creatore e giudicherebbe il creatore. E ciò è troppo assurdo».

⁴⁸ Barth, *Fides quarens intellectum*, cit., p. 216.

In *Fides quaerens intellectum*, l'autore ha infatti riletto l'argomento anselmiano in una chiave esclusivamente teologica; questa interpretazione, però, come evidenziato da Vettorello, coglie solo in parte quello che era il vero significato dell'*argumentum* anselmiano.

CAPITOLO SECONDO
JEAN-LUC MARION: PERCHÉ L'ARGOMENTO ONTOLOGICO DI ANSELMO
NON É ONTOLOGICO

In questo secondo capitolo della tesi vorrei soffermarmi sulla lettura offerta da Jean-Luc Marion dell'*unum argumentum* anselmiano. Innanzitutto, bisogna sottolineare che il filosofo francese non dedica all'analisi del *Proslogion* anselmiano delle monografie, bensì degli articoli in cui espone la sua peculiare interpretazione della prova dell'esistenza di Dio elaborata dal monaco di Bec.

L'intento perseguito da Marion nei suoi scritti è quello di spiegare come mai questo argomento, che venne definito da Kant come «ontologico», in realtà non debba essere designato come tale. Prima di procedere con l'analisi dell'articolo,¹ occorre preliminarmente inserire Marion nel precipuo contesto filosofico di appartenenza.

Jean Luc Marion, nato a Parigi nel 1946, viene etichettato come uno dei filosofi più rilevanti della filosofia francese in età contemporanea. Fu collega di altrettanti importanti autori, come Jacques Derrida ed Emmanuel Lévinas, con i quali si confrontò per svariati anni sull'ontologia di Heidegger e la fenomenologia husserliana.²

Uno dei testi principali di Marion è *Dio senza essere*, pubblicato nel 1982.³ In quest'opera, ritroviamo temi già sviluppati in precedenza, come l'analisi sull'idolo e sull'icona, e altri che verranno trattati in altri libri pubblicati negli anni a seguire.

Non analizzeremo questo testo per intero, ma ci soffermeremo solamente sui passaggi maggiormente utili al nostro scopo: cercare di capire perché, secondo Marion, l'argomento di sant'Anselmo non può essere definito «ontologico».

Nel primo capitolo, Marion riprende la distinzione che aveva già tratteggiato nel saggio *L'idolo e la distanza*, tra «idolo» e «icona» con l'intento di mostrare «come ogni interpretazione concettuale di Dio proposta dalla metafisica si tramuti in idolatria».⁴

¹ J.-L. Marion, *Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant*, in *Flight of the Gods*, ed. by Ilse N. Bulhof and Laurens Ten Kate, Fordham University Press, New York pp.78-99.

² E. Campagnoli, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016.

³ J.-L. Marion, *Dio senza essere* [ed. or. 1987], a c. di C. Canullo, Jacabook, Milano 2018.

⁴ Cfr. A. Di Chiro, *Pensare Dio al di là dell'essere. Sulla "svolta teologica" della fenomenologia francese*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», Vol. 76, No. 2-3 (2020), pp. 591-620: 601.

L'idolo, secondo il filosofo francese, rimanda al visibile, che pretende di manifestarsi in un oggetto; l'icona, invece, appare ma non si vede. Marion poi utilizza il termine "idolo concettuale" per definire l'intenzione di comprendere Dio facendo uso di concetti umani.⁵

Come egli afferma, non si parla di idoli solamente nei confronti dei concetti antropomorfi degli dèi pagani, bensì sono tali anche tutti quelli che vengono classificati come concetti puri della metafisica.⁶ È importante sottolineare questo punto prima di intraprendere l'analisi della lettura marioniana dell'argomento anselmiano, dal momento che, se si capisce questo passaggio, l'argomentazione risulterà più facile ed intuitiva.

Marion afferma che «ogni prova, per dimostrativa che possa sembrare, può soltanto culminare in un concetto; e, a questo punto, non può fare altro che oltrepassarsi e identificare questo concetto con Dio stesso».⁷ La lettura marioniana sostiene che, molti filosofi, tra cui Platone, fino ad arrivare a Nietzsche e Heidegger, hanno fatto in modo che la storia della metafisica venisse letta come un puro percorso di idolatria.⁸

Marion sostiene che tutte le prove che hanno lo scopo e l'ambizione di provare l'esistenza di Dio compiono un errore abbastanza importante: tutte queste, infatti, basano la propria dimostrazione su un concetto che alla fine verrà identificato con Dio stesso.⁹

Il filosofo francese si domanda se sia possibile o meno, invece, pensare Dio "al di là dell'Essere", ossia se l'Essere possa non essere la condizione che ci permette di pensare al divino. A questo interrogativo l'autore risponde che Dio, in quanto impensabile, «entra nel campo del nostro pensiero solo rendendovisi impensabile».¹⁰

Marion, in questo secondo capitolo di *Dio senza essere*, sostiene che è legittimo affermare la non pensabilità di Dio, dal momento che Egli dovrebbe essere pensato come "*id quo majus cogitari nequit*", ossia come quel qualcosa che «oltrepassa, sconcerta e rende folle ogni pensiero».¹¹

È interessante, a tal proposito, segnalare una curiosità. Nelle righe che stiamo ora analizzando, Marion decide di aggiungere una croce di sant'Andrea sulla "i" della parola Dio, come per cancellarlo: il filosofo spiega che il suo gesto non ha l'intento di indicare che

⁵ Ivi, p. 602.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Marion, *Dio senza essere*, cit., p. 50.

⁸ Di Chiro, *Pensare Dio al di là dell'essere*, cit., p. 603.

⁹ *Ibidem*

¹⁰ Marion, *Dio senza essere*, cit., p. 68.

¹¹ Ivi, p. 67.

«Dio dovrebbe sparire come concetto»,¹² ma che è Dio stesso a tracciare questo tipo di segno nel nostro pensiero per ricordarci che lui stesso è impensabile.¹³

Il filosofo francese alla fine di questo capitolo, utile per iniziare la nostra analisi, sostiene che dobbiamo cominciare a pensare Dio attraverso un nuovo termine, quello dell'«amore».

Il concetto di *agàpe* viene tratto dalla rivelazione biblica, soprattutto dal testo della *Prima lettera di San Giovanni*.¹⁴

Ripensare a Dio con questo concetto è vantaggioso poiché «in quanto amore Dio può trasgredire immediatamente le condizioni idolatriche»¹⁵ e anche, soprattutto, perché l'amore non ha l'ambizione di comprendere, ma si limita ad accettare il “dono” ricevuto.

L'amore, come viene sostenuto nel capitolo, «consiste nel d(o)narsi; ora per essere d(on)ato, il dono non ha bisogno né di un interlocutore che lo riceva, né di un luogo in cui soggiornare che lo accolga, né di una condizione che lo garantisca o lo confermi».¹⁶

A conclusione di questo paragrafo riportiamo una frase che ci permette di concludere questa breve introduzione: «Dio può darsi da pensare senza idolatria soltanto a partire da sé stesso, darsi da pensare come amore e quindi come dono; darsi da pensare come un pensiero del dono».¹⁷

Con questa affermazione Marion sottolinea come, attraverso questo pensiero del dono, sia possibile pensare a Dio senza far ricorso a concetti. Questo tema, così importante, è trattato in maniera breve in *Dio senza essere*, per poi essere approfondito nello scritto intitolato *Dato che*.¹⁸

Ora passiamo all'analisi del testo di Marion in cui è presente la sua lettura dell'argomento anselmiano. Jean-Luc Marion, a differenza di Barth e Vettorello, non affronta in maniera dettagliata il testo anselmiano. Infatti, il filosofo francese non scrive dei commenti o dei saggi, come gli altri due, riguardo all'*unum argumentum* presente nel *Proslogion*, bensì analizza quest'ultimo in alcuni capitoli dei suoi scritti. Abbiamo comunque deciso di analizzare l'interpretazione che dà Marion, poiché offre una lettura diversa rispetto a quella compiuta da altri pensatori.

¹² Ivi, p. 68.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Di Chiro, *Pensare Dio al di là dell'essere*, cit., p. 606.

¹⁵ Marion, *Dio senza essere*, cit., p. 69.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 71.

¹⁸ J.-L. Marion, *Dato che: saggio per una fenomenologia della donazione*, [ed. or. 1997], a c. di R. Caldarone, Società editrice internazionale, Torino 2001.

Innanzitutto, è importante ricordare chi è stato il primo a classificare come ontologico l'*unum argumentum* di sant'Anselmo. Marion, in proposito, nota che quello che viene identificato come argomento ontologico non è stato sempre chiamato così. Infatti, sia Cartesio che lo stesso Anselmo lo introducono come "*meum argumentum*", ossia il mio argomento.¹⁹ Il primo (presumibilmente) ad utilizzare il termine "ontologico" è stato uno dei filosofi più importanti e rilevanti dell'Illuminismo, Immanuel Kant, in una delle sue opere più importanti: la *Critica della ragion pura*.

Marion, nel suo scritto, intende procedere seguendo tre fasi: la prima riguarda la determinazione delle caratteristiche necessarie per poter definire un argomento come ontologico; la seconda consiste in un *excursus* storico, in cui si ripercorre il contributo dato da alcuni pensatori della metafisica riguardo alle caratteristiche dell'argomento ontologico; si tratta, infine, di decidere se l'argomento anselmiano possa essere definito o meno ontologico.²⁰

In questo nostro percorso di analisi dell'interpretazione di Marion, ci soffermeremo sul punto numero uno e tre in maniera più approfondita.

Kant definì "ontologico" un argomento che deduce l'esistenza di una causa suprema a priori basandosi su concetti: «the argument deserves to be called "ontological" when it reaches the existence of a Supreme or Privileged Being by means of pure concepts».²¹

Secondo Marion, però, questa definizione risulta alquanto problematica, dal momento che, rifacendosi alla definizione scritta sopra, qualsiasi prova relativa all'esistenza di Dio potrebbe definirsi ontologica, poiché attraverso dei semplici concetti rimanda all'esistenza stessa di Dio.

È importante sottolineare, come fa il filosofo francese, che Kant intendeva affermare che una prova diventa ontologica nel momento in cui conduce all'esistenza di un essere supremo basandosi su un concetto in particolare, quello di essenza dell'essere: «The ontological argument becomes really "ontological" only insofar as it proves existence under two exceptional conditions: by starting from a pure concept and by starting from the pure concept of an essence».²² Viene qui sottolineata l'importanza del fatto che il concetto deve essere "puro". Con questo termine Kant, e quindi anche Marion, sostengono che il concetto,

¹⁹ Cfr. Marion, *Is the ontological argument ontological?*, cit., p. 78.

²⁰ Ivi, p. 80.

²¹ Ivi, p. 81.

²² *Ibidem*.

per essere etichettato come “puro”, non deve essere conosciuto tramite l’esperienza bensì deve essere “a priori” ossia conosciuto indipendente dal mondo che ci circonda.

Dopo aver ribadito fermamente il significato da attribuire al termine ontologico, Marion può procedere a illustrare il motivo per cui l’argomento anselmiano non può essere definito ontologico. Il filosofo francese, nel proseguo del suo testo, si ritrova a domandarsi se l’*unum argumentum* contenuto nel *Proslogion* soddisfi o meno altri due criteri fissati dalla metafisica. Il primo presupposto riguarda la possibilità di «ottenere l’esistenza a partire da un concetto dell’essenza divina»;²³ il secondo, invece, consiste «nell’interpretare questa essenza come l’essere in generale, universale e senza restrizioni».²⁴

La risposta riguardo alla prima questione, secondo Marion, è negativa, dal momento che, a parer suo, Anselmo non basa l’*argumentum* sul concetto di essenza divina di Dio.

Al contrario, il punto di partenza di tutta l’argomentazione anselmiana andrebbe ricercato altrove.

Il filosofo francese rintraccia questo punto, da cui muove l’intero discorso anselmiano, nei motti attraverso i quali incominciano rispettivamente il *Proslogion* e il *Monologion*.

Il motto del *Proslogion* è “*fides quaerens intellectum*”, quel del *Monologion* è invece “*exemplum de ratione fidei*”.

Da queste due proposizioni, per Marion, è abbastanza facile capire come il punto di partenza dell’argomentazione anselmiana sia la fede. In entrambe le opere, *Proslogion* e *Monologion*, si tratta quindi di razionalizzare quello che la fede ci ha permesso di pensare.²⁵ A sostegno della sua interpretazione, Marion riporta il passo in cui lo stesso Anselmo afferma: «*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*».²⁶

Attraverso questa proposizione, osserva Marion, Anselmo riconosce la fede come «*first condition of speculation but he also admits faith as the last horizon of understanding*».²⁷ Nella prospettiva assunta dal filosofo francese, non solo il punto di partenza dell’*argumentum* anselmiano si radica nella fede, ma anche il punto finale sfugge a qualsiasi tentativo di concettualizzazione.

²³ L. Vettorello, *L’unum argumentum di sant’Anselmo. Alla ricerca dell’interpretazione autentica della prova anselmiana dell’esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 143.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. Marion, *Is the ontological argument ontological?*, cit., p. 86.

²⁶ Anselmo d’Aosta, *Proslogion*, a c. di L. Pozzi, Bur, Milano 2018, p. 80.

²⁷ Marion, *Is the ontological argument ontological?*, cit., p. 86.

Questo succede perché lo scopo finale riguarda la possibilità di raggiungere Dio il quale, però, vive in una «lux inaccessibilis».²⁸ Questa inaccessibilità è una caratteristica di Dio.

Da questo si comprende perché Marion affermi che la prova presentata da Anselmo nel *Proslogion* non presuppone il concetto dell'essenza di Dio, bensì si basa sull'impossibilità di qualsiasi concetto di Dio.

Il punto di partenza è quindi un non-concetto presentato dal monaco di Bec nelle formule “*id quo maius cogitari nequit*”²⁹ oppure “*aliquid quo nihil majus cogitari possit*”³⁰ («something such that anything greater than it can be thought»)³¹

È importante sottolineare l'idea che, se dovesse esistere un essere come Dio, questo potrebbe e dovrebbe essere pensato solamente come qualcosa che noi non possiamo concepire.

Marion sostiene che il nome di Dio, *Id Quo Maius*, impedisce all'uomo di averne una nozione, dal momento che questo Essere è un qualcosa di cui nulla di più grande si può pensare.

Questo sintagma non ha la pretesa di definire Dio attraverso un concetto; si potrebbe sostenere piuttosto, come fa il filosofo francese, che questo sintagma rivela la finitezza dei pensieri dell'uomo.

Prima di riportare diversi passi a difesa della non concettualità di Dio, Marion nel suo scritto si interroga sul significato del termine «trascendentale».³²

Così come teorizzato da Kant, il termine “trascendentale” significa «never a relation of thought with things, but only with our power of thinking»³³ (non avere mai un rapporto del pensiero con le cose ma solamente con la nostra facoltà di pensiero).

Il primo punto che Marion utilizza a difesa della sua interpretazione riguarda l'impossibilità di negare il non-concetto dell’“*id quo maius*”. Egli afferma che chi volesse rifiutare il non-concetto di Dio (ossia la sua non-concettualità) con il pretesto di non essere in grado di comprenderne il significato cadrebbe in contraddizione.³⁴

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., p. 84.

³⁰ *Ivi*, p. 82.

³¹ Marion, *Is the ontological argument ontological?*, cit., p. 87.

³² *Ivi*, p. 88.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 90.

Questo avviene perché, per rifiutare qualcosa, bisogna prima comprenderlo; quindi qualsiasi persona che comprende il non-concetto, per confutarlo, deve in qualsiasi caso averne una determinata comprensione e, quindi, concepirlo nel pensiero (*in intellectu*).

Il passaggio seguente riguarda il fatto che ciò di cui non si può pensare il maggiore non debba essere solamente *in intellectu*, bensì anche nell'ordine delle cose. Marion afferma che questa conclusione può essere corretta solo se Dio è un non-concetto. Il pensiero deve quindi accettare l'idea per cui esso stesso non può conoscere le cose «that transcends the transcendental limits».³⁵

Il primo e il secondo punto implicano la conclusione (il terzo punto): Dio non è più completamente *in intellectu*, poiché si estende oltre il campo della comprensione, ma è nella realtà.

Il filosofo francese sostiene che vi debbono essere tre diversi livelli riguardanti la conoscibilità dell'essere: il primo riguarda l'essere solo nell'intelletto e non nella realtà (*in intellectu*), poi vi è l'essere nell'intelletto e nella realtà (*in intellectu et in re*), l'ultimo momento si ha con l'essere nella realtà ma non nell'intelletto (*in re et non in intellectu*).³⁶

È importante notare, sottolinea Marion, che questo terzo livello spesso viene “ignorato” dai lettori del *Proslogion*, perché essi non vanno oltre il capitolo quarto dell'opera.

Ad esempio, nel capitolo 15 Anselmo scrive: «Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit».³⁷

In questo passaggio, il filosofo francese rintraccia la spiegazione della sua tesi, poiché pensare a Dio non significa solamente ammettere la Sua esistenza, bensì ammettere che Egli sia al di fuori della nostra facoltà di comprensione.

Dio si trova, come abbiamo già potuto constatare in precedenza nell'analisi compiuta da Marion, nel più altro grado dell'essere (terzo livello), ossia Egli esiste *in re* ma non nell'intelletto.³⁸

L'argomentazione di Anselmo ricaverebbe in modo quasi “paradossale” l'esistenza di Dio dall'impossibilità di produrre un concetto di Dio o della Sua essenza, dal momento che il pensiero non può andare oltre ai propri limiti, trascendendoli.

Marion aveva iniziato la propria ricerca domandandosi se l'argomento anselmiano potesse essere definito “ontologico”.

³⁵ Ivi, p. 91.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., p. 124.

³⁸ Marion, *Is the ontological argument ontological?*, cit., p. 92.

Il primo punto che doveva soddisfare riguardava la possibilità di ricavare l'esistenza di Dio attraverso il concetto di "Essenza di Dio". Da ciò che abbiamo analizzato della lettura marioniana, la risposta a questo primo punto è decisamente negativa. Questa viene definita come la prima rottura («first rupture»),³⁹ dal momento che la formula "*Id Quo Maius*" contraddice la legittimità di qualsiasi concetto di Dio.

Anche Young Won Kim, nel suo articolo intitolato "A Critical Reading of Jean Luc Marion's Interpretation of Anselm's Ontological Argument",⁴⁰ tende a ribadire il fatto che la formula "aliquid quo nihil maius cogitari possit" non è un concetto volto a definire Dio e la sua essenza, ma riguarda la finitezza del pensiero umano e la non-concettualità di Dio.⁴¹

Dopo aver analizzato questa prima rottura nell'argomentazione anselmiana, Marion passa ad esaminare il secondo presupposto necessario per definire l'*unum argumentum* come "ontologico". Abbiamo appurato che non è possibile ottenere l'esistenza a partire da un concetto di essenza divina (primo presupposto); ora il filosofo francese si pone l'obiettivo di verificare se questa essenza di Dio «s'identificasse o meno con l'essenza per eccellenza (ovvero quella dell'essere, della sostanza, dell'*ousia*)».⁴²

La "seconda rottura" è stata rintracciata dal filosofo francese nella nuova formula utilizzata da Anselmo: «id quo nihil melius cogitari potest».⁴³ Come si nota, questa formula differisce dalla precedente per l'utilizzo della parola "melius" in luogo di "majus". Marion, qui, nota il passaggio da un principio quantitativo (*majus*) ad un principio qualitativo (*melius*).⁴⁴

Nella lettura che ci offre il filosofo francese, Dio «has to be understood as having a qualitative, not a quantitative, meaning. In order to decide if a determination suits God or not, it is enough to test whether it adds a good to the sovereign good».⁴⁵

In questo modo viene sostituito il *melius* al *majus*, ossia il bene a ciò che viene definito come sostanza. Compiendo questo capovolgimento nell'interpretazione di Anselmo, Marion sottrae (dopo la prima rottura) per la seconda volta l'*unum argumentum* a qualsiasi interpretazione metafisica.

³⁹ Ivi, p. 93.

⁴⁰ Y.W. Kim, *A Critical Reading of Jean Luc Marion's Interpretation of Anselm's Ontological Argument*, «The Heythrop Journal», Vol. 64, n. 5 (2023), pp. 637-654.

⁴¹ Cfr. Ivi, p. 644.

⁴² Cfr. Vettorello, *L'unum argumentum*, cit., p. 143.

⁴³ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., p. 120.

⁴⁴ J-L. Marion, *Is the ontological argument ontological?*, cit., p. 94.

⁴⁵ *Ibidem*.

Il filosofo francese sostiene come questa nuova rottura sia di fondamentale importanza, poiché l'intero *Proslogion* si pone un nuovo obiettivo che riguarda la dimostrazione non più dell'esistenza di Dio, bensì del fatto che, se esso esiste, ed è così, esiste come *summum bonum*. Come sostiene Vettorello nel suo libro, dal punto di vista di Marion l'intero scritto di Anselmo «sarebbe indifferente circa il problema dell'essere di un ente per eccellenza, mirando invece ad appurare la questione della sovrana bontà di Dio». ⁴⁶

Secondo il punto di vista del filosofo francese, solamente attraverso la potenza di amare possiamo arrivare a una conoscenza di Dio, dal momento che solo con l'amore possiamo comprendere e andare oltre a ciò che ci è sconosciuto. ⁴⁷

La conclusione di Marion è lapidaria, poiché ribadisce che l'esistenza di Dio è dimostrata negando la possibilità di avere conoscenza del concetto della Sua essenza, e che, se Dio deve essere conosciuto, l'unico modo possibile perché ciò avvenga è attraverso «the horizon of the good». ⁴⁸

⁴⁶ Cfr. Vettorello, *L'unum argumentum*, cit., p. 145.

⁴⁷ Cfr. Marion, *Is the ontological argument ontological?*, cit., p. 96.

⁴⁸ Ivi, p. 97.

CAPITOLO TERZO
LUCA VETTORELLO: UNA LETTURA GNOSEOLOGICA DELL'*UNUM*
ARGUMENTUM

In questo terzo capitolo vorrei soffermarmi sulla lettura che Luca Vettorello dà dell'*argumentum* di Sant'Anselmo.

Nel libro intitolato *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*,¹ il filosofo propone una diversa interpretazione dell'argomento esposto da Anselmo nel *Proslogion*. La lettura che vuole dare Vettorello è prettamente esegetica ed ha come fine principale quello di rintracciare l'equivoco grammaticale che ha portato all'interpretazione tradizionale. Sulla base di quest'ultima si ritiene che Anselmo abbia voluto dimostrare l'esistenza di Dio partendo dalla definizione di Dio stesso nei termini dell'ente massimamente perfetto, e dunque certamente non manchevole del predicato dell'esistenza.

La lettura tradizionale si fonda sul principio di superiorità dell'esistenza (PSE), la cui presunta enunciazione da parte di Anselmo è rintracciata nel seguente passo del *Proslogion*: «se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore (*si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*)».²

Vettorello scorge il nascere del fraintendimento della prova proprio in una errata lettura di questa proposizione anselmiana, poiché tradizionalmente il pronome relativo “che”, ossia il *quod*, veniva riferito solamente all'ultima parte della proposizione “esista nella realtà” e non alla proposizione intera *cogitare esse et in re* che, pertanto, dovrebbe essere così tradotta: «e questo [pensare che esista nella realtà] è maggiore». Quello che intendeva fare Anselmo, sostiene Vettorello, era porre a confronto due differenti modi di pensare Dio: la posizione teista, per cui Dio “è pensato come esistente nella realtà”, e quella atea, per cui Dio “è pensato come esistente nel solo intelletto”. Attraverso questa precisazione grammaticale, viene ribadito che Anselmo si è mantenuto in una sfera strettamente intellettuale tra l'idea

¹ L. Vettorello, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

² Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, a c. di L. Pozzi, Bur, Milano 2018, p. 85.

atea di Dio e quella teista (a differenza di Gaunilone, ad esempio, che pone in relazione il piano del pensiero con quello della realtà), senza mai ricorrere all'utilizzo del PSE, tanto che sarà lo stesso Anselmo ad affermare quanto questo concetto sia a lui estraneo.

Vettorello intende qui ribadire che quello che vuole compiere Anselmo è un confronto tra due differenti idee: l'idea dell'insipiente e l'idea del credente. Occorre sottolineare questo aspetto poiché molti lettori del monaco di Bec hanno letto in questo passaggio un salto dalla realtà del puro pensiero di Dio alla dimostrazione che Dio esiste nella realtà. Questo, come si evince nel testo di Anselmo, non era il suo intento poiché egli voleva dimostrare che l'idea di Dio come esistente nella realtà fosse maggiore (l'idea) dell'idea dell'ateo.

Tutti i guadagni teoretici che Anselmo ha ricavato nel *Monologion* attraverso l'utilizzo della sola ragione, escludendo l'autorità della Scrittura, sono stati utilizzati dall'autore come la base che gli ha permesso sia di scrivere il *Proslogion* sia di riassumere la tesi teista. Da ciò si potrebbe affermare che la premessa del *Proslogion* non sia necessariamente la fede, bensì il *Monologion*.³ Dopo aver messo in evidenza questo punto, lo studioso passa ad analizzare due aspetti importanti, se non cruciali, della dimostrazione anselmiana: la dimostrazione per assurdo e la non totale conoscibilità di Dio.

Per fare questo, come fa notare Vettorello (in opposizione alla errata lettura inaugurata da Gaunilone), Anselmo muove dall'assunto che Dio sia almeno in parte conoscibile: «questa conoscenza, pur non essendo totale ed esaustiva, è comunque dotata di certezza, è dotata di razionalità, ovvero non è una conoscenza dubbia o solo fideistica».⁴ Partendo da questa conoscenza, decide di attuare l'argomentazione per assurdo, ossia di rendere (inizialmente) incerta la proposizione “Dio esiste”: la pone in dubbio e la nega, ma solamente per riuscire poi a dimostrare le contraddizioni di questa antitesi.⁵

Con questa nuova lettura Vettorello viene a porre in risalto la «complementarità tra le prove che procedono per costruzione diretta e la prova che procede per ipotesi assurda».⁶ In altre parole, il filosofo vuole affermare che la conoscibilità dell'Essere divino non è un principio esclusivamente di fede o un'idea innata, bensì viene ricavata

³ Cfr. Vettorello, *L'unum argumentum*, cit., p. 47.

⁴ Ivi, p. 57.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 64.

da ragionamenti a posteriori come appunto le prove a dimostrazione diretta del *Monologion* o le «cinque vie» di Tommaso d'Aquino. Queste prove, esposte ad esempio nel *Monologion*, sono utili, come afferma Vettorello, a dimostrare tanto gli attributi di Dio (eternità, somma bontà, ecc.) quanto l'esistenza di Dio, e proprio grazie a queste riflessioni razionali Dio deve essere *pensato* come esistente. Ho messo volutamente in corsivo la parola “pensato”, perché tutto il discorso del capitolo 2 della monografia di Vettorello si basa sulla contraddittorietà del pensiero dell'ateo.

Che cosa significa questo e dove possiamo trovare la contraddittorietà posta in evidenza da Vettorello? L'esistenza di Dio è una delle proprietà dell'essere divino, così come qualsiasi altro predicato (somma bontà, pensabilità, ecc.), e per la tesi teista l'esistenza appartiene a Dio. Questo però non avviene nella visione dell'ateo, poiché egli decide arbitrariamente «cosa accettare e cosa rifiutare dei guadagni teoretici ottenuti dalle prove a posteriori». ⁷ Il luogo dove viene rilevata la contraddizione, secondo Vettorello, è la mente, poiché l'insipiente crede di poter scegliere a piacimento quali predicati attribuire a Dio e quali no.

Attraverso questi passaggi viene abbastanza facile intendere il motivo per il quale ho intitolato questo capitolo “Luca Vettorello: una lettura gnoseologica dell'*unum argumentum*”: quella di Vettorello è una lettura differente rispetto alla tradizionale lettura ontologica, poiché ravvisa il bisogno di convertire ogni singola definizione di Dio espressa ontologicamente in termini gnoseologici, riferendola al nostro intelletto in qualità di idea. ⁸ Facendo questo, secondo il parere del filosofo, Anselmo ha potuto attuare un confronto tra le due idee di Dio (teista ed atea) per poi sempre sul piano gnoseologico elaborare la dimostrazione per assurdo.

Attraverso questa *reductio ad absurdum*, il Dottor Magnifico intende analizzare la contraddittorietà logica della negazione della tesi teista (Dio esiste).

Un'altra contraddizione ravvisabile nel ragionamento dell'ateo riguarda il suo modo di pensare Dio non attribuendogli la proprietà dell'esistenza. Così facendo si contraddice, poiché all'inizio del “colloquio” con il teista aveva accettato la premessa di riferirsi a Dio come I.Q.M. (*id quo maius cogitari nequit*), nella misura in cui, in assenza di un accordo circa la definizione, non si sarebbe potuta avviare la discussione. Questa definizione non deriva dalle Scritture, ma dalla ragione filosofica, in quanto

⁷ Ivi, p. 67.

⁸ Cfr. ivi, p. 73.

risultato delle precedenti dimostrazioni a posteriori. L'I.Q.M. costituisce per Anselmo la necessaria premessa di una *reductio ad absurdum*, il cui scopo sarebbe proprio quello di mostrare la contraddizione intrinseca alla tesi sostenuta dall'ateo. Togliendo il predicato dell'esistenza all'Essere divino, l'ateo infatti non può più dialogare con il teista poiché non si riferiscono allo stesso soggetto. In altre parole, nessuno può definirsi ateo, dal momento che colui che non crede in Dio deve necessariamente accettarne una precisa definizione per poi rifiutarla. Vettorello dirà che l'insipiente o decide, dopo la dimostrazione del teista, di convertirsi ed accettare la visione di Dio del teista oppure si dedica ad un «totale silenzio intellettuale nei confronti di Dio».⁹

Proseguendo nella lettura del testo, Vettorello elenca quattro “corollari” che riprendono quanto già analizzato nelle pagine precedenti. Nel primo corollario viene fornita una analisi comparata tra la tradizionale lettura dell'argomento anselmiano e questa nuova interpretazione; nel secondo l'autore si sofferma sulla causa prossima, rintracciabile nella tesi sostenuta da Gaunilone, e sulla causa più remota riguardante una “erronea” interpretazione della dimostrazione a priori; nel terzo sono presenti delle «riflessioni circa il nome di Dio»¹⁰ e nell'ultimo corollario invece viene presa in considerazione la complementarietà tra le prove a costruzione diretta e quelle a costruzione indiretta.

Il primo corollario lo abbiamo già analizzato in precedenza, quando abbiamo ricostruito l'analisi di Vettorello circa la nuova lettura non più ontologica, bensì gnoseologica della prova anselmiana. Sul secondo corollario, invece, cui abbiamo solo accennato, è utile e necessario soffermarsi al fine di rintracciare la causa della presunta incomprensione da parte di Gaunilone (e di molti altri dopo di lui) del vero significato della prova elaborata da Anselmo.

Iniziamo dall'esame della “causa prossima” della discorde interpretazione, che è ravvisabile nella lettura inaugurata da Gaunilone: Anselmo fa un paragone tra due diversi modi di pensare Dio, Gaunilone invece paragona due differenti modi di esistere di Dio. Il metodo della *reductio* che utilizza Anselmo è volto unicamente a mostrare l'incoerenza del pensiero dell'ateo sul piano intellettuale, perché egli non può pensare che Dio non esista. Per fare questo, mostra la contraddizione che ne è alla base: l'ateo, per poter speculare su Dio, accetta come premessa di pensare a Dio come

⁹ Ivi, p. 79.

¹⁰ Ivi, p. 84.

I.Q.M., ma negando l'esistenza dell'Essere divino finisce necessariamente col violare il prerequisito iniziale che aveva accettato, dal momento che senza l'attributo dell'esistenza lo stesso I.Q.M. non sarebbe realmente I.Q.M. Come afferma Vettorello, questo procedimento è il vero capolavoro che Anselmo compie: «confutare l'ateo usando nient'altro che le parole dell'ateo stesso».¹¹

Attraverso questi passaggi si è dimostrato, sempre sul piano gnoseologico, che la tesi atea è del tutto incoerente. A questo punto il nostro autore si domanda in che modo si possa sostenere la tesi dell'esistenza di Dio. La risposta si trova in due momenti specifici della *reductio ad absurdum*: la *pars destruens* e la *pars construens*. L'esistenza reale viene ottenuta, come abbiamo visto all'inizio di questa analisi, attraverso e grazie alle prove a posteriori, ossia a costruzione diretta, rintracciabili nell'opera antecedente di Anselmo, il *Monologion*. Nonostante queste dimostrazioni, l'ateo rifiuta comunque la tesi teista e Anselmo decide di assecondare nella *reductio* questa visione atea, negando metodologicamente la tesi che lui appoggiava, ossia "Dio esiste".¹² Facendo ciò, però, viene fatta emergere la contraddizione della tesi atea che abbiamo analizzato poco fa; pertanto nella *pars destruens* si sancisce innanzitutto l'insostenibilità gnoseologica della posizione atea, mentre poi nella *pars construens* si provvederà al recupero e alla riconferma definitiva della tesi teista.¹³

Nella sua monografia, Vettorello prende in considerazione anche la "causa remota" che ha portato ad una lettura difforme dalle intenzioni del monaco di Bec. Molti critici e filosofi hanno letto e commentato (di proposito o no) il *Proslogion* inquadrando Anselmo come un "realista radicale", ossia come colui che ritiene «che gli universali siano dotati di una vera e propria esistenza reale, anche fuori dalla nostra mente; ed anzi persino prima ancora degli stessi oggetti reali».¹⁴ Seguendo questa visione si possono paragonare gli universali alle idee platoniche. Inquadrando Anselmo in questa posizione intellettualistica non è da sorprendersi, come sostiene Vettorello, se Gaunilone abbia aggiunto di sua spontanea volontà il principio di superiorità dell'esistenza e se molti studiosi dopo di lui abbiano letto il *Proslogion* secondo un'ottica platonizzante. A conclusione di questo secondo corollario, Vettorello afferma che il testo scritto da Anselmo non ha bisogno delle premesse della dottrina

¹¹ Ivi, p. 98.

¹² Ivi, p. 57.

¹³ Cfr., p. 101.

¹⁴ Ivi, p. 106.

ultra-realista di Platone per essere considerato valido. L'unica premessa che esige questa nuova interpretazione riguarda il fatto che l'ateo deve possedere una conoscenza certa e adeguata di Dio, come quella del teista, e che questa può essere ottenuta o attraverso le prove a posteriori o tramite la rivelazione delle Sacre Scritture oppure attraverso la via mistica.

Nel terzo corollario, Vettorello compie delle riflessioni circa "il nome di Dio" e inoltre cerca di commentare il complesso rapporto che interviene tra ragione e fede. Riguardo all'origine del nome anselmiano di Dio ci sono varie posizioni, ma due di queste sono quelle principali. La prima riguarda coloro i quali leggono il *Proslogion* come un'opera prettamente filosofica, come Henrich Scholz e Adolf Kolping, la seconda è propria di coloro i quali vedono nel *Proslogion* un testo di pura teologia, come Karl Barth, Martin Grabmann, Anselm Stolz.

Nella sua analisi Vettorello passa in rassegna le posizioni di questi differenti autori, partendo da Karl Barth ed enunciando i temi che egli tratta nel suo scritto *Fides quaerens intellectum*, opera che ho già analizzato nel primo capitolo.

Anselm Stolz viene annoverato tra quelli che hanno seguito la tesi di Karl Barth, per poi superarla.¹⁵ Infatti, per Stolz il *Proslogion* è un'opera di teologia mistica perché lo scopo del testo anselmiano sarebbe quello di «indicare una via per contemplare Dio».¹⁶ Da questo presupposto consegue che il testo non sia indirizzato all'ateo, bensì al solo teista che, in quanto credente in Dio, desidera giungere alla contemplazione del sommo divino. Per Stolz sarebbe dunque errato leggere il *Proslogion* in maniera filosofica, perché il testo anselmiano avrebbe lo scopo principale di riflettere sulle verità di fede presenti nella Bibbia.

Un altro autore che segue questa tesi è il medievista bavarese Martin Grabmann.¹⁷ Nel saggio *Storia del metodo scolastico* egli afferma che Anselmo, nonostante volesse dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, rimane ancorato a un piano puramente teologico. Secondo la sua lettura, la ragione viene comunque "sottomessa e preposta alla fede" per una migliore comprensione delle verità rivelate. Entrambe queste posizioni, però, come constata Vettorello, risultano inefficaci perché, se il *Proslogion* fosse stato scritto come un «mero processo di comprensione interno alla fede

¹⁵ A. Stolz, *Anselm von Canterbury*, Kösel-Pustet, München 1937.

¹⁶ Vettorello, *L'unum argumentum*, cit. p. 122.

¹⁷ M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico, scolastico* [ed. or. 1980], a c. di P. Candela Buscaglione, M. Candela La Nuova Italia, Firenze 1980.

cristiana»,¹⁸ non potrebbe esistere un dialogo tra il teista e l'ateo, nella misura in cui quest'ultimo manca di tale fede. Entrambi i testi anselmiani (il *Monologion* prima e il *Proslogion* poi) non volevano essere presentati come dei semplici libri di riflessione sulle Sacre Scritture o sulla Bibbia, bensì volevano essere dei “dialoghi” a cui tutti potevano accedere, atei e non. Poiché Anselmo è un credente ed un cattolico, difficilmente può “liberarsi” da questo presupposto nei suoi scritti, ma ciò non implica che quello che egli ha scritto debba essere letto da un punto di vista prettamente teologico. Egli, infatti, come si vede nel *Proslogion*, decide di spogliarsi da ogni conoscenza che aveva ricavato dalla Bibbia per poter mettersi a pari livello con l'ateo e poter svolgere un dialogo muovendo entrambi dagli stessi presupposti; ciò implica che “il nome di Dio” (I.Q.M) non abbia una derivazione esclusivamente biblica, come già prima abbiamo avuto modo di constatare. Inoltre, come sottolinea Vettorello, nel testo non sono presenti passi biblici con funzione autoritativa a sostegno dell'*argumentum*; Anselmo, proprio per mettersi al pari dell'ateo, decide, attraverso il metodo per assurdo, di prendere (temporaneamente) per vera la tesi dell'ateo, negando la propria tesi.

Un'altra posizione è quella di Adolf Kolping che in un saggio del 1939 propone la sua lettura del *Proslogion* in una chiave opposta rispetto a quella di Barth.¹⁹ Vettorello spiega come per Kolping tutto il *Proslogion* debba essere letto tenendo conto del fatto che Anselmo sia un realista e che quindi l'intero suo argomento debba essere interpretato secondo questa prospettiva.

Basandosi su questo modo di leggere il *Proslogion*, secondo Kolping non ci sarebbe nessun errore nel mettere a confronto il piano ideale con quello reale, con ciò che ne comporta. Rispetto agli autori visti in precedenza, per Kolping il nome di Dio come I.Q.M. non deve necessariamente essere dedotto dalle Sacre Scritture e la figura dell'*insipiens* viene ricondotta a quella di un interlocutore con cui intrattenere un dibattito razionale per dimostrare la validità della tesi teista rispetto a quella dell'ateo. Nell'analisi compiuta da Vettorello si evince come per Kolping l'obiettivo dell'*argumentum* anselmiano sia di tipo apologetico, cioè si rivolga ai non credenti per riuscire a dimostrare, razionalmente, la contraddittorietà dell'idea atea. Anche

¹⁸ Vettorello, *L'unum argumentum*, cit. P. 123.

¹⁹ A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms "Fides quaerens intellectum"*, Bouvier, Bonn 1939.

questo filosofo, secondo Vettorello, non riesce ad individuare l'autentico significato dell'argomento di Anselmo, poiché lo legge e lo interpreta, secondo il principio di superiorità dell'essere e fondando l'intero discorso su premesse ultra-realiste. Alla fine, Kolping ha avuto sì il merito di aver ricondotto il *Proslogion* a una lettura filosofica, ma ha compiuto l'errore di circoscrivere l'argomento anselmiano entro la dottrina platonica.

Etienne Gilson vede invece nel *Proslogion* la compresenza di elementi tanto teologici quanto filosofici.²⁰ Come riporta Vettorello, Gilson reputa l'argomento anselmiano come una via intermedia tra un modo di procedere prettamente filosofico e un modo teologico. Viene visto come una terza via, poiché da una parte l'intento di Anselmo era filosofico, in quanto le argomentazioni da lui usate non vengono ricercate nelle Sacre Scritture, dall'altra parte però lo stile del testo è tipicamente mistico, poiché sono presenti orazioni e preghiere; lo stesso nome di Dio è di natura prettamente teologica.

L'errore che compie Gilson, secondo Vettorello, è lo stesso che ha compiuto Kolping: per entrambi il testo deve essere letto nell'ottica della disputa degli universali e l'insipiente, di conseguenza, non deve essere considerato come un ateo, bensì come un nominalista.

Inoltre, i presupposti su cui si baserebbe la prova nella lettura che fornisce Gilson sono quelli ultra-realisti, platonici e gauniloniani. Vettorello, di conseguenza, torna a ribadire che «nel momento in cui l'*unum argumentum* viene inglobato e compreso all'interno della dottrina platonica del realismo delle idee, esso risulta automaticamente squalificato agli occhi di chi non condivide tale dottrina gnoseologica».²¹

Henri Bouillard nella sua lettura dell'argomento anselmiano fornisce, sempre secondo l'analisi che compie Vettorello, delle considerazioni simili a quelle di Gilson, giungendo però ad una conclusione diversa.²² Anche per lui i due aspetti, filosofico e teologico, sono difficilmente distinguibili, a differenza di coloro i quali vedevano nel testo di Anselmo il prevalere di uno sull'altro. La "terza via" di Gilson appare

²⁰ E. Gilson, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, [ed. or. 1922], a c. di M. A. Del Torre Sansoni, Firenze 2004.

²¹ Ivi, p. 128.

²² H. Bouillard, *La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par Karl Barth, Spicilegium Beccense*, I, Vrin, Le Bec-Hellouin-Paris 1959.

all'autore che stiamo prendendo ora in considerazione abbastanza paradossale, perché se il presupposto dell'argomento anselmiano (Dio come I.Q.M.) fosse desunto per fede, sarebbe impossibile per la prova acquisire una validità universale, in quanto l'ateo non ha il concetto di Dio come il teista. Questo per Bouillard è il paradosso del *Proslogion*, dove sono presenti elementi filosofici e scritturistici che impediscono di avere un dialogo con i non credenti per il motivo spiegato in precedenza.

Altri due sostenitori della visione unitaria di teologia e filosofia nel *Proslogion* sono Schmitt²³ e Sofia Vanni Rovighi.²⁴ Per il primo l'opera di Anselmo è essenzialmente apologetica: giustifica il contenuto teologico, in quanto basato sui dogmi della fede, e la forma, di carattere filosofico, attraverso l'uso di argomentazioni e ragionamenti. Per Vanni Rovighi, invece, l'argomento rappresenta «un tentativo interessante, benché non conclusivo, di trasformare in evidenza razionale le verità di fede».²⁵ Secondo il suo punto di vista, nel *Proslogion* il riferimento alla fede fornisce le premesse su cui verrà poi sviluppata l'intera argomentazione. Anche nella sua interpretazione, spiega Vettorello, si compie lo stesso errore degli autori precedenti, ossia quello di ricavare il nome di Dio dalle Scritture e, quindi, circoscrivere l'intera opera ai soli credenti.

Attraverso questa analisi Vettorello ha voluto dimostrare che, nel corso dei secoli, ci sono state varie interpretazioni, spesso opposte, dell'argomento anselmiano. La cosa che accomuna tutte le letture prese in esame è il fatto di circoscrivere il *Proslogion* entro una dottrina che porta al comune errore di leggere in una maniera alterata ciò che voleva dire Anselmo. Esse, insomma, hanno racchiuso il *Proslogion* entro delle dottrine alle quali, però, Anselmo non faceva riferimento.

Con queste riflessioni si chiude il terzo corollario di Vettorello.

Nel quarto e ultimo corollario, il Nostro esamina la relazione che vi è tra le dimostrazioni dirette e quella per assurdo. Il rapporto che le lega è di complementarietà reciproca, poiché insieme, pur mantenendo l'autonomia del tipo di dimostrazione, concorrono ad «illuminare la veridicità della tesi teista da più angolazioni».²⁶

²³ F.S. Schmitt, *Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselm*, in «Teologische Revue», 32 (1933), pp. 217-223.

²⁴ S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Roma-Bari 1987.

²⁵ Vettorello, *L'unum argumentum*, cit. p. 129.

²⁶ Ivi, p. 152.

La prova anselmiana non è una prova a priori, e ciò significa che non ricava direttamente l'esistenza reale di Dio a partire dalla sua semplice idea mentale, come sostenuto da molti che criticavano Anselmo proprio per questo indebito passaggio tra due piani differenti. Al contrario, la prova è una *reductio ad absurdum*, dove viene ridotta all'assurdo la tesi di chi sostiene che Dio come I.Q.M. non esista, ossia la posizione dell'ateo. Per fare questo, spiega Vettorello, come abbiamo già analizzato, vengono confrontate tra di loro due differenti modi di concepire Dio secondo una sequenza di determinazioni positive, o proprietà: l'una sequenza, quella del teista, è più ampia e più ricca, poiché contiene più proprietà dell'altra, come ad esempio quella dell'esistenza. Non mi soffermo di nuovo a spiegare come Anselmo cerchi di spiegare questa contraddizione, che contraddistingue la tesi atea; mi limiterò a ribadire che la prova anselmiana non dimostra direttamente l'esistenza reale di Dio, ma l'impossibilità logica di pensare Dio come non esistente. Molti critici si domandano se, allora, la prova anselmiana abbia o meno attinenza con il piano ontologico, visto che, come abbiamo constatato nell'interpretazione che dà Vettorello, restiamo su un piano gnoseologico. La risposta a questo quesito è affermativa. È vero che il ragionamento che svolge l'autore del *Proslogion* è di tipo gnoseologico e logico, ma la premessa che si è assunta all'inizio del libro ha un'origine a posteriori. Come abbiamo già mostrato nella nostra analisi, le dimostrazioni presenti nel *Monologion* fungono da premessa per poi essere utilizzate su un piano gnoseologico nel *Proslogion*. Per questo motivo Vettorello parla di «collaborazione e complementarità tra le prove dirette e la prova per assurdo», definendola «perfettamente legittima e virtuosa»²⁷.

²⁷ Vettorello, *L'unum argumentum*, cit. p. 164.

CONCLUSIONE

In questo scritto abbiamo ripercorso e analizzato tre differenti letture dell'*unum argumentum*, ossia la prova dell'esistenza di Dio elaborata da Anselmo d'Aosta nel XII secolo.

Abbiamo potuto constatare che Barth, nel suo scritto,¹ legge il *Proslogion* come un testo di pura teologia, mentre Marion, nell'articolo dedicato all'argomento anselmiano,² basa la sua interpretazione sulla non-concettualità di Dio, ossia sulla sua incomprendibilità in chiave razionalistica. D'altro canto, nel suo scritto, Vettorello si pone l'obiettivo di riportare fedelmente le parole di Anselmo al fine di emendare la prova da false interpretazioni.³

Molti autori, tra cui Gaunilone, Barth, Marion, hanno interpretato il *Proslogion* non basandosi sul testo in sé, ma preferendo condirlo «con delle spezie ben note che ne rendessero il sapore più familiare e più consono ai palati di coloro che lo leggevano».⁴ Le “spezie” di cui parla Vettorello sono rintracciabili nell'utilizzo, da parte degli interpreti dell'argomento anselmiano, del principio di superiorità dell'essere, così come nell'aver considerato Anselmo come un platonico e, quindi, nell'aver letto l'intero *Proslogion* in una chiave totalmente platonizzante.

A mio avviso, leggere, e quindi circoscrivere l'intera argomentazione anselmiana entro un orizzonte di pensiero a cui l'abate di Bec non appartiene è fuorviante e sminuisce il vero obiettivo dell'autore.

L'intento di Anselmo, infatti, era quello di dimostrare che la sua intera opera non poggia né su presupposti di fede (contrariamente a quanto emerge dalla lettura di Barth) né può essere inserita nell'alveo della dottrina platonica.

La prova dell'esistenza di Dio, come abbiamo avuto modo di riscontrare più volte in questo nostro percorso, non ha bisogno di nessun presupposto se non quello che pone lo stesso Anselmo all'inizio del *Proslogion*, ossia che l'ateo, per poter iniziare a

¹ K. Barth, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico* [ed. or. 1931], a c. di M. Vergottini, Morcelliana, Brescia 2012.

² J.-L. Marion, *Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant*, in *Flight of the Gods*, ed. by Ilse N. Bulhof and Laurens Ten Kate, Fordham University Press, New York 2022, pp.78-99.

³ L. Vettorello, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

⁴ Ivi, p. 109.

discutere con l'interlocutore intorno al medesimo Dio, deve possedere una conoscenza minima (“*aliquatenus*”)⁵ di quel Dio a cui il credente si riferisce.

L'altro obiettivo che mi ero posto in questo mio scritto, oltre a quello di analizzare pregi e criticità dei tre autori trattati, era di dimostrare come degli errori, a prima vista innocui, possano dar luogo a una lettura non più fedele al testo originario.

Come abbiamo visto in maniera dettagliata nel primo capitolo, Barth compie l'errore di leggere il *Proslogion* come se fosse un testo di teologia. Così facendo, essendo la prova basata su una proposizione di fede, resterà salda anche senza una dimostrazione.

Vettorello sostiene, a differenza di Barth, che l'*argumentum* anselmiano sia basato su premesse razionali, in modo tale che l'intera prova possa avere una portata universale. Questo può essere sostenuto legittimamente, dal momento che il monaco di Bec aveva come fine quello di interloquire con un negatore dell'esistenza di Dio e non di accettare come vere le proposizioni di fede.

Attraverso questo passaggio, abbiamo visto come anche solo la diversa concezione delle reali premesse della prova di Anselmo d'Aosta possa cambiare l'intero sviluppo dell'*unum argumentum*.

È importante sottolineare, come abbiamo fatto nel primo capitolo della nostra tesi, che in Barth l'utilizzo del termine “prova” non denoti un'indagine razionale finalizzata alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. La proposizione “Dio esiste”, secondo la lettura del teologo svizzero, è una proposizione di fede, e in quanto tale non può essere messa in discussione. Questo comporta che per l'autore il termine “prova” in Anselmo indichi una chiarificazione/ approfondimento della fede a partire dalle verità rivelate dal Credo.

Attraverso questo nuovo significato dato alla nozione di “prova” si può constatare come Barth circoscriva l'intero argomento anselmiano entro la dottrina della fede. Non solamente il teologo svizzero legge il *Proslogion* come se fosse un testo di teologia, ma sostiene che proprio questo fosse il vero intento del monaco di Bec.

Da quanto è emerso nel capitolo primo e nella critica rivolta a Barth da parte di Vettorello, ora è possibile comprendere che il testo anselmiano non è assolutamente uno scritto di teologia, bensì è uno scritto nel quale prevale l'utilizzo della razionalità

⁵ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, a c. di L. Pozzi, Bur, Milano 2018, p. 80.

per dimostrare, attraverso la *reductio ad absurdum*, come l'idea dell'ateo (la non esistenza di Dio) fosse contraddittoria.

Il teologo svizzero, fondando le premesse e l'intero *Proslogion* in una chiave teologica e fideistica, eliminerebbe il carattere di universalità che lo scritto del monaco di Bec si prefiggeva di avere. Infatti, in origine, il testo doveva essere rivolto tanto ai credenti quanto agli atei, in modo tale da dimostrare l'errore nel pensiero di questi ultimi. Nell'interpretazione barthiana, questo punto fondamentale viene a mancare nel momento in cui l'autore decide di circoscrivere l'intera prova nell'ambito teologico.

Il problema di questa lettura risiede nel fatto che il *Proslogion*, a questo punto, sarà rivolto solamente ai credenti, dato che il vero obiettivo, secondo Barth, è quello di approfondire il Credo attraverso le verità rivelate dalla fede.

A questo punto è evidente come, in questa interpretazione, venga notevolmente modificata l'importanza del testo originale di Anselmo, "ridotto" conseguentemente a un'opera di chiarificazione della fede.

Dall'analisi compiuta si evince come non fosse questo il vero scopo del testo anselmiano.

L'interpretazione di Marion ha senza alcun dubbio diversi pregi: eleva l'importanza della Bontà di Dio, del dono, ed enfatizza l'aspetto della Sua inconcepibilità. D'altra parte, però, il filosofo francese preferisce utilizzare il termine "Sommo Bene" per riferirsi a Dio, invece della formula impiegata dall'autore del *Proslogion*, ossia "*id quo maius cogitari nequit*".⁶ Questo perché, secondo Marion, il vero scopo di Anselmo d'Aosta era quello di «concludere che, se Dio esiste — ed esiste — allora esiste come Sommo bene. Il *Proslogion* sarebbe, secondo Marion, abbastanza indifferente circa il problema dell'essere di un ente per eccellenza mirando invece ad appurare la questione della sovrana bontà di Dio».⁷

Come si evince da questa affermazione di Vettorello, anche in Marion vi è una interpretazione distorta di quello che doveva essere il vero e reale intento della dimostrazione di Dio formulato da Anselmo.

Tutto il testo anselmiano si baserebbe allora sull'idea che noi non possiamo concepire Dio, e quindi ci viene preclusa la possibilità di averne una nozione. Il punto di partenza dell'interpretazione anselmiana, come abbiamo più volte ribadito, si

⁶ Ivi, p. 84.

⁷ Cfr. Vettorello, *L'unum argumentum*, cit., p. 145.

situerebbe nella non-concettualità di Dio. La formula attraverso la quale Egli viene designato come “*id quo maius cogitari nequit*” rimanderebbe alla finitezza del pensiero umano nei confronti della possibile conoscenza di Dio.

Attraverso questa lettura, però, il reale pensiero di Anselmo e la vera dimostrazione dell'esistenza di Dio vengono distorti.

In questa mia analisi mi sono “fatto guidare” da Vettorello, che, tra i tre autori analizzati, mi pare essere colui che ha cercato maggiormente di restare fedele al testo del *Proslogion*. Egli cerca di analizzare minuziosamente ogni singola parte del testo, dedicando più attenzione ovviamente alla parte inerente alla prova.

A differenza di Barth e Marion, il filosofo italiano cerca di comprendere il vero scopo dell'autore aostano senza farsi influenzare da dottrine filosofiche o dal periodo storico-filosofico in cui si trova a scrivere.

Circoscrivere, come viene sostenuto da Vettorello, un pensatore come Anselmo e il suo testo entro un ambito che non gli appartiene, come la dottrina platonica, e far derivare le premesse del suo discorso da un ambito esclusivamente fideistico e non razionale è riduttivo, data la portata che ha avuto il *Proslogion*.

Vettorello ha come obiettivo quello di spogliare l'argomento anselmiano da interpretazioni erranee e di far emergere, attraverso il suo testo, lo scopo dell'*unum argumentum* e quindi di riportare “l'autentica interpretazione della prova dell'esistenza di Dio”, come egli stesso la definisce nel sottotitolo del suo saggio.

Secondo il mio parere Vettorello, con la sua monografia, è riuscito non solo a ridare importanza a un filosofo come Anselmo d'Aosta, ma anche a fornire un'autentica interpretazione dell'*argumentum* anselmiano, per secoli oggetto di dispute e disparate interpretazioni, partendo da Gaunilone per arrivare fino a Barth e Marion.

Dopo aver analizzato questi tre autori, si può giungere alla conclusione che il teologo svizzero legga il *Proslogion* in una chiave teologica, mentre Marion interpreta l'argomento anselmiano non più come una dimostrazione dell'esistenza di Dio, bensì come una tutela e salvaguardando la bontà di Dio. D'altra parte, Vettorello non interpreta il testo anselmiano, ma lo analizza per quello che era il vero scopo che si era posto Anselmo.

Sarebbe utile, anche per il futuro, quando si analizza un testo o un discorso, cercare di escludere tutti i pregiudizi o le false convinzioni che ci provengono dall'esterno.

Solo così facendo, si eviterà di modificare il pensiero dell'autore studiato analizzandone gli scritti per quel che in essi egli voleva realmente sostenere.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, a c. L. Pozzi, Bur testo a fronte, Milano 2018 (ed. critica: *Proslogion*, in Anselmus Cantauriensis, *Opera Omnia*, vol. I, a c. di F. S. Schmitt, Thomas Nelson, Edinburgh 1949, pp. 96-122).

STUDI

BARTH, K., *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico* [ed. or. 1931], a c. di M. Vergottini, Morcelliana, Brescia 2012.

BOUILLARD, H., *La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par Karl Barth, Spicilegium Beccense*, I, Vrin, Le Bec-Hellouin-Paris 1959.

BUZZETTI, D., «Sulla fenomenologia del chiasmo: ontico e noetico in Karl Barth e Anselmo d'Aosta», in *Studi di storia della filosofia*, a c. di Felice Domenico, Dipartimento di Filosofia Università di Bologna, Bologna 2009, pp. 9-21.

CAMPAGNOLI, E., *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016.

DI CHIRO, A., *Pensare Dio al di là dell'essere. Sulla "svolta teologica" della fenomenologia francese*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», Vol. 76, No. 2-3 (2020), pp. 591-620.

GILSON, E., *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* [ed. or. 1922], a c. di M. A. Del Torre, Sansoni, Firenze 2004.

GRABMANN, M., *Storia del metodo scolastico* [ed. or. 1980], a c. di P. Candela Buscaglione, M. Candela, La Nuova Italia, Firenze 1999.

KIM, Y.W., *A Critical Reading of Jean Luc Marion's Interpretation of Anselm's Ontological Argument*, «The Heythrop Journal», Vol. 64, n. 5 (2023), pp. 637-654.

- KOLPING, A., *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms "Fides quaerens intellectum"*, Bouvier, Bonn 1939.
- LEO SANDRO, D.T., *Anselmo di Aosta come fondamento della teologia barthiana*, Saint-Vincent 2009, disponibile sul sito www.classicoaosta.altervista.org/certamen/materiali.html.
- MARION, J.-L., *Dato che: saggio per una fenomenologia della donazione* [ed. or. 1997], a c. di R. Caldarone, Società editrice internazionale, Torino 2001.
- MARION, J.-L., *Dio senza essere* [ed. or. 1987], a c. di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2018.
- MARION, J.-L., *Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant*, in *Flight of the Gods*, ed. by Ilse N. Bulhof and Laurens Ten Kate, Fordham University Press, New York 2022, pp.78-99.
- SAVERIANO, M., *Dialettica della ragione. L'Anselmo di Karl Barth*, «Dialeghestai», anno 12 (2010), consultabile sul sito <http://mondodomani.org/dialeghestai>.
- SCHMITT, F.S., *Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselm*, in «Teologische Revue», 32 (1933), pp. 217-223
- STOLZ, A., *Anselm von Canterbury*, Kösel-Pustet, München 1937.
- VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- VETTORELLO, L., *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- VON BALTHASAR, H.U., *La teologia di Karl Barth*, [ed. or. 1985], a c. di G. Moretto, Jaca Book, Milano 1985.