

2. LA NUOVA INTERPRETAZIONE DELL'UNUM ARGUMENTUM

2.1. UNA RINNOVATA LETTURA ESEGETICA DELLA PROVA ANSELMIANA

Dopo questa breve considerazione sull'ontogenesi della prova, ci si può addentrare ora nella nuova interpretazione dell'argomento vero e proprio, che Anselmo espone nel secondo capitolo del *Proslogion*.

Il primo passo di questa nuova interpretazione è di natura squisitamente esegetica, e va a rintracciare quel sottile ma determinante equivoco grammaticale che ha avuto tanta incidenza nel generare l'interpretazione tradizionale.

Pertanto, metterò qui a confronto, stando su un piano strettamente esegetico, le due interpretazioni dell'argomento del *Proslogion*: l'interpretazione tradizionale, da un lato; e la nuova interpretazione che intendo offrire, dall'altro; dimostrando come la prima non corrisponda affatto alle parole di Anselmo, nascendo invece da un'errata semplificazione linguistica del suo testo.

Presentiamo dunque il brano che costituisce il cuore pulsante della prova:

E davvero noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande. O forse non vi è una tale natura, perché «disse l'insipiente in cuor suo: Dio non esiste»? Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ascolta ciò che dico, cioè «qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande», comprende ciò che ode; e ciò che comprende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. [...] Anche l'insipiente, dunque, deve convenire che, almeno nell'intelletto, vi sia qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande, perché quando sente questa espressione la intende, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto. Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore è nel solo intelletto, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore.¹¹

¹¹ «Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius

La lettura tradizionale¹², nei suoi punti essenziali, interpreta il brano in questo modo:

- Dio è “ciò di cui non si può pensare il maggiore” (I.Q.M.)
- Anche l’ateo deve possedere nel proprio intelletto l’idea di Dio (I.Q.M.), affinché la sua negazione sia sensata.
- Se Dio fosse nel solo intelletto, si potrebbe pensare che esista anche nella realtà: e se esistesse anche nella realtà, sarebbe maggiore.
- Pertanto, se fosse nel solo intelletto, l’I.Q.M. non sarebbe davvero I.Q.M.
- Qui si riscontra una contraddizione.
- Dunque, si conclude che è impossibile che Dio (I.Q.M.) esista nel solo intelletto e non nella realtà.

In sintesi, sulla base di tale interpretazione tradizionale, si ritiene che in questo passo Anselmo abbia voluto dimostrare l’esistenza di Dio partendo dalla sua semplice definizione, proponendosi cioè di dedurre analiticamente l’esistenza reale a partire dalla sola idea mentale. Questa dimostrazione sarebbe resa possibile tramite il confronto fra l’idea di Dio presente nell’intelletto, e la sua esistenza reale: e siccome da tale confronto emergerebbe una chiara superiorità

cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia "dixit insipiens in corde suo: non est deus"? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. [...] Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re», Anselmo, *Monologio e Proslogio*, Proslogion, § 2, pp. 316-317.

¹² Alcuni dei principali studi che analizzano la struttura formale della prova, assecondando naturalmente l’interpretazione tradizionale, sono i seguenti: S. A. Grave, *The Ontological Argument of St. Anselm*, «Philosophy», vol. 27, n. 100, January 1952, pp. 30-38; R. M. Adams, *The Logical Structure of Anselm’s Arguments*, «The Philosophical Review», vol. 80, n. 1, January 1971, pp. 28-54; J. Stone, *Anselm’s Proof*, «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», vol. 57, n. 1, September 1989, pp. 79-94; D. Lewis, *Anselm and Actuality*, «Noûs», vol. 4, n. 2, May 1970, pp. 175-188; O. A. Johnson, *God and St. Anselm*, «The Journal of Religion», vol. 45, n. 4, October 1965, pp. 326-334.

dell'esistenza reale di Dio su quella puramente ideale, allora questa esistenza reale dovrebbe competergli di diritto. In altre parole, secondo la lettura tradizionale, la prova vorrebbe giungere a stabilire l'esistenza reale dell'Ente Massimamente Perfetto partendo dal fatto che l'esistenza è una perfezione, la quale deve pertanto competergli.

Il presupposto considerato fondamentale al funzionamento della prova, stando all'interpretazione corrente, è il cosiddetto "Principio di Superiorità dell'Esistenza" (PSE)¹³, il quale statuisce che "ciò che esiste anche nella realtà è maggiore, cioè più perfetto, di ciò che esiste solo nell'intelletto". E tale Principio di Superiorità dell'Esistenza viene ravvisato, secondo la lettura tradizionale, nel passo in cui Anselmo scrive:

Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore.¹⁴

Di conseguenza, poiché un Dio realmente esistente sarebbe più perfetto di un Dio solo idealmente esistente, e poiché per definizione bisogna attribuirgli la perfezione massima, bisognerebbe dunque concludere che Dio possiede anche la perfezione dell'esistenza reale. Questo è il modo con cui viene comunemente intesa la prova anselmiana nella sua struttura essenziale, e tale è il senso ultimo che le viene attribuito quando viene presentata nei manuali, negli articoli, e nei commenti, sia dai sostenitori, sia dai critici.

¹³ C'è un vivo dibattito attorno al "Principio di superiorità dell'esistenza" (PSE), come si avrà modo di vedere più approfonditamente nel capitolo dedicato agli studi attuali nel filone della filosofia analitica (8.3). Si vedano, a riguardo: P. Millican, *The One Fatal Flaw in Anselm's Argument*, «Mind» New Series, vol. 113, 2004, pp. 437-476; Y. Nagasawa, *Millican on the Ontological Argument*, «Mind», vol. 116, 2007, pp. 1027-1039; P. Millican, *Ontological Arguments and the Superiority of Existence: Reply to Nagasawa*, «Mind», vol. 116, 2007, pp. 1041-1053; Y. Nagasawa, *A New Defence of Anselmian Theism*, «The Philosophical Quarterly», vol. 58, 2008, pp. 577-596; Id., *Is There a Shallow Logical Refutation of the Ontological Argument?*, «European Journal for Philosophy of Religion», vol. 4, n. 2, Summer 2012, pp. 87-99; R. Kane, *The Modal Ontological Argument*, «Mind» New Series, vol. 93, 1984, pp. 336-350.

¹⁴ *Proslogion*, § 2.

Dimostrerò ora come questa tradizionale lettura dell'argomento anselmiano, considerata valida sino ad oggi, non sia in realtà conforme al testo del *Proslogion*. La frase-chiave del *Proslogion* su cui concentrarsi per sciogliere l'equivoco che ha dato origine all'erronea interpretazione tradizionale è dunque questa:

Se [Dio] è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, e *questo* è maggiore.

Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, *quod* maius est.¹⁵

Invito dunque ora a focalizzare l'attenzione sul termine "*quod*". Qui infatti sta il nodo cruciale: quando Anselmo afferma che "*questo* è maggiore", a cosa si sta riferendo?

Ossia, quando Anselmo scrive "*quod* maius est", cosa indica quel "*quod*"?

Che cosa è maggiore?

Ponendo la debita attenzione, la risposta appare estremamente chiara: il *quod* viene usato per *sostituire la proposizione precedente*; e dunque la frase-chiave di Anselmo deve essere letta con questo significato:

Se [Dio] è almeno nel solo intelletto, **si può pensare che esista anche nella realtà**, e *questo* ("**pensare che esista anche nella realtà**") è maggiore.

Ecco dunque la corretta lettura del testo anselmiano: Anselmo afferma che "*pensare che Dio esista anche nella realtà*" è maggiore (rispetto che *pensarlo* esistente nel solo intelletto).

L'interpretazione classica, che è storicamente diventata quella più comune e tradizionale, si basa invece proprio sul fraintendimento linguistico del *quod*:

¹⁵ *Ibidem*

Se [Dio] è almeno nel solo intelletto, /si può pensare che/ **esista anche nella realtà**, e questo (“**esistere anche nella realtà**”) è maggiore.

In questo caso, come si può vedere, il *quod* viene riferito *esclusivamente all’ultima parte* della proposizione «si può pensare che esista anche nella realtà», e non *a tutta la proposizione* nella sua interezza.

Per colpa di questa mutilazione parziale del testo, il significato cambia radicalmente: si dà adito infatti alla tesi secondo cui Anselmo avrebbe voluto appunto comparare l’esistenza intellettuale con l’esistenza reale (dicendo cioè che *esistere anche nella realtà* è maggiore che *esistere nel solo intelletto*).¹⁶

Sembra una sottigliezza, ma la portata di tale cambiamento interpretativo è enorme: infatti, se il *quod* viene riferito soltanto in modo parziale alla proposizione precedente, escludendo la parte con il termine “cogitari” («~~potest cogitari~~/ esse et in re»), si perde il senso profondo e autentico del ragionamento anselmiano, ottenendo un’interpretazione semplificata ed erronea: il “cogitari” è infatti essenziale e non può essere tralasciato o espunto dal testo, pena il suo stravolgimento.

Infatti, riferendo correttamente il *quod* a tutta la proposizione precedente – e non solo ad una sua parte – *cambia il significato stesso del paragone* istituito da Anselmo: esso non avviene più *tra l’ambito del pensiero e l’ambito della realtà*, ma si mantiene *esclusivamente entro l’ambito del pensiero*. Ovvero, i due termini del confronto non sono più “Dio esistente solo nell’intelletto” e “Dio esistente anche nella realtà”, secondo l’interpretazione precedente; bensì, i due termini sono

¹⁶ Che questo “*quod*” costituisca un punto nodale dell’argomentazione anselmiana, e quindi un punto vulnerabile per l’interpretazione tradizionale, l’aveva già parzialmente intuito anche Sofia Vanni Rovighi. Infatti, nella sua traduzione delle *Opere filosofiche* di Anselmo (Bari 1969, p. 90), alla nota 7, si sofferma appositamente a specificare il riferimento filologico del *quod*, ammettendo così implicitamente che l’interpretazione in senso tradizionale non era, in fondo, così salda ed evidente. Naturalmente lei, con quella nota, ha voluto semplicemente premurarsi di seguire e consolidare l’interpretazione tradizionale, senza indagare invece la portata innovativa di una sua possibile interpretazione diversa. È comunque significativo il fatto che avesse avvertito l’esigenza di annotarlo e specificarlo secondo l’accezione manualistica classica, perché effettivamente è proprio esso a costituire quell’elemento “grammaticalmente instabile”, ovvero potenzialmente aperto ad una lettura esegetica nuova e più aderente al testo, capace di aprire un varco per destituire l’accezione manualistica tradizionale e far riemergere finalmente quella originaria anselmiana.

ora “Dio *pensato* come esistente nell’intelletto” e “Dio *pensato* come esistente anche nella realtà”. Rimanendo cioè all’interno del proprio intelletto, vengono messe a confronto *due diverse idee di Dio*, due differenti *modi di pensare a Dio*: vale a dire, la concezione *atea* e la concezione *teista* del divino.

Secondo la concezione dell’ateo, Dio è presente solo nell’intelletto, cioè *viene pensato* di esistenza solo intellettuale; pertanto, l’ateo lo pensa privo di esistenza reale: «enim vel in solo intellectu est».

Secondo la concezione del teista, invece, Dio è presente anche nella realtà, cioè *viene pensato* come esistente anche realmente: «cogitari esse et in re».

Ciò che viene comparata non è più, appunto, *direttamente* l’esistenza intellettuale con quella reale, come nella lettura precedente: la comparazione è ora *mediata*, e rimane cioè *tra due idee*, restando sempre *sul piano del pensiero*: avviene cioè fra *l’idea* di un Dio solo intellettuale, e *l’idea* di un Dio anche reale. Vengono cioè accostate fra loro le due *posizioni di pensiero* che si possono avere (pensare) a proposito del divino: la posizione *atea*, di coloro che lo *pensano* dotato solo di esistenza mentale; e la posizione *teista*, di coloro che lo *pensano* dotato anche di esistenza reale.

Come si vede, qui emerge proprio l’importanza basilare del termine “cogitari”, inserito appositamente da Anselmo, che evita di porre il confronto tra sfere diverse e lo mantiene, al contrario, nella sfera appunto del solo pensiero.

In questa prospettiva, dunque, sparisce completamente il “Principio di Superiorità dell’Esistenza” (PSE), che era invece il caposaldo fondamentale che strutturava e su cui s’imperviava la validità stessa dell’argomentazione interpretata nel modo tradizionale. Il Principio di Superiorità dell’Esistenza scompare perché non è più l’esistenza reale in sé ad essere paragonata con un’idea: ovvero, non è più un Dio esistente ad essere accostato direttamente con l’idea di Dio:

(con PSE)

Se **[Dio] esiste almeno nel solo intelletto** –IDEA DI DIO–, si può pensare che **esista anche nella realtà**, e *questo* (“**Dio che esiste anche nella realtà**” –DIO ESISTENTE–) È MAGGIORE.

Al contrario, in questa nuova interpretazione ciò che viene messo a confronto sono *due idee*: l'*idea* di un Dio concepito come solo mentale, e l'*idea* di Dio concepito come anche reale. Quindi qui non c'è ancora l'esistenza reale in sé, ma il *pensiero* dell'esistenza reale; non si parla ancora di un “Dio esistente”, ma di un “Dio *pensato* come esistente”.

Questa concezione teista di “Dio *pensato* come esistente” viene appunto accostata con la concezione atea di un “Dio *pensato* come non esistente”. Ed è poi proprio tra questa *idea teista* di un “Dio *pensato* come anche realmente esistente” e l'altra *idea atea* di un “Dio *pensato* come solo mentalmente esistente” che avviene dunque il confronto, senza alcun intervento del PSE:

(senza PSE)

Se **[Dio] esiste almeno nel solo intelletto** –IDEA ATEA DI DIO–, si può pensare che **esista anche nella realtà**, e *questo* (“**Dio che è pensato come esistente anche nella realtà**” –IDEA TEISTA DI DIO–) È MAGGIORE.

Perché è di fondamentale importanza sottolineare il fatto che Anselmo, in questo suo passaggio-chiave, pone il confronto tra due concezioni, due idee, del divino, e non direttamente tra un'idea e un'esistenza reale?

Ci sono almeno due considerazioni da fare a tal proposito.

La prima riguarda specificamente l'aspetto di critica testuale: se l'Autore ha formulato e scritto quella frase in *quel* determinato modo, allora è giusto e doveroso leggerla in *quel* modo preciso ed esegeticamente più fedele, senza distorcerla al fine di piegarla verso significati estrinseci che pure potrebbero apparirci istintivamente più appetibili o più ragionevoli e confacenti ai nostri

usuali canoni di lettura. Si deve presumere che l'Autore di un testo abbia elaborato con accuratezza i propri enunciati, tale per cui la lettura più fedele e aderente è sempre preferibile, anche nel caso in cui il suo significato possa sembrare singolare o non se ne veda subito lo scopo ultimo, e si sia pertanto tentati di sostituirla, talvolta addirittura inconsapevolmente (e in apparenza anche solo di poco) con una sua versione modificata.

Questo vale nella fattispecie del caso in questione. Se Anselmo avesse davvero voluto utilizzare il Principio di Superiorità dell'Esistenza quale principio cardine della sua argomentazione, nulla gli avrebbe impedito di farne uso, esplicitandolo in un ben preciso passaggio del suo testo. Siccome invece non lo ha utilizzato, allora *non è lecito* inserirlo surrettiziamente attraverso un'interpretazione sottilmente falsata di una sua frase, sostenendo magari che, così facendo, si sta rendendo l'argomento più scorrevole e più rispondente a degli usuali schemi di lettura prestabiliti, e più inquadrato entro le più comuni categorie concettuali. Al contrario, l'atteggiamento più corretto è piuttosto quello di andare a ricercare le ragioni per cui Anselmo non ha ritenuto opportuno ricorrere a quel principio, e abbia invece voluto impostare il suo ragionamento in modo completamente diverso. È proprio attraverso questa ricerca, infatti, che è possibile riscoprire e riedificare il senso *autentico* del suo *argumentum*, al di là, appunto, di letture filtrate e schemi preconcepi.

Difatti, a riprova della bontà e della correttezza della nuova interpretazione esegetica rispetto a quella precedente, si può constatare facilmente, attraverso una controprova, che se Anselmo avesse davvero voluto ricorrere al Principio di Superiorità dell'Esistenza, avrebbe potuto formulare la frase diversamente. Ovvero, se avesse davvero voluto affermare che l'esistenza reale è maggiore di quella solo pensata (implicando così una comparazione tra ambiti diversi), avrebbe scritto la frase in questo modo:

Se [Dio] è almeno nel solo intelletto, potrebbe esistere anche nella realtà, e *questo* è maggiore.

Si enim vel in solo intellectu est, potest esse et in re, *quod maius est*.

Cioè, appunto:

Se [Dio] è almeno nel solo intelletto, potrebbe **esistere anche nella realtà**, e questo (“**esistere anche nella realtà**”) è maggiore.

Nulla gli impediva, se davvero l’avesse voluto, di non scrivere il termine “cogitari” («potest *cogitari* esse et in re») e mettere invece direttamente l’“esse” («potest *esse* et in re»): ma non è ciò che Anselmo ha fatto.

Da notare, inoltre, che questo modo errato di ri-scrivere l’argomento anselmiano – che di fatto corrisponde all’interpretazione tradizionale – è precisamente ciò che invece ha proposto e scritto Gaunilone¹⁷ (e tutti gli altri autori dopo di lui), come verrà approfondito più avanti: ma, ribadisco, *non è ciò che ha scritto Anselmo*.

Anselmo ha scritto la frase in un altro modo, che non lascia spazio ad interpretazioni diverse ed alternative, quale è appunto l’interpretazione tradizionale.

Anzi, a riconferma di quanto sia distante, in realtà, l’interpretazione tradizionale rispetto al testo originale di Anselmo, si può inoltre far notare che Anselmo stesso aveva avuto modo di conoscere tale ingannevole interpretazione, e *non l’aveva accettata*.

Infatti, fu proprio Gaunilone il primo a leggere il testo di Anselmo dandogli il significato che noi oggi abbiamo assunto come tradizionale: dunque, Anselmo *già conosceva* questo possibile fraintendimento del suo testo, e non mancò di rettificarlo. Dunque, egli ebbe effettivamente modo di leggere in prima persona, nel testo di Gaunilone, la versione distorta della sua frase, nella quale cioè era

¹⁷ «Poiché essere nella realtà è maggiore che essere nel solo intelletto, se ciò che egli comprende è nel solo intelletto, maggiore di questo sarà tutto ciò che esisterà anche nella realtà», *Difesa dell’Insipiente*, parte prima, § 1. (“*Maius est esse et in re quam in solo intellectu, et si illud in solo est intellectu, maius illo erit quidquid etiam in re fuerit*”).

stato surrettiziamente introdotto l'elemento spurio (PSE)¹⁸ ad opera del monaco difensore degli insipienti: eppure, nel suo libro di risposta, Anselmo ha ribadito fermamente la sua volontà di non ricorrere al PSE, ri-scrivendo di nuovo la stessa frase *mantenendo la sua corretta formulazione originaria*:

Dissi poi che se è almeno nel solo intelletto, si può **pensare** che sia anche nella realtà, e *questo* è maggiore.

Postea dixi quia si est vel in solo intellectu, potest **cogitari** esse et in re, *quod* maius est.¹⁹

Se dunque Anselmo stesso insiste nel non voler paragonare direttamente l'“*esse et in re*” con l'“*est vel in solo intellectu*”, ma molto significativamente inserisce di nuovo il termine “*cogitari*”, in modo che il paragone avvenga appunto invece tra l'“*est in solo intellectu*” e il “***cogitari esse et in re***”, è perché evidentemente era proprio questo che voleva dire, e non altro. Inserendo appositamente quel “*cogitari*”, esprime dunque chiaramente la sua volontà di mantenere il confronto esclusivamente *sul piano del pensiero*, tra due concezioni del divino, ossia tra l'idea di un Dio *pensato* nel solo intelletto, e l'idea di Dio *pensato* esistente anche nella realtà.

Il rigetto del Principio gauniloniano di Superiorità dell'Esistenza da parte di Anselmo è dunque netto ed esplicito, tanto che lo scrive testualmente:

Spesso mi fai dire che l'ente maggiore di tutti è nell'intelletto e che, se è nell'intelletto, esiste anche nella realtà (altrimenti l'ente maggiore di tutti non sarebbe maggiore di tutti): *ma una tale argomentazione, in tutto ciò che io ho detto, non si trova in nessun luogo.*²⁰

¹⁸ «Essere nella realtà è maggiore che essere nel solo intelletto», *Difesa dell'Insipiente*, parte prima, § 1. (“*Maius est esse et in re quam in solo intellectu*”).

¹⁹ *Proslogion*, Risposta di Anselmo, parte 1, § 2, cit., pp. 388-389.

²⁰ «Primum, quod saepe repetis me dicere, quia quod est maius omnibus est in intellectu, si est in intellectu est et in re – aliter enim omnibus maius non esset omnibus maius –: nusquam in omnibus dictis meis talis probatio», *Proslogion*, Risposta di Anselmo, parte 3, § 5, cit., pp. 398-399. (*Corsivi miei*)

Dunque, risulta più che evidente che Anselmo non ha mai affermato che, se Dio è nell'intelletto, allora è anche nella realtà. Anselmo non ha mai voluto istituire alcun paragone né accostamento tra il piano dell'intelletto e quello della realtà. Non ha mai usato il Principio di Superiorità dell'Esistenza: non ha mai sostenuto che "essere nella realtà" è maggiore che "essere nell'intelletto".

Anzi, come si è appena potuto leggere, Anselmo rigetta totalmente questa tesi, accusando Gaunilone di avergliela ingiustamente messa in bocca: «Spesso *mi fai dire* che l'ente maggiore di tutti è nell'intelletto e che, *se è nell'intelletto, esiste anche nella realtà*».

Quella che è dunque tradizionalmente considerata la "prova ontologica" di Anselmo – secondo la quale l'esistenza reale di Dio sarebbe maggiore alla Sua sola esistenza ideale, con il raffronto, appunto, tra il piano della realtà e il piano del pensiero – ebbene, questa *non corrisponde minimamente all'unum argumentum* scritto da Anselmo, ed è lui stesso a denunciarlo e a ribadirlo con forza: «una tale argomentazione, in tutto ciò che io ho detto, non si trova in nessun luogo».

Ritengo dunque sia sufficientemente chiarito²¹ il punto esegeticamente centrale del testo del Proslogio²²: Anselmo intende effettuare il confronto esclusivamente sul piano dell'intelletto, tra l'idea atea di Dio (ossia, Dio pensato come non esistente), e l'idea teista di Dio (ossia, Dio pensato come esistente); e

²¹ Nella nota 74 della sua traduzione del Proslogio, Italo Sciuto interpreta questa presa di distanze di Anselmo da Gaunilone come se Anselmo semplicemente non accettasse la dicitura gauniloniana "Ente maggiore di tutti" ("*quia quod maius omnibus*") ribadendo la sua espressione "Ciò di cui non si può pensare il maggiore" ("*id quo nihil maius cogitari possit*"): questo, da un lato, è sicuramente corretto, poiché Anselmo contesta a Gaunilone *anche* questa semplificazione linguistica della definizione di Dio (la quale, non a caso, viene posta da Gaunilone sempre a livello ontologico, mostrando di nuovo come Gaunilone ha sempre frainteso l'*argumentum* in questo senso, senza mai capire invece l'importanza essenziale del piano del "*cogitari*" all'interno della struttura argomentativa anselmiana). Dall'altro lato, però, si nota subito come la contestazione di Anselmo non si limita soltanto al nome e al modo di definire Dio: Anselmo contesta a Gaunilone *tutta* la sua ricostruzione, incardinata sul Principio di superiorità dell'esistenza e sulla presunta comparazione tra un "Dio ideale" e un "Dio reale".

²² Alessandro Ghisalberti mette apertamente in guardia da questo tipo di semplificazione concettuale: «Con ciò Anselmo respinge ogni obiezione sul tipo di quella ricorrente nei manuali di storia della filosofia, ossia che egli compia un indebito passaggio dall'esistenza logica a quella reale», A. Ghisalberti, *Per una rilettura dell'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta*, Vita & Pensiero, Anno LXXIII, n. 7-8, luglio-agosto 1990, p. 544.

non fa invece alcun ricorso, né esplicito né implicito, al Principio di Superiorità dell'Esistenza, dichiarando anzi apertamente che tale ragionamento gli è del tutto estraneo e non risulta di alcuna utilità (al contrario, è addirittura controproducente) ai fini del suo vero e originario *argumentum*.

Pertanto, tutti coloro che, sulla scia di Gaunilone, hanno inteso diversamente, e scrivono diversamente, di fatto non stanno già più parlando della prova di Anselmo, bensì hanno costruito a tutti gli effetti *un'altra* argomentazione, profondamente diversa da quella anselmiana, che anche storicamente ha vissuto di una vita propria, ma che d'ora in avanti non dovrà più essere confusa con quest'ultima.

La seconda considerazione riguardante la volontà di Anselmo di non porre il paragone direttamente tra un'idea e un'esistenza reale, ma tra due idee, esula dall'aspetto puramente esegetico del testo e si spinge invece già a ricercare il vero metodo con cui è strutturato l'*unum argumentum* e l'autentico scopo che lo anima, che va ben al di là di ciò che viene comunemente presentato nell'erronea interpretazione tradizionale.

Questo tema verrà perciò approfondito più avanti, nel corollario in cui si esaminerà il legame tra le prove per costruzione diretta e la prova anselmiana (2.3.4); per il momento, però, si può comunque fare una constatazione circa la valenza metodologica di tale scelta. Ossia: in questo punto del suo ragionamento, Anselmo compara tra loro sul piano del pensiero le due idee di Dio per una ragione metodologica, richiesta cioè dalla struttura stessa della prova. Infatti, dato che la sua prova intende essere strutturata come una *reductio ad absurdum* (come si è già accennato nell'introduzione, e come verrà illustrato ampiamente più avanti), allora è necessario che vi sia un momento in cui la tesi di partenza ("Dio esiste") venga per ipotesi messa metodologicamente tra parentesi, e venga invece presa in considerazione, sempre a livello ipotetico, la sua anti-tesi. Pertanto, in questa fase della *reductio*, è la metodologia della prova come tale a prescrivere che ipoteticamente l'anti-tesi debba essere considerata valida, cioè appunto *pensata* come vera: e questa assunzione teorica, necessaria allo svolgimento poi

del resto dell'argomentazione, prevede quindi che si prescindano dal piano ontologico (nel quale già sarebbe radicata la veridicità della tesi, e la conseguente falsità dell'antitesi) e si accolga invece, rimanendo appunto sul piano delle riflessioni puramente intellettive, ovvero nella sfera del pensiero, l'ipotetica veridicità dell'antitesi stessa.

Ed è proprio in questo senso che Anselmo afferma che, se si rimane esclusivamente sul piano del pensiero, astraendo temporaneamente dal piano ontologico, ciò che rimane sono le due "nude idee" di Dio, le due diverse concezioni del divino, ovvero l'idea teista e l'idea atea: Dio *pensato* come realmente esistente, e Dio *pensato* come non realmente esistente.

In questa prospettiva, *pensare* che Dio esista realmente non implica ovviamente ancora nessun impegno ontologico circa la sua esistenza reale; così come, viceversa, *pensare* che Dio non esista non implica nessun altrettanto impegno ontologico circa la sua non esistenza reale. Sono semplicemente due idee, due modi di pensare Dio, che da un punto di vista metodologico vengono ritenute entrambe ipoteticamente *pensabili*, cioè viste entrambe come ipotesi che la nostra mente può prendere parimenti in considerazione, e che vengono dunque confrontate tra loro restando nella sfera dell'intelletto.

D'altronde, nessuna argomentazione per assurdo, in generale, potrebbe svolgersi se non si ammettesse la pensabilità teorica – restando appunto nella sfera puramente intellettuale, e quindi prescindendo metodologicamente dal piano ontologico – dell'antitesi che si intende assumere come ipotesi negativa: ad esempio, se si vuole dimostrare tramite una *reductio ad absurdum* il teorema di Pitagora, bisogna prescindere dal fatto che ontologicamente il teorema di Pitagora sia vero (altrimenti il meccanismo stesso della *reductio* non potrebbe nemmeno partire), e quindi, a livello intellettuale, la sua negazione dev'essere temporaneamente *pensata* con lo stesso ipotetico valore della sua affermazione.

In maniera del tutto simile, è ciò che qui intende fare Anselmo: da un lato, Dio viene *pensato* come dotato di esistenza solo intellettuale ("est in solo intellectu"); dall'altro lato Dio viene *pensato* come dotato anche di esistenza reale ("cogitari esse et in re"). Entrambe le opzioni sono dunque *pensate* e parimenti valutate

nella loro nuda ipoteticità teorica, rimanendo quindi nella sfera intellettuale: ed è in tal senso che viene poi operato il confronto dell'una con l'altra.

Ripeto. Il Dottore Magnifico non ha alcuna intenzione di paragonare “Dio ideale” con “Dio reale”, né tanto meno intende derivare “Dio reale” da “Dio ideale”: niente di tutto questo. Bensì, il metodo per assurdo che utilizza per elaborare la sua argomentazione prevede che vi sia una tappa ipotetica in cui “Dio reale” e “Dio ideale” siano entrambi presi in considerazioni prescindendo metodologicamente dall'aspetto ontologico, e vengano invece parimenti valutati in qualità di pure ipotesi: ossia, si *pensi* a Dio come dotato anche del predicato d'esistenza, e poi lo si *pensi* come non dotato del predicato dell'esistenza.

È importante sottolineare di nuovo che, in questo momento del ragionamento anselmiano, *pensare* a Dio con (o senza) il predicato d'esistenza non implica già che *ipso facto* esso abbia (o non abbia) il predicato d'esistenza (cioè, che esista, o che non esista): sarebbe metodologicamente scorretto saltare subito a questa conclusione ontologica (come faceva erroneamente Gaunilone), proprio perché, in questa fase, l'attribuzione (o l'esclusione) del predicato dell'esistenza dal novero degli attributi predicabili di Dio è ancora puramente ipotetica. Anselmo vuole specularmente vedere quali sarebbero le conseguenze nel caso in cui gliela si attribuisca, e cosa invece potrebbe avvenire se ipoteticamente non gliela si attribuisce: per questo vuole dunque confrontare l'idea di Dio che si ha nella propria mente quando viene pensato come realmente esistente, con l'idea di Dio che si ha quando viene ipoteticamente pensato come non realmente esistente. Tesi e antitesi, temporaneamente poste sullo stesso piano ipotetico, e quindi metodologicamente confrontate tra di loro: questa è la vera operazione che viene compiuta qui da Anselmo. Ed è, come si vede, perfettamente conforme al tipico procedimento dell'argomentare per assurdo.

Riassumendo. Il monaco di Bec svolge, in questa fase della sua argomentazione, la seguente operazione: si ipotizzi che Dio non sia dotato di esistenza reale (idea atea di Dio); si ipotizzi altresì che Dio sia dotato di esistenza reale (idea teista di Dio); si accostino mentalmente queste due ipotesi, cioè, si mettano a confronto nel proprio intelletto queste due diverse idee di Dio.

Non c'è nulla di problematico in questa richiesta di Anselmo: infatti, una comparazione tra due idee, in generale, può avvenire tranquillamente anche restando soltanto nella sfera dell'intelletto. È, in fondo, un'operazione del tutto normale, che compiamo quotidianamente. Un soggetto può equiparare, di fatto, qualunque idea e qualunque predicato di tale idea (a prescindere che sia astratta, che ontologicamente gli corrisponda un oggetto reale, che sia fittizia, che sia ipotetica, ecc...).²³

²³ Si può fare un esempio. Si pensi, per ipotesi, ad un alieno, ovvero ad un ente di cui non è possibile determinare in modo certo l'esistenza o la non-esistenza. Si attribuiscono quindi (nel proprio intelletto), a questa idea (A) di alieno, alcune ben precise proprietà, alcuni predicati:

(A) "Alieno" =_{def.} <Essere vivente; Organico; Antropomorfo; Intelligenza straordinaria; Pelle grigia; Occhi neri; Esistente nella mente>

Si pensi ora – sempre a livello ipotetico – ad una seconda idea (B) di alieno, quasi uguale in tutto alla prima, eccezion fatta che per una proprietà aggiuntiva che, invece, nella prima idea non era presente:

(B) "Alieno" =_{def.} <Essere vivente; Organico; Antropomorfo; Intelligenza straordinaria; Pelle grigia; Occhi neri; Esistente nella mente; Esistente anche nella realtà>

In questa seconda idea – si vede – è stato ipoteticamente incluso un concetto che nella prima idea non era incluso: il concetto dell'esistenza reale. Ovviamente, *pensare* all'alieno come realmente esistente non implica affatto che esso esista realmente; e non c'è nemmeno una sorta di superiorità dell'esistenza reale rispetto all'esistenza mentale (come statuisce il PSE) per cui il "secondo alieno" dovrebbe essere ontologicamente superiore rispetto al "primo alieno": niente di tutto ciò. Siamo parlando per ipotesi, e tutto avviene quindi a livello di congetture, sul piano dell'intelletto: anche quando si parla di esistenza reale. Pertanto, l'unica operazione che si sta compiendo qui è, appunto, un *confronto tra due idee*: la prima idea ("Alieno pensato A") presenta al suo interno una serie di concetti, una serie di proprietà, una serie di *predicati pensabili*; la seconda idea ("Alieno pensato B") presenta al suo interno *un concetto in più*, un *predicato pensabile in più*. Si può dunque riscontrare una *diversità concettuale* tra queste due idee; e poiché una è dotata di un concetto in più che l'altra invece non include, si può altresì constatare che una delle due idee è concettualmente più ricca dell'altra, è concettualmente maggiore (B > A). Questa differenza è – ripeto – puramente *gnoseologica*, cioè riscontrabile meramente nella *sfera del pensiero*: non c'è alcuna implicazione ontologica, non c'è alcun riferimento alla realtà. *Pensare* all'alieno nel primo modo piuttosto che *pensarlo* nel secondo modo, non ha nulla a che vedere con il fatto che quell'alieno, così com'è pensato, esista o non esista (es. "Se io lo penso come esistente, allora gli sto attribuendo il predicato di esistenza, e questo significa che esiste", oppure viceversa "Se io non lo penso come esistente, allora non gli sto attribuendo il predicato di esistenza, e questo significa che non esiste"; assolutamente no: non è affatto questo il senso del discorso). Ribadisco che, ragionando per ipotesi, si rimane esclusivamente nella sfera del pensiero. Dunque, prescindendo completamente da qualsivoglia implicazione ontologica, si può ipoteticamente pensare *sia* la prima idea, *sia* la seconda idea (ovvero, si può pensare a livello ipotetico sia che l'alieno esista, sia pensare che non esista); e, ovviamente, si può anche *operare un confronto* tra *queste due idee*, tra queste due ipotesi, tra queste due concezioni, fra questi due diversi modi di pensare l'alieno – rimanendo dunque sempre nell'ambito del pensiero – e stabilire che una idea è *concettualmente* più ricca, concettualmente *maggiore*, rispetto all'altra.

Ebbene: lo stesso dicasi delle due idee, delle due concezioni del divino (idea teista e idea atea), ipoteticamente messe a confronto da Anselmo nella sua argomentazione, per constatare che una è concettualmente più ricca, più vasta, più grande dell'altra.

Tutto questo discorso verrà approfondito sia nel corollario 2.3.4. (dove si prenderà in considerazione un dibattito dove si smentirà il pregiudizio kantiano secondo cui l'esistenza non

Questa operazione, nella sua minimalità e semplicità, è tutto ciò che Anselmo esige in questa fase del suo ragionamento: argomentando per assurdo, egli richiede cioè di prendere in considerazione, temporaneamente e a livello ipotetico, esclusivamente sul piano intellettuale, prescindendo dal piano ontologico, le due differenti idee di Dio, atea e teista, diversificate tra loro appunto per il fatto che l'una esclude l'esistenza dal novero dei suoi predicati, mentre l'altra la include. Questa semplice constatazione, metodologicamente corretta, è al momento più che sufficiente ad Anselmo, che non vuole e non necessita dunque di ricorrere a null'altro.

Ribadisco che, in questo senso, il fatto che nel proprio intelletto il teista attribuisca a Dio (oltre a tutti gli altri predicati, es. Somma bontà, Eternità, ecc...) anche il predicato dell'esistenza reale (cioè, che concepisca Dio come realmente esistente), mentre l'ateo invece no (cioè, nel proprio intelletto attribuisca a Dio tutti i predicati, es. Somma bontà, Eternità, ecc..., ad eccezione dell'esistenza reale), è un dato inoppugnabile: e, per Anselmo, tanto basta. La constatazione di questa differenza nel modo di concepire Dio, di questa diversità tra le due idee atea e teista, pur essendo una constatazione semplice e minimale, è esattamente ciò che Anselmo, in questa fase del suo ragionamento, vuole raggiungere.

Appurata la legittimità e la validità metodologica di tale operazione, si approfondirà più avanti l'utilizzo che Anselmo ne vorrà fare. Un utilizzo che, ovviamente, non avrà più nulla a che vedere con la precedente interpretazione tradizionale in chiave gauniloniana della prova, la quale, avendo frainteso fin dall'inizio persino gli stessi termini del paragone (Gaunilone credeva infatti che Anselmo volesse comparare un "Dio ideale" con un "Dio reale"), ha naturalmente equivocato del tutto anche le finalità e gli autentici scopi del paragone in sé, che nei prossimi capitoli andremo dunque a riscoprire.

può essere considerata una proprietà, cioè la famosa sentenza perentoria di Kant "l'esistenza non è un predicato reale"), sia più avanti nella sezione 8.3. dedicata alle più recenti discussioni in filosofia analitica, dove si analizzeranno gli articoli di Millican e Nagasawa.

Il guadagno finora ottenuto ha comunque già una notevole importanza. Riletta in questa nuova prospettiva, si vede infatti che non solo non c'è nulla di indebito né di sbagliato nella comparazione compiuta da Anselmo, una volta che viene correttamente intesa; ma, anzi, si può ora iniziare a capire il motivo per cui non abbia voluto paragonare l'esistenza reale di Dio con una sua idea mentale, rifiutando categoricamente in tal senso il ricorso al PSE: e il motivo è dettato, appunto, dal procedimento dimostrativo per assurdo che sta utilizzando, che si avvale appunto di idee ipotetiche, e prevede che si rimanga esclusivamente entro la sfera del pensiero.

Viceversa, si comincia altresì a scorgere la gravità dell'errore di Gaunilone, che non ha colto il senso del ragionamento anselmiano, da lui inteso non come una *reductio ad absurdum* di una ben precisa posizione di pensiero, ma come una sorta di deduzione platonica di un oggetto reale a partire dalla sua idea mentale tramite la rilevazione di una contraddizione scaturita, a suo avviso, appunto, dalla presunta comparazione dei due ambiti modali differenti.