

AII

Mario Pangallo

«Deum et animam scire cupio»

Temi di filosofia medievale





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3651-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2020

Indice

- 9 *Introduzione*
- 13 **Capitolo I**
L'esistenza di Dio in S. Anselmo
1.1. Le prove dell'esistenza di Dio nel *Monologion*, 13 – 1.2. L'argomento del *Proslogion*, 17 – 1.3. S. Tommaso critico dell'argomento anselmiano, 20.
- 25 **Capitolo II**
L'esistenza di Dio in S. Tommaso
2.1. La prima via: dal mutevole divenire al Motore Immobile, 25 – 2.2. La seconda via: dal divenire fino alla Causa Prima, 34 – 2.3. La terza via: dalla realtà contingente all'Assoluto necessario, 36 – 2.4. La quarta via: dai gradi di perfezione all'Essere Perfettissimo, 42 – 2.5. La quinta via: dal finalismo all'Ordinatore supremo, 48.
- 55 **Capitolo III**
L'uomo unità di spirito e corpo
3.1. L'origine dello spirito umano, 55 – 3.2. La creazione dell'anima umana da parte di Dio secondo S. Tommaso, 76 – 3.3. Essere ed agire dell'uomo secondo S. Alberto Magno, 85.
- 99 **Capitolo IV**
L'uomo alla ricerca di Dio
4.1. Il linguaggio su Dio per via analogica in S. Tommaso, 99 – 4.2. Il linguaggio su Dio e l'univocità in Duns Scoto, 108 – 4.3. L'uomo alla ricerca di Dio in Niccolò Cusano, 115.
- 135 *Conclusione*
- 137 *Bibliografia*

Introduzione

Deum et animam scire cupio. . . sono le parole dei *Soliloquia* (I, 2.7) di S. Agostino che costituiscono il titolo di questo libro, poiché in un certo senso ne indicano il percorso e ne spiegano la struttura. Queste parole giungono al termine di una bella e articolata preghiera, nella quale S. Agostino esprime a Dio ardente desiderio dell'incontro, profondo amore, richiesta di aiuto, invocazione della salvezza, anelito a ricevere la luce della sapienza. Conclusa la preghiera, alla domanda della Ragione: *Che cosa dunque vuoi sapere?*, S. Agostino risponde che vuole conoscere Dio e l'anima e nient'altro (*nihil omnino*); la Ragione lo invita allora a cercare (*quaerere*), cominciando anzitutto a stabilire il criterio in base al quale si possa dimostrare l'esistenza del Dio che si cerca (e di cui si ha già una certa conoscenza, dal momento che lo si cerca): *Incipe quaerere. Sed prius explica quomodo tibi si demonstratur Deus, possis dicere: Sat est*. L'obiettivo iniziale è dunque quello di incamminarsi nella via che conduce a Dio per scienza e apodissi. In questo cammino verso Dio si chiariscono progressivamente al soggetto in ricerca le strutture della vita interiore che rendono possibile il desiderio di conoscere Dio, di amare (e pregare) Dio, di proporre argomenti per dimostrarne l'esistenza, di parlare in qualche modo di Lui. La ricerca di Dio procede allora in correlazione con la costituzione trascendentale della soggettività spirituale, illustrata nella riconduzione del divenire al fondamento che lo rende intellegibile mediante scienza. Si tratta del ben noto "metodo dell'interiorità", che in S. Agostino si configura come approfondimento del senso dell'iniziale ricerca di Dio attraverso la via della scienza e dell'apodissi. La dimostrazione dell'esistenza di Dio, tuttavia, non è il momento conclusivo del cammino della ricerca: essa rappresenta un momento dello sviluppo di un colloquio continuo con l'Assoluto, nel quale si fa esperienza della inadeguatezza del linguaggio umano, incapace di comprendere ed esprimere la natura divina. Il modello agostiniano di ricerca ispira il presente lavoro, sia per quanto riguarda la struttura sia per quanto riguarda la prospettiva teoretica fondamentale, benché

il Libro non tratti direttamente di S. Agostino. I temi trattati sono la dimostrazione dell'esistenza di Dio, la natura e la vita dell'anima, il colloquio tra l'anima e Dio nella continua ricerca di Lui. Il percorso si sviluppa mediante l'esposizione del pensiero di importanti Autori del periodo medievale e tardo-medievale, come si evince dal sottotitolo del libro, *Temi di filosofia medievale*: S. Anselmo, S. Tommaso d'Aquino, S. Alberto Magno, Giovanni Duns Scoto, Niccolò Cusano. I primi due capitoli sono dedicati alla dimostrazione dell'esistenza di Dio in S. Anselmo e in S. Tommaso; il terzo capitolo è antropologico, riguardando la natura del soggetto umano e i presupposti ontologici e psicologici del suo agire nel mondo; il quarto capitolo riguarda il tema dell'anima davanti a Dio, coinvolta nel tentativo di parlare di Lui (il tema del linguaggio su Dio in S. Tommaso e in Duns Scoto) e sempre protesa a ricercarLo ulteriormente (il *quaerere Deum* in Cusano). La trattazione si propone di essere rispettosa del pensiero degli Autori, senza interpretazioni forzate, poiché il presente testo intende inserirsi tra gli studi di filosofia medievale; tuttavia, la prospettiva di fondo, come si accennava prima, vuol essere agostiniana. Per quel che riguarda le prove dell'esistenza di Dio, non si tende soltanto a dimostrare che è necessario ammettere che Dio esiste, ma si tende altresì a mostrare le condizioni di possibilità della ricerca di Dio da parte dell'uomo; e tali condizioni (ontologiche, psicologiche, morali, spirituali) sono dentro l'uomo. La ricerca di Dio è dunque una dimensione costitutiva della soggettività spirituale umana e per questo nessuna dimostrazione dell'esistenza di Dio può prescindere dal momento antropologico, che è all'inizio e alla fine di ogni via a Dio; come anche è all'inizio e alla fine di ogni via a Dio una certa conoscenza di Dio stesso. Ogni itinerario della mente verso Dio comincia dal desiderio di conoscere Dio, che presuppone già una certa conoscenza di Lui, la quale però potrebbe essere ingannevole, e perciò richiede la dimostrazione. L'itinerario termina con l'affermazione della necessità dell'esistenza di Colui che si cerca, che implica la necessità dell'esistenza di Dio per il senso della ricerca della verità, del bene e della felicità da parte dell'uomo (temi, com'è noto, ampiamente sviluppati da S. Agostino; basti pensare, per esempio, al *De Ordine*). Fin qui i primi due capitoli. Giunti a tale meta, il cammino non si arresta, ma riprende, per approfondire la riflessione sul rapporto tra Dio e l'anima (il terzo capitolo): in che senso si può affermare che Dio è all'origine dell'anima umana, da Lui creata direttamente (nesso ontologico, di causalità efficiente e finale)? In che senso si può

affermare che l'anima è progettata in modo tale da poter trascendere l'ambito empirico e la propria stessa soggettività, essendo capace di autotrascendenza (nesso di causalità esemplare, l'uomo *imago Dei*)? In che senso il movimento della trascendenza della soggettività si riflette anche nella sfera pratica, mediante la libertà? Infine, come esprimere nel discorso su Dio e nell'ulteriore, incessante, ricerca di Lui, la sua massima immanenza/presenza nell'anima e, insieme, la sua massima trascendenza rispetto all'anima (quarto capitolo)? Parlare di Dio è possibile nella misura in cui si dà una qualche somiglianza tra Dio e l'anima, unita ad una infinita dissomiglianza, secondo i criteri dello Pseudo-Dionigi recepiti nel Medioevo. Concludendo questa Introduzione, è importante una precisazione circa l'uso del termine "anima". Il significato di "anima" dipende ovviamente dall'Autore di cui si sta trattando (per esempio, in Aristotele, l'anima è l'atto primo di un corpo che ha la vita in potenza ed è dotato di organi); tuttavia, "anima" in modo generale, può anche indicare talvolta l'"uomo interiore", nel senso agostiniano del termine, considerando la natura spirituale dell'anima umana (la *mens*, direbbe S. Agostino), che è la parte principale dell'uomo. L'anima spirituale è la forma che abilita l'uomo a pensare se stesso e il mondo, a parlare sul mondo e sul proprio stesso parlare, ad operare sul mondo naturale e sociale, trasformandoli. In tal senso, l'anima spirituale è ciò per cui *homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo* (S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 91, a.1).

L'esistenza di Dio in S. Anselmo

1.1. Le prove dell'esistenza di Dio nel *Monologion*

S. Anselmo ha ripreso la via dei gradi di perfezione, in particolare dei gradi del bene per giungere a Dio, Essere sommamente perfetto e Sommo Bene, che era già ampiamente presente nel pensiero filosofico cristiano. S. Agostino ha apprezzato i filosofi platonici per l'intuizione del primato del mondo intellegibile sul mondo sensibile, affermato grazie alla primarietà ed esemplarità del paradigma di ogni perfezione, intesa come forma ideale. I platonici, secondo S. Agostino, hanno così costruito un modello di filosofia della natura contrapposto al materialismo democriteo (e poi epicureo), consentendo l'ascesa della mente dal divenire materiale corporeo all'essere formale spirituale. S. Agostino mette in evidenza che la "primarietà" in un ordine di perfezione richiede assolutezza e immutabilità, e pertanto ciò che è "primo" non si trova nell'ambito del divenire fisico, ma oltre il divenire, nell'ambito dell'essere, nell'ambito metafisico: «Viderunt esse aliquid ubi *prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis*: atque ibi esse *rerum principium* rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent»¹. Ciò che è *massimo* è *forma immutabile*, non soggetta ad una misurazione secondo il più o il meno (*nec comparabilis*); per questo è *principio*, da cui proviene ogni perfezione inferiore. La tesi per cui molte entità sono paragonabili tra di loro, secondo il più e il meno, in quanto convengono in una determinata perfezione, che possiede un'unità formale trascendentale, conduce all'affermazione del primato dell'Uno sui molti e alla necessità di una *reductio ad unum*, di ordine appunto trascendentale, capace di giustificare il mutevole graduarsi delle perfezioni nel molteplice categoriale. In tal senso, Boezio ha affermato che se in un genere di

1. Cfr. *De Civitate Dei*, VIII, 6.

cose qualcuna è imperfetta, necessariamente nello stesso genere se ne trova qualcuna formalmente perfetta, in quanto senza un esemplare perfetto non si può stabilire in che modo e rispetto a che cosa un ente sia imperfetto². L'importante contributo di S. Anselmo, in proposito, è stato quello di aver assimilato l'uno–che–è–massimo in un genere di perfezione a ciò che esiste *per sé*, e il molteplice, che partecipa di una perfezione secondo dei gradi, a ciò che esiste *per aliud*. Il *Monologion* di S. Anselmo presenta la dimostrazione che esiste un ente ottimo e massimo e superiore a tutte le cose che sono (*quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt*). Alla fine dell'opera, S. Anselmo denomina questo Ente "Dio"; prima parla di un "ente" sommo, di una "essenza" o "natura", o "sostanza" somma, che esiste sopra tutte le cose. La dimostrazione dell'esistenza di Dio dai gradi di perfezione è sviluppata da S. Anselmo nei primi 6 capitoli della prima parte del *Monologion*, ricorrendo a quattro argomenti:

1. dai gradi di "bontà" si dimostra che esiste un sommo ente, che è sommamente buono (capitolo I);
2. dai gradi di "grandezza" (in senso qualitativo e non quantitativo) si dimostra che esiste un sommo ente, che è sommo nella grandezza, in quanto eccellente sotto ogni aspetto (capitolo II);
3. dai gradi dell'essere si dimostra che esiste un sommo ente in assoluto (capitolo III);
4. dai gradi di "valore" (*dignitas*) delle cose, per cui qualcosa è più o meno nobile di un'altra, si dimostra che esiste un Essere nobilissimo, massimo valore (capitolo IV).

I quattro argomenti possono considerarsi un quadruplice modo di presentare la medesima via a Dio, in quanto esprimono la stessa struttura logico–metafisica. Più che l'esposizione dettagliata dei quattro argomenti, dunque, interessa qui evidenziare l'impostazione teoretica fondamentale di S. Anselmo. Il testo anselmiano non utilizza sistematicamente la dialettica della partecipazione per sviluppare la via dei gradi di perfezione, ma sviluppa piuttosto l'argomento per cui ciò che è più o meno perfetto è tale in riferimento a ciò che è sommamente perfetto, perché ciò che è più o meno perfetto è perfetto *per aliud*, e questo *aliud*, ultimamente, è ciò che è perfetto

2. Cfr. *De consolatione philosophiae*, III, 10.

per se. Mi sembra che tale struttura logica emerga chiaramente e rigorosamente nel capitolo III del *Monologion*: la molteplicità degli enti contingenti esiste in virtù dell'unità, e così la gradazione delle perfezioni è possibile per l'unità formale della perfezione medesima³. Il ragionamento di Anselmo è il seguente: i molti (enti) e i molteplici gradi di perfezione esistono e si riferiscono ad un'unità; in tal caso, è consentita l'ascesa alla massima unità, che esiste per se stessa e non per altro (cioè l'*unum necessarium*). Che tale tesi sia vera si dimostra indirettamente, dimostrando che sono false le altre due possibilità, ovvero che sono false le due seguenti proposizioni: 1) i molti esistono in virtù della stessa loro molteplicità, cioè ognuno esiste per se stesso; 2) i molti esistono e si dicono più o meno perfetti in forza della relazione che li tiene assieme. Lo schema logico è il seguente: per spiegare l'esistenza del molteplice si danno solo tre spiegazioni, e non ne sono possibili altre; poiché il molteplice (e la molteplicità dei gradi di perfezione) esiste, allora *almeno* una delle tre spiegazioni deve essere vera. Ma solo la prima spiegazione è vera, le altre due sono false. Infatti non è possibile che un ente finito (tale è ogni ente che può misurarsi e confrontarsi con un altro secondo dei gradi, secondo il più e il meno) possa esistere in virtù di se stesso, perché dovrebbe esistere prima di se stesso e distintamente da se stesso, il che è assurdo. Quanto alla seconda spiegazione, quella per cui i molti esisterebbero in forza della relazione (o dell'insieme di relazioni) che li tiene assieme, S. Anselmo, utilizza l'esempio del padrone e del servo per mostrare che «le relazioni stesse, con le quali si riferiscono reciprocamente, non sono per niente una in virtù dell'altra, perché esse stesse esistono in virtù dei soggetti»⁴. S. Anselmo, a tal riguardo, può essere avvicinato a S. Tommaso, che, a proposito delle relazioni (nell'ambito del molteplice finito) afferma che le relazioni si fondano su qualcosa che è causa di esse nel soggetto, come l'uguaglianza si fonda sulla quantità⁵. E a proposito della relazione creaturale, egli afferma che la creatura non è la relazione in base alla quale si dice che essa è creata da Dio; e perciò, assolutamente, la creatura può venire considerata in se stessa senza il rapporto di dipendenza creaturale

3. Cfr. *Monologion*, cap. III, in fine.

4. L'esempio del padrone e del servo si trova già in Aristotele (*Categorie*, 7,7 a 30ss.), in S. Agostino (*De Trinitate*, V, 12.13) e in altri Autori.

5. Cfr. *In 1Sent.*, dist.2, *expositio textus*, ad 2.

che essa ha rispetto a Dio⁶. La relazione è *ens minimum*, in quanto “il carattere della relazione (*ratio relationis*) è quello di riferirsi ad altro”⁷. Per S. Anselmo e per S. Tommaso la sostanza ha un primato ontologico sulla relazione: la sostanza, nella sua “entelecheia”, realizza precisamente il proprio fine, autocostruendosi progressivamente grazie alle relazioni con altre sostanze, nella tensione al suo dover-essere. Se si nega ogni distinzione tra sostanza e relazioni si può andare verso l’ontologia leibniziana, per cui la monade è assolutamente autosufficiente e contiene già in sé tutto ciò che è e che sarà. Ma se il senso della relazione è colto in riferimento al soggetto, allora il finalismo delle sostanze e l’ordine gerarchico delle perfezioni vengono a strutturarsi nella *ordinatio ad unum*, nel riferimento ad un’unità che trascende il tessuto delle relazioni che legano i soggetti tra di loro. Il discorso potrebbe allargarsi ad una critica alla pretesa di fondare la perfezione dell’essere sulla intermonadicità trascendentale, ipostatizzando il tessuto delle relazioni create (comunità monadica costituita secondo l’armonia prestabilita)⁸. Dunque, secondo S. Anselmo, si deve affermare il primato della sostanza sulla relazione come preambolo indispensabile per affermare la trascendenza assoluta della Perfezione somma, della Somma Natura, che è Dio. Infatti, S. Anselmo, nel capitolo XV del *Monologion* afferma:

Se qualcosa è detto della somma natura in modo relativo, non è significativo della sua sostanza. Allora il suo essere superiore o maggiore di tutte le cose da Lei create, o qualcosa d’altro si possa dire similmente in modo relativo, è chiaro che non designa la sua essenza naturale. Se, infatti, non esistesse nessuna di queste cose, in relazione alle quali [la somma essenza], si dice superiore e maggiore, essa non sarebbe intesa né come superiore né come maggiore; né tuttavia, per questo, sarebbe meno buona o soffrirebbe diminuzione in qualche aspetto della sua grandezza essenziale. E questo è manifestamente noto dal fatto che essa [la somma essenza] è buona o grande non per altro, ma per se stessa.⁹

6. Cfr. *In 3Sent.*, dist.II, q.I, a.I, ad 7.

7. Cfr. *In 1Sent.*, dist.2, q.I, a.5, *solutio*.

8. Cfr. M. PANGALLO, *La dimensione metafisica dell’alterità: la relazione nell’ontologia e nella teologia filosofica di S. Tommaso*, in: *Divus Thomas*, 21(1998), 3, pp. 36–54.

9. *Monologion*, cap. XV; trad. it. di Italo Sciuto, Rusconi Libri ed., Milano 1995.

1.2. L'argomento del *Proslogion*

Nel *Proslogion* S. Anselmo parte dall'idea di Dio posseduta dal credente: chi crede in Dio crede nell'esistenza di un Essere di cui non si può pensare alcun ente maggiore (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*). La questione è se esiste realmente un Essere che abbia questa caratteristica, cioè se esiste realmente "id quo maius cogitari nequit", oppure no. Il problema non può essere ignorato, visto che c'è qualcuno che nega l'esistenza di Dio e che Anselmo chiama "insipiens", rifacendosi alla Sacra Scrittura (cfr. *Sal.*, 14,1 e 53,1). Chi nega l'esistenza di Dio deve ammettere di capire il significato della parola "Dio" come Essere perfettissimo¹⁰, altrimenti nemmeno potrebbe negarne l'esistenza. D'altra parte, anche se uno non riconoscesse che il termine "Dio" significa l'Essere perfettissimo, dovrebbe alla fine rispondere alla questione: "Esiste o no l'Essere perfettissimo?", poiché il credente spiegherebbe al non credente che cosa egli intenda quando parla di Dio: e allora comunque l'ateo arriverebbe ad avere un'idea di Dio come Essere perfettissimo nell'intelletto, pur continuando a negarne l'esistenza nella realtà extramentale. Infatti per Anselmo è la stessa cosa capire il significato di un termine ed averne l'idea nell'intelletto. Il passaggio cruciale, a questo punto, consiste nell'affermazione per cui "ciò di cui non può pensarsi alcuna cosa maggiore" non può esistere nel solo intelletto. «Infatti, se esiste nel solo intelletto, si può pensarlo esistente anche nella realtà — e questo allora sarebbe maggiore». Questa affermazione sottintende che ciò che esiste nella realtà è maggiore di ciò che esiste soltanto nell'intelletto. Consideriamo, a tal riguardo, che ciò che esiste nella mente esiste soltanto come possibilità, reale o ideale: quindi, per sé, non include l'esistenza reale; mentre, al contrario, ciò che esiste nella realtà include anche la possibilità reale (*ab esse ad posse valet consequentia et non e converso*). Dunque l'esistenza reale (intesa come esistenza anche extramentale) aggiunge qualcosa all'esistenza soltanto mentale: ne segue che ciò che esiste nella realtà è maggiore di ciò che esiste soltanto nell'intelletto. Orbene, se l'Essere perfettissimo esiste nell'intelletto, deve anche esistere nella realtà, altrimenti, per quanto detto finora, seguirebbe che non è veramente l'Essere perfettissimo. Infatti ciò che esiste soltanto nell'intelletto non può pensarsi come

10. "Essere perfettissimo" viene qui usato nel significato di "ciò di cui non si può pensare nulla di più perfetto".

Essere perfettissimo: si dovrebbe allora concludere che se l'Essere perfettissimo esiste solo nell'intelletto, l'Essere perfettissimo non è l'Essere perfettissimo, il che è contraddittorio: infatti si affermerebbe e si negherebbe uno stesso predicato di uno stesso soggetto, e ciò sotto uno stesso aspetto (si ragiona infatti in assoluto) e prescindendo dal fattore temporale. È dunque vero che l'Essere perfettissimo esiste non solo nell'intelletto ma anche nella realtà. Dio esiste dunque in modo così vero che non si può pensare, senza contraddizione, che non esiste: Egli ha un'esistenza assolutamente necessaria. Chi intende correttamente e pienamente ciò che significa l'idea di Dio deve riconoscere che Dio è necessariamente esistente. Questa, in sostanza, è la tesi sostenuta da S. Anselmo. A tale argomentazione replica il monaco Gaunilone, con un opuscolo intitolato *Liber pro insipiente*. Le obiezioni di Gaunilone sono due: la prima obiezione parte dalla distinzione tra il modo di essere nell'intelletto delle cose false dal modo di essere nell'intelletto delle cose vere. Se l'idea di Dio fosse nell'intelletto al modo delle cose false, che possono essere pensate come non esistenti, allora anche Dio potrebbe essere pensato come non esistente. Se invece l'idea di Dio fosse nell'intelletto al modo delle cose vere, allora pensare l'Essere perfettissimo implicherebbe già il conoscere che esso esiste nella realtà, perché non ci può essere distinzione temporale tra il pensare un ente che esiste davvero e il conoscerlo come effettivamente esistente nella realtà. Inoltre l'argomentazione di Anselmo diventerebbe inutile, in quanto pretenderebbe di dimostrare ciò che non avrebbe bisogno di dimostrazione, visto che Anselmo presuppone che, quando si è compresa l'espressione "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore", non si può non pensare questo essere che come esistente. «Se non si può — osserva Gaunilone — perché si è proposta tutta questa disputa contro chi nega o dubita che esista una siffatta natura?». La seconda obiezione di Gaunilone riguarda la conoscenza del preciso significato dell'espressione "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore". Per conoscere che nel significato di questa espressione è inclusa necessariamente l'esistenza reale, bisognerebbe conoscere l'essenza dell'ente che viene pensato come perfettissimo. Non è sufficiente che qualcosa venga pensata come perfetta per dimostrare che esiste nella realtà. Se così fosse, un'isola pensata come superiore a tutte le altre terre, dovrebbe esistere nella realtà per il solo fatto che esiste nell'intelletto. In altri termini, non è legittimo il passaggio dall'ordine logico all'ordine ontologico/esistenziale se non in forza

di una conoscenza di ciò che è Dio, essere nel quale l'essenza implica l'esistenza. Poiché questa conoscenza della natura divina non ci è data a priori, la dimostrazione anselmiana non è valida; se poi ci fosse data a priori, allora sarebbe una tautologia, un'argomentazione con circolo vizioso (*petitio principii*). Insomma, delle due l'una: o l'Essere perfettissimo può essere pensato non esistente, e allora l'argomento di Anselmo non regge; o l'Essere perfettissimo non può essere pensato non esistente, e allora si deve conoscere che Egli esiste nella realtà: infatti solo se una cosa esiste nella realtà non può essere pensata non esistente. S. Anselmo risponde a queste obiezioni con l'opuscolo intitolato *Liber apologeticus contra respondentem pro insipientem*. Dall'esame attento della risposta anselmiana emerge l'impressione che S. Anselmo non abbia assunto fino in fondo le critiche di Gaunilone, e abbia piuttosto ribadito il proprio argomento senza entrare nel merito delle obiezioni dell'avversario; vi è tuttavia qualche elemento nuovo nella sua ulteriore riflessione sul tema. Infatti, la risposta di S. Anselmo può essere così riassunta: se l'Essere perfettissimo può essere pensato esistente, deve essere pensato senza inizio, perché se esistesse con un inizio non sarebbe l'Essere perfettissimo, in quanto dipenderebbe da ciò da cui o per cui ha inizio. Ora poiché l'Essere perfettissimo può essere pensato esistente senza inizio, deve essere pensato come necessariamente esistente: infatti ciò che non dipende da altro nel proprio esistere è un Essere necessario, e quindi la sua possibilità/pensabilità coincide con la sua esistenza reale. Viene dunque introdotta la considerazione di Dio come "ciò che deve essere pensato senza inizio"; rimane tuttavia il fatto che per Gaunilone l'Essere perfettissimo non può essere pensato come esistente se non si conosce già che Egli esiste: d'altra parte lo stesso S. Anselmo ritiene di dover fare appello alla fede di Gaunilone per convincerlo che sia veramente possibile pensare l'Essere perfettissimo come esistente. Quanto alla seconda obiezione, per Anselmo non può valere l'esempio dell'isola superiore a tutte le altre terre, perché l'Essere perfettissimo non è supremo all'interno di un genere o di una specie di esistenti, ma è supremo in assoluto: Dio è superlativo assoluto, non superlativo relativo. Pertanto solo a Dio si addice la definizione di "id quo maius cogitari nequit". A commento della risposta di S. Anselmo, osservo che il punto di partenza è un'espressione, "id quo maius cogitari nequit", che si può affermare come pensabile solo a patto di presupporre un'altra dimostrazione dell'esistenza dell'Essere perfettissimo (p. es., quella offerta dallo stesso S. Anselmo nel *Monologion*, a partire dai gradi di

perfezione), o di presupporre l'esperienza del credente che intende il concetto di Dio come significativo di un Essere sovrano, superiore a ogni realtà e assolutamente necessario. L'argomento anselmiano del *Proslogion* sembrerebbe dunque valido solo a patto di non pretendere che esso sia a priori, dando per scontata la verità del punto di partenza, cioè, l'idea di Dio come Essere perfettissimo. In tal senso, l'argomento può considerarsi in funzione di due obiettivi: uno propriamente filosofico, che approfondisce e sviluppa l'argomento, o gli argomenti, del *Monologion*, dai gradi di perfezione, nonostante S. Anselmo abbia concepito l'*unum argumentum* del *Proslogion* come autonomo; un altro obiettivo, teologico, che intende dimostrare la ragionevolezza dell'affermazione dell'esistenza di Dio da parte del credente, con un intento apologetico, contro coloro che oppongono alle ragioni della fede la ragione della filosofia, accusando la fede di essere priva di razionalità.

1.3. S. Tommaso critico dell'argomento anselmiano

L'argomento anselmiano presentato nel *Proslogion* non è accettato da S. Tommaso e dalla maggior parte dei suoi commentatori. La posizione di S. Tommaso al riguardo si trova soprattutto in due testi: in modo breve, nella *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1, ad 2; in modo più ampio, nella *Summa contra Gentiles*, I, capp. 10 e 11. Nel primo testo della *Summa Theologiae* S. Tommaso si chiede “se sia di per sé evidente che Dio esiste”, e risponde che l'esistenza di Dio non è evidente “quoad nos”. Nella seconda obiezione dell'articolo, viene presentato in sintesi l'argomento anselmiano del *Proslogion*¹¹. S. Tommaso risponde così all'obiezione:

Può anche darsi che colui che sente questa parola “Dio” non capisca che si vuol significare con essa un essere di cui non si può pensare il maggiore, dal momento che alcuni hanno creduto che Dio fosse corpo. Ma dato pure che tutti col termine “Dio” intendano significare quello che si dice, cioè un essere di cui non si può pensare il maggiore, da ciò non segue la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose; ma soltanto nell'apprensione dell'intelletto. Né si può arguire che esista nella realtà se prima non si ammette che nella realtà vi è una cosa di cui non si può pensare

11. Cfr. *S. Theol.*, I, q. 2, a.1, arg. 2.