

Gianluca De Candia

Anselmo alla prova della critica kantiana

Il nome di Anselmo d'Aosta, in ambito filosofico, è associato principalmente al suo *unum argumentum* per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. La famosa definizione di Dio come «id quo maius cogitari nequit» venne ben presto recepita e discussa negli ambienti dell'ordine benedettino. Un suo confratello dell'ordine, Gaunilone, è ricordato per essere stato il primo ad aver sollevato obiezioni in forma scritta all'argomentazione anselmiana.

La discussione critica sulla pretesa epistemologica del nome divino escogitato da Anselmo proseguirà a lungo nella storia della filosofia: Kant sarà il primo a chiamare “ontologico” l'unico argomento. Dopo aver riportato le contestazioni lanciate da Gaunilone prima e Kant poi al *magnum argumentum*, ne discuteremo la pertinenza, al fine di mostrare come l'argomentazione anselmiana, se colta nel suo quadro epistemologico specifico, sia in grado di reggere ad entrambe le opposizioni, non di meno a quelle poste nella modernità dalla critica kantiana.

* Gianluca De Candia, *Professore incaricato di S. Teologia nell'ISSR di Bari e di Filosofia nell'ITRA di Molfetta.*

1. Gaunilone in difesa dell'insipiente

Come ho avuto modo di rilevare altrove¹, la formulazione anselmiana che muove dalla *pensabilità* di Dio come «*id quo maius cogitari nequit*», non definisce solo il concetto di Dio come ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, ma insieme evidenzia la dinamica di realizzazione della ragione, la quale non potrebbero sussistere priva della tensione *ad infinitum* espressa dall'«*id quo maius*».

Ed è per questo che per Anselmo, l'«*id quo maius cogitari nequit*» non può essere solo *in intellectu* ma deve essere anche *in re*: anzitutto se fosse solo una idea, si potrebbe pensare ancora qualcosa “di più grande” di una idea, ovvero qualcosa di esistente; inoltre l'*argumentum* rappresenta la cifra epistemologica dell'evidenziarsi di una com-presenza di Dio nella dinamica del pensiero che riflette su di sé in relazione al *maius*, e senza il quale non potrebbe sussistere la stessa dinamica del pensare.

Come è noto, l'argomentazione anselmiana fu ben presto soggetta a critiche. La prima fu sollevata da un confratello benedettino, Gaunilone di Marmoutier². Fra le obiezioni principali poste da Gaunilone nel suo *Liber pro insipiente*, vi è l'indebito passaggio che l'argomento effettua dal pensiero alla realtà: una cosa è immaginare qualcosa come dotata di ogni possibile perfezione (ad esempio un'isola perduta, superiore per fertilità a tutte quelle conosciute), altro è dedurre da ciò che essa esista effettivamente.

A rispondere alla critica è lo stesso abate di Le Bec, in un opuscolo che verrà poi allegato alle future edizioni del *Proslogion* (*Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*). Anselmo chiarisce che il suo argomento, perché resti valido, non debba riferirsi ad un oggetto fra gli altri, ma solo al concetto limite, al nome divino. Se l'isola perfetta è il massimo pensabile in un certo genere di enti, il soggetto dell'*unum argumentum* non è un ente fra gli altri, è invece l'*id quo maius cogitari nequit*: un concetto indeterminato (*id*) espresso mediante una formulazione negativa (*nequit*), che spinge il “cogitare” (cioè la riflessione sulle condizioni di possibilità dello stesso pensiero, diverso dunque dall’“intelligere”) verso il massimo delle sue possibilità (*maius*), e senza il quale (*quo*) non si potrebbe neppure porre in essere l'atto logico che ne afferma o nega l'esistenza. Dio non è accusativo, né nominativo dell'attività della ragione, ma è il suo ablativo, la sua condi-

¹ Cf G. DE CANDIA, *Il peso liberante del Mistero. Saggio sulla grazia del necessario*, Cittadella, Assisi 2011, p. ____.

zione di possibilità (*quo*). Solo per un tale concetto dunque – e non per qualsiasi contenuto mentale – il nesso fra *in intellectu* e *in re* risulta necessario ed autoevidente, pena il cadere in una contraddizione logica.

2. La lettura critica di Kant

L'unico argomento di Anselmo e le obiezioni sollevate da Gaunilone faranno scuola. L'argomentazione desumibile dal *Proslogion* infatti è stata per lungo tempo interpretata da molti in differenti modi. La scuola francescana, ad esempio, ha ben presto riletto la riflessione agostiniana con gli occhi di Anselmo (si pensi ad Alessandro di Hales, Bonaventura da Bagnoregio, Duns Scoto), differenziandosi non poco da quei teologi che invece, sulla scorta dell'Aquinate, hanno rifiutato il *magnum argumentum*.

In ambito filosofico, l'«*id quo maius cogitari nequit*» è stato sottoposto a non poche interpretazioni: in Descartes, Malebranche³, Spinoza, Leibniz, nel platonismo di Cambridge con Henry Moore e Cudwort, e ancora in Wolff, Baumgarten, Kant, Blondel, senza parlare dell'incidenza sull'idealismo tedesco in particolare su Schleiermacher, Hegel e Schelling⁴.

² L'intento di Gaunilone non è affatto quello di sostenere l'ateismo, ma di difendere l'autonomia e l'autosufficienza della fede quale elemento necessario per credere nell'esistenza di Dio. La sua è l'obiezione di un credente, incerto della presenza di Dio nella mente umana. Essa non gli risulta evidente per la ragione, senza un previo atto di fede. Per comprendere lo scambio fra Gaunilone e Anselmo nel giusto contesto, ovvero nell'ambito di un dialogo spirituale e serrato fra monaci, si veda la premessa introduttiva alla risposta di Anselmo a Gaunilone: ANSELMO D'AOSTA, *Monologion e Proslogion*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, p. 383.

³ Cf G. DE CANDIA, *La semplicità dell'ordine e della visione in Dio. La cristologia filosofica di Nicolas Malebranche*, «Odegitria», 17 (2010), p. 79-126.

⁴ Per una storia degli effetti dell'*unum argumentum* in ambito filosofico, si rimanda a: AA.VV. *L'argomento ontologico*, a cura di M.M. Olivetti, numero monografico dell'«Archivio di Filosofia», LVIII (1990); D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli 1983; W. RÖD, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Beck, München 1992; G. DE CANDIA, *Il peso liberante del Mistero*. Contributi più agili, ma non meno pertinenti, sono rappresentati da: F. TOMATIS, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Milano 1992; W. SCHULZ, *Il Dio della metafisica nell'età moderna*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008; G. DE CANDIA, *Ratio orans. L'"unum argumentum" anselmiano come scuola di stile teologico*, «Odegitria», 16 (2009), p. 147-168; ID.; I. SCIUTO, *L'unum argumentum di Anselmo e il pensiero medievale*, «Rivista di Scienze religiose», XXIV (2010), n.1, p. 75-92.

È con Kant però che l'*unum argumentum* riceve la definizione di «ontologico». Non possiamo che valutare come parziale una tale etichetta, in quanto al centro dell'indagine anselmiana non c'è il concetto di *ente* e pertanto la definizione di *ontologico* – come scrive K. Barth – «manifesta una tale leggerezza di giudizio per la quale non vale la pena di spendere una parola di più»⁵. A tal riguardo risulta quanto mai opportuna l'osservazione di P. Gilbert: «nessuna espressione di Anselmo pone Dio in rapporto alle cose. Neppure la formula del *Monologion*, *summum omnium*. La formula *id quo maius cogitari nequit* del *Proslogion*, come del resto tutte le altre del nostro autore, non ha perciò un'intenzione concettuale, rappresentativa, ontica; il suo scopo è, secondo le parole di Karl Barth, strettamente noetico»⁶.

Quali sono allora le ragioni per cui Kant ritiene opportuno definire “ontologico” l'argomento anselmiano? Come ha mostrato Costantino Esposito in un recente studio sul tema⁷, la scorrettezza dell'interpretazione kantiana dell'argomento anselmiano è stata condizionata non poco dalla lettura che Leibniz, Wolff e Baumgarten ha fatto di Anselmo. Il filosofo di Königsberg infatti estrae l'*argumentum* dal contesto di fede proprio di *Proslogion* e lo esamina alla luce della rilettura cartesiana della V Meditazione di filosofia prima.

Nello scritto precritico *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, del 1763, Kant nega la validità della prova ontologica cartesiana nella sua pretesa di includere l'*esistenza* tra le perfezioni di Dio in quanto *ens perfectissimum*. L'obiezione stringente che egli porta è che l'*esistenza* è da valutarsi come la *posizione* della cosa, non un suo predicato.

Sul piano logico, l'*esistenza* dunque non toglie né aggiunge nulla all'*ente* dal punto di vista della sua essenza, della comprensione delle sue qualità proprie. Ora, non essendo essa un predicato possibile, non occorre né alla definizione di un qualsivoglia ente né tanto più alla definizione dell'*ens perfectissimum*.

Nella *Kritik der reinen Vernunft* (1781), precisamente nel capitolo su *L'ideale della ragion pura* della *Dialettica trascendentale*, Kant riprende il ragionamento

⁵ K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, «Filosofia e Rivelazione», a cura di M. Vergottini, Milano 1965, p. 1-255; 255.

⁶ P. GILBERT, *Pensiero ed esperienza cristiana in Anselmo d'Aosta*, «L'esperienza di Dio filosofi e teologi a confronto», a cura di E. Morandi – R. Panattoni, Seab, Padova 1996, p. 176.

⁷ C. ESPOSITO, *Kant e l'invenzione dell'ontoteologia*, «Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24.-28 März 2010», a cura di L. Cataldi Madonna – P. Rumore, Hildesheim-Zürich-New York 2012, p. 117-137.

avviato nello scritto del 1763 e ritorna sulla critica all'idea cartesiana di Dio come *ens perfectum*. Egli è contrario all'assunto cartesiano che l'esistenza sia una perfezione e dunque che, dalla semplice idea innata di un *ens perfectum* nella *mens* umana, si possa desumere necessariamente la sua esistenza (perché – come osserva Descartes – se non fosse esistente, l'essere perfettissimo non sarebbe perfettissimo).

A ben guardare, l'affermazione dell'esistenza necessaria di Dio in quanto *ens perfectissimum* non rappresenta per Descartes l'esito di una dimostrazione meramente logica: essa va ascritta all'*essenza* originaria di Dio, il solo la cui esistenza non può che essere essenziale alla sua natura (al modo in cui appartiene alla natura del triangolo avere tre lati). In tal modo Descartes pone già una risposta alla celebre critica sollevata da Gaunilone prima e da Kant poi all'argomento del *Proslogion*.

Eppure dobbiamo riconoscere che tanto Descartes, quanto Kant, hanno estrapolato l'*unum argumentum* dal contesto originario di Anselmo e lo hanno riletto, ciascuno dalla sua prospettiva, come il tentativo impossibile di dimostrare mediante la luce della ragione naturale ciò che invece rientra propriamente nell'esercizio della ragione credente.

La discussione critica successiva sull'argomentazione anselmiana è stata condizionata non poco dall'interpretazione portata da Kant, il quale ha fatto slittare il discorso teologico verso un livello assiologico-trascendentale. E qui Dio non rappresenta più l'istanza metafisico-fondativa della *pura ragione*⁸ ma, tutt'al più, costituisce il possibile Garante della *ragion pratica* che, una volta postulato, assicuri la "realizzazione" finale dell'agire morale⁹.

Scriva infatti Kant circa il puro concetto intellettuale di Dio: «Anselmo è stato il primo a voler dimostrare, in base a soli concetti, ed in particolare in base al concetto di *ens realissimum*, la necessità di un essere sommo. Ora, se pure *questa teologia dal punto di vista pratico non risulta di grande aiuto*, essa possiede tuttavia il vantaggio di sgombrare e purificare i nostri concetti da tutto ciò che

⁸ Scrive Kant: «se io considero una cosa in sé questo supremo Essere, che, relativamente al mondo, era assolutamente (incondizionatamente) necessario, questa necessità non è suscettibile di nessun concetto, e quindi deve essersi trovata nella mia ragione soltanto come condizione *formale* del pensiero, ma non come condizione materiale e ipostatica della *Esistenza*», I. KANT, *Critica della ragione pura*, tr. it. a cura di G. Gentile – G. Lombardo-Radice, Bari 1966, p. 486.

⁹ Cf ID., *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Milano 2004, § 49-56, p. 319-375.

noi, in quanto uomini sensibili, possiamo attribuire a Dio. Essa è il fondamento di ogni possibile teologia»¹⁰.

Sebbene da una parte Kant ascriva ad Anselmo il merito di aver offerto alla teologia un concetto di Dio che non si riferisce ad un oggetto dato dell'esperienza, ma assume come proprio oggetto l'uso stesso dell'intelletto¹¹, dall'altra egli misconosce ad un tale concetto ogni effettiva realtà e rilevanza teoretica (eccetto la pura pensabilità non-contraddittoria del concetto di Dio).

La religione, infatti, si innesta kantianamente nel punto di passaggio dall'uso teoretico all'uso pratico della ragione¹², nel quale il postulato divino rappresenta sì una istanza costitutiva dell'agire morale (*objektiv-praktische Realität* – la chiama Kant, reinterpreta così, sul piano dell'agire morale, la *realitas obiectiva* che Descartes aveva posto sul livello del pensiero formale), ma non è *la condizione di possibilità intrinseca* dell'azione morale stessa (come invece è per Anselmo: «invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia»¹³ – egli scrive). Ciò che per Kant è teoreticamente impossibile ma praticamente postulato (cioè la realizzazione morale dell'esistenza di Dio), per Anselmo costituisce invece il criterio fondamentale del suo *argumentum*.

3. Verifica critica dell'interpretazione kantiana

Kant, come abbiamo visto, nega la coesistenza tra concetto e realtà al nome divino pensato da Anselmo, e afferma invece una necessaria e inseparabile coesistenza tra concetto e realtà solo nell'«io penso» (come *io trascendentale* che non può essere consapevole del suo pensiero e dubitare dell'esistenza di un tale pensiero) e nell'«io devo» (come *dovere trascendentale* che non può essere consa-

¹⁰ ID., *Lezioni di filosofia della religione*, tr. e commento a cura di C. Esposito, Napoli 1988, p. 113.

¹¹ Resta attuale l'invito kantiano ad un utilizzo «critico» della ragione in teologia. Essa infatti, seppure dichiarata incapace di dimostrare l'esistenza del proprio oggetto, resta in grado di fornire una «criteriologia del divino» di natura squisitamente filosofica. Cf G. FERRETTI, *Kant: un'ermeneutica del cristianesimo ancora attuale?*, «Filosofia e Teologia», XX (2006), p. 571-590.

¹² Sul tema si veda: G.B. SALA, *Dio: un postulato della ragion pratica? La "Critica della ragion Pratica" di Kant (1788)*, «La Civiltà Cattolica», CXLI (1990), n. 3352, p. 327-342. L'autore ritiene fallito il tentativo kantiano di trovare un fondamento morale per postulare l'esistenza di Dio, senza tuttavia che questa esistenza risulti condizione indispensabile per la validità della legge morale.

¹³ ANSELMO, *De veritate*, 12.

pevole del da farsi e dubitare poi che quanto deve fare non possa essere realmente fatto)¹⁴.

Per il sistema kantiano, poiché del noumeno “Dio” nulla di empirico può essere dato (tanto più l’*esistenza*, che per lui non è una dinamica di realizzazione ma la semplice *posizione* di una cosa), la *fede riflettente* non può basarsi su una conoscenza, né su un cammino storico di realizzazione, ma soltanto su un “dover essere”¹⁵.

Il postulato “Dio” (estrinseco) è chiamato da lui in causa solo in quanto necessario ad attuare la conciliabilità morale fra virtù e felicità. Ed è per questo che il filosofo di Königsberg non ha potuto riconoscere né la rilevanza conoscitiva della ragion pratica, né la rilevanza pratica del concetto anselmiano di Dio¹⁶.

Per rendere giustizia all’argomento anselmiano è necessario allora invertire un tale processo interpretativo, provando questa volta non a leggere Anselmo alla luce della critica kantiana, ma viceversa a leggere la critica kantiana alla luce della *ratio Anselmi*.

La questione di Anselmo – è bene ripeterlo – non è stata quella di dimostrare che Dio *esista*¹⁷, quanto piuttosto di evidenziare, mediante il “laboratorio sperimentale” dell’«id quo maius cogitari nequit» e il metodo espresso in *De veritate*¹⁸ – come Egli *si dia* nell’intelletto e nella prassi, fino all’eccedenza del *Deus homo*.

L’“esistenza” per Anselmo – a differenza di Kant – è insieme una dinamica storica e noetica di realizzazione. L’«id quo maius cogitari nequit» allora è l’unico argomento per l’esistenza di Dio, se per “esistenza” intendiamo proprio una tale dinamica.

Solo da questa prospettiva è possibile cogliere l’evidenza insita nell’argomentazione anselmiana. Risulta indebita infatti ogni operazione ermeneutica che pretenda spiegare l’*unum argumentum* estraendolo dal contesto generale di

¹⁴ Cf H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, p. 94-102.

¹⁵ KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 47-57. In particolare la prima annotazione generale (degli effetti della Grazia), la prima dei quattro *parerga* disposti lungo l’opera, p. 56-57.

¹⁶ ID., *Lezioni di filosofia della religione*, p. 113.

¹⁷ Condivisibile quanto scrive Jean-Luc Marion, *L’argument relève-t-il de l’ontologie?*, «L’argomento ontologico», p. 43-69 (in particolare p. 50-53, 59-61). Egli mostra come l’*argumentum* anselmiano, tanto per le sue premesse di fede quanto per il suo procedere argomentativo, non si proponga di dimostrare l’esistenza dell’*ens perfectissimus* nell’ordine dell’essere, ma di rilevare l’*ens* “sovrainmente” nell’ordine del bene.

¹⁸ Cf G. DE CANDIA, *La prassi ragionevole e ragionata della verità. Sulla struttura del De veritate di Anselmo d’Aosta*, «Odegitria», 18 (2011), p. 9-18.

Proslogion – come di solito avviene –, e ancor più dal quadro complessivo delle principali opere di Anselmo, dove invece assistiamo all’evolversi e alla realizzazione della sua *forma mentis*.

Se si ripercorrono infatti le tappe essenziali dell’itinerario speculativo del pensatore benedettino è possibile individuare l’evolversi di quattro gradi di *rectitudo* veritativa: ontologica nel *Monologion*, mistico-trascendentale nel *Proslogion*, etico-pratica nel *De Veritate* e teodrammatica nel *Cur Deus homo*. Per cogliere dunque la veridicità dell’unico argomento per l’esistenza di Dio è necessario prima assumere in modo integrale il criterio della *rectitudo mentis* pensato da Anselmo. Infatti tale dirittura del pensiero emerge in un processo conoscitivo e pratico di progressione permanente, in cui si incrociano la ragione-libertà umana (*Monologion* e *De veritate*) e la ragione-libertà divina (*Proslogion*), ultimamente realizzate nella figura di Cristo (*Cur Deus homo*), quale inveramento storico di quella esposizione al divenire che l’Assoluto fa di sé già sul piano trascendentale nell’*id quo maius cogitari nequit*.

La *veritas Dei* dunque non risulta essere tanto “nominativo” o “accusativo” dell’attività della ragione e della libertà umana («summa veritas per se subsistens nullius rei est»¹⁹ – dice Anselmo), quanto piuttosto il suo “ablativo” (*id quo maius*), la sua condizione di possibilità. Ed è per questo che il *sola ratione* anselmiano non è sinonimo di ragione “solitaria” o “astratta” che pretenderebbe di dimostrare con le proprie forze l’esistenza di Dio, ma di un *cogitare* che, proprio in quanto innestato nell’eteronomia dell’ablativo divino, realizza la propria autonomia speculativa e deliberativa.

Nel concetto anselmiano di *rectitudo* teoretica infatti si incrociano verità e libertà, libertà e dovere, dovere e giustizia, giustizia e misericordia, e la “rettezza” risulta alla fine come il criterio e la forma più alta della presenza della verità.

La riabilitazione della valenza noetica e pratica dell’argomento anselmiano resta possibile dunque solo alla luce della *ratio Anselmi* o, detto altrimenti, solo ammettendo lo statuto epistemologico della sua idea di Dio e di ragione, le quali di per sé stesse sarebbero sufficienti a mostrare l’inconsistenza di ogni ipotesi “ontoteologica” di conio kantiano.

¹⁹ ANSELMO, *De veritate*, 13.