

Alessandro Pizzo

**L'ARGOMENTAZIONE LOGICA
NELL'*UNUM ARGUMENTUM* DI ANSELMO D'AOSTA.**

Una storia e una riformulazione parziali
dell'*argomento ontologico*.

Lo stolto pensa: «Non c'è Dio»¹

Lo stolto pensa: «Dio non esiste»²

o Signore, che dà l'intelligenza della fede, concedimi di capire, per quanto sai che possa giovarmi, che tu esisti, come crediamo, e sei quello che crediamo. Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande. O forse non esiste una tale natura, poiché «lo stolto disse in cuor suo: Dio non esiste » (Salmo 13, 1, e Salmo 52, 1)? Ma certo quel medesimo stolto, quando ode ciò che dico, e cioè la frase «qualcosa di cui nulla può pensarsi più grande», intende quello che ode; e ciò che egli intende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro infatti è che una cosa sia nell'intelletto, altro è intendere che la cosa sia (...) Anche lo stolto, dunque, deve convincersi che vi è almeno nell'intelletto una cosa della quale nulla può pensarsi più grande, poiché egli intende questa frase quando la ode, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto. Ma certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio. Esiste dunque senza dubbio qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà (...) Dunque esisti così veramente, o Signore Dio mio che non puoi neppure essere pensato non esistente. E a ragione. Se infatti una mente potesse pensar qualcosa di meglio di te, la creatura ascenderebbe sopra il creatore, e giudicherebbe il creatore, il che è assurdo. Invero tutto ciò che è altro da te può essere pensato non esistente. Tu solo dunque hai l'essere nel modo più vero, e quindi più di ogni altra cosa, poiché ogni altra cosa non esiste in modo così vero, e perciò ha meno essere. Perché dunque «disse lo stolto in cuor suo: Dio non esiste », quando è così evidente alla mente razionale che tu sei più di ogni altra cosa? Perché, se non perché è stolto e insipiente?³

¹ SI 13.

² SI 52.

³ Anselmo, *Proslogion*, II – III.

L'ARGOMENTAZIONE LOGICA
NELL'*UNUM ARGUMENTUM* DI ANSELMO D'AOSTA.

Una storia e una riformulazione parziali
dell'*argomento ontologico*.

Premessa.

Il presente lavoro prende le mosse da stimoli, ritenuti utili, provenienti dalla lettura di un recente testo di Timossi, concernente la valutazione, da un punto di vista logico, dell'«*unum argumentum*» anselmiano. In particolar modo, nel corso del presente scritto se ne prende spunto per prendere in esame la strutturazione dell'argomentazione *onto(-teo-)logica* relativa alla dimostrazione (logica) dell'esistenza di Dio. Questa precisazione ha il pregio di far comprendere da subito, a scanso d'equivoci, come il presente lavoro sarà volto non a commentare il significato della prova in Anselmo né tantomeno a criticare la stessa, ma a prendere in considerazione il ragionamento in sé costituente la prova, noto, per l'appunto, come *argomento ontologico*. Sarà quest'ultimo l'oggetto di studio nel presente scritto, valutare la sua strutturazione logica, il che, ovviamente, non per forza sfocerà in un *flumen* di formule e simboli. Il pensiero umano, infatti, oltre a poter essere espresso in veste simbolica, può anche essere espresso in termini piani, in termini più discorsivi.

Premessa ancor più importante, però, è la seguente: verrà data per conosciuta la formulazione anselmiana dell'argomento ontologico. Il *focus* del presente scritto, infatti, non è ricostruire storiograficamente la prova anselmiana, ma fornirne una presentazione del *cursus* storico e un'interpretazione conseguente, sebbene entrambe fortemente parziali. Condizione certamente inevitabile dato che si pensa sempre a partire dalla propria testa, con i propri pregi e con i propri limiti.

A chi legge l'onore e l'onere di valutare se lo sforzo compiuto sia, o meno, all'altezza del compito prefisso.

1. Prologo.

È vero che sia fondamento dell'argomentazione anselmiana l'idea secondo la quale «Chi crede in Dio e vuole fondare la sua fede su argomenti razionali è certamente alla ricerca di una prova incontrovertibile delle sue convinzioni»⁴. Ciò significa che Anselmo percorre, in questo caso, la via della cd. *teologia razionale*, la disciplina, cioè, che pretende di dimostrare l'esistenza divina *sola ratione*, con la sola (forza della) ragione⁵. Compiendo una ricerca di teologia razionale, Anselmo produce un ragionamento dimostrativo dell'esistenza di Dio che, congiungendo (1) verità teologiche; (2) evidenze empiriche; e, (3) procedimenti razionali, giunga alla conclusione secondo la quale l'idea (*a priori*) di Dio esiste, forse anche solo per definizione di Dio stesso, nella realtà. Questo ragionamento prende il nome di «argomento ontologico», la cui peculiarità risiede proprio nel derivare una conseguenza ontologica, ossia concernente l'esistenza degli enti, a partire da un'idea, ossia muovendo da un concetto, per l'appunto il concetto di Dio.

Tuttavia, quando si parla di *argomento ontologico* s'intende, in genere, una dimostrazione dell'esistenza di Dio che, a dispetto delle attese, non solo *non* fornisce alcuna garanzia sull'effettiva esistenza divina, ma anzi è palesemente fallace perché ammette come esistente quel che, invece, dovrebbe essere oggetto di dimostrazione.

Si tratta, ovviamente, di un argomento che ha molto interessato gli uomini del Medioevo, ma non solo loro, lungo il “pericoloso” crinale dei rapporti (mai pacifici) tra *fides et ratio*, e che, forse, anche per motivazioni tra loro differenti, suscita oggi minore interesse⁶. La ragione di quest'oblio, a sommosso parere, risiede *non* nella sua definitiva confutazione né tantomeno nell'allontanamento contemporaneo dalle argomentazioni metafisiche (atteggiamento che prende oggi il nome della nota e consacrata formula “postmoderno”⁷), ma nel progressivo allontanamento dell'indagine filosofica dai contenuti religiosi⁸ (direzione che prende oggi il nome della nota e altrettanto consacrata formula “secolarizzazione”⁹). Essendo a cuore dei credenti medievali conciliare i *data*

⁴ Cfr. R. G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova, 2005, p. 16.

⁵ Cfr. P. Odifreddi, *Una dimostrazione divina*, in K. Gödel (a cura di G. Lolli e P. Odifreddi), *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 78: «Le prove logiche dell'esistenza di Dio possono basarsi su fatti empirici, oppure sul puro ragionamento: nel primo caso si parla di *teologia naturale*, nel secondo di *teologia razionale o analitica*».

⁶ Cfr. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia, 1969, p. 70: «per un filosofo cristiano, quale Sant'Anselmo, domandarsi se Dio è, è domandarsi se l'Essere esiste, e negare ch'egli sia, è affermare che l'Essere non esiste».

⁷ Cfr. G. Vattimo – P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1995. Cfr. A. Gargani (ed.), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979.

⁸ Cfr. A. Fabris, *Introduzione alla filosofia delle religioni*, Laterza, Roma – Bari, 1996.

⁹ Un destino apparentemente ineluttabile per l'Occidente, e che si può configurare come un ritorno alla realtà precristiana. Cfr. A. M. Tripodi, *Löwith e l'Occidente*, Marsilio, Venezia, 1997, p. 106: «Si delinea in tal modo, in contrapposizione con il «mondo dell'antica Europa che si viene dissolvendo», secondo Löwith a causa delle conseguenze post-cristiane nella metafisica moderna della «frattura» prodotta nel mondo pagano dal cristianesimo, l'esigenza di un ritorno o di un recupero del «mondo pre-umano e sovraumano del cielo e della terra, che si fonda esclusivamente su se stesso e che se stesso sostiene». Un esito già indicato da Heidegger secondo il quale la metafisica occidentale è storia del nichilismo. Interessante risulta osservare come operi sul filosofo tedesco la profonda influenza di Nietzsche.

della Rivelazione con le idee della ragione¹⁰, era importante trovare un' *argomentazione razionale* in grado di dimostrare, oltre ogni ragionevole dubbio, l'esistenza di Dio, una *prova* cioè che potesse andar bene per tutti gli uomini dotati di senno, *tanto* i miscredenti *quanto* gli atei. Infatti, appare lecito affermare, ed è questo lo scopo principale del presente scritto, come intento di Anselmo fosse convincere della *ragionevolezza* della credenza in Dio. Un intento che, in linea di principio, può andare bene *tanto* per chi già crede *quanto* per chi non crede ancora. Interessante, pertanto, sarebbe chiedersi in che modo il Nostro cerchi di conseguire tale risultato, per quale via Anselmo persegui il proprio intendimento. Questa domanda, però, mette capo ad un'altra, se si vuole, ancor più radicale: quale strumento può far sì che la *fides* possa presentarsi all' *intellectum* meritevole di considerazione? Infatti, per poter godere di una qualsiasi considerazione attenta da parte della ragione, la fede dovrebbe essere ragionevole, non razionale perché non può esserlo. Ma la fede è *ragionevole*? Per esserlo, dovrebbe poter toccare determinati punti della linea razionale, ma può farlo senza sminuirsi? Può esserlo senza rinnegare sé stessa? Senza farsi cosa altra da sé? Secondo un'opinione comune, infatti, la fede è l'opposto, quasi la nemesi, della ragione, e viceversa. Come può, allora, porsi in termini razionali? Come presentarsi ragionevolmente? È un tema che incontra oggi qualche favore, a prescindere dalla specifica soluzione prospettata. Ma è un tema molto caro anche ai medievali per i quali si poneva l'esigenza di coniugare le verità di fede con le evidenze razionali. Da qui il bisogno, avvertito da Anselmo, di un metodo razionale in virtù del quale indicare la ragionevolezza della fede in Dio. Il credente, appunto perché crede nell'esistenza di Dio, sente il bisogno di addurre prove razionali di ciò, avverte la necessità di dare conto della propria fede. Fare ciò, però, comporta anche doversi confrontare con un uditorio che non condivide la medesima fede, almeno non in partenza. Da qui il bisogno di fare appello ad un medesimo principio che unisca gli uni e gli altri. Questo principio non può che essere la condivisione del medesimo pensiero, della medesima ragione, della medesima struttura teoretica in forza della quale viene interpretato il mondo¹¹. Certo non è qui presentabile una puntuale indagine circa l'origine semiotica del pensiero umano¹², o, se si preferisce, sulla genesi antropologica del pensiero dell'uomo¹³, è comunque necessario tener conto del fatto che il medesimo pensiero contempli la realtà esterna, chiedendosi "perché esistono gli enti, e non, invece, il

¹⁰ Cfr. E. Bencivenga, *Dio in gioco. Logica e sovversione in Anselmo d'Aosta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 16: ai *data* rivelati «nessuna argomentazione può aggiungere nulla».

¹¹ Cfr. G. H. von Wright, *Introduzione*, a: G. Di Bernardo (ed.), *Logica deontica e semantica*, Il Mulino, Bologna, 1977, p. 37: «[il pensiero] è pur sempre pensiero e, come tale, deve soddisfare i requisiti e le leggi della logica». Cfr. L. Borzacchini, *Il computer di Platone. Alle origini del pensiero logico e matematico*, Edizioni Dedalo, Bari, 2005, p. 71: «la coincidenza tra segni scritti e discorsi orali riduce le parole a cose, fa del linguaggio un mondo e apre la strada all'emergere dell'idea stessa di *rappresentazione*, in cui l'antico evento sociale linguistico si spezza in due mondi autonomi, un "mondo di segni", il *linguaggio*, convenzionale e interpretato da "regole", che si lascia "scrivere" e "parlare" e che deve riflettere un "mondo di cose", sordo e muto, la *realtà*, che invece si lascia "rappresentare"».

¹² Cfr. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973; trad. It. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 41: «Se volete capire che cosa sia una scienza, non dovete considerare anzitutto le sue teorie e le sue scoperte (e comunque non quello che ne dicono i suoi apologeti): dovete guardare cosa fanno coloro che la praticano, i suoi specialisti».

¹³ Cfr. H. Putnam, *Filosofia della logica*, ISEDI, Milano, 1975, p. 77: «La tendenza tra i filosofi è quella di assumere che in nessun modo la logica stessa abbia un fondamento empirico. Io credo che questa tendenza sia sbagliata».

nulla?”¹⁴. Infatti, in questo modo, il pensiero umano ricerca il *principio* di quel che lo circonda, il *lògos* della realtà. *Pensare*, infatti, è lo stesso di *conoscere*¹⁵. Tuttavia, gli strumenti concettuali, ossia formali, a disposizione per compiere tale indagine sono gli stessi per tutti gli uomini, sono cioè *universali*. Pertanto, presentare una prova che utilizzi questi stessi per dimostrare l'esistenza di Dio sarà sensata per tutti gli uomini, e non soltanto per quanti già possiedono tale credenza.

Ad assumere una posizione rilevante, dunque, è la *natura* dell'argomentazione con la quale si cerca di realizzare l'intento prefisso. Quel che conferisce ad una siffatta prova, infatti, il carattere dell'evidenza razionale è il basarsi sulla *logica*, sulla scienza cioè del *retto pensiero*¹⁶. In questo modo, la «prova ontologica» è stata nei secoli una *prova logica* dell'esistenza di Dio, una modalità discorsiva mediante la quale riuscire ad esprimere linguisticamente il principio «Dio»¹⁷. E questo a partire da Anselmo d'Aosta, il primo ad averla formulata, per giungere agli epigoni moderni, non ultimo Gödel, che l'hanno ripresa e, sovente, modificata, sebbene sia certamente corretto affermare come,

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*. Mursia, Milano, 1972², p. 13.

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Fisica*, B, 194 b, 15 – 20.

¹⁶ Cfr. E. Agazzi, *La logica simbolica*, La Scuola, Brescia, 1990¹⁵, p. 31. Cfr. F. Berto, *Logica. Da zero a Gödel*, Laterza, Roma – Bari, 2007, p. 3: «definiamo la logica a partire da quelli che secondo molti (ancorché non tutti) sono il suo oggetto principale e il suo scopo. *La logica è la disciplina che studia le condizioni di correttezza del ragionamento*. Il suo scopo è dunque elaborare criteri e metodi, attraverso i quali si possano distinguere i ragionamenti *corretti*, detti anche *validi*, da quelli *scorretti*, o *invalidi*». Cfr. M. L. Facco, *Metafisica, logica, matematica. Leibniz, Boole, Rosmini*, Marsilio, Venezia, 1997, p. 9: «Alle origini della logica si trova la fondamentale esigenza dell'uomo di conoscere il vero, di evitare cioè le insidie della falsità e dell'errore». Cfr. G. Lolli, *Introduzione alla logica formale*, Il Mulino, Bologna, 1991, p. 11: «La logica è una disciplina antichissima, la più antica forse con l'astronomia e la matematica, ma nel corso dei secoli ha avuto significati e obiettivi diversissimi. Il denominatore comune è stato lo studio, o la codifica (e non sono la stessa cosa) dei ragionamenti corretti, o accettabili, o sicuri». Cfr. M. Frixione, *Come ragioniamo*, Laterza, Roma – Bari, 2007, p. 9: «tra le discipline che studiano il ragionamento, la logica è la disciplina normativa per eccellenza: essa specifica a quali condizioni un ragionamento deduttivo risulta logicamente corretto». Cfr. D. Palladino – C. Palladino, *Breve dizionario di logica*, Carocci, Roma, 2005, p. 100: quale «sinonimo di ragionamento logico, ovvero ragionamento in cui la conclusione è conseguenza logica delle premesse. Ragionando in modo deduttivo, quindi, si eseguono inferenze corrette». Cfr. J. D. Barrow, *Perché il mondo è matematico?*, Laterza, Roma – Bari, 2006, p. 12: «Come si era verificato per la geometria, la logica classica, codificata da Aristotele, era stata considerata una descrizione delle «leggi del pensiero umano»: le cose non potevano stare diversamente. Ma lo studio sistematico di questa logica classica rivelò che era possibile creare altre logiche nelle quali, per esempio, una proposizione non avesse necessariamente soltanto due valori di verità: vera o falsa. Poteva, invece, averne anche tre – vera, falsa o né vera né falsa – o addirittura un numero infinito di condizioni diverse». Cfr. B. Skyrms, *Introduzione alla logica induttiva*, Il Mulino, Bologna, 1974, p. 28: «La logica deduttiva si occupa dei metodi atti a determinare la validità deduttiva – cioè delle regole che ci mettono in grado di decidere se un dato argomento è deduttivamente valido o no – e di quelle che ci permettono di costruire argomenti deduttivamente validi. La *logica induttiva* si occupa dei procedimenti atti a valutare la probabilità induttiva, e quindi la forza induttiva, di certi argomenti e delle regole per le costruzioni di argomenti induttivamente forti».

¹⁷ Cfr. P. Odifreddi, *Le menzogne di Ulisse. Le avventure della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Teza, Milano, 2004, p. 11, la logica è lo studio del *logos*, «del pensiero e del linguaggio». Ovviamente, si tratta di un'utile provocazione, ovviamente post-wittgensteiniana. Al riguardo, cfr. E. Weil, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 182: «Il linguaggio non è soltanto l'essere dell'uomo (per noi), è tutto quello che è per l'uomo. Il mondo gli si rivela nel linguaggio, e le leggi del linguaggio non reggono il solo linguaggio, sono le leggi del mondo». Cfr. E. Moriconi, *All'inizio è il linguaggio*, «Teoria», XIV, 1, 1994, pp. 55 – 68.

nella maggior parte dei casi, si sia trattato soltanto di una riformulazione, restandone il nucleo centrale immutato, nucleo certamente esprimibile nell'intenzione anselmiana di conferire alla fede una veste "accettabile" da parte della ragione.

Certo non appare trascurabile il fatto che in materia religiosa si tratti, almeno inizialmente, di un'intuizione mistica, di «una percezione immediata del trascendente»¹⁸, con la conseguenza che non appena si debba, o si voglia, comunicare ad altri il suo contenuto ci si scontra con una difficoltà formidabile: l'esperienza mistica «non si realizza certo attraverso ragionamenti logici»¹⁹, mentre una conoscenza è tale solo nel momento in cui tutti la riconoscano *sensatezza*, ossia l'essere depositaria della proprietà – se così può dirsi – della *razionalità*.

Dunque, il problema di Anselmo è «trovare una prova logica dell'esistenza di Dio»²⁰ che non riguardi solo il credente, ma possibilmente tutti gli uomini, i quali, per definizione, sono dotati di *ragione*.

2. Timossi...una storia dell'argomento ontologico.

Anselmo è alla ricerca di una dimostrazione che vuole essere «logica», che debba esserlo se vuole essere considerata valida per la ragione umana. Questo, ovviamente, dipende anche dalla considerazione degli effetti possibili: infatti, solo una dimostrazione valida in termini razionali possiede un valore. Anselmo, allora, adotta un procedimento che consista in «una serie concatenata di proposizioni derivate coerentemente le une dalle altre»²¹, secondo un ordine ben preciso «nel quale siano ben riconoscibili delle premesse vere che implicano una conclusione necessariamente vera»²². Perché, allora, viene utilizzata una dimostrazione logica dell'esistenza di Dio? Sicuramente perché il «valore della dimostrazione logica è generalmente riconosciuto»²³, *sia* in filosofia *sia* in altri ambiti conoscitivi²⁴.

Questa dimostrazione logica dell'esistenza di Dio prende anche il nome di «argomento ontologico»²⁵ o di «ontoteologia»²⁶. In realtà, tali diciture in sé sottintendono significati ben precisi e, se possibile, anche divergenti tra loro, sebbene esprimano una certa suggestione e indichino come Dio, ente finale delle due formulazioni, venga inteso quale *Causa sui*, ossia come l'Ente nel quale coincidono *essentia* ed *existentia*. Solo che nel primo caso l'argomentazione è volta a derivare la conseguenza dell'esistenza

¹⁸ Cfr. R. G. Timossi, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 17.

²¹ *Ivi*, p. 19.

²² *Ibidem*.

²³ *Supra*.

²⁴ Intendendo la pratica filosofica una certa maniera di organizzare in termini simbolici contenuti conoscitivi, ecco allora che corretta appare la proposizione di S. O. Hansson, *Formalization in Philosophy*, "The Bulletin of Symbolic Logic", 2, 2000, p. 170: «Formalization in philosophy is in practice virtually synonymous with formalization in logical language».

²⁵ Cfr. R. G. Timossi, *op. cit.*, p. 19.

²⁶ *Supra*.

ontica, mentre nel secondo caso è volta a fondare congiuntamente l'esistenza ontica e l'esistenza divina. Tuttavia, ciò ha l'infausta conseguenza di equiparare Dio a qualsiasi altro ente, e ciò è un risultato non accettabile dal sapere teologico il quale, è cosa nota, è diverso dal sapere ontologico.

Considerato anche come, in genere, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, dato che possono essere più d'una e di più tipi, possono essere distinte (a) in *a priori*; e, (b) in *a posteriori*; è bene delimitare la qualificazione di «prove logiche» solo «agli argomenti a priori»²⁷. Ovviamente, non s'intende certo dire che solo questi ultimi abbiano un significato logico, ma che, procedendo le prime da «puri concetti a priori»²⁸, solo nel loro caso «ogni passaggio dimostrativo rimane all'interno della struttura logico-razionale (concetti, giudizi e inferenze) e si esplica esclusivamente attraverso l'analisi di un'idea non derivata dai dati empirici, ma già presente per qualche altro motivo nella nostra mente»²⁹. In altri termini, le dimostrazioni a priori sono quelle che possono vantare una forma logica argomentativa dalla natura (potenzialmente) necessaria, ossia universale, valevole, cioè, per ciascun uomo.

Affinché sia possibile una dimostrazione logica dell'esistenza di Dio bisogna tuttavia notare come non sia sufficiente l'*ontologismo* secondo il quale è possibile una conoscenza diretta, non mediata, di Dio per il fatto che esistono nell'intelletto umano idee universali, tra le quali anche quella di Dio. Ragion per cui, non vi sarebbe alcun bisogno di argomentazioni *a posteriori* poiché tutti gli uomini dovrebbero convenire sull'esistenza di Dio. In realtà, ed è questa un'esperienza comune, non tutti gli uomini possiedono la medesima idea di Dio, alcuni nemmeno l'hanno. Così un eventuale argomento basato sul *consensus gentium*, o, se si preferisce, sul *consensus universonum*, non varrebbe «in quanto è falso l'assunto di partenza del consenso universale di tutti gli uomini a Dio»³⁰. Per questo motivo, infatti, l'*insipiens* può dire in cuor suo che «Dio non esiste».

L'esistenza della Trascendenza, dunque, non può essere data per acquisita o per immediatamente nota, «ma necessita di essere dimostrata attraverso i normali strumenti della conoscenza umana: l'esperienza sensibile e il ragionamento logico»³¹. L'esigenza di un incontro tra le talvolta opposte ragioni della fede e della ragione, un punto mediano che assume i connotati della *ragionevolezza*, sintesi tra i due orizzonti, mette capo all'argomentazione logica con la quale si tenta di dimostrare logicamente l'esistenza di Dio.

Tra le dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio si distinguono in genere due categorie: le *prove cosmologiche* e le *prove antropologiche*, le quali «seguono tutte un procedimento dimostrativo a posteriori»³², inferiscono l'esistenza divina «partendo da premesse tratte dalle conoscenze empiriche ritenute più evidenti o scientificamente corroborate»³³. Le prime argomentano partendo dal mondo fisico per raggiungere la perfe-

²⁷ *Ivi*, p. 22. Cfr. E. Bencivenga, *op. cit.*, pp. 27 – 8 si tratta di una «pratica di educazione linguistica».

²⁸ Cfr. R. G. Timossi, *op. cit.*, p. 23.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 27.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 41.

³³ *Ibidem*.

zione divina, le seconde procedono dall'uomo per giungere alla causa divina del nostro essere.

È interessante osservare come il ruolo che viene ad essere svolto dalla logica è fine: mettere insieme un insieme ordinato di proposizioni «sulla base di un legame di coerenza logica»³⁴. Affinché gli argomenti logici possano essere considerati delle *dimostrazioni* nel vero senso del termine non basta che risultino formalmente corretti, che «cioè le premesse implicano coerentemente la conclusione, ma occorre anche che le premesse e la conclusione siano tutti enunciati veri»³⁵. È questa una condizione che pone un problema preciso: come possono ritenersi *vere* le proposizioni che fungono da premesse e conclusione in un'argomentazione logica mirante a dimostrare l'esistenza di Dio? Questo sicuramente costituisce un punto di attracco per le (possibili) obiezioni alle prove logiche.

Anselmo ammette «la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio»³⁶ senza avvalersi della sola fede, servirsi di «argomenti o inferenze logiche in cui alcune proposizioni vere (le premesse) implicano necessariamente la verità di una conclusione, conducono cioè ad asserti assolutamente chiari ed evidenti»³⁷. Il procedimento anselmiano è eminentemente *dialettico*, in virtù del quale dai vari livelli dell'essere si risale sino alla sommità gerarchica di un *Ens* sommo «da cui tutte le cose dipendono per la loro esistenza»³⁸, essendo solo Egli *causa sui*. Questa è la dimostrazione alla base del *Monologion*, «un procedimento di dimostrazione a posteriori che risale dagli effetti alla causa prima»³⁹. Ma il risultato raggiunto non è di per sé soddisfacente poiché non è una dimostrazione prettamente logica dato che unisce *motivi razionali e metodi logici*. D'altra parte, la storia della metafisica occidentale non accetta pacificamente l'idea di una trattabilità, in termini ontologici, di Dio. Infatti, condizione affinché di «qualcosa che è» si possa parlare, è che di questo qualcosa si possa disporre, perlomeno in termini esperienziali. Ma Dio non è un ente come lo sono le cose, come lo siamo noi. Dio non è un oggetto di esperienza, perlomeno non come le cose fisiche. Ecco, allora, la difficoltà del pensiero teologico: pensare Dio *come* un ente benché non se ne possa disporre onticamente.

Va, comunque, osservato come nonostante questa cautela l'unica maniera attraverso la quale se ne possa discutere è considerare Dio *esattamente* alla stregua di un qualsiasi altro ente, sia pure avente proprietà del tutto differenti. A questa esigenza, forse di origine metodologica, non sfugge certo l'aostano.

Al termine dell'indagine culminata nel *Monologion*, in Anselmo confliggevano due opposti sentimenti: da un lato, «vi era la legittima soddisfazione per aver conseguito il risultato che si era prefisso, dall'altro si sentiva inquieto come se il suo compito di dimostrare la razionalità della fede non fosse ancora definitivamente compiuto»⁴⁰. Timossi suggerisce qui un'importante chiave di lettura dell'impostazione fatta propria da An-

³⁴ *Ivi*, p. 46.

³⁵ *Ivi*, p. 49.

³⁶ *Ivi*, p. 71.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 73.

³⁹ *Ivi*, p. 74.

⁴⁰ *Ivi*, p. 75.

selmo. Infatti, il suo scopo è dimostrare (la ragionevolezza del)l'esistenza di Dio⁴¹. È un'indicazione che, se accettata, rovescia del tutto le interpretazioni canoniche alle quali si deve attribuire la principale responsabilità nell'offrire osservazioni critiche sulla *ratio anselmi*.

A spingere Anselmo sulla via del ripensamento dei risultati raggiunti nella sua prima opera non è la certezza della loro erroneità, quanto, piuttosto, l'ulteriore richiesta, rivoltagli, di pervenire ad una via che sulla base della sola ragione consentisse di sentire come fondata la credenza in Dio. Una strada che possedesse, cioè, la forza di persuasione (immediata) propria della fede. In altri termini, e qui si entra nell'inquieto rapporto tra la fede e la ragione, il bisogno anselmiano è di trovare una mediazione tra le esigenze della prima e le richieste della seconda. È sulla base di ciò che egli ritiene di dover andare oltre le prove addotte nel *Monologion*. Infatti, queste ultime non erano soddisfacenti perché «non presentavano quell'immediata capacità persuasiva tipica della fede»⁴². Il desiderio dell'aostano era, in altri termini, quello di trovare «un'unica prova»⁴³ dell'esistenza di Dio, un *unum argumentum* che possedesse insieme i caratteri della *certezza* (della fede) e della *necessità* (razionale). L'esigenza di trovare questa prova, e soprattutto l'esigenza di averla così strutturata, spinse l'aostano verso l'unico ambito che consentisse di formularla. Egli, infatti, si volse verso la *logica* in quanto solo essa consente di provare la necessità logica dell'Ente sommo e che non può «essere concepito come non esistente»⁴⁴.

Pertanto, Anselmo è alla ricerca di un unico argomento che parta «dal presupposto della fede»⁴⁵ per realizzare «una sua migliore comprensione razionale»⁴⁶. Il *Proslogion* è l'opera in cui *fides quaerens intellectum*, la fede cerca l'intelligenza, per poter, mediante gli strumenti razionali, dimostrare l'esistenza di Dio. Solo in questo modo è possibile intendere correttamente il tanto dibattuto detto anselmiano *credo ut intelligam*: «prima viene la fede e unicamente dopo l'intelligenza delle sue verità»⁴⁷. È questa una «condizione necessaria della comprensione intellettuale»⁴⁸ in Anselmo, la non comprensione della quale è stata infatti, in passato, causa di perplessità sull'effettiva portata del discorso anselmiano.

⁴¹ Far ciò suggerisce l'idea secondo la quale intanto Anselmo può fare quel che ha fatto in quanto la teologia del tempo non conosceva distinzioni tra settori della teoretica, ma era connotata da un'unità che la successiva specializzazione moderna ha definitivamente cancellato. Infatti, efficacemente, cfr. L. M. de Rijk, *Le origini della teoria delle proprietà dei termini*, in AA. VV., *La logica nel medioevo*, Jaca Book, Milano, 1999, p. 71: «fin dall'undicesimo secolo la relazione tra pensiero e linguaggio fu un tema centrale del pensiero medievale (...) si riteneva che il pensiero fosse ristretto nei limiti del linguaggio dalla sua stessa natura; si presumeva che pensiero e linguaggio fossero in relazione l'uno con l'altro e con la realtà nei loro elementi e nella loro struttura. In ultima analisi, linguaggio, pensiero e realtà erano ritenuti logicamente coerenti». In questo modo, era possibile parlare di Dio come ente, insieme: (a) del linguaggio (teologico e umano); (b) del pensiero (sacro e profano); e, (c) reale. Solo così è possibile, correttamente da un punto di vista storiografico, cogliere il significato profondo della dimostrazione anselmiana.

⁴² Cfr. R. G. Timossi, *op. cit.*, p. 76.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Supra*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Supra*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 77.

⁴⁸ Cfr. E. Bencivenga, *op. cit.*, p. 53.

In realtà, non si può certo dire che la distinzione dei piani tra *ragione* e *intelletto* sia nell'aostano una novità. Infatti, essa tiene conto della tradizione platonico-agostiniana. Infatti, «l'intelletto consegue un'intuizione immediata delle idee, coglie direttamente i concetti che sono già presenti nella mente di Dio»⁴⁹, mentre la ragione «raggiunge la verità in modo mediato tramite il discorso logico»⁵⁰. La *logica* di Anselmo è, dunque, un *medium*, un *organum*, lo strumento attraverso il quale l'esistenza di Dio, prima creduta dalla fede, viene colta ed espressa in termini razionali. Forse, anche, è corretto dire che attraverso gli strumenti della logica si realizzi una mediazione razionale delle verità di fede, nello specifico dell'esistenza di Dio.

Tuttavia, proprio questo intento, esattamente tale concezione del ruolo della logica pone una questione importante: com'è possibile cogliere il senso di una *sostanza infinita* da parte di una *ragione finita*? In che termini, pertanto, si realizza il progetto logico del teologo aostano? L'unica risposta sensata, che consenta anche la realizzazione del progetto anselmiano, è di comprendere meglio la sua intenzionalità. Secondo Timossi, infatti: «si capisce subito come l'intenzione del nostro pensatore sia quella di formulare una dimostrazione per confutazione»⁵¹, di dare vita «al classico procedimento elentico»⁵² per mezzo del quale «per provare la verità di una determinata tesi si dimostra la contraddittorietà della tesi opposta»⁵³. Anselmo, cioè, mostra una curiosa, e suggestiva, affinità con il procedimento dialettico mediante il quale Aristotele dimostra, confutando la posizione avversaria, il principio di contraddizione⁵⁴. Essendo un passo giustamente famoso non mette capo alla necessità di esplicitarlo in questa sede. Tuttavia, solo equiparando (l'esistenza di) Dio alla qualità di principio (alla base della possibilità stessa di parlare) è possibile cogliere il senso dell'analogia con il divenire elentico. Così, attraverso il particolare ruolo giocato dall'*insipiens*, diviene possibile dimostrare l'esistenza di Dio. Per dirla *à la* Timossi, parafrasando il titolo di un altro testo⁵⁵, il rapporto tra Anselmo e l'insipiente è quello di un gioco basato sul dilemma della prima mossa. Infatti, solo chi muove per primo cade in contraddizione, autoconfutandosi. Nel caso specifico è l'*insipiens* a muovere, negando che Dio esista, e il divenire dialettico conduce alla confutazione della sua tesi. Se viene negata la tesi negativa, risulta, per converso affermata la tesi opposta, quella positiva. Ragion per cui, si deve riconoscere, cioè si è dimostrato, che Dio esiste. Ora è interessante notare come lo stuolo dei critici, coevi e posteriori, dell'argomentazione anselmiana abbia indirizzato i propri strali contro il risultato finale dell'argomentazione, ossia l'affermazione dell'esistenza fattuale di Dio, ignorando, nei termini aristotelici di *ignoratio elenchi*, la dimensione dialettica della sua dimostrazione. Così gli epigoni dell'insipiente possono non comprendere la verità della proposizione «Dio esiste»⁵⁶.

⁴⁹ Cfr. R. G. Timossi, *op. cit.*, pp. 77 – 8.

⁵⁰ *Ivi*, p. 78.

⁵¹ *Ivi*, p. 81.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Supra*.

⁵⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000, cap. IV.

⁵⁵ Cfr. R. G. Timossi, *Dio e la scienza moderna. Il dilemma della prima mossa*, Mondadori, Milano, 1999.

⁵⁶ Cfr. I. Sciuto, *Introduzione a: Anselmo, Proslogion*, Rusconi, Milano, 1996, p. 34: «l'insipiente è colui che non comprende ciò che dice, separando parole e pensiero. Per questo può *dire* ma non *pensare* che Dio non esiste».

Pertanto, la dimostrazione non ha luogo a partire dall'asserzione della proposizione in oggetto, ma mostrando come cada in contraddizione chi, come l'insipiente, muove per primo negando la proposizione asserente l'esistenza divina. Infatti, analogamente a quanto accade in Aristotele a proposito della dimostrazione per confutazione (elenctica) del *principio di contraddizione*, ad essere nel torto è chi nega l'esistenza di Dio, non chi l'asserisce. Qui sta la sottigliezza anselmiana: egli evita di cadere in una *petitio principii* in quanto lascia che sia l'avversario a muovere per primo. Una volta che ciò sia stato fatto è gioco facile mostrare che chi nega qualcosa deve comunque possederne una nozione, anche minima, nel proprio intelletto, e, dunque, deve al tempo stesso riconoscerlo come esistente, sia pure nello spazio concettuale. Ma, allora, egli può *dire* che Dio non esiste, non *pensarlo*. In altri termini, la colpa, se così può dirsi, dell'insipiente è di separare, erroneamente, il piano epistemico, delle credenze e del pensiero, e il piano linguistico, delle affermazioni. Infatti, egli da un lato crede nell'esistenza divina, e, dall'altro, afferma che Dio non esiste. Ma egli non può scindere i due piani, altrimenti è incoerente e le sue parole risultano vuote di significato. È il confutatore, dunque, che si (auto-)confuta, che cade in contraddizione. Al tempo stesso, per di più, se chi nega il principio si contraddice, allora è vero il negativo di quanto negava, ossia che «Dio esiste»⁵⁷.

È ovvio come in Anselmo si mescolino i (differenti) piani *linguistico*, *epistemico* e *ontologico*, e come egli riprenda, in funzione di dimostrazione delle proposizioni di fede, l'*elenchos* aristotelico⁵⁸.

A ben vedere, è una *dimostrazione indiretta* che evita alcune grandi difficoltà relative alla non conoscenza di cosa sia Dio. Il ruolo principale, pertanto, nell'argomento elenctico del *Proslogion* è svolto dall'*insipiens*, proprio da colui che dice in cuor suo «Dio non esiste»⁵⁹.

Una domanda apparentemente futile a questo punto potrebbe essere la seguente: *chi* è l'insipiente? Solo uno che non sa (che Dio esiste)? Considerando il tempo di Anselmo, è lecito supporre come «l'*insipiens* non sia né un razionalista logico sul tipo dei logici pagani (es. gli aristotelici e gli scettici), né un ateo teorico che nega l'esistenza di Dio con precise argomentazioni (es. il sofista Prodicò di Ceo), bensì l'archetipo dell'ateismo pratico, cioè di chi ritiene semplicemente di poter fare a meno di Dio nella propria vita quotidiana»⁶⁰, colui il quale vive senza preoccuparsi dell'esistenza di Dio. In ciò si può osservare una straordinaria attualità della strada intrapresa da Anselmo. Infatti, l'insipiente è all'ordine del giorno anche nel nostro tempo, la nostra, per molti aspetti, è una società di insipienti, ossia di esseri umani ai quali è indifferente sapere se Dio esiste o meno. L'abilità del teologo aostano sta però tutta nel riuscire a rovesciare la situazione

⁵⁷ Cfr. R. G. Timossi, *Dio e la scienza moderna...cit.*, p. 301: «il filosofo di Aosta tentava di dimostrare la realtà dell'Ente perfettissimo partendo dalla sua definizione concettuale e dichiarando contraddittoria con tale definizione qualunque proposizione che negasse l'effettiva esistenza di Dio». In filosofia, com'è noto, è molto importante disporre delle definizioni adeguate per poter condurre discorsi sensati intorno alle cose. Senza addentrarsi nei luoghi classici dell'affermazione di tale esigenza, si tenga conto soltanto della funzione svolta dalla definizione in logica. Cfr. A. Gilardoni, *Logica e argomentazione. Un prontuario*, Mimesis, Milano, 2005², p. 59: «la definizione è la *chiarificazione di una parola* (o di un simbolo) *ottenuta attraverso la relazione tra questa, che rappresenta ciò che è da definire (definiendum), e un gruppo di simboli o segni, che sono ciò che definisce (definiens), i quali hanno un significato noto*».

⁵⁸ Cfr. I. Sciuto, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁹ Cfr. Sl 13 e 52.

⁶⁰ Cfr. R. G. Timossi, *Prove logiche...cit.*, p. 83.

iniziale, utilizzando *pro domo sua* l'affermazione dell'insipiente. È, infatti, attraverso l'*insipiente* che la confutazione elenctica funziona, è attraverso la *prima mossa* di colui che nega l'esistenza di Dio che funziona la dimostrazione anselmiana. Infatti, pur negando l'esistenza divina, è ovvio che «l'insipiente intende il significato linguistico delle parole»⁶¹, quindi egli capisce anche l'espressione *aliquid quo maius cogitar ipotest* che riformula il concetto di Dio e con la quale il credente obietta al non credente⁶². Nel momento stesso in cui l'insipiente «capisce il significato di tale espressione diventa evidente che tale idea esiste quanto meno nella sua mente»⁶³, sebbene egli continui a negare l'esistenza reale di Dio. Ma se Dio, in quanto *ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore*, esiste nell'intelletto deve di necessità esistere *anche* nella realtà, altrimenti, infatti, quanto esiste nella realtà sarebbe alla fin fine maggiore di quanto esiste nel solo intelletto con la conseguenza che non sarebbe vero che quello che esiste nell'intelletto è ciò di cui non è pensabile nulla di più grande. In altre parole, risulta contraddittorio «ammettere la sua esistenza ideale senza contestualmente riconoscerne l'esistenza reale»⁶⁴. Infatti, se è vero che esistere nella realtà comporta una *perfezione maggiore* dell'esistere soltanto nel pensiero (un *ente reale* è cioè maggiormente perfetto di un *ente unicamente ideale*), allora non è possibile sostenere che «ciò di cui non si può pensare il maggiore» sussista esclusivamente nella mente, poiché un ente analogo che esistesse anche nella realtà risulterebbe maggiore di esso, il che è assurdo»⁶⁵. È il *principio di non contraddizione*⁶⁶ ad agire nella dimostrazione (*per confutazione*) di Anselmo: l'azione dei presupposti conduce ad una conclusione contraddittoria, richiedendo così una modifica o l'indicazione del carattere errato dei presupposti stessi. In caso contrario, infatti, «nello stesso tempo si afferma e si nega la stessa cosa»⁶⁷, che Dio *sia* ciò di cui non è possibile pensare nulla di maggiore e che Dio *non sia* ciò di cui non è possibile pensare nulla di maggiore dato che potrebbe esistere nella realtà qualcosa che esiste *anche* nell'intelletto, risultando alla fine maggiore, in termini di perfezione, a Dio stesso (poiché esiste *tanto* nell'intelletto *quanto* nella realtà, mentre Dio esisterebbe *solo* nell'intelletto, contraddicendo la sua stessa definizione di *quo...maius*). Ragion per cui, si deve convenire che Dio esiste realmente.

È forse superfluo avvertire come la dimostrazione anselmiana sia distante dalla *forma mentis* contemporanea. Infatti, mentre nell'aostano, probabilmente per via della sua derivazione dalla tradizione neoplatonica, che all'epoca era una sintesi di motivi platonici e motivi davvero neoplatonici, secondo la quale si dà un rapporto stretto tra sfera

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Il significato di quest'espressione è presto detto cfr. S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale I. Da Sant'Agostino al XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1978, p. 38: «l'idea di una intensità di essere oltre il quale non ne è pensabile una maggiore». Oppure, cfr. C. R. Kordig, *A Deontic Argument for God's Existence*, "Noûs", 15, 1981, p. 207: «a most perfect being».

⁶³ Cfr. R. G. Timossi, *op. cit.*, p. 84.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Supra*.

⁶⁶ Cfr. P. Odifreddi, *Le menzogne di Ulisse. L'avventura della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Tea, Milano, 2006, pp. 39: «una cosa non può allo stesso tempo avere e non avere una stessa proprietà». Cfr. F. Berto, *Logica. Da zero a Gödel*, Laterza, Roma – Bari, 2007, p. 53: «non si dà il caso che valgano l'enunciato stesso e la sua negazione». Cfr. M. L. Dalla Chiara Scabini, *Logica*, ISEDI, Milano, 1974, pp. 118 – 9.

⁶⁷ Cfr. R. G. Timossi, *Prove logiche..cit.*, p. 84.

ideale e sfera reale, non fa problema il passaggio dall'esistenza concettuale all'esistenza reale, ciò appare oggi quantomeno problematico. Si fa fatica, infatti, a porre in un rapporto di equipollenza l'esistenza concettuale di Dio e l'esistenza reale dello Stesso. Tuttavia, contestualizzando storicamente, questo idealismo affonda le proprie radici nella profondo sincretismo culturale del tempo, secondo il quale i risultati raggiunti in un campo erano perfettamente trasferibili in un altro. Per dirla in altri termini, risultati ontologici erano perfettamente trasferibili in teologia. Oppure viceversa. Ciò fa sì che Anselmo derivi conseguenze ontologiche da riflessioni epistemiche e, per di più, che queste abbiano risvolti teologici. Ora il nucleo della sua dimostrazione sta nel collegamento tra *piano concettuale*, quel che si pensa, e *piano enunciativo*, quel che si dice. Così, l'insipiente è in errore perché pensa che Dio esista ma dice che non esiste. In questo modo, mostrandosi incoerente le sue affermazioni non sono degne di considerazione. Autoconfutandosi, dunque, conferma la tesi opposta asserente l'esistenza divina.

Gli interpreti hanno anche colto una differenza tra il procedimento elencico del secondo capitolo del *Proslogion* e la dimostrazione del terzo. Il primo, infatti, «procederebbe dal concetto di «essere perfettissimo» («*ens perfectissimus*») e presupporrebbe la convinzione la convinzione che l'esistenza reale è una perfezione maggiore della sola esistenza mentale»⁶⁸, mentre la seconda «si baserebbe invece sull'idea di «essere necessario» («*ens necessarium*») e si sostanzierebbe nella conclusione logica secondo cui un ente necessario, se è possibile, non può non esistere»⁶⁹. In realtà, v'è continuità tra le due dimostrazioni. Un'unità di posizioni che può bene essere articolata in due momenti così sintetizzabili:

[prima argomentazione]

- (1) *premessa maggiore*: l'*insipiens* intende quando ascolta il significato della nozione di Dio come *Id quo maius cogitari nequit* («Ciò di cui non si può pensare il maggiore»);
- (2) *premessa minore*: ciò di cui si comprende il significato esiste nell'intelletto;
- (3) *conclusione*: anche l'*insipiens* deve ammettere che il concetto di Dio quale *Id quo maius cogitari nequit* esiste nel suo intelletto.

[seconda argomentazione]

- (1) *premessa maggiore*: ciò che esiste tanto nel pensiero quanto nella realtà è maggiore di ciò che esiste soltanto nel pensiero;
- (2) *premessa minore*: se ciò di cui non si può pensare il maggiore (Dio) esistesse nel solo pensiero, allora si avrebbe una contraddizione (poiché si potrebbe pensare qualcosa ad esso maggiore che esista sia nel pensiero sia nella realtà) così che il *Quo maius* nello stesso tempo sarebbe e non sarebbe il *Quo maius*;

⁶⁸ *Ivi*, p. 86.

⁶⁹ *Ibidem*.

- (3) *conclusione*: poiché la contraddizione non è logicamente ammessa, ciò di cui non si può pensare il maggiore (Dio) deve esistere *tanto* nel pensiero *quanto* nella realtà.

Formalmente parlando, «la dimostrazione per confutazione anselmiana è sicuramente valida e rispetta i criteri classici del procedimento elentico»⁷⁰. L'*insipiens* è, allora, colui il quale «nega Dio senza rendersi conto dei risvolti illogici della sua affermazione»⁷¹, anche lui stesso che nega deve ammettere di possedere «nella mente»⁷² il concetto di Dio.

Le due argomentazioni possono però essere ricondotte ad un solo ragionamento che può essere espresso nella maniera che segue:

[*argomento ontologico*]

- (a) *se* ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste nel pensiero, *allora* deve necessariamente esistere anche nella realtà, altrimenti non sarebbe ciò di cui non si può pensare il maggiore;
- (b) *ma* ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste nel pensiero;
- (c) *dunque*, ciò di cui non si può pensare il maggiore (Dio) esiste necessariamente anche nella realtà.

In questo modo, l'*unum argumentum* assume la forma di un unico ragionamento basato sulla regola del *Modus Ponendo Ponens*, venendo a costituirsi secondo lo schema del condizionale (*se...allora*).

Ciò significa che il metodo dimostrativo anselmiano nel *Proslogion* «confuta tramite contraddizione la tesi contraria a quella che si vuole dimostrare»⁷³.

Questa dimostrazione, poggiante su una considerazione *a priori* della nozione di Dio, *ciò di cui non è possibile pensare alcuno di maggiore*, com'è noto suscitò le obiezioni del monaco Gaunilone le quali possono essere sintetizzate nel modo seguente:

[Gaunilone_obiezioni]

- (1) non è sufficiente avere nella mente l'idea di Dio perché questa assuma direttamente consistenza oggettiva;
- (2) non è ammissibile il passaggio il passaggio diretto dall'esistenza ideale (*exsistentia in intellectu*) all'esistenza reale (*exsistentia in re*).

Comprendere il significato di qualcosa, infatti, non comporta di necessità che lo stesso esista nella realtà (es.1 se penso alle Isole fortunate ciò non vuol dire che il loro essere nella mia mente comporti che esistano anche nella realtà; es.2 se penso di avere cento talleri in tasca non vuol dire che li abbia davvero).

⁷⁰ *Ivi*, p. 92.

⁷¹ *Ivi*, p. 93.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 95.

Tuttavia, le risposte addotte da Anselmo confermano la sua idea alla base del *Proslogion*, denotando una non completa comprensione della portata delle obiezioni di Gaunilone, senza comunque nulla togliere alla sua dimostrazione per quanto di specifico presenti. In altri termini, Anselmo si limita a confermare in linea generale «le sue tesi per cui la comprensione del *quo maius* con l'intelletto è da intendersi come una forma di esistenza mentale (...) e la legittimità del passaggio logico dalla sua esistenza ideale all'esistenza reale»⁷⁴. In realtà, secondo l'autore la novità dell'impostazione anselmiana è da ricercare non tanto nel secondo e nel terzo capitolo del *Proslogion*, ove non si trovano «due distinte argomentazioni logiche dell'esistenza di Dio»⁷⁵, quanto piuttosto nella risposta a Gaunilone ove «per la prima volta compare l'argomento fondato sulla natura stessa dell'Ente perfettissimo»⁷⁶ secondo il quale «se Dio è concettualmente possibile (ossia è ragionevole concepirne l'esistenza) allora necessariamente esiste»⁷⁷. È la prima compiuta affermazione dell'*argomento ontologico* in virtù del quale si ha una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio. Tale argomentazione (la cui forma simbolica è certamente il seguente condizionale: $\Diamond D \supset \Box D$; se è possibile che Dio esista, allora Dio esiste necessariamente) poggia sulla (particolare) concezione anselmiana di Dio, secondo la quale «l'essenza di Dio implica un'esistenza *sine initio*»⁷⁸, vale a dire «un'esistenza necessaria e senza tempo, al contrario di quanto accade per gli enti contingenti che hanno avuto un inizio spazio – temporale»⁷⁹. Se a tale essenza necessaria «attribuiamo la caratteristica della «pensabilità», ossia della «non contraddittorietà» o della «possibilità logica», non possiamo non concludere secondo ragione che tale ente esista necessariamente e non esista «senza cadere in contraddizione»⁸⁰. In altri termini, l'insipiente non dice il vero»⁸¹.

Quel che però può fare problema, o suscitare qualche perplessità, è l'unione dei piani distinti, forse non anche irrelati, del *pensiero* (ossia della «logica») e della *realtà* (ossia dell'«essere»), quasi che la necessità logica sia una cosa sola con la necessità ontologica. È esattamente questa difficoltà a muovere le obiezioni di Gaunilone, e dei suoi epigoni moderni. Parimenti, è proprio l'*equipollenza* del *piano logico* e del *piano ontologico* a suscitare il maggior interesse nei confronti della *ratio* anselmiana, tanto nel teologo aostano quanto nei suoi epigoni moderni.

Quel che, invece, non suscita difficoltà è la natura elenctica della dimostrazione anselmiana: la possibilità di Dio, a livello cognitivo, non è incoerente con il resto delle credenze, viceversa parleremmo come parlano le piante, ossia non parleremmo affatto in quanto, non dicendo nulla di sensato, apriremmo la bocca solo per emettere dei *flati vocis*. In altre parole, «se il concetto stesso di Dio implica necessariamente la sua esistenza e se tale concetto è conforme alle nostre conoscenze razionali, ne segue logicamente che noi non potremo concepire Dio se non come realmente esistente, altrimenti

⁷⁴ *Ivi*, p. 103.

⁷⁵ *Ivi*, p. 105.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Supra*.

⁷⁸ *Ivi*, p. 106.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Supra*.

⁸¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, G 7, 1011b: «dire di ciò che è che non è, o di ciò che non è che è, è falso; mentre dire di ciò che è che è e di ciò che non è che non è, è vero».

non sarebbe l'Ente dall'esistenza necessaria da noi pensato»⁸². In proposito, l'autore osserva come il procedimento qui adoperato non è più elenctico né la nozione di Dio adoperata non è più comprensibile anche per l'ateo, ma si tratta di presupposizioni che attingono direttamente al *corpus* dottrinale confessionale. Resta comunque il fatto che la replica anselmiana alle obiezioni si basi sull'assenza di difficoltà nel vedere conciliare il credo religioso con l'indagine razionale: «secondo lui apparivano del tutto ovvi sia il primato della verità rivelata su qualsiasi dimostrazione logica, sia l'impossibilità che la dialettica potesse mettere in discussione i contenuti della Rivelazione»⁸³, «bisogna prima credere per poter intendere, dopodiché ciò in cui si crede può essere meglio inteso con l'ausilio del nostro intelletto»⁸⁴. Tale lavoro apparirebbe, allora, caratterizzato non da un intento euristico, vedere cioè se Dio c'è, ma da un intento esplicativo, ossia chiarire il senso della fede e dei suoi contenuti. Meglio, Anselmo vorrebbe realizzare il primo intento, ma il suo risultato è congruente con il secondo intento descritto.

Una chiave di lettura di tale andamento può essere la seguente: Anselmo vive tutto il passaggio epocale dalla Patristica alla Scolastica. Quindi, nel suo pensiero vi sono «tanto una ricapitolazione della tradizione platonico-agostiniana, quanto un inizio del metodo della Scolastica fondato sul ricorso alla ragione nella comprensione della fede»⁸⁵. Infatti, egli «mentre accetta l'adesione incondizionata a Dio tramite la via del misticismo e della conoscenza per illuminazione (...) cerca nel contempo di giustificare con la dialettica tale concezione aprioristica dell'Ente supremo attraverso l'*unum argumentum*»⁸⁶. Il *Proslogion* è, allora, mostra di questa tensione tra la «ricerca interiore»⁸⁷ di Dio e la «riflessione razionale»⁸⁸. Non a caso, infatti, le interpretazioni posteriori si appuntono sul *come* catalogare l'*argumentum* anselmiano: «è filosofico? È teologico? Oppure è soltanto misticismo?»⁸⁹.

L'effetto immediato della dimostrazione anselmiana è stato lo sconcerto: «provare con la forza del solo pensiero che il *Quo maius* esiste sia nella mente sia nella realtà rappresentava un fatto del tutto straordinario e inaspettato»⁹⁰. Non appare, pertanto, del tutto fortuito che possa aver ingenerato una grande reazione, tanto positiva quanto negativa.

Il primo a riprendere l'argomentazione di Anselmo fu Guglielmo d'Auxerre, seguito da Alessandro di Hales secondo il quale «Dio è il sommo bene che per sua natura non può esistere nel solo intelletto e non può essere pensato non esistente»⁹¹. Attraverso la mediazione di Alessandro di Hales l'argomentazione anselmiana ha trovato terreno fecondo presso i francescani, soprattutto in Bonaventura da Bagnoregio. Bisogna, comunque, osservare come sia del tutto assente in questi epigoni un'articolazione «logica» della prova, apparendo più una riaffermazione del principio che un ripercorrere (in toto) il sentiero anselmiano.

⁸² Cfr. R. G. Timossi, *Prove logiche...cit.*, p. 106..

⁸³ *Ivi*, p. 107.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 108 – 9.

⁸⁶ *Ivi*, p. 109.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Supra*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ivi*, p. 111.

⁹¹ *Ivi*, p. 112.

Una ripresa della natura «logica» dell'*unum argumentum* si avrà solo con Giovanni Duns Scoto. In più, egli introduce un elemento nuovo: «se Anselmo riteneva dunque ovvia e sottintesa la possibilità razionale di Dio, il filosofo scozzese ritiene per contro necessario affermare in premessa questa verità»⁹², ossia «se Dio è pensabile senza contraddizione, allora è anche possibile»⁹³. Il ragionamento scotiano può essere articolato nella maniera seguente:

- (i) *se* Dio è pensabile senza contraddizione (ossia, è possibile), *allora* non si può pensare qualcosa di maggiore senza contraddirsi;
- (ii) *ma* Dio è pensabile senza contraddizione (ossia, è possibile);
- (iii) *dunque*, non si può pensare qualcosa di maggiore di Dio senza contraddirsi.

Lo schema seguito ha una forma nota, è quella del *Modus Ponendo Ponens*: (1) posta (*se* si verifica) la condizione x, (*allora*) segue y; (2) (*ma*) si verifica x; (3) (*allora*) si avrà y. Certo resterebbe da dire ancora qualcosa sul ruolo che questo schema di ragionamento assume nel discorso attuale. Tuttavia, è interessante rilevare come la ripresa dell'argomento ontologico, per lo più la sua ripresa nella storia, sposti progressivamente il discorso su Dio dalla sua *esistenza necessaria* (l'affermazione «Dio esiste») alla *possibilità della sua esistenza* (l'affermazione «Dio è possibile»). Potrebbe sembrare insignificante ma non è così. Infatti, dalla *certezza teologica* si passa alla *possibilità metafisica* che, a ben guardare, è un passo indietro rispetto all'affermazione dell'esistenza reale di Dio. Tant'è che solo con Gödel si tornerà all'affermazione necessaria dell'esistenza di Dio ((1) *se* Dio è possibile, *allora* esiste; (2) Dio è possibile; (3) *dunque*, Dio esiste necessariamente), con una ideale chiusura del percorso storico dell'argomento⁹⁴.

La ragione in virtù della quale Duns Scoto articola in questa maniera la sua dimostrazione è dovuta alla necessità di superare quella che, ai suoi occhi, è la maggior debolezza dell'argomentazione anselmiana: «la nozione del *quo maius* presupposta come universalmente nota e accettata da tutti»⁹⁵. L'interesse scotiano si appunta sulla necessità di dimostrare *a posteriori* che «la nozione di Dio è in se stessa priva di contraddizione»⁹⁶.

La medesima prova scotiana può, allora, essere considerata come realizzantesi nei termini seguenti:

- (i) si dimostra che la nozione di un Ente primo incausato non è contraddittoria e che pertanto Dio è possibile;
- (ii) si spiega la ragione per cui se Dio è possibile, allora deve realmente esistere;

⁹² *Ivi*, p. 115.

⁹³ *Ivi*, pp. 115 – 6.

⁹⁴ Cfr. P. Odifreddi, *Una dimostrazione divina*, in K. Gödel (a cura di G. Lolli – P. Odifreddi), *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 88.

⁹⁵ Cfr. R. G. Timossi, *Le prove logiche...cit.*, p. 116.

⁹⁶ *Ibidem*.

(iii) si richiama, correggendola, la prova anselmiana per affermare che se Dio è pensabile senza contraddizione, allora non si può concepire niente di maggiore.

In altri termini, Duns Scoto afferma che:

- (a) *Se* Dio è possibile (ossia, non contraddittorio), *allora* esiste;
- (b) *Ma* Dio è possibile;
- (c) *Dunque*, Dio esiste.

Come si vede, Scoto si serve, nella sua dimostrazione, di *nozioni modali* le quali verranno utilizzate per i medesimi fini soltanto dopo molto tempo da Leibniz. Il che ha la conseguenza non trascurabile di appuntare la discussione ontoteologica soltanto su una delle versioni possibili, quella, cioè, avente natura soltanto argomentativa, senza un legame trasparente con la realtà.

A causa dell'influenza e della sua opinione negativa tomiste nei confronti delle prove *a priori*, la *ratio anselmi* verrà ripresa soltanto nel '400 da Niccolò da Cusa il quale definisce Dio il «massimo assoluto»⁹⁷, derivandone l'esistenza a partire da assiomi.

In seguito Cartesio, procedendo dal suo impianto epistemico, considera Dio un'idea «chiara e distinta». Il suo *cogito* non è un sillogismo ben congegnato, che unisce tre termini, *pensare, dubitare, essere*, ma «è il primo grande tentativo filosofico di risolvere la conoscenza del mondo all'interno della stessa mente umana»⁹⁸, di «prescindere dalle ingannevoli esperienze sensibili e fondare la certezza sul puro pensiero»⁹⁹, su «idee chiare e distinte, di per sé evidenti e frutto di un procedimento intuitivo - deduttivo»¹⁰⁰. Pertanto, la ripresa dell'argomento ontologico in Cartesio è influenzata dalla matrice metafisica del filosofo francese. Se in Anselmo poteva fare difetto la certezza dell'esistenza di *chi* pensava (che aveva, dunque, in sé l'idea di Dio quale *Quo maius*), il *cogito* cartesiano fonda la certezza dell'esistenza del pensiero umano, del *chi* del pensiero. Una volta che si disponga della certezza che il pensiero esiste, si dispone della certezza dei suoi oggetti. Cartesio «non può non essere più che sicuro dell'esistenza reale delle idee nell'intelletto»¹⁰¹, tra queste si colloca l'idea di Dio. L'idea innata, ossia *a priori*, di Dio viene discussa da Cartesio nella *quinta meditazione* metafisica, ove la si esprime attraverso «sei concetti fondamentali»¹⁰²:

- (1) l'idea di Dio è spontaneamente presente nella nostra mente in maniera chiara e distinta;
- (2) l'idea di Dio presente nella nostra mente è quella di un essere perfettissimo;
- (3) le idee chiare e distinte sono certe come quelle della matematica;
- (4) un'idea chiara e distinta corrisponde all'essenza di un ente;

⁹⁷ *Ivi*, p. 120.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 122 – 3.

⁹⁹ *Ivi*, p. 123.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Supra*.

¹⁰² *Ivi*, p. 129.

- (5) l'esistenza è una perfezione;
- (6) l'essenza di Dio ente perfettissimo include necessariamente l'esistenza.

Come si vede, allora, è Cartesio il primo ad includere, almeno in maniera esplicita, nella prova ontologica la nozione di 'esistenza' come *perfezione* (essendo Dio la *summa* delle perfezioni non può non esistere) sulla quale si appunteranno, forse giustamente, le critiche di Kant¹⁰³.

Questi sei concetti possono, combinati tra loro, dare luogo a tre differenti ragionamenti:

[Prima_prova]

- (1) Tutte le idee chiare e distinte sono certamente vere;
- (2) L'idea di Dio come essere perfettissimo è chiara e distinta;
- (3) *Dunque*, l'idea di Dio come essere perfettissimo è certamente vera.

[Seconda_prova]

- (i) *Se* l'essenza di Dio è veramente quella di un essere perfettissimo, *allora* deve appartenere necessariamente l'esistenza (dato che l'esistenza è una perfezione);
- (ii) *Ma* l'essenza di Dio è veramente quella di un essere perfettissimo;
- (iii) *Dunque*, all'essenza di Dio appartiene necessariamente l'esistenza.

[Terza_prova]

- (x) *Se* l'essenza di Dio non può essere concepita senza l'esistenza, allora Dio esiste realmente;
- (xx) *Ma* l'essenza di Dio non può essere concepita senza l'esistenza;
- (xxx) *Dunque*, Dio esiste realmente.

Le tre prove sono tra loro concatenate. Infatti, il passo (ii) corrisponde alla conclusione della prima prova, così come il passo (xx) corrisponde alla conclusione della seconda prova. Ciò vuol dire che le tre prove sono tre momenti mediante i quali giungere alla dimostrazione dell'esistenza reale di Dio (a partire dalla nozione di Dio quale «idea chiara e distinta»).

¹⁰³ Una cosa è l'*esistenza ideale* (solo *possibile*), altra, invece, quella *reale (fattuale)*. Illegittimo, è secondo Kant, il passaggio dalla prima, sulla quale nulla può eccepirsi, alla seconda, che resta, dunque, essendo tale salto non valido, tutta da dimostrare. Cfr. E. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari, 1996, p. 379: «è facile vedere che il concetto di un essere assolutamente necessario è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno». Da questo fraintendimento kantiano, mai infatti Anselmo tenta di dimostrare razionalmente l'esistenza ontologica di Dio, vertente su un salto solo possibile, ma non affermato dall'Aostano, è nata la definizione (anacronista) di «argomento ontologico».

In questo modo, Descartes può dire che «non è il nostro pensiero ad imporre o immaginare l'esistenza di un essere perfettissimo, ma è la natura stessa di Dio ad obbligare la nostra mente a intenderla come realmente esistente»¹⁰⁴.

Tuttavia, bisogna prestare attenzione alla diversità concettuale tra Anselmo e Cartesio altrimenti si finisce con assimilare «l'argomento ontologico cartesiano alla *ratio anselmi*»¹⁰⁵, richiamando in essere l'obiezione di Gaunilone (e tomista) all'illecito passaggio dalla *ratio cognoscendi* alla *ratio essendi*, «dall'ordine del pensiero o delle idee all'ordine dell'esistenza reale»¹⁰⁶. Cartesio stesso prevenne questo rischio, precisando come la sua dimostrazione non imponesse alcuna necessità d'esistenza. Così facendo egli si sottrae, dunque, alle obiezioni delle critiche medioevali.

La dimostrazione cartesiana può essere ridotta ad un solo sillogismo:

- (1) Tutto ciò che è concepito chiaramente e distintamente dell'essenza di un ente è vero;
- (2) Dio è concepito chiaramente e distintamente come esistente per propria essenza;
- (3) Dunque, Dio esiste veramente.

Come si vede, è mediante la propria concezione della natura delle idee (e, conseguentemente, del *pensiero*) che Cartesio elabora la propria dimostrazione. In questa impostazione, è anche possibile cogliere la profonda distanza dalla *ratio anselmi*.

È, dunque, possibile riformulare ancora una volta tale dimostrazione sostituendo alla nozione di *perfezione* quella di *onnipotenza* e introducendo connotazioni modali della natura divina. Così, si ha:

- (a) Ciò che esiste per forza propria esiste necessariamente;
- (b) L'ente sommamente possente (Dio) esiste per forza propria;
- (c) Dunque, l'ente sommamente possente esiste necessariamente.

Quanto è stato detto in precedenza vale anche in questo caso: la natura del ragionamento, basandosi sulla forma inferenziale del *Modus Ponendo Ponens*, consente di derivare una conclusione che appare necessariamente dedotta dalle due premesse, ma questa necessità nulla può dire intorno alla (ipotetica) natura necessaria divina. In altri termini, che il ragionamento sia cogente non vuol dire che anche (l'esistenza di) Dio lo sia in termini effettivi.

Per di più, è quanto mai opportuno osservare come la «prova ontologica cartesiana non segue dunque il procedimento dialettico o elentico privilegiato da Anselmo d'Aosta, bensì quello sintetico della geometria euclidea»¹⁰⁷. Ciò ha l'infausta conseguenza che mentre il procedimento confutatorio della prova anselmiana è garanzia rispetto a (possibili) accuse di *petitio principii*, il procedimento genetico della prova cartesiana può benissimo incorrervi, assumendo «all'inizio dell'argomentazione quanto in-

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 131.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 132.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 137.

tende provare con la conclusione»¹⁰⁸. Ciò spinge a credere che mentre è valida la natura logica della presente prova, debole è la sua conseguenza metafisica: che Dio *esista* o *non esista* resta dubbio.

Tuttavia, il medesimo procedimento seguito da Cartesio, forse come residuo dello spirito (naturalistico e «scientifico») dei tempi moderni, viene ripreso dai successivi epigoni della dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio. Il primo fu certamente Spinoza. Egli, risolvendo «nella maniera più radicale»¹⁰⁹ il dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, ritiene (panteisticamente) che esista un'unica realtà «il cui concetto non ha bisogno di altro da sé per esistere»¹¹⁰. *More geometrico*, allora, seguendo anch'egli la regola del *Modus Ponendo Ponens*, Spinoza formula nei termini seguenti la sua prova:

- (1) Se qualcosa è inteso chiaramente e distintamente dell'essenza di una cosa, allora appartiene veramente a quella cosa;
- (2) Ma l'esistenza è intesa in modo chiaro e distinto come appartenente all'essenza di Dio;
- (3) Dunque, l'esistenza appartiene veramente a Dio (ossia Dio esiste veramente).

In seguito, l'argomentazione viene modificata, pur rimanendo salda l'influenza del cartesianesimo:

- (x) Le essenze degli enti sono eterne e immutabili;
- (y) L'esistenza è l'essenza di Dio;
- (z) Dunque, l'esistenza di Dio è eterna e immutabile.

Quella spinoziana, allora, è una «dimostrazione dell'esistenza necessaria di Dio, poiché affermare che la natura eterna e immutabile di Dio implica l'esistenza significa sostenere che i concetti di «Dio» e di «essere» coincidono»¹¹¹, ossia Dio *non può non esistere*.

In questo modo, pur venendo ripresa la filosofia cartesiana, viene condotta alle estreme conseguenze l'unità di pensiero e realtà soggiacente nella *forma mentis* medievale, e che ispira la teologia anselmiana alla base dell'omonima prova, sino alla forma del pantesimo puro per il quale vale il principio della coincidenza tra *ordo idearum* e *ordo rerum*. Dunque, se l'argomentazione stabilisce che Dio esiste veramente, (certamente) *allora* Egli esiste realmente.

Bisogna far osservare come la dimostrazione spinoziana sia, comunque, gravata da nozioni metafisiche assenti in Cartesio le quali richiedono che nella dimostrazione vengano inseriti elementi dialettici eterogenei rispetto al procedimento sintetico seguito in linea di massima.

Malebranche, prendendo le mosse dalla necessità di trovare una soluzione al dualismo cartesiano, perviene all'idea di una conoscenza immediata di Dio il cui carattere è

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 138.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 146.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ivi*, p. 149.

quello della certezza. Quest'ultima, pur avendo una genesi ideale, vale anche nella realtà. Pertanto, *se* Dio è necessario nel pensiero, *allora* è necessario anche nella realtà. Quest'esito non può che suscitare perplessità, soprattutto da parte di Berkley: *se* il presupposto è in qualche modo la riduzione della realtà alle idee, *perché* non negare del tutto l'esistenza di corpi? Cartesio aveva il dubbio del rapporto tra due realtà certe, il «pensiero» e l'«essere», Malebranche pretende di risolverlo non negando quest'ultimo, ma attribuendo maggiore importanza al primo.

L'elaborazione cartesiana della *ratio anselmi*, per il fatto di essere essenzialmente fondata sull'*innatismo*, consente di cogliere una natura «modale» presente in essa ma quasi obliata nei secoli, salvo godere di una certa fortuna nel secolo appena passato. Le prove innatiste, in altri termini, connettono le proprietà modali della *necessità* e della *possibilità* al fine di assicurare (non solo la plausibilità, ossia la possibilità dell'esistenza di Dio, ma anche) la necessità dell'esistenza reale della divinità. Così, la «prova ontologica dei cartesiani presenta dunque come cardine il concetto di «essere necessario» e la conseguente constatazione che l'esistenza è un requisito indispensabile per poter affermare la natura necessaria di qualsiasi ente, altrimenti si tratterebbe soltanto di un essere contingente»¹¹². Questa connotazione modale, pur presente in Anselmo, forse per via della certo particolare natura del pensiero teologico medievale basato sul legame simbiotico tra *metafisica*, *logica* e *ontologia*, trova nell'*innatismo* moderno il luogo privilegiato per rinascere e venir sviluppato entro un certo limite. Sarà con Leibniz e con Locke, rispettivamente, che sarà possibile osservare, rispettivamente, una ripresa entusiastica e un rifiuto della versione modale dell'argomento ontologico. Forse, è anche necessario dire che nel caso di Locke oggetto vero e proprio del rifiuto non è *tanto* l'argomento dell'esistenza reale di Dio *quanto* la presupposizione secondo la quale le idee innate siano condizioni necessarie e sufficienti di conoscenza rigorosa. Infatti, Locke fu un deciso avversario di qualunque innatismo, non esistevano per il filosofo inglese idee innate. Che poi il rigore epistemologico lo conduca, come sarà in modo più esplicito, ad esempio, in Hume, a mettere tra parentesi l'ipotesi teista questo è un esito che non riguarda direttamente la presente discussione delle prove logiche dell'esistenza di Dio.

In Cudworth, altro autore che riprende la *ratio anselmi*, trovando, dunque, un posto nella storia critica dell'argomento anselmiano di Timossi, l'argomento ontologico presenta la seguente forma:

- (1) Se di qualcosa possediamo un'idea in sé non contraddittoria, allora esso o esiste oppure (se non esiste) può esistere in futuro;
- (2) Ma di Dio possediamo un'idea in sé non contraddittoria;
- (3) Dunque, Dio o esiste oppure (se non esiste) può esistere in futuro.

Il fondamento innatista dell'argomentazione possiede una natura platonica secondo la quale la coerenza di un'idea attesta la sua possibilità, reale o futura. In questo modo, dato che tutti noi possediamo di Dio un'idea non contraddittoria, ossia coerente, dobbiamo riconoscere che Dio possa esistere, o *attualmente* o *in futuro*. Il fulcro della tesi di Cudworth è, dunque, il riconoscimento di una corrispondenza tra la *possibilità logica*,

¹¹² *Ivi*, p. 169.

la quale si configura in genere nei termini di *coerenza* (epistemica), e la *possibilità ontologica*, la quale si configura in genere nei termini di un'*apertura sull'essere*. In questo modo, l'accertamento della possibilità epistemica dell'idea di Dio consente di dedurre la possibilità d'essere di Dio, se non nel tempo attuale perlomeno in un tempo futuro.

Come si vede, l'impostazione di Cudworth, pur differente da quella cartesiana e di Anselmo, presenta caratteri riconducibili ad entrambi. Dalla prima deriva l'equipollenza tra il *piano ideale* e il *piano reale*, dal secondo il nesso tra le possibilità ideale e reale.

Lo stesso argomento viene anche riformulato nei termini seguenti:

- (a) Se Dio è l'essere eterno e necessariamente esistente, allora non può non esistere (altrimenti se non esistesse o esistesse in futuro si avrebbe una contraddizione);
- (b) Ma Dio è l'essere eterno e necessariamente esistente;
- (c) Dunque, Dio non può non esistere (ossia esiste necessariamente).

In questa nuova formulazione vengono esplicitati alcuni presupposti della precedente. Infatti, dal piano esclusivamente logico, ossia «ideale», si deriva che un'idea (necessaria) di Dio comporta la necessità di concludere che Dio non può non esistere.

Com'è noto in Parmenide, ossia nei primi vagiti del pensiero logico occidentale, la definizione di «necessario» fa sì che l'essere venga inteso nei termini di ciò che è e non può non essere (parallelamente, il non – essere è ciò che non è e non può essere, ammesso, a questo punto, che sia lecito anche solo parlarne senza con ciò comportare una sua reificazione in contrasto con l'assunto stesso secondo il quale il non – essere non è)¹¹³. In questo modo, il carattere della *necessità* viene attribuito ad un Ente il quale, in

¹¹³ Tanto G. Calogero, *Storia della logica antica, L'età arcaica*, Laterza, Roma – Bari, 1967 quanto P. Odifreddi, *Le menzogne di Ulisse. Le avventure della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Tea, Milano, 2004 sono concordi nel ritenere genesi della logica l'uso, in senso formale, ontologico e predicativo, del verbo greco *essere*. Un'impostazione rimasta immutata nella metafisica, ove non si fa distinzione tra i vari usi possibili della copula 'è'. In questo senso, fondatore della 'logica' può essere considerato Parmenide e il suo arrovellarsi intorno alla dicotomia tra un essere che, evidentemente, 'è e non può non essere', e un non – essere che, perché se ne parla in qualche modo, è quando, invece, dovrebbe non essere. Cfr. P. Odifreddi, *op. cit.*, pp. 38 - 9: «il ragionamento di Parmenide, per quanto elementare, si basava implicitamente su tre ingredienti niente affatto banali, che sono poi entrati a far parte del bagaglio degli attrezzi della logica. Primo: dire che «il non essere non è l'essere» significa dare una *definizione di verità della negazione* («il non essere è») come falsità del negato («non è l'essere»). Secondo: dire «il non essere è il non essere» significa affermare il *principio di identità*, secondo cui ogni cosa è uguale a se stessa. Terzo: dire che «il non essere non può allo stesso tempo essere e non essere» significa intravedere il *principio di non contraddizione*, secondo cui una cosa non può allo stesso tempo avere e non avere una stessa proprietà». E in più p. 40: «Nel caso di Parmenide, la ragione «stabiliva» che l'essere doveva essere uno: perché se ce ne fossero stati molti, sarebbero stati separati dal nulla, che non esiste. E doveva essere tutto: perché l'unica cosa che non faceva parte del tutto era il nulla. E doveva essere eterno e immortale, immobile e immutabile: perché se fosse cambiato nel tempo o nello spazio sarebbe stato qualcosa di diverso da se stesso, e dunque nulla. E doveva essere la vera realtà: perché l'apparenza ci mostra un mondo mutevole e molteplice, che contraddice le proprietà dell'essere». Tuttavia, quest'idea va corretta con la presa in considerazione del rapporto simbolico, e semiotico, che l'uomo ha da sempre intrattenuto con la realtà circostante in modo tale da porre tra loro in relazione il pensiero umano, la realtà esterna e il linguaggio *medium* tra i primi due. Infatti, come sostiene L. Borzacchini, *Il computer di Platone. Alle origini del pensiero logico e matematico*, Edizioni Dedalo, Bari, 2005, p. 71: «la coincidenza tra segni scritti e discorsi orali riduce le parole a cose, fa del linguaggio un mondo e apre la strada all'emergere dell'idea stessa di rap-

funzione della sua definizione prestabilita, non può non esistere. In Kant l'idea secondo la quale esistere *secundum logicam* equivale ad esistere nella realtà, quasi che non vi sia interruzione tra «pensiero» e «realtà», tra «modalità ideale» e «modalità reale», è erronea in quanto l'esistenza reale si indica con una terza modalità: l'«esistenza». Così che qualcosa sia possibile o necessaria non implica che sia anche «esistente», poiché richiede un apporto «materiale» che l'impianto solo nozionistico non può attribuirle.

Prima ancora di Kant, comunque, l'argomentazione di Cudworth è criticabile seguendo le movenze di Locke. Infatti, il passo (b) della seconda argomentazione è fonte di una questione non indifferente: (davvero) la definizione di Dio quale essere eterno e necessariamente esistente è condivisa universalmente dagli esseri umani? Che non sia una questione scartabile è chiaro. Infatti, pone in essere una critica formidabile nei confronti dell'argomentazione anselmiana in sé stessa. Anselmo faceva uso di una *definizione minima*, il cui significato potesse essere condiviso da tutti gli attori della dialettica argomentativa, che potesse mettere d'accordo credenti e non credenti.

In quel caso, tuttavia, a nostro sommosso parere, la definizione svolgeva un'altra funzione la quale non inficiava in alcun modo la cogenza della prova. A patto, ovviamente, d'intendere il *reale* significato dell'argomento ontologico. Dal presente punto di vista è, infatti, doveroso chiedersi: si trattava davvero di una dimostrazione dell'esistenza di Dio? Così detto, forse, non si riesce a cogliere il senso dell'attuale proposta, il significato dell'affermazione. Pertanto, è bene addurre qualche altra riflessione. Si ritiene comunemente che intento di Anselmo fosse quello di fornire un'argomentazione la quale dimostrasse *a priori* l'esistenza *reale*, ossia nei fatti, di Dio. In questo modo, avrebbero ragione i critici secondo i quali è impossibile ammettere un passaggio dal piano logico, dei concetti, ossia dell'*a priori*, al piano ontologico, del reale. Ma Anselmo seguiva davvero queste movenze? Si comportava esattamente come credevano i suoi detrattori? I suoi critici? Forse, si è operata una sovra - interpretazione delle reali intenzioni anselmiane. Credeva Anselmo di poter saltare gli ostacoli empirici attraverso un'argomentazione dialettica, ancorché logicamente fondata? Se così fosse non appare chiaro il significato del discorso introduttivo compiuto dall'abate di Bec, il suo insistere sulla continuità del discorso con il *Monologion*, l'opera precedente, né tantomeno si potrebbe cogliere il significato delle premesse addotte. Una diversa lettura, magari anche non accettata in sede scientifica, offre un'interpretazione differente, e divergente, dell'*intentio anselmi*. Infatti, non è che si dimostrava, al contrario, che l'idea di Dio era possibile? Ciò vuol dire che il monaco Anselmo intendeva al massimo dimostrare che Dio è possibilmente esistente, ossia che 'idea di Dio è *coerente* con l'insieme delle altre credenze umane. In quest'ultimo caso, infatti, viene meno l'obiezione di

presentazione, in cui l'antico evento sociale linguistico si spezza in due mondi autonomi, un "mondo di segni", il *linguaggio*, convenzionale e interpretato da "regole", che si lascia "scrivere" e "parlare" e che deve riflettere un "mondo di cose", sordo e muto, la *realtà*, che invece si lascia "rappresentare". È qui adombrata la questione principe della (considerazione filosofica della) logica: quale il criterio per giudicare della prossimità delle enunciazioni dalla realtà? Ma è una questione che esula dal presente discorso sebbene sia corretto osservare come, in genere, il discorso logico non possa prescindere perché P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra. La logica da Aristotele a Gödel*, Einaudi, Torino, 2004, p. 53: «la cosa essenziale è che si intenda, in ogni caso, un'espressione che può essere vera o falsa». D'altra parte, sostiene espressamente M. L. Facco, *Metafisica, logica, matematica. Leibniz, Boole, Rosmini*, Marsilio, Venezia, 1997, p. 9: «Alle origini della logica si trova la fondamentale esigenza dell'uomo di conoscere il vero, di evitare cioè le insidie della falsità e dell'errore».

Gaunilone stesso perché Anselmo non mira a dimostrare che dall'esistenza ideale si passi *naturaliter* all'esistenza reale, ma che credere consente di poter conoscere, che l'atteggiamento del credente è coerente con l'atteggiamento del conoscente, e quindi, in ultima analisi, che la *fides* è solida di per sé, in quanto concessa dall'alto, ma va alla ricerca dell'*intellectum*, ossia della ragionevolezza umana per trovare spiegazione e per poter essere comunicata ad altri. Allora, se la fede cerca la ragione, le verità di fede possono essere espresse mediante il linguaggio razionale. Forse, proprio l'argomentazione in oggetto ne costituisce un esempio, solo che la povertà semantica del lessico razionale conduce a interpretazioni lontane dai reali intenti anselmiani¹¹⁴. Forse, la fede presupposta nel gioco dialettico anselmiano non è messa alla prova, ma mostrata nella sua accettabilità razionale, ne viene, cioè, mostrata la sua coerenza, in termini razionali, la sua portata epistemica: essa non è incoerente rispetto al resto delle credenze umane; credere nell'esistenza di Dio non è in contrasto con la credenza in Dio; piuttosto, è incoerente credere nell'esistenza di Dio e credere nel dire che Dio non esiste; è incoerente l'insipiente, non Anselmo¹¹⁵.

Ciò, però, non è stato colto dagli interpreti di Anselmo, né coevi né posteriori.

Nonostante le critiche di Locke e di Kant, comunque, una ripresa "forte" dell'equipollenza idealità – realtà si può trovare in Leibniz il quale rafforza un'*interpretazione modale* dell'argomento anselmiano, secondo la ben nota idea metafisica dell'«armonia prestabilita» (la quale, a sua volta, trova giustificazione in una profonda, ancorché non riconosciuta come tale, *teodicea*). In Leibniz la prova ontologica «si colloca infatti al crocevia tra la sua logica e la sua metafisica»¹¹⁶. Tuttavia, la novità rilevante è il «ricorso a dei simboli grafici»¹¹⁷, ad una notazione simbolica, fortemente affine al procedere della moderna *logica simbolica*¹¹⁸, tale da trasformare il *ragionamento logico* «in un vero e proprio calcolo algebrico»¹¹⁹. Pertanto, se l'esistenza di Dio è argomento di vivaci discussioni, ricorrendo al *calclulemus*, sembra dire Leibniz, è possibile dirimere la polemica. Si sa, comunque, che, a dispetto delle fecondi intuizioni del filosofo tedesco, la formalizzazione algebrica del ragionamento umano non è sufficiente a comporre i dissidi né tantomeno a costruire un *linguaggio simbolico universale* (*mathesis universalis*) e unico, capace di render conto delle molteplici forme e sfumature dell'intero «mondo della vita».

È interessante come Leibniz ponga in essere una distinzione, vicina a quella vichiana di *verità di ragione* e *verità di fatto*, tra «una forma di inferenza che produce verità ne-

¹¹⁴ Cfr. C. Penco, *Filosofia del linguaggio*, in F. D'Agostini – N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2002, p. 107: «per il secondo Wittgenstein il linguaggio è sempre inestricabilmente connesso ad un contesto di azione», un contesto d'uso che costituisce anche il suo orizzonte di senso e che, nel caso in oggetto, dovrebbe essere quello proprio di Anselmo, sebbene la sua ricostruzione storica sia tutt'altro che facile.

¹¹⁵ Cfr. N. Vassallo, *Epistemologia*, in F. D'Agostini – N. Vassallo (ed.), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2002, p. 262: «la coerenza è una questione di come le credenze stanno insieme, supportandosi reciprocamente, al fine di costituire un tutto strutturale, organizzato, unificato».

¹¹⁶ R. G. Timossi, *op. cit.*, p. 180.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 181.

¹¹⁸ Cfr. G. Lolli, *Introduzione alla logica formale*, Il Mulino, Bologna, 1991, p. 12: «L'aggettivo «simbolica» si riferisce al fatto che i linguaggi per mezzo dei quali si esprimono i ragionamenti o i fatti della logica non sono i linguaggi naturali, ma sono linguaggi artificiali, costruiti su simboli, in certa misura arbitrari».

¹¹⁹ *Ibidem*.

cessarie»¹²⁰ e un'altra «che invece produce verità contingenti o non necessarie»¹²¹, le prime sono le «verità logiche tipiche delle scienze dimostrative»¹²² (p.e. la geometria), mentre le seconde sono «le verità di fatto delle scienze valide solamente sino a prova contraria»¹²³. Nonostante la grande distanza, cronologica e culturale, che ci separa da Leibniz, si deve ammettere come la proposta del filosofo tedesco sia senza dubbio ingegnosa e feconda. Infatti, così stando la struttura generale del pensiero leibniziano, la metafisica per intero viene fondata «sui principi logici di non contraddizione e di ragion sufficiente»¹²⁴. È, in questo caso, la maggior responsabilità nei confronti delle condizioni epistemiche di conoscenza a fare la differenza nell'impostazione leibniziana della *prova*. Infatti, il principio di ragion sufficiente è molto più di un postulato logico, è una giustificazione del *perché* delle cose. Il compito che, pertanto, egli si attribuisce è quello di render conto dell'esigenza di una causa razionale dell'esistenza dell'Universo. Questo bisogno fondamentale dell'uomo trovava in passato realizzazione nell'illuminazione mistica attraverso la quale il singolo poteva veder appagato un suo bisogno. Durante l'evo moderno, invece, la via mistica non è di per sé sufficiente: è necessario fornire una *giustificazione*, il più razionale possibile, delle conoscenze, fossero anche teologiche. Di conseguenza, anche l'esigenza antropologica di una spiegazione (razionale) dell'Universo (il *perché* di quest'origine universale anziché un altro) viene modificata nella direzione di trovarvi un'adeguata fondazione. In questo modo, è proprio l'esigenza fondativa a spingere Leibniz verso una *dimostrazione* dell'esistenza di Dio, una dimostrazione che fondi razionalmente la *causa prima* del Creato. Il filosofo tedesco vede la possibilità di ciò solo in una chiave di volta modale, solo adoperando delle chiavi di lettura mediante le quali possano essere enfatizzate le nature degli enti di pensiero coinvolti¹²⁵. Pertanto, la formulazione leibniziana della prova a priori «viene fondata sulle nozioni logiche di «possibile», «impossibile» e «necessario» applicate al concetto di Dio»¹²⁶. Il fulcro della prova è, allora, semplice: *se* la nozione di Dio è coerente, ossia non contraddittoria, *allora* Dio esiste realmente. Lo schema, di semplice *Modus Ponendo Ponens*, del ragionamento leibniziano è, allora, il seguente:

- (1) *se* l'idea di Dio è coerente, *allora* Dio esiste;
- (2) *ma* l'idea di Dio è coerente;
- (3) *allora* Dio esiste.

Ora, al di là della cogenza logica che induce a passare immediatamente dalla premessa alla conclusione, *via* la constatazione fattuale della coerenza dell'idea di Dio, il lessico impiegato non dà conto del ragionamento leibniziano. Infatti, le nozioni di *coerenza* e di *esistenza* impiegati hanno una doppia natura: (a) da un lato, infatti, esprimono delle modalità inerenti al pensiero (qualcosa di molto simile alle modalità *de dicto* della tradi-

¹²⁰ *Ivi*, p. 183.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Supra*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Supra*.

¹²⁵ Cfr. M. Zakharyashev – K. Segerberg – M. De Rijke – H. Wasing, *The Origins of Modern Modal Logic*, in AA. VV., *Advanced in Modal Logic*, pp. xi – xxviii: «a language for studying possibility and expressibility in various formal theories».

¹²⁶ Cfr. R. G. Timossi, *Prove logiche...cit.*, p. 186.

zione medioevale); e, (b) dall'altro lato, esprimono delle modalità inerenti a stati di cose (qualcosa di molto simile alle modalità *de re* della tradizione medioevale). Ciò significa che in Leibniz quanto è possibile nel pensiero, è possibile nella realtà. Pertanto, affermare la possibilità di un ente di pensiero vuol dire affermare la sua coerenza, sempre a livello teoretico. Tuttavia, quanto è possibile razionalmente, è possibile anche onticamente. Così, Dio è *in tanto* possibile razionalmente *in quanto* è possibile (anche) ontologicamente. Pertanto, se la sua cognizione è coerente (razionalmente), allora Egli è possibile (ontologicamente). Ovviamente, chi non accetta i presupposti anselmiani alla prova non può accettare nemmeno il platonismo del ragionamento leibniziano, soprattutto nella sua pretesa di legare modalmente il *piano logico* e il *piano ontologico*.

La natura modale del presente argomento è presto detta. La non contraddittorietà di una nozione equivale alla sua *possibilità* (altrimenti sarebbe *impossibile*, ossia del tutto infondata). *Se qualcosa è possibile, allora esiste di necessità, altrimenti non sarebbe possibile*. In logica modale valgono, per l'appunto, i seguenti principi: (1) $\Diamond p \supset p$; e, (2) $\Box p \supset \Diamond p$. A questi due, si aggiungono alcune versioni forti, le quali ammettono l'*iterazione modale*, introducono un ulteriore principio secondo il quale: (3) $\Box \Diamond p \supset \Diamond \Box p$. Di conseguenza, è proprio il carattere della possibilità a consentire la derivazione finale secondo la quale l'esistenza di Dio è reale (ossia, necessaria). Se, infatti, una nozione di Dio è possibile, il fatto che realmente tale nozione non espliciti i suoi effetti comporta confutare la medesima natura del «possibile». Se qualcosa è possibile, allora «deve» esistere (altrimenti non sarebbe possibile, ma impossibile).

In metafisica, «la possibilità corrisponde alla contingenza, l'impossibilità al puro non essere e la necessità ad un ente che non può non esistere»¹²⁷. Quindi, Leibniz, basandosi sul presupposto secondo il quale l'*essenza* di Dio implica l'*esistenza* necessaria «prima ne dimostra la possibilità e poi ne afferma per deduzione logica l'esistenza reale»¹²⁸. Ciò perché «Dio se è possibile, non può dunque non esistere, dal momento che la sua essenza non è mai separabile dalla sua esistenza»¹²⁹. Il presupposto metafisico che consente a Leibniz di fornire la sua versione dell'argomento ontologico è il seguente: (1) generalmente, *essenza* ed *esistenza* sono separati negli enti; (2) in Dio, però, nulla impedisce che si realizzi un'identità tra le due; (3) anzi, è anche possibile riconoscere che in Dio, per essere tale, ossia qualcosa di superiore, in termini di perfezione, rispetto ai meri enti, siano la stessa cosa *essentia* ed *existentia*; (4) ciò comporta che una volta appurata, anche per via logica, la mera possibilità di Dio, ossia quale sia la sua essenza, segue (necessariamente) la sua esistenza; (5) in caso contrario, infatti, il 'Dio' di cui si parlerebbe non potrebbe in alcun caso essere il 'Dio' unificatore di *essentia* ed *existentia*, ma un qualsiasi ente al quale, erroneamente, si attribuiscono attributi divini.

Per Timossi, il filosofo tedesco fornisce almeno tre presupposizioni, tra loro concatenate, della prova ontologica. Queste sono le seguenti:

(P1)

(1) Siano A e B due perfezioni;

¹²⁷ *Ivi*, p. 187.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Supra*.

- (2) Si formuli la seguente proposizione «A e B sono incompatibili»;
- (3) Ipotesi: A e B sono irresolubili (ossia non possono essere ridotti ad altro o ulteriormente scomposti, essendo qualità semplici o elementari);
- (4) Tuttavia, se la proposizione «A e B sono incompatibili» fosse vera, allora sarebbe dimostrabile;
- (5) Ma la proposizione «A e B sono incompatibili» non è dimostrabile;
- (6) Dunque, la proposizione «A e B sono incompatibili» è falsa.

Tale ragionamento mostra come due perfezioni siano tra loro perfettamente compatibili. Il concetto di compatibilità equivale a quello di «coesistenza possibile», in forza del quale prende forma la seconda formulazione:

(P2)

- (1) Se la proposizione «A e B sono incompatibili» è falsa, allora A e B possono coesistere nello stesso soggetto;
- (2) Ma la proposizione «A e B sono incompatibili» è falsa [conclusione di (P1)];
- (3) Dunque, A e B possono coesistere nel medesimo soggetto.

La conclusione del secondo argomento consente, pertanto, l'esistenza di un Essere massimamente perfetto «che includa in sé tutte le perfezioni, ivi compresa l'esistenza reale»¹³⁰. In altri termini, la formulazione (P2) può essere espressa anche come segue:

- (i) *Se* l'Essere massimamente perfetto è possibile, *allora* esiste (poiché l'esistenza è compresa nel numero delle perfezioni);
- (ii) *Ma* l'Essere massimamente perfetto è possibile;
- (iii) *Dunque*, l'Essere massimamente perfetto (Dio) esiste.

In Leibniz agiscono evidentemente due presupposti “metafisici”: 1) tutto «deve essere considerato come possibile sino a prova contraria»¹³¹; e, 2) «l'essenza di un qualsiasi ente non è altro che la sua possibilità di esistere»¹³². Una volta accettati come veri questi presupposti «siamo in grado di dimostrare da un lato che un essere la cui essenza implica l'esistenza è possibile e dall'altro che tale essere necessariamente esiste»¹³³, altrimenti la nostra idea di *Ens necessarium* resta semplicemente l'idea di un ente come tanti altri «la cui corrispondenza o meno con la realtà va verificata tramite le osservazioni empiriche»¹³⁴. In questo modo, la versione leibniziana dell'argomento ontologico «diventa obiettivamente efficace»¹³⁵. Infatti, se si ammette che il concetto di un Essere necessario, ossia un ente che basta a sé stesso per poter esistere, non è contraddittorio, allora «si deve ammettere che esso esiste necessariamente, poiché la sua essenza implica

¹³⁰ *Ivi*, p. 190.

¹³¹ *Ivi*, p. 193.

¹³² *Ibidem*,

¹³³ *Supra*.

¹³⁴ *Ivi*, p. 194.

¹³⁵ *Ibidem*.

l'esistenza»¹³⁶. In questo modo, allora, sostenere il contrario «significa cadere in contraddizione e quindi ragionare in modo illogico»¹³⁷.

Nei testi leibniziani, sostiene Timossi, è possibile, a questo punto, rinvenire due differenti argomentazioni che vengono schematicamente presentate nella maniera seguente:

[Leibniz1]

- (a) *Se l'Ens a se* (ossia, l'Essere necessario) è impossibile, *allora* sono impossibili tutti gli esseri contingenti;
- (b) *Ma* gli esseri contingenti sono possibili;
- (c) *Dunque*, *l'Ens a se* è possibile.

[Leibniz2]

- (d) *Se l'Ens a se* (ossia, ciò che esiste per essenza) è possibile, *allora* esiste;
- (e) *Ma l'Ens a se* è possibile [il passo (c) dell'argomentazione [Leibniz1]];
- (f) *Dunque*, *l'Ens a se* (ossia, l'Essere necessario) esiste.

La forma del ragionamento [Leibniz1] è la nota struttura logica del *Modus Tollendo Tollens*. Infatti, posto che ad A segue B, dato che si dà non – B, segue non – A. In simboli:

- (1) $A \supset B$ (se A, allora B);
- (2) $\sim B$ (ma non – B);
- (3) $\sim A$ (allora non – A).

La forma del ragionamento [Leibniz2], invece, utilizza la regola del *Modus Ponendo Ponens*. Infatti, posto che ad A segue B, dato che si dà A, segue B. Anche in questo caso, in simboli:

- (i) $A \supset B$ (se A, allora B);
- (ii) A (ma A);
- (iii) B (allora B).

In questo modo, il filosofo tedesco giunge all'agognato desiderio: dimostrare (logicamente) l'esistenza di Dio.

Inutile, forse, far osservare che non sono estranei a questa prova presupposizioni metafisiche “forti”, una delle quali è, ovviamente, la seguente: «l'Essere per sé non è altro se non l'Essere che esiste per il semplice fatto di risultare possibile»¹³⁸.

Poiché è vero nell'ontologia leibniziana che *esistere in virtù della propria essenza* equivale ad *esistere in virtù della propria possibilità* (in effetti, 'Dio', nella tradizione

¹³⁶ *Supra*.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ivi*, p. 196.

teologica, è l'unità di *essenza e esistenza*, qualificandosi quale l'unico Ente che in virtù di sé stesso esiste, l'unico ente che sia *causa sui*) e che «l'*Ens a se* e l'Essere necessario sono la stessa cosa»¹³⁹, si può riformulare nella maniera seguente l'argomentazione leibniziana:

[Leibniz3]

- (1) *Se* l'Essere necessario è possibile, *allora* esiste;
- (2) *Ma* l'Essere necessario è possibile [come dimostrato con [Leibniz1]];
- (3) *Dunque*, l'Essere necessario esiste.

La regola seguita in questa argomentazione [Leibniz3] è quella del *Modus Ponendo Ponens*: posto che (a) se si dà A (“Se l'Essere necessario è possibile”), segue B (“allora l'Essere necessario esiste”); (b) si dà A; (c) dunque, segue B.

La natura “logica” della dimostrazione leibniziana trova la propria forza (così come il suo fondamento) nella presupposizione seguente: «stabilito infatti l'assioma per cui Dio è l'Essere necessario la cui essenza implica l'esistenza e stabilito altresì che l'*Ens a se* non è contraddittorio (ossia è possibile), per via deduttiva si è ricavato logicamente come in un calcolo matematico che l'Essere necessario esiste»¹⁴⁰.

Leibniz esercitò una profonda influenza sui pensatori immediatamente posteriori «i quali ripresero e riformularono l'argomento ontologico partendo dalla stessa convinzione che la semplice possibilità o non contraddittorietà di Dio ne implichi l'esistenza necessaria»¹⁴¹. È il caso di Wolff, Baumgarten e Mendelssohn.

In Wolff «il possibile, l'impossibile e il necessario logici coincidono dunque con il possibile, l'impossibile e il necessario ontologici»¹⁴². È per via dell'*equipollenza*, ritenuta valida dalla filosofia dogmatica, tra dominio logico e dominio ontologico che si ritiene possibile dimostrare logicamente l'esistenza reale di Dio. Sarà proprio la mancanza (d'esperienza) di tale identità a spingere Kant non solo a respingere la prova ontologica, ma anche a criticarla.

Inizialmente, Wolff formula il seguente ragionamento:

[Wolff1]

- (a) Per tutti gli enti l'essenza coincide con la possibilità;
- (b) L'*Ens a se* esiste perché la sua essenza implica l'esistenza;
- (c) Dunque, l'*Ens a se* esiste perché possibile.

Successivamente, riprende l'argomentazione elenctica di Anselmo, producendo la seguente nuova forma della propria dimostrazione:

[Wolff2]

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Supra*.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 200.

¹⁴² *Ivi*, p. 203.

- (w) L'Ens perfettissimus è possibile;
- (x) l'Essere perfettissimo è Dio;
- (y) Dio esiste necessariamente.

Infine, Wolff propose la seguente ulteriore argomentazione:

[Wolff3]

- (1) Dio è l'Essere a sé (*Ens a se*);
- (2) L'Essere a sé esiste in quanto è possibile;
- (3) Dunque, Dio (l'*Ens a se*) esiste in quanto è possibile.

In Baumgarten vengono utilizzati dei principi (logici) chiamati a sorreggere la struttura dimostrativa: «il principio di non contraddizione; i concetti di «possibile», «impossibile» e «necessario»»¹⁴³. Così, egli formula la propria argomentazione:

[Baumgarten]

- (a) «Necessario» è ciò il cui contrario risulta in sé impossibile;
- (b) La non esistenza di Dio è in se stessa impossibile;
- (c) Dunque, l'esistenza di Dio è in sé necessaria.

Sulla stessa scia, Mendelsshon formula la propria dimostrazione come segue:

[Mendelsshon]

- (1) *Se* l'Essere perfettissimo non contiene nella propria nozione alcunché di contraddittorio, *allora* deve esistere necessariamente;
- (2) *Ma* l'Essere perfettissimo non contiene nella propria nozione alcunché di contraddittorio;
- (3) *Dunque*, l'Essere perfettissimo (Dio) esiste necessariamente.

In quest'ultimo caso, la regola seguita è quella del *Modus Ponendo Ponens*.

Le proposte di questi ultimi tre pensatori, esattamente come parzialmente quelle di Cartesio e dello stesso Leibniz, soprattutto di quest'ultimo, devono fare i conti con il «problema modale della prova ontologica»¹⁴⁴ consistente nella difficoltà a considerare legittimo il «passaggio dalla possibilità logica alla possibilità ontologica, dall'esistenza potenziale o ipotetica all'esistenza reale»¹⁴⁵, difficoltà già presente in Anselmo e che la filosofia dogmatica non ha risolto.

In effetti, la possibilità reale o ontologica «si riferisce all'ammissibilità dal punto di vista razionale dell'esistenza effettiva o futura di un determinato ente»¹⁴⁶. La *possibilità*, infatti, ci dice soltanto che un dato ente *può esistere* e *può non esistere*. Inoltre, non

¹⁴³ *Ivi*, p. 211.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 221.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 225.

garantisce che un ente esista oggi ed *anche* domani, anzi potrebbe darsi il caso che non esista oggi ma esista domani.

Diverso è il caso della *necessità*, per il quale più forte è l'impegno ontologico: un ente necessario è un ente che *è e non può non essere*. In questo senso, infatti, «poter essere» e «necessario essere» significano, rispettivamente, «poter esistere» e «necessario esistere». La modalità, nel caso presente, fonda la considerazione ontologica, costituisce una vera e propria “logica dell’essere”. Esattamente, come accadrà in seguito nell’idealismo e nell’opera di Heidegger che può giustamente considerarsi quale una *renovatio metaphysicae*.

Se la filosofia moderna ha il merito di aver (ri-)scoperto la versione modale dell’argomento ontologico presente in Anselmo, della quale si tratterà nell’ultimo paragrafo del presente scritto, è la stessa a muovere critiche decisive nei suoi confronti. Infatti, viene criticato il fatto che «gli ontoteologi modali confondono il piano delle idee con il piano delle realtà effettive, passano illegittimamente dall’ordine del pensiero o del pensabile all’ordine dell’essere reale»¹⁴⁷. In questo modo, «il fatto che il concetto di Essere necessario non sia in se stesso contraddittorio e quindi risulti logicamente possibile non basta da solo a dimostrare la reale esistenza di Dio»¹⁴⁸. Tant’è vero che «l’argomento ontologico modale esige o presuppone un argomento a posteriori per giustificare la premessa «Dio è possibile» e questo è una sua obiettiva debolezza»¹⁴⁹. Mentre la profonda suggestione suscitata dall’argomento ontologico consiste esattamente nella pretesa di derivare l’esistenza reale dalla necessità (possibilità) logica.

La rassegna della storia dell’argomento ontologico, dunque, benché non ancora conclusa, sembra presentare già un risultato “forte”: la *prova a priori* è impossibile perché impossibile è il salto che propone dal *piano logico* al *piano esistenziale*. Questo è, infatti, il nocciolo delle obiezioni (e delle stroncature) che nei secoli sono state offerte, a cominciare dal famoso monaco Gaunilone.

Più incisiva, tuttavia, è stata, invece, l’influenza tomista che ha condotto a ritenere *comunque* non valide le argomentazioni *a priori*, privilegiando la via *a posteriori*. Infatti, Tommaso ha proposto *quinque viae* per risalire all’esistenza divina. In realtà, l’enorme presa della filosofia tomista è indice di un profondo cambiamento nella *leadership* culturale del tempo: non più Platone, ma Aristotele viene considerato l’*exemplum* filosofico cui tendere. La Scolastica, infatti, si fonda su tale modello. È per questa via che Tommaso muove critiche precise alla *ratio anselmi*, che Timossi enumera nella maniera seguente:

- (i) la nozione di Dio quale «*Id quo maius cogitari nequit*» non è universale;
- (ii) anche ammesso che lo fosse, non si sarebbe autorizzati a concludere che esso esista effettivamente nella realtà;
- (iii) la semplice negazione dell’esistenza di Dio non implica necessariamente la possibilità di pensare qualcosa ad esso superiore.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 227.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 228.

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 231 – 2.

Ciò comporta che «il passaggio da un'esistenza mentale ad un'esistenza reale è illecito»¹⁵⁰ e che «non si dà contraddizione logica qualora si neghi l'esistenza reale di Dio dopo averne ammessa quella ideale, poiché si tratta di due livelli logici diversi e non immediatamente attinenti tra loro»¹⁵¹.

Anche Ockham critica la pretesa anselmiana poiché sarebbe impossibile «provare l'esistenza di Dio per via razionale»¹⁵², potendosi al massimo «formulare delle congetture su una causa prima»¹⁵³, rimanendo irrisolto se tale causa prima «sia il Dio uno e trino della tradizione cristiana»¹⁵⁴, «impossibile da dimostrare»¹⁵⁵, che può solo «essere creduto per fede»¹⁵⁶.

In epoca moderna, è Hobbes a muovere forti critiche alla *ratio anselmi*. Per il filosofo inglese gli uomini non condividono la medesima nozione di Dio. Di conseguenza Egli può essere solo «un'ipotetica causa prima»¹⁵⁷, parto della fede o dell'immaginazione e che non può «trovare alcuna rispondenza nelle nostre conoscenze empiriche»¹⁵⁸, non potendosi, dunque, dare «alcuna prova dell'esistenza di un Essere eterno»¹⁵⁹. Lo stesso nominalismo spinge Hobbes a «contestare direttamente l'esistenza di un'essenza divina, dal momento che concetti come quello di Essere necessario sono per lui semplici nomi»¹⁶⁰.

Toccò ad un altro filosofo inglese, Locke, muovere critiche analoghe all'*argomento ontologico*. Come Tommaso egli prende le mosse dalla constatazione «della disparità dei punti di vista che regna nel consesso umano intorno alla natura e all'esistenza di Dio»¹⁶¹, utilizzandola quale «strumento di confutazione oggettiva dell'argomento ontologico»¹⁶². Se gli uomini non hanno *de facto*, e forse non possono avere nemmeno *de jure*, una nozione universale di 'Dio', non è possibile mettersi d'accordo sulla nozione (minima) di Dio quale «*Id quo maius cogitari nequit*», dato che è così sempre possibile qualcosa di maggiore (e, in termini di perfezione, di migliore). Venuta meno la (necessaria, in Anselmo) presupposizione dell'accordo sulla nozione minima di Dio da condividere, viene meno la validità probante stessa dell'*argomento ontologico*: non è dimostrata l'esistenza di Dio, ma la possibilità d'esistenza di qualcosa più estesa dell'intelletto umano.

Beninteso, quella lockiana è sicuramente una confutazione degli esiti metafisici della *ratio anselmi*, ma non anche una confutazione della strutturazione logica della prova. Se ne può concludere così che la sua validità resti intatta.

Anche Gassendi assume a criterio di confutazione dell'*argomento ontoteologico* un presupposto ritenuto valido dai suoi formulatori. In questo caso, l'obiettivo polemico è

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 241.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ivi*, p. 243.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 244.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Supra*.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 247.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Supra*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 248.

¹⁶² *Ibidem*.

il «problema dell'esistenza o meno di idee chiare e distinte»¹⁶³ di Cartesio. Egli critica anche il privilegio accordato al metodo matematico quale garanzia della certezza «delle dimostrazioni razionali»¹⁶⁴. Il presupposto scettico consente a Gassendi di criticare le dimostrazioni cartesiane poiché è «infelice il paragone tra l'esistenza necessaria di Dio in base alla sua essenza di Essere necessario e la necessità che per sua natura un triangolo presenti una somma prestabilita per i suoi angoli interni»¹⁶⁵. La geometria, pur considerata ad esempio da Spinoza quale mirabile esempio di dimostrazione certa ed evidente, non è sufficiente a derivare conclusioni ontologiche.

La seconda critica di Gassendi dimostra come «sia sbagliato considerare l'esistenza una perfezione»¹⁶⁶, perché in questo caso «si finirebbe inevitabilmente col cadere nell'errore logico della *«petitio principii»*, poiché si darebbe per acquisita in premessa l'esistenza, mentre questa deve essere dimostrata nella conclusione»¹⁶⁷. Il filosofo francese così respinge la tradizione agostiniana «che faceva dell'esistenza il massimo grado della perfezione»¹⁶⁸. In questo modo, le critiche di Gassendi possono essere raccolte nei seguenti termini:

- (1) l'esistenza viene equiparata a una perfezione;
- (2) si confonde l'esistenza ideale con l'esistenza reale;
- (3) si cade in una *«petitio principii»* perché l'esistenza di Dio è data per acquisita piuttosto che essere derivata.

Un'altra penetrante critica viene presentata da Moore secondo il quale il punto debole dell'argomento ontoteologico risiede nell'erroneità del presupposto definitorio. Infatti, la definizione di un ente «è sempre per i logici un enunciato ipotetico rispetto all'esistenza»¹⁶⁹, così quando «si afferma col pensiero l'esistenza di Dio, lo si fa sempre e soltanto in termini ipotetici»¹⁷⁰. Quindi, l'esistenza reale «non discende direttamente dalla definizione di Dio, ma casomai è la nozione di Dio che assume consistenza oggettiva dopo che se ne è verificata a posteriori la corrispondenza con la realtà»¹⁷¹.

Se non si vuol considerare fallace l'argomento anselmiano, perlomeno se ne deve riconoscere una certa perplessità dato che «già nel concetto dell'Ente divino si presuppone la sua indiscutibile esistenza»¹⁷², quindi «l'argomento ontologico è con tutta evidenza tautologico»¹⁷³.

Le critiche maggiori all'argomento anselmiano, comunque, vennero dalla fatal coppia Hume – Kant. Infatti, entrambi sono i maggiori filosofi dell'evo moderno ed anche i più influenti critici di Anselmo.

¹⁶³ *Ivi*, p. 249.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 250.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Supra*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 252.

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 252 – 3.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 253.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Supra*.

Hume attacca direttamente la strutturazione logica della prova. Egli sostiene come l'idea di Dio non possa in alcun caso avere una genesi empirica, ma come sia «un concetto prodotto dalla pura relazione tra idee del tipo di quelli della geometria o dell'aritmetica»¹⁷⁴. Pertanto, una nozione di Dio che ne implichi l'esistenza «non potrà dunque mai costituire la premessa di un ragionamento logico che si concluda affermando la sua realtà effettiva o necessaria»¹⁷⁵ perché «da semplici «relazioni di idee» non si produce mai un concetto concernente «materie di fatto»»¹⁷⁶.

L'adesione empirista conduce a criticare direttamente «il concetto di «esistenza necessaria» con il preciso intento di provarne l'insensatezza»¹⁷⁷. In questo modo, emerge come l'argomento ontologico non abbia tenuto «conto delle reali possibilità della ragione e di cercare di spingersi oltre i suoi confini»¹⁷⁸. Gli ontoteologi hanno, in altri termini, ignorato i «limiti imposti alla conoscenza umana»¹⁷⁹, cimentandosi «in un'impresa irrealizzabile»¹⁸⁰.

L'estremo esito dell'empirismo trova sponda nella «filosofia critica» di Kant. Il filosofo di Königsberg ritiene, com'è noto, che «la conoscenza umana non si adegua più agli oggetti della realtà, ma sono questi ultimi ad essere disciplinati sulla base di strumenti a priori presenti nella nostra mente»¹⁸¹. Questo è il nocciolo della giustamente famosa «rivoluzione copernicana» in filosofia: l'esperienza è la base di ogni conoscenza, ma questa è a sua volta predeterminata gnoseologicamente dalle «forme pure» di conoscenza presenti in ciascuno di noi, forme prive di contenuto, le quali costituiscono le possibilità di ogni conoscenza futura.

In questo modo, si pongono limiti precisi all'estensione e alle modalità della conoscenza umana («criticismo») i quali le attribuiscono il giusto valore.

Così, egli critica le prove *a priori*, considerando valida solo quella «ontologico-modale di Leibniz»¹⁸², alla quale però vengono aggiunte modifiche. In particolar modo, Kant critica i concetti modali di «esistenza» e «possibilità». Infatti, qualcosa di possibile ha natura contingente, è qualcosa che può esistere, ma che nulla assicura che esista realmente. Così l'argomento anselmiano (e di Leibniz) può essere così riformulato:

[Kant1]

- (a) *Se* esiste qualcosa di possibile, *allora* deve esistere un ente assolutamente necessario;
- (b) *Ma* qualcosa di possibile esiste;
- (c) *Dunque*, esiste un ente assolutamente necessario.

La modifica della concezione della teologia razionale trova nella prima *Critica* la sua definitiva formulazione. In essa, infatti, Kant indaga, in chiave critica, l'idea di Dio e

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 263.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Supra*.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 266.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Supra*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 271.

¹⁸² *Ivi*, p. 277.

dato che (1) da un lato, non proviene dall'esperienza, né trova conferma in essa; e, (2) dall'altro lato, esprime un'esigenza umana di incondizionato, d'assenza di limiti; il filosofo tedesco ne conclude che essa è un'*idea pura della ragione*, ossia della facoltà umana contenente le tendenze (potenzialmente) sovra empiriche.

Kant critica l'*argomento ontologico* perché quest'ultimo è fondato sulla contraddizione logica in cui cade chi intende «possedere la nozione di essere necessario o perfettissimo e nello stesso tempo negarne l'esistenza effettiva»¹⁸³. Come si sa, la validità dell'*unum argumentum* consisteva nella prova per confutazione, nel procedimento elenctico poiché era l'ateo, ossia colui che «dice in cuor suo "Dio non esiste"», a cadere in errore, dato che incorreva in una sorta d'irrazionalismo. Infatti, gli atei negando l'esistenza di Dio non negano soltanto l'attributo dell'esistenza necessaria, «ma negano soggetto e predicato insieme»¹⁸⁴, negano «anche la sua natura di essere perfettissimo e necessario»¹⁸⁵, e in ciò non v'è nulla di contraddittorio. In altre parole, Kant riafferma «la distinzione tra l'uso logico-linguistico del verbo «essere» (ossia come copula) e il suo uso ontologico (ossia come predicato reale), per ribadire che nel primo caso l'attribuzione dell'esistenza ad un soggetto resta un atto meramente formale o ipotetico (...) mentre nel secondo caso è inammissibile perché l'esistenza non è una proprietà da aggiungere ad altre proprietà di una cosa, bensì la posizione assoluta della cosa stessa»¹⁸⁶. Quindi, l'essere non rappresenta un predicato reale. In questo modo, «l'assegnare al concetto di un oggetto possibile anche l'esistenza non comporta nessuna modificazione o integrazione del concetto stesso, il quale resta infatti assolutamente immutato»¹⁸⁷. Per Kant, in teologia «la nozione di Dio deve rappresentare il predicato e non il soggetto, deve costituire l'attributo di qualcosa che si è determinato come esistente tramite una dimostrazioni a posteriori e non un'idea astratta a priori»¹⁸⁸. Ogni ragionamento valido in teologia, dunque, dovrebbe concludersi «con l'affermazione «Qualcosa di esistente è Dio» e non porre invece la nozione di Dio come soggetto a cui attribuire il predicato di esistenza»¹⁸⁹. Tendenza confermata in logica moderna per la quale il termine 'esistenza' «costituisce un operatore e non un predicato»¹⁹⁰, esprime l'esistenza di una variabile dipendente, non la proprietà di un ente. In altre parole, è l'esistenza logica di qualcosa, non l'esistenza reale di un ente. Tornano a separarsi le vie del *pensiero*, ossia della *logica*, e le vie dell'*ontologia*, ossia dell'*esistenza reale* e delle relative possibilità d'esistenza degli enti. In questo modo, anche il criterio della perfezione non vale a fondare la validità della dimostrazione poiché l'eventuale «maggiore perfezione dell'essere rispetto al non-essere riguarda dunque soltanto l'ontologia o la metafisica in generale e non la logica»¹⁹¹. Ai fini della validità logica della prova, «l'esistenza intesa come perfezione reale non dovrebbe pertanto avere alcuna rilevanza»¹⁹².

¹⁸³ *Ivi*, p. 287.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Supra*.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 289.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 291 – 2.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 292.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 294.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 295.

¹⁹² *Ibidem*.

Anche il criterio della perfezione non annulla la separazione tra l'ordine del pensiero e l'ordine delle realtà.

Certo Kant ammette che in caso di *teofania* evidente, solo un pazzo «oserebbe non rispettare i precetti morali»¹⁹³, ma in una situazione di *deus absconditus* si deve ragionare (nell'agorà del dibattito pubblico) *etsi deus non daretur*, guardando all'esperienza come l'unico terreno oggettivo di condivisione.

Le obiezioni kantiane sembrano aver suonato il *de profundis* per l'*argomento ontologico*, pur non essendo in alcun caso delle autentiche novità perché «si limitavano sostanzialmente a riproporre le classiche obiezioni sull'inammissibilità di un passaggio dall'ordine logico a quello ontologico e sulla natura empirica dei giudizi di esistenza»¹⁹⁴. In realtà, anche quello che appare essere la confutazione definitiva dell'identità tra *pensiero* ed *essere* risulta alla fin fine soltanto una questione interpretativa. Accade così che proprio la (controversa) separazione (metodologica) tra *fenomeno* e *noumeno* venga superata con il suo rovesciamento. Infatti, nell'idealismo tedesco viene riproposta l'unità tra *pensiero* ed *essere*, tra *spirito* e *materia*, tra *soggetto* ed *oggetto*, tra *noumeno* e *fenomeno*. In questo modo, v'è distinzione tra Io e non-Io perché è l'Io stesso che, per auto-conoscersi, si aliena in qualcosa fuori di sé, prefigurando una circolarità del processo in una meta finale consistente nel ritorno a sé dell'Io.

In questo modo, «soggetto» ed «oggetto» del processo conoscitivo sono soltanto finzioni dell'universale ed eterna storia dello Spirito. All'interno di tale storia dello Spirito un posto importante occupa l'*argomento ontologico*. Infatti, in Hegel l'«Assoluto, dimostrato dall'argomento ontologico o dalle altre prove dell'esistenza di Dio, si manifesterà dunque come meta conclusiva delle diverse tappe o momenti del percorso storico della coscienza verso la scienza dello Spirito»¹⁹⁵. Il filosofo tedesco attribuisce ad Anselmo «il merito di aver imboccato la strada che porta all'unificazione di pensiero ed essere»¹⁹⁶, pur non mancando di ravvisare come non sia stato in grado «di trarre la giusta conseguenza logica della perfetta corrispondenza del razionale con il reale, del finito con l'infinito»¹⁹⁷. Le varie prove sarebbero equivoche in quanto, infatti, tendono erroneamente a «parlare dell'esistenza di Dio come se si trattasse di un ente finito, mentre il divino è per sua natura infinito»¹⁹⁸. Il risultato finale, però, è quello di ridurre la prova ontologica «a mera appendice del sistema, piuttosto che risultare valorizzata in se stessa e per se stessa»¹⁹⁹. Infatti, «la filosofia hegeliana rappresenta il trionfo del puro razionalismo nella forma dell'idealismo assoluto»²⁰⁰.

Meno entusiasta è, invece, Schelling il quale ritiene la prova ontologica incapace per la finalità prefissa, ma utile nel «segnare da un lato i limiti della filosofia negativa e dall'altro l'inizio della filosofia positiva»²⁰¹.

Lo stesso parere viene espresso da Weisse secondo il quale la prova ontologica svolge la funzione positiva «di indicare le condizioni necessarie per la possibilità

¹⁹³ *Ivi*, p. 296.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 299.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 301.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 303.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 306.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 309.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ivi*, p. 318.

dell'esistenza di un Essere assoluto»²⁰², essa sarebbe, in altri termini, propedeutica «alla comprensione di ciò che è logicamente possibile e di ciò che invece non lo è»²⁰³.

Rosmini riprende la tendenza della *teologia razionale*, raggruppando le varie possibili prove:

- (1) prova ontologica;
- (2) prova delle verità eterne;
- (3) prova cosmologica;
- (4) prova antropologica.

Il roveretano ritiene, per quanto concerne direttamente il presente discorso, «che dalla sua essenza [di Dio] deriva necessariamente la sua effettiva esistenza»²⁰⁴. In altre parole, Rosmini riprende le nozioni modali alla base della lettura moderna dell'*argomento ontoteologico*, salvo concludere che la «possibilità» ontologica deve avere un primato rispetto agli altri suoi sensi.

Tuttavia, nelle remore del dibattito post-hegeliano, la prova ontologica, esaltata dall'idealismo, «venne reputata una forma inaccettabile di idealismo e comunque fu ritenuta priva di qualsiasi interesse o valore per una serie indagine filosofica»²⁰⁵, come accade, nella seconda metà del XIX sec. con Lotze e Brentano. Per quest'ultimo, infatti, «non si può dimostrare scientificamente l'esistenza di Dio a priori, ossia facendo a meno delle osservazioni empiriche»²⁰⁶. Sono accettabili le prove a posteriori, non quelle a priori. Infatti, si finisce col confondere nell'«uso del verbo «essere» il significato «definitorio» o «copulativo» con il significato «esistenziale»»²⁰⁷. Brentano ritiene equivoco il ragionamento ontoteologico seguente:

[Brentano_critica]

- (1) A un esser infinitamente perfetto appartiene l'esistenza necessaria;
- (2) Dio è un essere infinitamente perfetto;
- (3) Dunque, Dio esiste necessariamente.

In questo ragionamento, la premessa minore (2) «può venire intesa in due diverse maniere: o come «C'è un Dio che è un essere infinitamente perfetto», oppure come «Si intende per Dio un essere infinitamente perfetto». Qualora la si concepisce nel primo modo (...), allora si afferma chiaramente l'esistenza reale di Dio; ma a questo punto il ragionamento diventa circolare, perché pone in premessa l'esistenza necessaria di Dio che si vuole dimostrare nella conclusione, cadendo nell'errore della petizione di principi (...) Nel secondo caso, invece, incontriamo una mera espressione definitoria (...), con cui si spiega soltanto il significato del termine «Dio» quale «essere infinitamente perfetto», senza tuttavia proclamarne la reale esistenza. Essa non può dunque servire in alcun

²⁰² *Ivi*, p. 321.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 327.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 331.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 336.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 340.

modo come premessa in una dimostrazione logica che si concluda con l'enunciato «Dio esiste necessariamente»²⁰⁸.

In altri termini, dunque, Brentano riprende la critica all'argomento ontologico secondo la quale al massimo essa afferma l'esistenza «meramente ipotetica e non reale»²⁰⁹ della nozione di Dio.

Un travisamento, se possibile, della prova dà in seguito Barth. Egli correttamente riconosce che bisogna «già possedere la fede per poterla compiutamente intendere con la ragione»²¹⁰, ma finisce per rovesciare il fondamento razionale della *ratio anselmi* nel misticismo calvinista. Infatti, non è stato inteso come «l'intento fondamentale del pensatore aostano non fosse quello di «provare» (*probare*) qualcosa, bensì di «comprendere» (*intelligere*) la realtà di Dio nella quale credeva per fede»²¹¹. L'intento non sarebbe stato così convincere, con la ragione, gli insipienti né «confermare nella fede chi già crede liberandolo dal dubbio, ma di porsi all'ascolto della parola di Dio con tutta la sua intelligenza e con tutto il suo animo al fine di comprenderla pienamente»²¹². Così nulla di apprezzabile dal punto di vista logico può essere trovato nella sua discussione della *ratio anselmi*.

Tuttavia, nonostante tutto, «l'argomento ontologico ha conosciuto nel corso del XX secolo un'inaspettata ripresa all'interno degli studi filosofici e teologici»²¹³. Così appaiono quattro i filoni principali di questa sorta di «*Anselm-renaissance*»²¹⁴:

- (a) La disputa sulla natura della *ratio anselmi*;
- (b) La controversia sulla validità logico-linguistica degli argomenti ontologici;
- (c) L'interpretazione esistenzialista e ermeneutico-fenomenologica dell'ontoteologia;
- (d) La riproposizione dell'argomento ontologico modale da parte di Kurt Gödel.

Ritornando per il momento ad Anselmo, è bene riconoscere come egli «desidera certamente dimostrare l'esistenza di Dio attestata dalla fede sulla base di *rationes necessariae* (...) quindi con l'ausilio dell'universalità delle regole logiche»²¹⁵, ma tale suo intento «è comunque sempre subordinato al primato del *Credo*, ossia alle sue convinzioni di cristiano fedele ai dogmi della Chiesa cattolica»²¹⁶. Ciò potrebbe indurre a credere che nel *Proslogion* «non sussisterebbe dunque una prova ontologica così come è stata concepita dalla filosofia moderna da Descartes in poi»²¹⁷ dato che, per Barth e Stolz, «l'argomento ontologico anselmiano non avrebbe come scopo quello di *probare* (prova-

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 341.

²¹⁰ *Ivi*, p. 347.

²¹¹ *Ivi*, p. 351.

²¹² *Ivi*, p. 352.

²¹³ *Ivi*, p. 361.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ivi*, p. 362.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ivi*, p. 365.

re) l'esistenza di Dio, ma soltanto di *intelligere* (comprendere) le verità di fede»²¹⁸. Questa non appare un'opinione condivisibile.

È forse nell'ambito della logica moderna che è possibile cogliere una modalità nuova e, per molti aspetti, più interessante d'intendere la prova anselmiana, non essendo più centro dell'attenzione il (dibattuto) rapporto tra fede e ragione, ma il vagliarne la validità logica. Infatti, è il trattamento "formale" l'unica apprezzabile novità di una filosofia che prenda sul serio la sfida per l'intelligenza posta in essere dalla *ratio anselmi*.

In questo modo, si riconosce come «Russell è stato con tutta probabilità il primo pensatore di orientamento «formalista» ad esprimersi sulla validità logico-semantiche della prova ontologica»²¹⁹. Tuttavia, in questo caso, il trattamento formale s'inserisce nel problema più ampio del significato dei termini utilizzati²²⁰, su come si possano tradurre in un linguaggio convenzionale, come quello della logica, enunciazioni del linguaggio naturale connotate da intrinseca polisemia. Uno dei primi tentativi in questa direzione fu compiuto, senza dubbio, da Gottlob Frege. Seguendo l'idea di base del progetto fregeano, «Russell riteneva anche di poter superare tutte le questioni metafisiche connesse alla nozione di «esistenza»»²²¹. Egli ritenne, così, di dover confutare, su base formale, l'argomento ontologico. Infatti, avendo l'argomentazione classica:

- (1) L'Essere perfettissimo ha tutte le perfezioni;
- (2) L'esistenza è una perfezione;
- (3) *Dunque*, l'Essere perfettissimo esiste.

La si può trasformare nella seguente:

- (a) C'è una e una sola x che è perfettissima;
- (b) Essa ha tutte le perfezioni;
- (c) *Dunque*, questa entità esiste.

Nota Timossi: «l'introduzione della variabile «x» al posto del sintagma «Essere perfettissimo» rende non denotativa la prima premessa dell'inferenza e quindi fa perdere ogni significato referenziale all'intero ragionamento»²²². Secondo Russell la mancanza di una *prova* della prima premessa impedisce di poter considerare «l'argomento ontologico un'autentica prova logica»²²³.

Anche un campione della modalità neopositivista d'intendere le questioni classiche della filosofia²²⁴ come Ayer s'è cimentato con il ragionamento anselmiano. Infatti, egli

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ivi*, p. 382.

²²⁰ Cfr. M. Sainbury, *Logica filosofica*, in F. D'Agostini – N. Vassallo (ed.), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2002, p. 112: «La logica filosofica, come la concepiva Russell, consisteva nel programma di risolvere i problemi filosofici tradizionali scoprendo e classificando le forme logiche, e questo interesse divenne una caratteristica distintiva della filosofia analitica del XX secolo».

²²¹ Cfr. R. G. Timossi, *Prove...cit.*, p. 388.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Supra*.

²²⁴ Cfr. F. D'Agostini, *Che cos'è la filosofia analitica?*, in F. D'Agostini – N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2002, p. 33: «Compito dell'analisi linguistica secondo i neopositivisti era operare sul linguaggio riducendolo a enunciati *osservativi* o empirici, esprimenti giudizi su dati sensibili,

ritenne che le nozioni di Dio, che vi ricorrono, di *Ens necessarium* o *Ens perfectissimum*, «sono delle mere tautologie e, in quanto tali, non dicono nulla sulla realtà fattuale»²²⁵. Così un ragionamento logico costruito su delle tautologie avrà come conclusione un'altra tautologia. Dunque, «l'argomento ontologico è sicuramente una prova a priori, ossia è composto da tautologie, e quindi non può essere ritenuto una dimostrazione valida della reale esistenza di Dio»²²⁶.

Sulle posizioni di Ayer si pone anche Ryle secondo il quale «tutti i giudizi di esistenza non possono risultare verità logiche o tautologie, ma debbono presentare carattere sintetico, ossia discendere dall'esperienza»²²⁷. Così, l'esistenza di Dio, come di qualsiasi altro ente ipotetico, non può «venir dedotta direttamente dalla sua essenza o dal suo concetto, ma va provata empiricamente»²²⁸.

Kneale, invece, pur considerando non valida la prova anselmiana, per una serie di motivi inerenti al mancato riferimento estensionale della stessa, riconosce come «la definizione anselmiana *«Id quo maius cogitari potest»* è sì discutibile, ma non contraddittoria e quindi logicamente accettabile»²²⁹. Ciò vuol dire che a dispetto della generale propensione a considerarla fallace, nessuno sinora è riuscito a dimostrarne in modo compiuto l'infondatezza logica. Ciò fa sì che essa continui ad esercitare un notevole fascino sulle menti moderne tanto aliene dalla cultura al cui interno l'abate di Bec ha inteso trovare un *argomento unico* che confortasse la fede in un Essere tanto supremo quanto nascosto.

Findlay, dal canto suo, è anch'egli del parere che Anselmo non dimostri effettivamente l'esistenza di Dio, ma che nel far ciò egli addirittura dimostri «l'inesistenza di Dio»²³⁰. Infatti, partendo dalla nozione wittgensteiniana di «tautologia» e dall'idea secondo la quale quanto è «necessario» non lo è per oggettività fattuale ma per convenzione linguistica, egli ritiene di poter (ri)-formulare nella maniera seguente l'argomentazione anselmiana:

- (1) *Se* Dio esistesse, allora sarebbe un Essere necessario;
- (2) *Ma* la nozione di Dio come essere necessario è impossibile (contraddittoria), dato che il concetto di esistenza è di tipo sintetico, ovvero contingente (non necessario);
- (3) *Dunque*, Dio quale Essere necessario non può esistere per necessità logica perché il suo concetto è auto contraddittorio (ossia impossibile).

Un'idea abbastanza simile di coerenza (logica) è professata da Rescher. Timossi suggerisce come in Rescher la dimostrazione d'esistenza di un Essere necessario non procede dal suo concetto tramite deduzione, ma è una «consequenzialità del tutto intrinseca alla stessa esperienza religiosa»²³¹.

ed enunciati *analitici*, tautologici, come gli enunciati logici e matematici del tipo « $2+2=4$ » oppure quelli esprimenti il significato delle parole, come «uno scapolo è un uomo non sposato».

²²⁵ R. G. Timossi, *Prove logiche...cit.*, p. 391.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ivi*, p. 393.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ivi*, p. 394.

²³⁰ *Ivi*, p. 398.

²³¹ *Ivi*, p. 402.

Invece, apripista di una considerazione del tutto differente è stato Malcom il quale, per Timossi, ha «sostenuto la validità logica della prova a priori almeno nella sua versione moderna»²³². In particolare, Malcom sostiene essere presenti nel *Proslogion* due differenti prove: «una fondata sul concetto di esistenza come perfezione e una basata sulla nozione di esistenza necessaria. La prima versione sarebbe rintracciabile nel secondo capitolo del *Proslogion* ed è la dimostrazione propriamente denominata fin dal medioevo «*ratio anselmi*» (...) La seconda versione, invece, si troverebbe nel terzo capitolo della stessa opera e procederebbe da una premessa logicamente più solida, perché costruita sul concetto di *Ens necessarium*»²³³. È la prima versione a cadere sotto i colpi della critica, da Gaunilone a Kant. Diversa è la sorte della seconda versione. Infatti, «rispetto alla nozione di «esistenza necessaria non si può sollevare l'obiezione di una sua intrinseca incongruenza e soprattutto non si può negare che possa venire attribuita a quell'ente che designiamo solitamente con il termine «Dio» »²³⁴. Mentre è un assunto implicito che la natura di Dio è tale che «la dichiarazione della sua non esistenza equivale a una contraddizione, ovvero ad una impossibilità logica»²³⁵ tale che «è logicamente impossibile che un Ente perfettissimo e necessario non implichi l'esistenza»²³⁶.

In questo modo, Malcom così riformula l'argomento ontologico:

- (1) *O l'esistenza di Dio è impossibile o è necessaria;*
- (2) *Ma l'esistenza di Dio non è impossibile, poiché il concetto di Essere perfettissimo non è contraddittorio;*
- (3) *Dunque, l'esistenza di Dio è necessaria.*

Il senso della conclusione è, dunque, chiaro: Dio esiste necessariamente.

Sulla valorizzazione della lettura modale della *ratio anselmi* si sofferma anche Plantinga. Le sue considerazioni intorno all'argomento ontologico sono importanti «per il suo tentativo di riformulare la prova anselmiana nel contesto dei «mondi possibili» della logica modale»²³⁷. Egli ritiene anche «che i tentativi di confutazione degli argomenti ontologici sino ad oggi messi in campo siano tutt'altro che convincenti»²³⁸. In linea generale, se per «Dio» intendiamo Dio, allora si deve riconoscere che deve «esistere come Ente supremo e perfettissimo in tutti i mondi ipotetici per poterne affermare l'esistenza necessaria nel nostro mondo»²³⁹. La *semantica dei mondi possibili* impone in questo caso che perché si possa affermare l'esistenza necessaria di Dio nel mondo attuale, ossia nel nostro, Dio debba esistere nei medesimi termini, ossia come Essere supremo e perfettissimo, *in tutti i mondi possibili*, alternativi a quello attuale. Si deve subito riconoscere come «provare che Dio esiste davvero in tutti i mondi possibili non è una cosa semplice»²⁴⁰. Ciò significa anche che le argomentazioni ontologiche sinora «hanno al massimo dimostrato che in qualche mondo potrebbe sussistere un Ente perfettissimo,

²³² *Ibidem.*

²³³ *Ivi*, p. 403.

²³⁴ *Ivi*, p. 404.

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ *Supra.*

²³⁷ *Ivi*, p. 407.

²³⁸ *Ivi*, p. 408.

²³⁹ *Ivi*, pp. 409 – 410.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 410.

senza attestare che tale Essere esiste realmente»²⁴¹. Quel che appare un risultato importante, chiarire il senso dell'interpretazione modale della prova di Anselmo, e un passo in avanti nella storia dell'intelligenza sfidata dalla *ratio anselmi*, a ben guardare risulta, invece, essere un passo indietro. Infatti, a questo punto si deve riconoscere che nulla di più delle critiche di Gaunilone appare possibile dire intorno all'argomento ontologico: Anselmo dimostra che l'esistenza di Dio è *possibile*, nel senso che *non è contraddittoria ma coerente* con il quadro epistemico umano. Quel che una proposizione asserisce in positivo, nega in negativo. Così, quel che Anselmo non dimostra è quanto segue: che l'esistenza di Dio *sia necessaria*, ossia *reale*. Lo studio delle modalità, cioè, dice che Dio è possibile, non anche che sia necessario, ossia che esista attualmente. Per superare questa difficoltà, Plantinga formula quella che a suo dire è «l'unica versione modale «vittoriosa» della prova ontologica»²⁴²:

- a) Postuliamo che una grandezza insuperabile equivalga alla massima eccellenza in ogni mondo possibile;
- b) Postuliamo che esista un mondo possibile in cui una grandezza insuperabile risulti manifesta;
- c) La proposizione «Una cosa detiene una grandezza insuperabile se e soltanto se possiede la massima eccellenza in ogni mondo possibile» è necessariamente vera;
- d) La proposizione «Tutto ciò che ha la massima eccellenza è onnipotente, onnisciente e moralmente perfetto» è necessariamente vera;
- e) Quanto possiede un'insuperabile grandezza è immediatamente presente in ogni mondo;
- f) Se ciò che possiede un'insuperabile grandezza è immediatamente presente in ogni mondo, allora è immediatamente presente anche in questo mondo;
- g) Dunque, esiste attualmente un essere che è onnipotente, onnisciente e moralmente perfetto, il quale esiste e ha queste proprietà in ogni mondo possibile.

La posizione di Plantinga trae alcune conseguenze interessanti dalle proprietà ideali e da quelle modali della dimostrazione anselmiana. Infatti, consente di derivare da un Ente modalmente connotato (un Ente eccellente per tutti i mondi possibili) la conclusione asserente che, in virtù delle sue medesime condizioni, tale Ente è attualmente esistente (poiché esistente in ciascun mondo possibile).

A dispetto delle attese, comunque, è possibile muovere alla formulazione plantinghiana un'obiezione formidabile (tra le tante possibili): «essa parte da postulati che non tutti sono pronti ad accettare per veri»²⁴³. Il limite della condivisione delle nozioni così come dei presupposti che operava nella critica lockiana alla prova ontologica ritorna qui come uno dei limiti fondamentali alla formulazione di qualsiasi argomento conclusivo sull'esistenza di Dio.

A dire il vero, il punto di attracco a questa critica è insito nella medesima dinamica della prova in Anselmo ma in sé è condizione di possibilità del suo rovesciamento: è

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Supra*.

²⁴³ *Ivi*, p. 411.

perché l'*insipiens* non condivide la medesima nozione di «Dio» che può dire in cuor suo «Dio non esiste»; ma proprio perché crede questo s'inganna, non è coerente; dunque, la sua proposizione fondamentale è contraddittoria e si deve riconoscere che «Dio esiste».

Sulle medesime esigenze di chiarificazione del linguaggio si collocano i filosofi analitici mentre, per contrasto, i cd. *continentali* si collocano sull'esigenza di trovare un *fundamentum in re* per l'uomo e la sua storia. Tra questi Jaspers si pone il problema di come fornire un'interpretazione soddisfacente alla *ratio anselmi*. La sua conclusione è che «unicamente con un «filosofare originario» che procede dalla nostra condizione esistenziale che si può accedere a Dio: questo è quanto cerca di fare il filosofo d'Aosta»²⁴⁴. Certo siamo così lontani dallo spirito iniziale: dimostrare per via logica l'esistenza di Dio. Al massimo, s'interpreta l'esigenza anselmiana di un *unum argumentum* in chiave *antropologica*. Preme sottolineare come questa sia un'ottica rispettabile ma, di certo, storiograficamente dubbia.

Anche Lévinas s'è occupato, e in «modo originale»²⁴⁵, dell'argomento ontologico. Il filosofo francese ritiene come la speculazione di Anselmo sia utile contro le pretese totalizzanti della filosofia occidentale. Infatti, nell'argomento ontologico «accade che il concetto di infinito vada oltre il semplice pensiero della nostra mente, fino a cessare di essere un pensiero»²⁴⁶. In questo modo, anche come risultato dell'eredità fenomenologica, la prova ontologica «prepara il terreno al vero significato del pensare l'infinito che può essere colto soltanto nel rapporto tra il Medesimo e l'Altro, ossia nell'accettazione del volto dell'Altro, che costituisce il fatto etico fondamentale capace di fornire una nuova idea di Dio diversa da quella della metafisica occidentale»²⁴⁷. Anche in questo caso si deve riconoscere una sovra-interpretazione da parte di opzioni teoriche contemporanee troppo distanti dal tempo di Anselmo per coglierne la reale portata, l'autentico significato.

Più interessante, invece, appare legare l'interpretazione logica della prova anselmiana alla cd. *crisi dei fondamenti*, «conseguenza del tentativo compiuto dai logici matematici di rintracciare per i loro sistemi dei principi irrefutabili di completezza e coerenza logica»²⁴⁸. Fu, forse, Gödel l'autore che per primo individuò una vincente strategia di risoluzione della crisi. I suoi teoremi, infatti, «palesavano come in un qualsiasi sistema ben formalizzato non fosse sempre provata l'identificazione della verità con la coerenza logica»²⁴⁹, aprendo la strada all'idea della costitutiva indecidibilità di qualsiasi sistema formalizzato. Contrariamente a questa idea, che suona come la resa ai limiti logici del pensiero umano, Gödel «si propose di riprendere la prova ontologica leibniziana con l'intenzione di corroborarla avvalendosi dei moderni strumenti della logica modale»²⁵⁰.

Sembrerebbe, ma questa resta pur sempre una tra le tante opzioni interpretative possibili, che l'interesse gödeliano nei confronti della prova anselmiana fosse dettata dall'esigenza intima di trovare un'unità razionale della realtà. Quindi, la sua formulazione dell'argomento ontologico apparirebbe come l'attestazione della «necessità logica

²⁴⁴ *Ivi*, p. 419.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 422.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 423.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Supra*.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 427.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 437.

della presenza di un Ente che assommi in sé tutte le qualità positive»²⁵¹. Sulla base di definizioni, assiomi e teoremi ben precisi che non possono trovare espressione in questa sede, Gödel fornisce diverse dimostrazioni dell'esistenza di Dio:

[Gödel_prima_dimostrazione]

- (a) *Se* G è un ente di natura divina, *allora* possiede tutte e soltanto le proprietà positive;
- (b) *Ma* G è un ente di natura divina;
- (c) *Dunque*, G possiede tutte e soltanto le proprietà positive.

[Gödel_seconda_dimostrazione]

- (a) *Se* G è un ente di natura divina, *allora* è una proprietà positiva;
- (b) *Ma* G è un ente di natura divina;
- (c) *Dunque*, G è una proprietà positiva.

[Gödel_terza_dimostrazione]

- (a) *Se* G è una proprietà positiva, *allora* è necessariamente una proprietà positiva;
- (b) *Ma* G è una proprietà positiva;
- (c) *Dunque*, G è necessariamente una proprietà positiva.

[Gödel_quarta_dimostrazione]

- (a) *Se* G possiede tutte le proprietà positive, *allora* possiede anche l'esistenza necessaria in quanto è una proprietà positiva;
- (b) G possiede tutte le proprietà positive;
- (c) *Dunque*, G possiede anche l'esistenza necessaria.

[Gödel quinta_dimostrazione]

- (a) *Se* G è un ente di natura divina, *allora* la proprietà dell'esistenza gli appartiene per essenza;
- (b) *Ma* G è un ente di natura divina;
- (c) *Dunque*, a G appartiene per essenza la proprietà dell'esistenza.

[Gödel_sesta_dimostrazione]

- (a) *Se* G è una proprietà positiva, *allora* è logicamente consistente;

²⁵¹ *Ivi*, p. 439.

- (b) *Ma* G è una proprietà positiva;
- (c) *Dunque*, G è logicamente consistente.

[Gödel_settima_dimostrazione]

- (a) Se G è consistente, allora esiste necessariamente;
- (b) *Ma* G è consistente;
- (c) *Dunque*, G esiste necessariamente.

Per Gödel «la natura divina rappresenta un'essenza e poiché a ogni essenza corrisponde un solo ente, l'essere la cui essenza implica l'esistenza deve risultare esclusivamente uno soltanto: Dio»²⁵². Cioè, per Gödel «non è dunque logicamente plausibile ammettere la possibilità di un unico essere dotato di tutte le «proprietà positive», inclusa ovviamente l'esistenza, e poi non riconoscergli una realtà effettiva, perché ciò rappresenterebbe una evidente contraddizione»²⁵³.

Al di là di facili ed entusiastiche conclusioni che potrebbero indurre a credere come la prova ontologica sia stata connotata dal successo, più realisticamente si deve riconoscere come la *ratio anselmi* sia attuale data la «vivacità del dibattito contemporaneo»²⁵⁴.

Concludendo, tre appaiono essere nel corso dei secoli gli approcci fondamentali:

- (1) *logico – formale*: ci si limita a vagliare la validità logica dei ragionamenti;
- (2) *teoretico*: si prende in esame il valore speculativo delle argomentazioni;
- (3) *storico*: ci si sofferma sull'evoluzione nel tempo delle prove logiche.

Trasversalmente a questi raggruppamenti, si possono avere differenti versioni del medesimo argomento anselmiano le cui introduzione e discussione non possono trovare spazio in questa sede:

[Argomento_definitorio]

- (a) Dio è *per definizione* l'essere che possiede tutte le perfezioni;
- (b) *Ma* l'esistenza è una perfezione;
- (c) *Dunque*, Dio esiste in quanto è per definizione l'essere che possiede tutte le perfezioni.

[Argomento_concettuale]

- (a) Noi intendiamo Dio come l'ente di cui non si può concepire il maggiore;
- (b) Ciò di cui possediamo il concetto di ente di cui non si può concepire il maggiore non può non esistere, altrimenti non sarebbe l'essere di cui non si può concepire il maggiore;

²⁵² *Ivi*, pp. 443 – 4.

²⁵³ *Ivi*, p. 444.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 447. Qualcosa di simile riconoscono F. Bellissima – P. Pagli, *La verità trasmessa. La logica attraverso le dimostrazioni matematiche*, Sansoni, Firenze, 1993, p. 122: «la «prova» ha rivelato una sorprendente vitalità».

- (c) *Dunque*, Dio inteso come l'ente di cui non si può concepire il maggiore deve esistere.

[Argomento_ modale]

- (a) *Se* Dio è possibile, *allora* esiste necessariamente;
- (b) *Ma* Dio è possibile;
- (c) *Dunque*, Dio esiste necessariamente.

[Argomento_meinonghiano]

- (a) Gli oggetti la cui nozione è dotata di senso devono essere concepiti come oggetti reali;
- (b) Dio inteso come essere necessariamente esistente è dotato di senso;
- (c) *Dunque*, Dio deve essere concepito come un oggetto reale.

[Argomento_esperienziale]

- (a) Il termine «Dio» può avere un significato per l'esperienza religiosa soltanto se Dio esiste;
- (b) Il termine «Dio» ha un significato per l'esperienza religiosa;
- (c) *Dunque*, Dio esiste.

[Argomento_mereologico]

- (a) *Se* esistono le parti, esiste anche la somma di tutte le parti (il Tutto);
- (b) Esistono sicuramente degli enti parti di un tutto;
- (c) Dio assomma in sé tutti gli enti esistenti come il Tutto comprende in se stesso tutte le parti;
- (d) *Dunque*, esiste Dio come somma di tutti gli enti esistenti, ovvero come il Tutto che è somma di tutte le parti.

[Argomento_hegeliano]

- (a) L'Assoluto è l'essere;
- (b) Dio è l'Assoluto;
- (c) *Dunque*, Dio è l'essere.

Quel che emerge è «un ricorrente tentativo di dimostrare l'esistenza di Dio sulla base della pura logica»²⁵⁵. Anche se questa è certamente una delle possibili ottiche mediante le quali prendere in considerazione la prova di Anselmo. Ad ogni modo, appare incontrovertibile «la natura a priori del procedimento logico-dimostrativo connesso con le prove logiche dell'esistenza di Dio, dal momento che tutte le argomentazioni ontologi-

²⁵⁵ Cfr. R. G. Timossi, *op. cit.*, p. 450.

che hanno la pretesa di partire da puri concetti, di prescindere cioè dai dati dell'esperienza sensibile»²⁵⁶.

Sotto la considerazione meramente logico – formale, si deve riconoscere come «la dimostrazione modale è sicuramente più rigorosa della dimostrazione assiomatica»²⁵⁷. Infatti, «mentre la prima deduce correttamente l'esistenza necessaria di Dio dalla nozione di Essere necessario, la seconda fa invece discendere la realtà oggettiva dell'Ente perfettissimo dalla tesi controversa secondo cui l'esistenza sarebbe una perfezione»²⁵⁸. Si consideri, ad esempio, l'obiezione di Eco: *se* la perfezione inerisse alla non – esistenza, anziché all'esistenza, *allora* sarebbe meglio per Dio non esistere, anziché esistere»²⁵⁹.

Ad ogni modo, anche la versione modale presenta, come s'è visto, dei difetti, p.e. l'inammissibile «subordinazione del «necessario» al «possibile»»²⁶⁰. Di contro, l'argomento anselmiano, invece, non possiede «una struttura dimostrativa di tipo assiomatica, ma elenctica o confutatoria»²⁶¹, proprio ciò le garantisce correttezza formale.

Sulla (presunta) interpretazione moderna in forza della quale Anselmo avrebbe nel *Proslogion* dato luogo a due differenti argomentazioni, si deve riconoscere come si tratti in realtà di «due formulazioni o versioni di un'unica prova»²⁶², sussistendo un'«identità ontologica tra perfezione ed esistenza necessaria»²⁶³.

Che Anselmo abbia colto in una sorta di illuminazione mistica la natura dell'esistenza di Dio è un fatto come certamente lo è l'aver contestualmente tentato di presentare in una forma razionalmente condivisibile tale risultato. Dunque, si potrebbe anche riconoscere come la «*ratio anselmi* rappresenta in tal senso un caso esemplare nel quale ad una intuizione intellettuale, per altro preparata da almeno un anno di intensa riflessione razionale, viene fatta seguire una dimostrazione rigorosa secondo il metodo della dialettica medioevale»²⁶⁴.

3. Modalmente parlando...una diversa lettura dell'unum argumentum anselmiano.

Il problema di discutere razionalmente l'esistenza di Dio (dimostrare in maniera oggettiva che Dio esista *in re*, *attualmente*, come esistono il sole e le stelle) esula, a nostro sommo parere, dalla versione storiografica che è possibile attribuire ad Anselmo. In-

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 451.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ Da un unto di vista logico, senza entrare in un dibattito filosofico complesso e tutt'ora diveniente, invece, per F. Bellissima – P. Pagli, *op. cit.*, p. 122 la prova è fallace. Infatti, nei linguaggi predicativi, «l'esistenza è trattata in modo distinto dalle proprietà. A queste ultime sono assegnati i simboli relazionali, mentre alla prima è dedicato un simbolo logico intrinsecamente diverso: il quantificatore \exists . Predicare una proprietà di un oggetto comporta l'uso di un simbolo predicativo unario, mentre un'affermazione di esistenza non può essere isolata, ma deve essere connessa ad una proposizione. In altri termini, $P(x)$ è una formula ben formata, $\exists x$ no; una affermazione come quella di Anselmo, del tipo $((\forall P)P(x)) \rightarrow \exists x$, è esclusa dalla stessa morfologia del linguaggio».

²⁶⁰ *Ivi*, p. 452.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Supra*.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 456.

fatti, a dispetto della comune credenza al riguardo, non all'*esistenza reale* tende l'argomento anselmiano, ma alla *verifica della legittimità* teologica, razionale, anche solamente *logica*, di (dell'idea di) Dio²⁶⁵. Questa è la lettura che si vorrebbe proporre in questa (breve) sezione, e sulla scorta della ben nota, e, in certi casi anche, temuta, *logica modale*.

Secondo la presente impostazione, erroneamente Kant interpreta l'argomento quale dimostrazione, in sé errata, su base ontologica, dell'esistenza di Dio. Forse, proprio le presupposizioni metafisiche presenti nella *ratio anselmi* impediscono al filosofo di Königsberg di cogliere la reale portata dell'argomento di Anselmo. È ovvio, infatti, che con queste premesse la prova non può che essere considerata erronea dato che non è sufficiente allo scopo perché postula, al più, un'*esistenza ideale*, solo possibile dunque, rispetto alla quale nulla può dirsi intorno alla sua (ipotetica) *esistenza reale o attuale*²⁶⁶. Al contrario, presupposto del *Proslogion*, così come di gran parte della riflessione filosofica medievale non è *tanto* dimostrare che Dio esista, *quanto* legittimare razionalmente l'idea stessa di Dio, vedere *se e come* tale idea sia *coerente* con un impianto di fede comunque preesistente. Si tratta, in altri termini, di porre la questione sulla fondatezza dell'idea di Dio al cospetto della ragione²⁶⁷. Senza tener conto di questi elementi si corre il rischio di equivocare sul senso dell'argomento di Anselmo.

Allora, sembra buona cosa precisare quanto segue:

(a) il presupposto della fede non inficia la «prova» perché se la fede in Dio è già agente, ciò non comporta non utilizzare una metodologia eterogenea alla logica (vincolante per qualsiasi pensiero e legata alla dimensione interamente umana della ragione);

(b) la «prova» non è volta a confermare l'esattezza di una credenza (l'esistenza di Dio quale *principio*), ma a verificare se, in qualche modo, la fede in Dio possa essere *incoerente* con l'insieme delle credenze di chi ha una fede;

infine, (c) scopo ultimo della «prova» è certamente costituito dalla determinazione del carattere *epistemico* dell'idea di Dio (se, cioè, possa o debba essere considerata, per chi già crede, un'idea anche solo *possibile* oppure *necessaria*).

Come si vede dalle precisazioni appena addotte, in gioco nella prova non v'è l'esistenza di Dio, ma la valutazione della coerenza della fede in Dio rispetto a considerazioni, insieme *logiche, ontologiche, e teologiche*. Solo che il linguaggio medievale adoperato da Anselmo fa un brutto scherzo: si finisce col credere che l'esistenza di cui parla sia l'esistenza fattuale, e non, invece, come dovrebbe essere, l'esistenza concettuale dello Stesso, esistenza che, evidentemente, per potersi dare, deve essere coerente, altrimenti non la si potrebbe pensare, non la si potrebbe avere, non potrebbe sussistere in nessuna mente umana.

²⁶⁵ Cfr. R. G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova, 2005, pp. 20 - 1.

²⁶⁶ Perché il *possibile*, infatti, sia *reale* è necessario che si accordi con le sue *condizioni materiali* le quali, però, nel caso della divinità, sono indisponibili, lasciando irrisolta la questione dell'esistenza di Dio.

²⁶⁷ Cfr. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1969, p. 70: «per un filosofo cristiano, quale Sant'Anselmo, domandarsi se Dio è, è domandarsi se l'Essere esiste, e negare ch'Egli sia, è affermare che l'Essere non esiste».

È, invece, un'annotazione a margine dover comunque constatare che nel platonismo della teologia dell'XI sec. esistere *nel* pensiero equivale in tutto per tutto ad esistere *nella* realtà. Intento di Anselmo, però, cosa interessante agli occhi dei contemporanei, è non tanto valersi di questa equipollenza, quanto piuttosto condurre una valutazione epistemica intorno alla credenza nell'esistenza di Dio.

Sempre secondo il tempo attuale, viene spontaneo porsi la questione seguente: perché il problema dell'*esistenza di Dio*? La risposta è, se si vuole, semplice se si tiene conto della *Weltanschauung* medievale. Sicuramente, perché è centrale all'architettura culturale del Medioevo, di una filosofia che non può certo concedersi il lusso di riflessioni "pagane". Questa questione va, dunque, considerata con gli strumenti propri dell'uomo coevo: la *fides* da un lato e l'*intellectum* dell'altro.

Pertanto, siccome l'uomo ragiona secondo le leggi della logica, leggi universali atte alla produzione di retto pensare²⁶⁸, diventa interessante studiare come si configuri il ragionamento di Anselmo. Tuttavia, ciò comporta, in primo luogo, e in maniera rilevante, affrontare la problematica delle *conoscenze logiche* nel periodo in cui Anselmo scrive (fine XI secolo), dover tener conto del cd. stato dell'*arte logica*. Infatti, si può essere tentati di affermare che poco si conoscesse di logica durante il Medioevo, e che quanto fosse conosciuto (*logica vetus*) distasse tanto da quella che comunemente consideriamo essere "logica" (la cd. *logica modernorum*). Ma è anche vero che un decisivo impulso agli studi sulla *logica delle proposizioni* (e ben prima di Frege, Russell *et alii*), e sulle loro *determinazioni modali*, venne proprio dalla riflessione medievale²⁶⁹, alla quale concorsero, in misura maggiore rispetto all'evo moderno, la *specificità* della riflessione teologica coeva e la necessità di non distinguere l'*aspetto sintattico* da quello *semantico*²⁷⁰. Forse, è più opportuno dire, in distinzione di sintassi, semantica e metafisica, quest'ultima la principale vittima nella riflessione filosofica moderna²⁷¹).

Senza il Medioevo la logica moderna non avrebbe mai potuto avere luogo né caratterizzarsi per le sue presupposizioni e per la sua elaborazione della logica antica²⁷². Un caso certamente emblematico di ciò è costituito ad esempio dalla logica delle *modalità*.

La fondazione della considerazione logica delle modalità caratterizza molti teologi medievali alla ricerca delle *proprietà (possibili; necessarie; contingenti)* degli enti in relazione alla loro causa, l'Essere (in quanto tale). Ad una considerazione modale non sfugge, ad esempio, l'*argumentum* anselmiano, non foss'altro che perché la ricerca sulla coerenza dell'idea di Dio riposa su considerazioni a metà strada tra la metateoria del modo delle enunciazioni teologiche (la classica distinzione tra *modalità de re* e *modali-*

²⁶⁸ Cfr. E. Agazzi, *La logica simbolica*, La Scuola, Brescia, 1990, p. 31.

²⁶⁹ Cfr. G. Nuchelmans, *La semantica delle proposizioni*, in AA. VV., *La logica nel Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1999 p. 115 e sgg. Cfr. S. Knuuttila, *Logica modale*, in AA. VV., *La logica nel Medioevo*, Jaca book, Milano, 1999 p. 289 e sgg.

²⁷⁰ Cfr. L. M. de Rijk, *Le origini della teoria delle proprietà dei termini*, in AA. VV., *La logica nel medioevo*, Jaca Book, Milano, 1999, p. 71: «fin dall'undicesimo secolo la relazione tra pensiero e linguaggio fu un tema centrale del pensiero medievale (...) si riteneva che il pensiero fosse ristretto nei limiti del linguaggio dalla sua stessa natura; si presumeva che pensiero e linguaggio fossero in relazione l'uno con l'altro e con la realtà nei loro elementi e nella loro struttura. In ultima analisi, linguaggio, pensiero e realtà erano ritenuti logicamente coerenti».

²⁷¹ Cfr. M. Marsonet, *La metafisica negata: logica, ontologia, filosofia analitica*, F. Angeli, Milano, 1990.

²⁷² Cfr. J. Pinborg, *Logica e semantica nel Medioevo*, Boringhieri, Torino, 1989.

tà *de dicto*) e la teoria delle proprietà modali di Dio (assai affini ad una modalità di *stati di cose*).

Non costituisce tuttavia una novità la lettura logico – modale che seguirà, ma sicuramente innovativa è la sua considerazione: quella che, in certa misura, consente di precisare, chiarire, il *sensu* complessivo della «prova» di Anselmo, nella cornice storiografica appena, sebbene anche malamente, indicata.

Per il presente scopo, costituisce fonte privilegiata la proposta avanzata da Kordig nel 1981.

L'esame dell'argomento tende a distinguere tra due parti del medesimo:

1. *da un lato*, la versione classica secondo la quale a partire dalla stipulazione (minima) del nome del principio (*Quo... maius*) si giunge alla sua *possibilità ideale* la quale, proprio in virtù della definizione iniziale, *deve* coincidere con l'*esistenza reale*, pena altrimenti la contraddizione dato che pensare all'esistenza di un *Essere maggiore* di quello ideale vuol dire che l'*Essere maggiore ideale* non è tale²⁷³ (principio, sul quale si appunteranno gli strali di Kant, Ryle e Gödel, consistente nell'equipollenza, logica però, forse non anche metafisica, tra *existentia in intellectu* e *existentia in re*);
2. *dall'altro lato*, invece, la distinzione tra secondo e terzo capitolo del *Proslogion* perché mentre il secondo capitolo intende la «prova» nella versione classica, il terzo mette in luce gli aspetti modali che s'intende presentare.

Infatti, mentre la versione cd. *classica* presta il fianco ad una serie di obiezioni, riconducibili all'obiezione del *salto* compiuto dalla mera *possibilità logica* (esistenza *possibile*) all'*esistenza reale* (esistenza *attuale*)²⁷⁴, la seconda versione è immune a queste critiche in quanto non predica l'*esistenza* quale attributo della *perfezione*, ma appunta la propria analisi sulla *modalità* dell'esistenza²⁷⁵, nel valutare cioè se l'esistenza di Dio vada considerata *necessaria*, *possibile* o *contingente*²⁷⁶.

²⁷³ Se, infatti, l'Essere pensato è perfetto, perché coerente con la sua definizione di *Ente massimamente perfetto*, pena la contraddizione, non può che anche esistere attualmente (quest'ultimo, infatti, finirebbe con l'essere più perfetto di quello solo pensato).

²⁷⁴ Una cosa è l'*esistenza ideale* (solo *possibile*), altra, invece, quella *reale (fattuale)*. Illegittimo, è secondo Kant, il passaggio dalla prima, sulla quale nulla può eccepirsi, alla seconda, che resta, dunque, essendo tale salto non valido, tutta da dimostrare. Cfr.. E. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari, 1996, p. 379: «è facile vedere che il concetto di un essere assolutamente necessario è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno». Da questo fraintendimento kantiano, mai infatti Anselmo tenta di dimostrare razionalmente l'esistenza ontologica di Dio, vertente su un salto solo possibile, ma non affermato dall'Aostano, è nata la definizione (anacronista) di «argomento ontologico».

²⁷⁵ Cfr. S. Galvan, *Introduzione alle logiche filosofiche II: applicazioni filosofiche della logica deontica*, ISU, Milano, 1987, p. 127.

²⁷⁶ Cfr. I. Sciuto, *Introduzione a: Anselmo, Proslogion*, Rusconi, Milano, 1996, p. 36: «l'argomento del secondo capitolo non è valido, perché intende l'esistenza come un predicato reale, che aggiunge perfezione al soggetto (...) invece l'argomento del terzo capitolo è valido perché usa il concetto di esistenza *necessaria*, che è un vero predicato».

In una maniera assai simile al ruolo svolto dal sofista nell'*elenchos* aristotelico²⁷⁷, la «prova» prende le mosse dalla sfida posta al credente dall'*insipiente*²⁷⁸ che nei Salmi 13 e 52 afferma inopinatamente, «osa dire»²⁷⁹ che «Dio non esiste», *Deus non est*. Allora, è bene, secondo Anselmo stipulare una *definizione* minima di Dio, oppure, il che, però, è lo stesso, attribuire al medesimo *principio* un altro *nome* «Ciò di cui non è possibile pensare alcuno di maggiore» (l'Essere rispetto al quale non si può pensare nulla di superiore), «*aliquid quo nihil maius cogitari potest*»²⁸⁰, «l'idea di una intensità di essere oltre il quale non ne è pensabile una maggiore»²⁸¹, «a most perfect being»²⁸². Tale Essere è, allora, quanto si dice, in termini modali - deontici, un ente *deonticamente perfetto*.

Così, tale ente *deve* esistere. Ma il *deve* («Ought») *implica*, principio comune in etica e presente anche in Kant, *potere* («Can»). Allora, l'esistenza di Dio è anche *possibile*. Ma *se* è possibile che Dio esista, *allora* è necessario che Dio esista. Dunque, Dio esiste *necessariamente*. Questo, in fin dei conti, il flusso di pensiero che conduce Anselmo ad asserire l'*esistenza necessaria* di Dio.

Ma, è bene andare con ordine, articolando l'argomento di Anselmo in due parti. Stante 'G' per la proposizione 'Dio esiste', si ha allora il seguente schema di ragionamento:

- (I)
- (a) OG;
- (b) $OG \supset MG$;
- (c) MG.

Gli operatori 'O' e 'M' sono operatori modali (l'uno *deontico*, l'altro *aletico*), agenti su *proposizioni*, che stanno, rispettivamente, per l'*obbligatorietà* e per la *possibilità*.

La catena (a) – (c) è, dunque, un'inferenza costituita da due *premesse* e una *conclusione*. La prima premessa (a) è vera. Infatti, se Dio è l'essere *più* perfetto, allora (logicamente) *deve* esistere (se non altro come effetto della definizione di Dio quale ente *deonticamente perfetto*).

²⁷⁷ Cfr. I. Sciuto, *Introduzione a: Anselmo, Proslogion*, Rusconi, Milano, 1996, p. 38. Cfr. R. G. Timossi, *cit.*, p. 81: «si capisce subito come l'intenzione del nostro pensatore sia quella di formulare una dimostrazione per confutazione, di dar vita cioè al classico procedimento elentico dei maestri di dialettica con il quale per provare la verità di una determinata tesi si dimostra la contraddittorietà della tesi opposta».

²⁷⁸ Cfr. I. Sciuto, *Introduzione a: Anselmo, Proslogion*, Rusconi, Milano, 1996, p. 34: «l'insipiente è colui che non comprende ciò che dice, separando parole e pensiero. Per questo può *dire* ma non *pensare* che Dio non esiste». Cfr. R. G. Timossi, *cit.*, p. 83: «la nostra opinione è che l'*insipiens* non sia né un razionalista logico sul tipo dei logici pagani (es. gli aristotelici e gli scettici), né un ateo teorico che nega l'esistenza di Dio con precise argomentazioni (es. il sofista Prodicò di Ceo), bensì l'archetipo dell'ateismo pratico, cioè di chi ritiene semplicemente di poter fare a meno di Dio nella propria vita quotidiana. L'ateo pratico, in altre parole, è colui che, senza preoccuparsi dell'esistenza di Dio, organizza «la propria vita privata e pubblica prescindendo dall'esistenza di qualsiasi Principio assoluto». Questa figura è sempre esistita, anche ai tempi della composizione dei *Salmi*, epoca nella quale non vi era sostanzialmente traccia degli atei teorici».

²⁷⁹ Cfr. I. Sciuto, *Introduzione a: Anselmo, Proslogion*, Rusconi, Milano, 1996, p. 32.

²⁸⁰ Cfr. Anselmo, *Proslogion*, Rusconi, Milano, 1996 p. 96.

²⁸¹ Cfr. S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale I. Da Sant'Agostino al XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1978, p. 38.

²⁸² Cfr. C. R. Kordig, *A Deontic Argument for God's Existence*, in «Noûs», 15, 1981, p. 207.

Anche la seconda premessa è vera. Infatti, se Dio deve esistere, allora è (anche) possibile che Dio esista.

Ora, se le premesse sono vere, allora l'argomento risulta valido, ed avente una conclusione vera. Dunque, è (logicamente) *possibile* che «God exists»²⁸³.

La seconda parte dell'argomento comincia dalla precedente conclusione per inferirne la *necessità* d'esistenza. Infatti, se Anselmo si fermasse a questo punto non avrebbe detto nulla di più di Gaunilone, non andando in nulla oltre l'obiezione muovibile sulle *Isole fortunate*.

Allora, si ha allora il seguente ulteriore schema di ragionamento:

(II)

- (d) MG;
- (e) $MG \supset LG$;
- (f) LG.

In questo caso, 'L' sta per la *necessità modale*.

Come visto, la prima premessa è vera per come dimostrato nella parte (I) dell'argomento. Vera è anche la seconda premessa. Infatti, se l'esistenza di Dio è (logicamente) *possibile*, è anche (logicamente) *necessaria*, «otherwise, God would be contingent»²⁸⁴. Si sarebbe, cioè, ottenuta una contraddizione logica (data dalla condizione contingente): $MG \& M \sim G$ (“è possibile che: Dio esista e non esista”). Invece, proprio per via della definizione iniziale di Dio come essere *deonticamente perfetto* il principio è *non contingente*: $\sim(MG \& M \sim G)$ (“non: possibile che Dio esista e non esista”)²⁸⁵. Ciò vuol dire che l'*esistenza necessaria* è (logicamente) superiore all'*esistenza meramente contingente*.

Allora, può dirsi che «if it is logically possible that God exists, it is logically necessary that God exists»²⁸⁶. Dunque, la premessa (e) è vera. Di conseguenza, pertanto, è vera anche la conclusione: “è necessario che: Dio esista”; dunque, «necessarily, God exists»²⁸⁷.

L'autore preso in considerazione conclude che così presentato l'argomento non assume l'esistenza quale *predicato della perfezione*, del principio cui si suole attribuire il nome “Dio”, ma solo che, per di più dimostrandolo razionalmente, «necessary existence is better than contingent existence»²⁸⁸. Dunque, Dio *deve* (“Must”) esistere.

Certamente, due sono i passi problematici di tale lettura logico - modale, e che rinviano a due questioni che rimangono sullo sfondo del discorso teologico di Anselmo, e,

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Cfr. C. R. Kordig, *A Deontic Argument for God's Existence*, in «Noûs», 15, 1981, p. 208.

²⁸⁵ Cfr. R. M. Adams, *Nota introduttiva*, a: K. Gödel (a cura di G. Lolli e P. Odifreddi), *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 37: «l'unico modo in cui potrebbe risultare impossibile una congiunzione di qualità sia quello di avere, se la si analizza a fondo, due congiunti, l'uno dei quali formalmente la negazione dell'altro».

²⁸⁶ Cfr. C. R. Kordig, *A Deontic Argument for God's Existence*, in «Noûs», 15, 1981, p. 208..

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Supra*.

forse, di tutta la riflessione medievale incentrata sulla *interdipendenza* tra logica, metafisica e teologia²⁸⁹.

Le premesse (b) ed (e), sulle quali si regge l'intero argomento, presentano i seguenti aspetti discutibili: (1) un (non del tutto legittimo) passaggio dalle *modalità deontiche* (da 'O') alle *modalità aletiche* (a 'M'); e, (2) il trasferimento della proprietà aletica dalla *possibilità* alla *necessità*.

In merito a (1), si sente di dover dire che per quanto possa costituire un passaggio logico non del tutto legittimo in letteratura, dato che presupporrebbe comunque delle modalità *ibride* (o, al minimo, *iterate*), senza distinzione alcuna in termini di forme logiche tra le une e le altre, è anche vero che alcuni autori lo ritengono legittimo, fornendo anche dimostrazioni logiche della sua verità²⁹⁰, evitando, data la natura *necessitante* di 'OG', di dover giustificare direttamente la possibilità di 'G'²⁹¹.

In merito a (2), si osserva come il passaggio dalla possibilità alla necessità è meno pacifico in logica dell'inverso, ma, anche in questo caso, non sono certo mancati gli autori che hanno dimostrato la sua plausibilità logica.

D'altronde, *tanto* (1) *quanto* (2) sono relativi alla questione se, e sino a che punto, la definizione iniziale ("l'Essere di cui è impossibile pensarne uno maggiore") sostiene il gioco inferenziale. Infatti, essa è garante della verità di (b) e di (e) perché, rispettivamente, se Dio è *l'essere deonticamente perfetto*, allora Egli *deve* esistere e la sua esistenza essere *non contingente* (ovvero, *necessaria*).

La definizione iniziale, accettata per reggere il gioco dell'insipiente, cui in definitiva spetta l'onere della «prova», funziona, garantendo validità, e, dunque, verità, alle parti (I) e (II) dell'argomento. L'insipiente appare, dunque, come una sorta di utile idiota che commette l'errore imperdonabile di compiere la prima mossa giungendo a contraddizione certa, e dimostrando, indirettamente quanto non intenzionalmente, la tesi opposta.

Tuttavia, ciò comporta un'altra questione, distinta ma a questa strettamente collegata, secondo la quale a far problema è il *logicamente* che consente i passaggi inferenziali. Infatti, quanto è *logicamente* può essere considerata anche *realmente*? Cosa autorizza a sostenere che l'ideale corrisponda al reale? Quanto si dice *essere logicamente* può quindi anche dirsi in termini fattuali? Di fronte a tali rilievi problematici assume forma la reale portata della «prova» di Anselmo: non dimostrazione, benché razionale, dell'esistenza *attuale* di Dio, ma dimostrazione della sua possibilità logica: è intento di Anselmo, cioè, non quanto credono i suoi detrattori, *dimostrare per via razionale l'esistenza reale di Dio*, ma *dimostrare per via razionale l'esistenza ideale di Dio al cospetto delle verità di fede e a partire dal contro - esempio negativo asserente la sua non esistenza*.

Infatti, è sensato ritenere che non si pensa *in abstracto*, ma all'interno di un reticolo sistematico di condizioni epistemiche²⁹². Allora, la «prova» non dimostra che Dio esista

²⁸⁹ Cfr. L. M. de Rijk, *op. cit.* p. 71: «nel pensiero medievale, i punti di vista logico – semantici e metafisico sono, in conseguenza della percezione della loro interdipendenza, completamente mescolati».

²⁹⁰ Cfr. S. Galvan, *Aspetti problematici dell'argomento modale di Anselmo*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 3, 1993, pp. 604 – 605. Cfr. R. Poli, *La logica deontica: dalla fondazione assiomatica alla fondazione filosofica (I)*, in «Verifiche», 3, 1982, pp. 346 – 8.

²⁹¹ Cfr. S. Galvan, *op. cit.*, p. 605.

²⁹² Cfr. S. Galvan, *Aspetti...cit.*, p. 606: «l'argomento di Kordig sia teoreticamente fallace», benché mantenga intatta la sua validità pratica (il significato che assiologicamente vi si attribuisce in quanto credenti). Infatti, come sostenuto, scopo di Anselmo non è la dimostrazione *in re* dell'esistenza di Dio, ma la dimo-

in re, ma che la sua esistenza *in intellectu* non è incoerente, né mina la relativa coerenza, delle credenze epistemiche di quanti già credono.

Non si tratta, a ben vedere, di convincere gli atei, ma solo di dimostrare che la *credenza* in Dio è *logicamente* possibile (per gli atei) e necessaria per i credenti (*tanto* nei confronti di Gaunilone *quanto* nei confronti dell'insipiente). Solo così si spiega come mai Gaunilone sbagliasse bersaglio e come erroneamente Cartesio e gli altri epigoni moderni abbiano frainteso il senso della «prova» di Anselmo. Senso che una presentazione che si giovi della moderna formalizzazione logico – modale ha il pregio di scoprire, assicurandone una adeguata comprensione²⁹³.

Tuttavia, data l'enorme fecondità del tema in oggetto, che ha interessato in molti, logici e filosofi, anche senza chiamare in causa adesioni religiose²⁹⁴, essendo in gioco (l'idea di) Dio²⁹⁵, si potrebbe aggiungere la seguente difficoltà ulteriore: l'argomento di Anselmo non presenta la sua maggiore debolezza dal punto di vista dell'inferenza, che come visto non presenta difficoltà di rilievo, ma da quello dell'*interpretazione* delle premesse e dalla loro *giustificazione*²⁹⁶. Come si vede, infatti, risolvere questa problematica coinvolge, sia pur limitatamente, il ragionamento modale in virtù del quale Dio *deve* esistere. Ma questa problematica, oltremodo interessante, non la si è potuta affrontare in questa sede, e la si elenca solo al fine di fornire una panoramica quanto più esaustiva (certo, non completa) dell'insieme di tematiche (e problematiche) che l'argomento anselmiano comporta.

Infine, è utile la seguente chiusa che consente di collocare la presente lettura modale della «prova» di Anselmo all'interno del più vasto discorso condotto in questi anni sulla *logica deontica*. Brevemente, come lo stesso fondamento logico – modale in Anselmo dimostra, successivamente all'XI sec., in una tendenza culminante nel XIV sec., la *logica medievale* supera la condizione di sudditanza nei confronti della *logica antica* conosciuta (*logica vetus*), portando avanti un rinnovamento dell'*ars logica*, comportando la nascita dello studio consapevole della *logica delle proposizioni* e innovando in profondità la *logica modale*, specie dopo Aristotele²⁹⁷ e, in modo particolare, se applicata alle proposizioni.

Questo sviluppo della logica medievale, congiunta ai coevi sviluppi dell'etica (col passaggio dall'etica aristotelico – tomista, percepita come *teleologica*, ad una sorta di etica *deontologista*²⁹⁸), rende conto dell'interpretazione offerta da Knuutila che vede nel tramonto del Medioevo il luogo (insieme problematico) del sorgere della considera-

strazione della sua possibilità epistemica (o, logica), e l'impossibilità (contemporanea), perché metterebbe capo ad un'incoerenza insostenibile, di crederVi e di affermare che "Dio non esiste".

²⁹³ Forse, anche per via del particolare rapporto che lega i vari modali: aletici; deontici; epistemici. Cfr. G. H. von Wright, *An Essay in Modal Logic*, North – Holland, Amsterdam, 1951.

²⁹⁴ Emblematico al riguardo è il caso di Gödel. Cfr. G. Lolli, *Prefazione*, a: K. Gödel (a cura di G. Lolli e P. Odifreddi), *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 5: «Gödel ha dichiarato che il suo interesse per la prova ontologica dell'esistenza di Dio è puramente logico e gli si può credere»..

²⁹⁵ Cfr. E. Bencivenga, *Dio in Gioco. Logica e sovversione in Anselmo d'Aosta*, Boringhieri, Torino, 2006.

²⁹⁶ Cfr. S. Galvan, *Aspetti problematici dell'argomento modale di Anselmo*, cit., p. 592.

²⁹⁷ Cfr. W. Carnielli – C. Pizzi, *Modalità e multimodalità*, Boringhieri, Torino, 2001.

²⁹⁸ Cfr. N. Wyatt, *Medieval Deontic Logic and Scotus on the Will*, in «Eidos», 1, 1999.

zione logica dei *concetti deontici*, la fine del Medioevo come punto d'inizio della storia della logica deontica²⁹⁹.

Lo studio logico – modale dall'*unum argumentum* di Anselmo consente allora di cogliere i prodromi di questo successivo sviluppo della *logica deontica*, delle *modalità deontiche*, distinte da *quelle aletiche*³⁰⁰.

4. Una diversa lettura dell'argomento di Anselmo?

Al di là delle numerose, talvolta vivaci, e tuttora inesauste, discussioni intorno al valore dell'argomento ontologico, è possibile, giunti a questo punto, ritenere come le prove a priori presentino dei risvolti positivi, ed anche di non poco conto, «In primo luogo esse pongono in risalto la funzione centrale della logica nella speculazione filosofica, che non sempre è stata ritenuta di importanza fondamentale. In secondo luogo fanno emergere due verità di indubbio valore per la teologia filosofica»³⁰¹, ossia:

- (1) l'idea di Dio quale essere perfettissimo e necessario è logicamente possibile (cioè, non è in sé stessa contraddittoria);
- (2) l'esistenza di un essere necessario non può venir concepita sullo stesso piano di un qualsiasi altro ente.

Ciò potrebbe anche condurre a una limitazione delle possibilità per l'insipiente di ogni tempo: «può legittimamente negare la corrispondenza di qualcosa di reale con l'idea di Essere assoluto, può cioè rifiutare di ammettere l'esistenza effettiva di Dio, ma non può logicamente opporsi alla sua possibilità, alla sua «ragionevolezza»³⁰². In questo, l'attualità dell'argomento ontologico anselmiano può essere spiegata come il tentativo del monaco aostano di parlare «sia ai credenti sia ai non credenti con l'intento di dimostrare, al di là di ogni dubbio, la razionalità della fede»³⁰³. In questo caso, è evidente come la *ragionevolezza* della fede venga mediata dalla *ragionevolezza* del pensiero, che può essere espressa attraverso l'argomentazione logica.

In altri termini, questo Anselmo suggerisce ai contemporanei e a noi: la fede è ragionevole nel senso che può essere *tradotta* (sebbene, gli irriducibili possano sempre chiedere “qual è tale «traduzione»?”) nelle forme del *pensiero umano*. Così, *dimostrare* l'esistenza di Dio significa *mostrare* come credere nell'esistenza di Dio non sia affatto un comportamento irrazionale, ma un atteggiamento del tutto coerente con le leggi del pensiero.

Tutt'altra faccenda è, invece, valutare se l'*argumentum* dimostri per tutti gli uomini che Dio esista attualmente.

²⁹⁹ Cfr. S. Knuuttila, *The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century*, in R. Hilpinen (eds.), *New Studies in Deontic Logic*, Reidel, Dordrecht, 1981, p. 236.

³⁰⁰ Cfr. G. H. von Wright, *Deontic Logic*, “Mind”, 237, 1951, p. 1 e sgg.

³⁰¹ Cfr. R. G. Timossi, *Prove logiche...cit.*, p. 467.

³⁰² *Ivi*, p. 469.

³⁰³ *Ivi*, p. 470.

Un'altra faccenda ancora è quella di spiegare come mai tante polemiche abbia nel tempo prodotto la *ratio anselmi*.

Un punto forte, invece, è il seguente: a prescindere dall'accettare come vera l'argomentazione anselmiana, essa ha costituito, e costituisce senza dubbio tutt'ora, una sfida formidabile per l'intelligenza umana. Prova ne sia il lungo tempo impiegato a prenderla in considerazione. D'altra parte, è prerogativa della *ratio* umana il confrontarsi con oggetti, reali e concettuali, ad essa esterni. Come avrebbe potuto, dunque, non confrontarsi con l'*argomento ontologico*?

Bibliografia

- AA. VV., *La logica nel Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1999.
- R. M. ADAMS, *Nota introduttiva*, a: K. Gödel (a cura di G. Lolli e P. Odifreddi), *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 23 – 60.
- E. AGAZZI, *La logica simbolica*, La Scuola, Brescia, 1990⁴.
- ANSELMO, *Proslogion*, Rusconi, Milano, 1996.
- ARISTOTELE, *Fisica*, Laterza, Roma – Bari, 2000.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 2000.
- A. ARTOSI, *Georg H. von Wright. In Memoriam*, “Ratio Juris”, 1, 2005, pp. 120 – 123.
- A. J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano, 1961.
- C. BAGNOLI, *Etica*, in L. Floridi, (ed.), *Linee di ricerca*, SWIF, 2003, pp. 177 – 202.
- R. R. BASHAM, *The ‘Second Version’ of Anselm’s Ontological Argument*, in «Canadian Journal of Philosophy», 6, 1976, pp. 665 – 683.
- O. BECKER, *Untersuchungen über den Modalkalkül*. Meisenheim, am Glan, A-Hain, 1952 e *Einführung in Die Logistik – Vorzüglich in den Modalkalkül*, Westkulturverlag ANTON HAIN, 1951 (Tr. It. *Logica modale. Calcolo modale*, Parerga, Faenza, 1979).
- F. BELLISSIMA – P. PAGLI, *La verità trasmessa. La logica attraverso le dimostrazioni matematiche*, Sansoni, Firenze, 1993.
- E. BENCIVENGA, *Dio in gioco. Logica e sovversione in Anselmo d’Aosta*, Boringhieri, Torino, 2006.
- E. BENCIVENGA (ed.), *Le logiche libere*, Boringhieri, Torino, 1981.
- M. F. BEONIO BROCCIERI – M. PARODI, *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma – Bari, 2005⁵.
- E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma – Bari, 2007.
- F. BERTO, *Logica. Da zero a Gödel*, Laterza, Roma – Bari, 2007.
- J. M. BOCHENSKI, *The General Sense and Character of Modern Logic*, in E. Agazzi (eds.), *Modern Logic. A Survey*, Reidel, Dordrecht, 1981, pp. 3 – 14.
- G. BOOLE, *L’analisi matematica della logica*, Boringhieri, Torino, 2004.
- L. BORZACCHINI, *Il computer di Platone. Alle origini del pensiero logico e matematico*, Edizioni Dedalo, Bari, 2005.
- G. CALOGERO, *Storia della logica antica. I. L’età arcaica*, Laterza, Roma – Bari, 1967.
- W. CARNIELLI – C. Pizzi, *Modalità e multimodalità*, Boringhieri, Torino, 2001.
- M. CARRARA – V. MORATO, *Una guida ad alcuni temi fondamentali di logica filosofica*, in “Swif – Readings/Contemporanea”, www.swif.it/biblioteca/readings/intro.php.
- E. CASARI, *La logica del Novecento*, Loescher, Torino, 1981.
- E. CASARI, *Lineamenti di logica matematica*, Feltrinelli, Milano, 1957.
- F. COSTA, *Logica e verità I. Ricerche informali*, Edizioni ETS, Pisa, 2005.
- M. L. DALLA CHIARA SCABINI, *Logica*, ISEDI, Milano, 1974.
- J. W. DAVIS – D. J. HOCKNEY – W. K. WILSON, *Philosophical Logic*, Reidel, Dordrecht, 1969.
- L. M. DE RIJK, *Le origini della teoria delle proprietà dei termini*, in AA. VV., *La logica nel Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1999, pp. 71 – 84.
- G. DI BERNARDO, *Introduzione alla logica dei sistemi normativi*, Il Mulino, Bologna, 1972.

- P. DI LUCIA, *Deontica in von Wright*, Giuffrè, Milano, 1992.
- S. EBBESEN, *La logica scolastica dell'antichità come fonte della logica scolastica medievale*, in AA. VV., *La logica nel Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1999, pp. 1 – 32.
- A. EMILIANI, *Logica e filosofia del linguaggio: un itinerario*, Centro Stampa Comune di Modena – Centro Documentazione Educativa, Modena, 1990.
- M. L. FACCO, *Metafisica, logica, matematica. Leibniz, Boole, Rosmini*, Marsilio, Venezia, 1997.
- M. FERRARIS, *Oggetti sociali*, in L. Floridi (ed.), *Linee di ricerca*, SWIF, 2003, pp. 269 – 309.
- M. FITTING – R. L. Mendelsohn, *First – Order Modal Logic*, Reidel, Dordrecht, 1998.
- S. GALVAN, *Aspetti problematici dell'argomento modale di Anselmo*, in «Rivista di storia della filosofia», 48, 1993, pp. 587 – 609.
- S. GALVAN, *Introduzione alle logiche filosofiche II: applicazioni filosofiche della logica deontica*, ISU, Milano, 1987.
- S. GALVAN, *Lineamenti di una teoria essenzialistica della necessità*, in L. Lombardi VALLAURI, *Logos dell'essere e della norma*, Adriatica, Bari, 1999, pp. 347 – 375.
- C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973; trad. It. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- P. GIARETTA, *Filosofia della logica*, in L. Floridi (a cura di), *Linee di ricerca*, Swif, 2003, pp. 124 – 150.
- A. GILARDONI, *Logica e argomentazione. Un prontuario*, Mimesis, Milano, 2005².
- E. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1964.
- E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia, 1969.
- R. GIRLE, *Modal Logics and Philosophy*, Acumen, Teddington, 2000.
- K. GÖDEL (a cura di G. Lolli e P. Odifreddi), *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- A. C. GRAYLING, *Introduction to Philosophical Logic*, Blackwell Publishers, Malden, 1997³.
- R. KANE, *The Modal Ontological Argument*, in «Mind», 1984, pp. 336 – 350.
- E. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari, 1996.
- W. & M. KNEALE, *Storia della logica*, Einaudi, Torino, 1972.
- S. KNUUTTILA, *Logica modale*, in AA. VV., *La logica nel Medioevo*, Jaca book, Milano, 1999, pp. 289 – 308.
- S. KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London, 1993.
- S. KNUUTTILA, *The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century*, in R. Hilpinen (eds.), *New Studies in Deontic Logic*, Reidel, Dordrecht, 1981, pp. 225 – 245.
- C. R. KORDIG, *A Deontic Argument for God's Existence*, in «Noûs», 15, 1981, pp. 207 – 208.
- S. A. KRIPKE, *Semantical Considerations on Modal Logic*, “Acta Philosophica Fennica”, XVI, 1963, pp. 83 – 94.
- S. O. HANSSON, *Formalization in Philosophy*, “The Bulletin of Symbolic Logic”, 2, 2000, pp. 162 – 175.
- M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma – Bari, 1999.
- M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*. Mursia, Milano, 1972².
- J. HINTIKKA, *Some Main Problem of Deontic Logic*, in R. Hilpinen (eds.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Reidel, Dordrech, 1971.

- G. E. HUGHES – M. J. Cresswell, *A New Introduction to Modal Logic*, Routledge, London, 1996.
- E. J. LEMMON, *Algebraic Semantics for Modal Logics I*, “The Journal of Symbolic Logic”, 31, 1966, pp. 46 – 65.
- E. J. LEMMON, *Moral Dilemmas*, “The Philosophical Review”, 2, 1962, pp. 139 – 158.
- E. J. LEMMON, *The “Lemmon Notes”. An Introduction to Modal Logic*, Basil Blackwell, Oxford, 1977.
- G. LOLLI, *Da Euclide a Gödel*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- G. LOLLI, *Filosofia e informatica*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia II*, Utet, Torino, 1995, pp. 219 - 267.
- G. LOLLI, *Introduzione alla logica formale*, Il Mulino, Bologna, 1991.
- G. LOLLI, *Prefazione*, a: K. Gödel (a cura di G. Lolli e P. Odifreddi), *La prova matematica dell’esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 5 – 20.
- R. MAGARI, *Logica e teofilia. Osservazioni su una dimostrazione attribuita a Kurt Gödel*, in: K. Gödel (a cura di G. Lolli e P. Odifreddi), *La prova matematica dell’esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 95 – 120.
- N. MALCOM, *Anselm’s Ontological Argument*, in «The Philosophical Review», 1960, pp. 41 – 62.
- C. MANGIONE – S. BOZZI, *Storia della logica. Da Boole ai nostri giorni*, Garzanti, Milano, 1993.
- M. MARIANI, *Semantica aristotelica e sillogistica modale*, “Teoria”, 2, 1990, pp. 59 – 83.
- M. MARSONET, *La metafisica negata: logica, ontologia, filosofia analitica*, F. Angeli, Milano, 1990.
- J. MELIA, *Modality*, Acumer, Chescham, 2003.
- M. MONDADORI – M. D’AGOSTINO, *Logica*, Mondadori, Milano, 1997.
- E. MORICONI, *All’inizio è il linguaggio*, “Teoria”, XIV, 1, 1994, pp. 55 – 68.
- E. MORICONI, *L’interpretazione costruttiva dell’implicazione*, “Teoria”, 2, 1990, pp. 85 – 97.
- M. MUGNAI, *Logica modale e mondi possibili*, in L. Floridi (a cura di), *Linee di ricerca*, Swif, 2003, pp. 673 – 711.
- G. NUCHELMANS, *La semantica delle proposizioni*, in AA. VV., *La logica nel Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1999, pp. 115 – 130.
- J. E. NOLT, *What are Possible Worlds?*, “Mind”, 380, 1986, pp. 432 – 445.
- P. ODIFREDDI, *C’era una volta un paradosso. Storie di illusioni e verità rovesciate*, Einaudi, Torino, 2001.
- P. ODIFREDDI, *Il diavolo in cattedra. La logica da Aristotele a Gödel*, Einaudi, Torino, 2003.
- P. ODIFREDDI, *Le menzogne di Ulisse. Le avventure della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Tea, Milano, 2004.
- P. ODIFREDDI, *Una dimostrazione divina*, in: K. Gödel (a cura di G. Lolli e P. Odifreddi), *La prova matematica dell’esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 77 – 94.
- D. PALLADINO, *Corso di logica*, Carocci, Roma, 2002.

- D. PALLADINO, *Ragionamento, logica e dimostrazioni matematiche*, in F. Castellani – L. MONTECUCCO (a cura di), *Normatività logica e ragionamento di senso comune*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 127 – 150.
- D. PALLADINO – C. PALLADINO, *Breve dizionario di logica*, Carocci, Roma, 2005.
- C. PENCO, *Filosofia del linguaggio*, in F. D'Agostini – N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 77 – 111.
- C. PENCO, *Filosofia del linguaggio*, in L. Floridi (ed.), *Linee di ricerca*, SWIF, 2003, pp. 1 – 26.
- J. PEREGRIN, *Doing Worlds with Words*, Reidel, Dordrecht, 1995.
- J. PINBORG, *Logica e semantica nel Medioevo*, Boringhieri, Torino, 1989.
- A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- R. POLI, *Appunti di logica*, Edizioni Goliardiche, Trieste, 1999.
- R. POLI, *Idee di scienza e livelli di realtà*, Uniservice, Trento, 2007.
- R. POLI, *La logica deontica: dalla fondazione assiomatica alla fondazione filosofica (I)*, in «Verifiche», 3, 1982, pp. 329 - 362.
- R. POLI, *La logica deontica: dalla fondazione assiomatica alla fondazione filosofica (II)*, «Verifiche», 4, 1982, pp. 459 – 487.
- H. PUTNAM, *Filosofia della logica*, ISEDI, Milano, 1977.
- G. RIGAMONTI, *Corso di logica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.
- P. SIMONDO (a cura di), *Ars vetus e ars modernorum. Il pensiero logico medievale*, Sei, Torino, 1976.
- R. G. TIMOSSÌ, *Dio e la scienza moderna. Il dilemma della prima mossa*, Mondadori, Milano, 1999.
- R. G. TIMOSSÌ, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova, 2005.
- S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.
- S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medievale I. Da Sant'Agostino al XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1978.
- M. SAINBURY, *Logica filosofica*, in F. D'Agostini – N. Vassallo (ed.), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 112 – 156.
- K. SEGERBERG, *Classical Propositional Operators*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- P. K. SEN, *Reference and Truth*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1991.
- B. SKYRMS, *Introduzione alla logica induttiva*, Il Mulino, Bologna, 1974.
- R. STALKANER, *Logical Semiotic*, in E. Agazzi (eds.), *Modern Logic*, Reidel, Dordrecht, 1980, pp. 439 – 456.
- P. F. STRAWSON, *Introduzione alla teoria logica*, Einaudi, Torino, 1961.
- A. TARSKI, *Introduzione alla logica e alla metodologia delle scienze deduttive*, Bompiani, Milano, 1969.
- G. USBERTI, *Logica, verità e paradosso*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- G. USBERTI, *Paradossi, verità e bivalenza*, in S. Bernini (a cura di), *Atti del Congresso Nazionale di Logica. Montecatini Terme 1 – 5 ottobre 1979*, Bibliopolis, Napoli, 1981, pp. 381 - 398.
- T. VARGA, *Fondamenti di logica per insegnanti*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.
- A. C. VARZI – J. NOLT – D. ROHATYN, *Logica*, McGraw Hill, Milano, 2007².

- A. C. VARZI, *Ontologia*, SWIF Readings/Contemporanea, 2005, ISSN 1126-4780, (http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/ontologia_SWIF.pdf).
- A. C. VARZI, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma, 2006.
- N. VASSALLO, *Epistemologia*, in F. D'Agostini – N. Vassallo (eds.), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 250 – 274.
- N. VASSALLO, *Teoria della conoscenza*, in L. Floridi (ed.), *Linee di ricerca*, SWIF, 2003, pp. 104 – 123.
- E. WEIL, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- G. H. VON WRIGHT, *An Essay in Modal Logic*, North – Holland, Amsterdam, 1951.
- G. H. VON WRIGHT, *Deontic Logic*, "Mind", 237, 1951, pp. 1 - 15.
- G. H. VON WRIGHT, *Interpretations of Modal Logic*, "Mind", 242, 1951, pp. 165 – 177.
- G. H. VON WRIGHT, *Introduzione*, a: G. Di Bernardo (ed.), *Logica deontica e semantica*, Il Mulino, Bologna, 1977, pp. 33 – 37.
- G. H. VON WRIGHT, *Truth, Knowledge & Modality*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- C. H. WHITELY, *The Idea of Logical Form*, "Mind", 60, 1951, pp. 539 – 541.
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logic – philosophicus*, Einaudi, Torino, 1979².
- N. WYATT, *Medieval Deontic Logic and Scotus on the Will*, in «Eidos», 1, 1999.
- M. ZAKHARYASCHEV – K. SEGERBERG – M. DE RIJKE – H. WANSING, *The Origins of Modern Modal Logic*, in M. ZAKHARYASCHEV – K. SEGERBERG – M. DE RIJKE – H. WANSING (eds.), *Advances in Modal Logic. Volume 2*, CSLI, Stanford, 2001., pp. xi – xxviii.

*Indice analitico generale***A**

a most perfect being	12; 55
Adams.....	56; 61
Agazzi.....	5; 53; 61; 65
Alessandro di Hales.....	17
<i>aliquid quo maius cogitar ipotest</i>	12
<i>aliquid quo nihil maius cogitari potest</i>	55
Anselmo 1; 3; 4; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 15; 17; 18; 19; 20; 21; 23; 24; 25; 26; 32; 33; 34; 35; 36; 39; 42; 44; 45; 46; 47; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 64	
Anselmo d'Aosta.....	1; 3; 4; 6; 21
<i>Anselm-renaissance</i>	41
argomentazione anselmiana 3; 11; 17; 18; 25; 44; 60	
argomentazione <i>onto(-teo-)logica</i>	3
argomentazione razionale.....	4
argomento anselmiano 23; 26; 36; 37; 49; 51; 58	
argomento ontologico 1; 3; 6; 7; 15; 16; 18; 19; 20; 21; 23; 25; 29; 30; 32; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 41; 42; 43; 45; 47; 54; 59; 60	
<i>argomento ontoteologico</i>	35; 36; 39; 40
Aristotele	5; 6; 11; 16; 25; 34; 59; 61; 64
armonia prestabilita.....	26
Artosi.....	61
Ayer.....	43; 61

B

Barrow	6
Barth.....	41; 42
Basham	61
Baumgarten	32; 33
Becker.....	61
Bellissima	49; 51; 61
Bencivenga.....	4; 7; 10; 58; 61
Beonio Brocchieri	61
Berkley	23
Bernini	65
Berti.....	61
Berto	5; 61

Bochenski.....	61
Bonaventura da Bagnoregio	17
Boole	5; 25; 61; 62; 63
Borzacchini.....	5; 25; 61
Bozzi.....	63
Brentano	40; 41

C

C. Palladino	6; 64
<i>calclulemus</i>	27
Calogero	24; 61
Carnielli.....	59; 61
Carrara.....	61
Cartesio.....	19; 20; 21; 22; 23; 33; 36; 58
Casari.....	61
Castellani	64
<i>cogito</i>	19
concetti 7; 10; 19; 20; 22; 26; 33; 35; 37; 50; 59	
condizionale	15; 16
<i>contingente</i>	23; 37; 44; 55; 56; 57
Costa.....	62
<i>credo ut intelligam</i>	10
Cresswell	63
<i>Critica della ragion pura</i>	20
Cudworth.....	23; 24; 25

D

D. Palladino	6; 64
D'Agostini.....	26; 42; 43; 64; 65
D'Agostino	63
Dalla Chiara Scabini.....	13; 62
Davis.....	62
de Rijk	9
De Rijke.....	28; 65
<i>definire</i>	12
<i>Deontic Logic</i>	65
<i>deontica</i>	5; 65
<i>deonticamente perfetto</i>	55; 56; 57
<i>Deus non est</i>	55
Di Bernardo	5; 62; 65
Di Lucia.....	62

dimostrazione 3; 7; 8; 9; 11; 12; 13; 14; 15;
16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 25; 27; 32;
33; 36; 38; 41; 43; 44; 46; 47; 48; 50; 51;
52; 55; 58; 63; 64
dimostrazione per confutazione ...11; 13; 14
Dio 3; 4; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16;
17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 28; 29;
30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40;
41; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 49; 50; 51; 52;
54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 64

E

Ebbesen 62
elenchos 12; 55
Emiliani 62
Ens necessarium 30; 43; 44
esistenza di Dio 3; 4; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12;
16; 18; 22; 23; 25; 27; 28; 31; 33; 34; 35;
36; 38; 39; 40; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 50;
51; 52; 53; 55; 56; 58; 60; 61; 62; 63; 64
esistenza *in intellectu* 58
esistenza necessaria di Dio 41; 45; 55
essentia 7; 29
essenza 16; 20; 21; 22; 29; 30; 31; 32; 35;
36; 40; 43; 48; 49
essere necessario 14; 23; 38; 44; 59
Essere supremo 45
existentia 7; 15; 29; 54
existentia in intellectu 15; 54
existentia in re 15; 54

F

Fabris 4
Facco 5; 25; 62
fede 3; 8; 9; 10; 12; 17; 26; 35; 41; 42; 44;
52; 58; 60
fenomeno 39
Ferraris 62
fides 4; 10; 26; 53
Findlay 44
Fitting 62
Floridi 61; 62; 64; 65
Frege 42; 53
Frixione 6
fundamentum in re 46

G

Galvan 54; 57; 58; 62
Gargani 4
Gassendi 35; 36
Gaunilone . 15; 16; 21; 26; 34; 44; 45; 56; 58

Geertz 5; 62
Giaretta 62
Gilardoni 12; 62
Gilson 4; 52; 62
gioco dialettico anselmiano 26
Giovanni Duns Scoto 18; 19
Girle 62
giudizi 7; 39; 43
Gödel 3; 5; 6; 13; 18; 25; 42; 47; 48; 49; 52;
54; 56; 58; 61; 62; 63; 64
Grayling 62
Guglielmo d'Auxerre 17

H

Hansson 63
Hegel 39
Heidegger 4; 5; 34; 63
Hintikka 63
Hobbes 35
Hockney 62
Hughes 63
Hume 23; 36; 37

I

Id quo maius cogitari nequit 14; 34; 35
Id quo maius cogitari potest 43
idea chiara e distinta 20
idealismo 34; 39; 40
ignoratio elenchi 11
implicazione 64
indagine razionale 17
inferenza 27; 43; 56; 58
inferenze 6
innatismo 23
insipiens 8; 11; 12; 14; 15; 46
insipiente . 11; 12; 14; 16; 26; 55; 57; 58; 59
intellectum 4; 10; 26; 53
intelletto 8; 10; 13; 14; 15; 17; 19; 35
intelligenza umana 60
intentio anselmi 26

J

Jaspers 46

K

Kane 62
Kant 20; 25; 26; 32; 36; 37; 38; 39; 44; 52;
54; 55; 62; 63
Kneale 43; 62
Knuuttila 53; 59; 63
Kordig 12; 54; 55; 56; 58; 63

Kripke.....	63	Morato	61
L		Moriconi	64
Leibniz 5; 19; 23; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 32; 37; 62		Mugnai	64
Lemmon	63	N	
Lévinas	47	<i>necessaria</i> 7; 10; 16; 18; 21; 22; 23; 24; 28; 29; 32; 33; 35; 36; 37; 38; 40; 41; 44; 45; 48; 51; 52; 55; 56; 57; 58	
<i>linguaggio simbolico universale</i>	27	<i>necessità</i> 10; 13; 15; 16; 18; 21; 23; 24; 28; 29; 33; 34; 36; 44; 47	
Locke.....	23; 25; 26; 35	<i>necessità modale</i>	56
logica 1; 3; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 14; 16; 17; 18; 22; 23; 24; 27; 28; 29; 31; 32; 33; 34; 35; 37; 38; 39; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 49; 50; 59		<i>negazione</i>	25
<i>logica deontica</i>	54; 57; 59; 62; 64	Niccolò da Cusa	19
<i>logica filosofica</i>	42; 61	Nolt.....	64
<i>logica formale</i>	6; 27; 63	<i>noumeno</i>	39
<i>logica medievale</i>	59	Nuchelmans	53; 64
<i>logica modale</i>	47; 52; 59	O	
<i>logica modernorum</i>	53	<i>obbligatorietà</i>	56
<i>logica nel medioevo</i>	9	Ockham	35
<i>logica simbolica</i>	27; 53; 61	Odifreddi 3; 6; 13; 18; 25; 56; 58; 61; 62; 63; 64	
<i>logica vetus</i>	53; 59	oggetto.....	4; 5; 11; 23; 38; 39; 50
Lolli	3; 6; 18; 27; 56; 58; 61; 62; 63; 64	<i>ontologia</i>	23; 31; 38; 53; 63; 65
M		ontoteologia.....	7; 42
Magari	63	operatori modali	56
Malcom.....	44; 45; 63	<i>ordo idearum</i>	22
Malebranche	23	<i>ordo rerum</i>	22
Mangione.....	63	P	
Mariani	63	Pagli.....	49; 51; 61
Marsonet.....	53; 63	Parmenide	24
<i>mathesis universalis</i>	27	Parodi	61
Medioevo.....	4; 53; 59; 61; 62; 63; 64	Patristica	17
Melia.....	63	Penco	26; 64
Mendelsohn	62	pensiero 4; 5; 6; 9; 11; 13; 14; 15; 16; 17; 19; 21; 22; 23; 24; 25; 27; 28; 34; 36; 38; 39; 47; 52; 53; 55; 57; 60; 61; 64	
Mendelsshon.....	32; 33	pensiero logico	5; 25; 61
metafisica 4; 9; 18; 19; 22; 23; 24; 26; 27; 29; 39; 47; 53; 54; 57; 63; 65		pensiero pratico	5
<i>modalità aletiche</i>	57	pensiero umano	19; 25; 47
<i>modalità de dicto</i>	28; 54	Peregrin	64
<i>modalità de re</i>	28; 54	<i>perfezione</i> 8; 13; 14; 20; 21; 29; 35; 36; 38; 39; 42; 44; 49; 51; 54; 55; 57	
<i>modalità deontiche</i>	57; 59	<i>petitio principii</i>	11; 22; 36
<i>Modality</i>	63; 65	<i>piano esistenziale</i>	34
<i>Modus Ponendo Ponens</i> 15; 18; 21; 22; 28; 31; 32; 33		<i>piano logico</i>	16; 34
<i>Modus Tollendo Tollens</i>	31	Pinborg	53; 64
Mondadori	63	Pizzi	59; 61
<i>Monologion</i>	9; 10; 26	Pizzo	1
Montecucco	64		
Moore	36		

Plantinga.....	45; 46; 64	Rovatti	4
Platone.....	5; 25; 61	Russell	42; 43; 53
Poli	57; 64	Ryle	43; 54
<i>possibile</i> 6; 7; 9; 10; 13; 14; 15; 16; 18; 19;		S	
20; 21; 23; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32;		S. O. Hansson.....	7
33; 34; 35; 37; 38; 40; 41; 42; 45; 46; 49;		Sainbury	42; 65
50; 51; 52; 54; 55; 56; 58; 59		Schelling.....	40
<i>possibilità</i> 8; 11; 16; 18; 23; 24; 28; 29; 30;		Sciuto.....	11; 55
31; 32; 33; 34; 35; 37; 38; 40; 46; 49; 54;		Scolastica.....	17; 34
56; 57; 58; 59		secolarizzazione.....	4
postmoderno.....	4	Segerberg.....	28; 65
<i>prima mossa</i>	12	semantica dei mondi possibili	45
<i>principio di contraddizione</i>	11	Sen	6; 13; 24; 64; 65
principio di non contraddizione.....	25	Simondo	64
proprietà modali di Dio	54	Skyrms.....	6; 65
<i>Proslogion</i> 10; 11; 12; 14; 15; 17; 42; 44;		soggetto	30; 39
51; 52; 54; 55; 61		<i>sola ratione</i>	3
prova anselmiana	19; 22; 42; 43; 45; 47	speculazione filosofica	59
prova antropologica.....	40	Spinoza	22; 36
prova cosmologica.....	40	Stalkaner.....	65
prova logica dell'esistenza di Dio	6	<i>stati di cose</i>	28; 54
prova ontologica 5; 20; 21; 23; 27; 29; 32;		Stolz.....	42
33; 39; 40; 42; 45; 46; 47; 49		Strawson	65
prove <i>a posteriori</i> dell'esistenza di Dio 7; 8;		struttura logico-razionale.....	7
9; 18; 34; 36; 38; 40		strutturazione logica	3
prove <i>a priori</i> dell'esistenza di Dio 7; 15; 16;		T	
19; 22; 25; 28; 34; 37; 38; 40; 43; 44; 50;		Tarski.....	65
59		<i>teodicea</i>	26
Putnam.....	64	teologia	9; 22; 38; 40; 59
Q		teologia anselmiana	22
<i>Quo... maius</i>	54	teologia razionale	3
R		Timossi 1; 3; 6; 7; 9; 10; 11; 12; 13; 16; 18;	
ragionamento 3; 5; 8; 15; 18; 21; 24; 27; 28;		23; 27; 28; 29; 30; 34; 42; 43; 44; 50; 52;	
29; 31; 32; 37; 38; 40; 41; 43; 53; 55; 56;		55; 59; 64	
58; 64		Tommaso.....	34; 35
ragionamento umano	27	Trascendenza.....	8
ragione 4; 6; 10; 16; 17; 18; 19; 20; 25; 27;		trattamento formale	42
37; 38; 41; 42		Tripodi	4
<i>ragionevolezza</i>	4; 8; 9; 26; 60	U	
<i>ragionevolezza della credenza in Dio</i>	4	<i>unum argumentum</i> 1; 3; 10; 15; 17; 18; 38;	
<i>ratio anselmi</i> 9; 19; 21; 23; 34; 35; 41; 42;		47; 51; 59	
44; 45; 46; 49; 51; 52; 60		Usberti	65
<i>res cogitans</i>	22	V	
<i>res extensa</i>	22	Vanni Rovighi	12; 55; 64; 65
Rescher	44	Varga	65
Rigamonti	64	Varzi	65
Rivelazione.....	4; 17	Vassallo	26; 42; 43; 64; 65
Rosmini	5; 25; 40		
Rossi	63		

Vattimo.....	4	Weisse	40
verità 6; 8; 10; 17; 18; 25; 27; 40; 42; 43; 47; 59; 65		Whitely	65
von Wright.....	5; 58; 59; 61; 62; 65	Wilson	62
W		Wittgenstein	26; 65
Wansing.....	66	Wolff	32
Wasing.....	28; 65	Wyatt	59; 65
Weil	6; 65	Z	
		Zakharyashev	28; 65

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledifilosofia.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.