

DAMIANO BONDI

APOLOGIA CONTINENTALE DELLA FILOSOFIA  
ANALITICA (DELLA RELIGIONE)  
OVVERO: SULL'ESISTENZA DI MICHELETTI E SU QUELLA DI DIO

*Sommario*

In questo contributo mi propongo di: (1) restituire un'immagine di Mario Micheletti dal punto di vista di un suo ex-studente dell'Ateneo senese, il sottoscritto, che incontrando il prof. Micheletti ha incontrato anche la filosofia analitica; (2) elencare tre "virtù" proprie della filosofia analitica, a mo' di apologia della stessa contro gli attacchi spesso pregiudiziali da parte dei filosofi continentali; (3) mostrare come il dibattito analitico sull'argomento ontologico dell'esistenza di Dio possa essere di assoluto interesse anche per un pensatore di estrazione continentale (quale io stesso mi considero).

*Parole chiave:* Micheletti, virtù, filosofia analitica, argomento ontologico, Anselmo.

*Abstract*

In this paper I aim to: (1) provide a profile of Mario Micheletti from the point of view of one of his former students from the University of Siena, myself; (2) to list three "virtues" of analytic philosophy, as an apology for it against the prejudicial attacks by continental philosophers; (3) to show how the analytical debate on the ontological argument of the existence of God can be interesting even for a continental philosopher.

*Keywords:* Micheletti, virtues, Analytical philosophy, ontological argument, Anselm.

### 1. Mario Micheletti visto da un suo studente

Forse non tutti sanno che per molti studenti dell'Università di Siena il prof. Mario Micheletti non insegnava filosofia morale, bensì musica jazz. Micheletti, infatti, teneva un laboratorio di ascolto del jazz per gli studenti dell'indirizzo "Musica e Spettacolo" (che erano spesso più numerosi di quelli di filosofia). Quando si veniva a sapere che lo stesso professore che ondeggiava la testa al ritmo di John Coltrane o Chick Corea era anche un esimio studioso di filosofia, si rimaneva un attimo perplessi.

Io stesso, quando nel 2007 iniziai a frequentare il corso di Filosofia Morale, non sapevo bene cosa aspettarmi. Mi ero già intrufolato qualche volta al laboratorio di ascolto del jazz, da appassionato di musica, ed ero curioso di vedere quel docente nella sua nuova veste filosofica.

In effetti le premesse facevano pensare a qualcosa di diverso e più impegnativo: il corso si svolgeva il venerdì pomeriggio dalle 14.00 alle 16.00 (proprio all'inizio della digestione pomeridiana), e *il sabato mattina alle ore 10.00* (cosa assai inaudita nell'ambiente accademico umanistico, roba da invocare un nuovo Sessantotto).

Scoprii poi che non era solo l'orario a rendere il corso quantomeno ostico: Micheletti, infatti, spesso leggeva, e questo creava subito una certa distanza e formalità; si presentava vestito in maniera elegante, per lo più con la cravatta, quasi a sottolineare la differenza di ruoli tra noi e lui; il suo tono di voce era abbastanza piatto e regolare, e ciò non facilitava certo l'attenzione; e infine, il suo stile argomentativo somigliava più a un freddo trattato aristotelico che alla frizzante dialettica postmoderna che tanto appassionava i fervidi spiriti di noi giovani studenti.

Eppure, dopo quel corso del 2007 e durante tutti gli anni della laurea specialistica biennale, non c'è stato un solo corso di Filosofia tenuto dal prof. Micheletti a cui io non abbia partecipato; non solo, Micheletti è stato correlatore sia della mia tesi triennale, sia di quella specialistica, mi ha seguito costantemente durante il dottorato e ancora oggi rappresenta per me un punto di riferimento importantissimo per la mia formazione filosofica e non solo.<sup>1</sup>

Col tempo ho scoperto infatti che quelli che inizialmente avevo interpretato come segni di snobismo intellettuale, sono in realtà tratti autentici di una profonda vocazione accademica e filosofica: leggere dagli appunti

---

<sup>1</sup> Nomino soltanto, a pie' di pagina, il suo irresistibile *humour* dal sapore britannico, che tutti coloro che lo conoscono gli riconoscono.

significa anzitutto che la lezione è stata preparata accuratamente, visto che non tutti possono confidare in presunte doti di istrionismo didattico; vestirsi con cura denota l'attribuire una certa importanza a ciò che si fa, e a chi si ha davanti, – a questo proposito ricordo benissimo di una volta in cui Micheletti disse che teneva a vestirsi ancora meglio per le sedute di laurea, in segno di rispetto verso l'unicità del momento vissuta da ogni singolo laureando (mentre per i professori si tratta spesso di un rituale piuttosto monotono); parlare in maniera piatta non facilita l'attenzione, è vero, ma richiede e quindi allena la concentrazione – e d'altronde un corso universitario non è un *talk show* televisivo, in cui si deve mirare più all'intrattenimento che al contenuto di ciò che si comunica; e infine, la ricerca di una formulazione logicamente solida degli argomenti avanzati non è un *optional* filosofico, anzi è stata per secoli e continua ad essere considerata come il *proprium* della filosofia, almeno da quella branca della disciplina che va oggi sotto il nome di *filosofia analitica*.

“Filosofia analitica”. Quando sentii questo nome per la prima volta (ovviamente durante una lezione di Micheletti), rimasi inizialmente intimorito e dubbioso. Richiamava alla mia mente una postura intellettualmente rigida, una lontananza dai problemi della vita concreta, una rigida schematizzazione concettuale... tutte cose che consideravo ormai superate, morte e sepolte quantomeno dopo l'idealismo hegeliano, ultimo grande progetto di filosofia sistematica secondo l'oracolare Abbagnano-Fornero e ogni altro manuale liceale.

Eppure, a quanto pare non era così: c'era tutto un contesto culturale, specialmente nei paesi anglofoni, costituito da filosofi perlopiù sconosciuti a noi “continentali” – iniziavo a inquadrami in questo schema dualistico –, in cui si ragionava ancora delle prove dell'esistenza di Dio, in cui si formalizzavano gli argomenti in maniera logico-simbolica, in cui si analizzavano le questioni scomponendole, sistematizzandole, analizzandole, ponendole sotto la lente di ingrandimento dell'indagine razionale... in cui sembrava insomma che i problemi filosofici fossero maggiormente risolvibili una volta depurati da ciò che non è “concetto”. Le ambiguità come malattie del linguaggio, i cui sintomi sono le “questioni” apparentemente irrisolvibili, e la cui cura è anzitutto una rigorosa opera di chiarificazione. Ecco come mi si presentava la filosofia analitica. E scusate per la metafora molto continentale.

In questo breve contributo proverò dunque a guardare la filosofia analitica dal punto di vista di uno che molto analitico non è, ma che considera l'approccio analitico come un riferimento costante per non degenerare in quel vuoto concettuale – confuso da un'aura di complessità terminologica – che viene spesso scambiato e spacciato per grande sapienza filosofica nel liquido contesto culturale in cui ci troviamo a navigare. Insomma,

la filosofia analitica mi dovrebbe aiutare a non scrivere frasi involute come quella sopra.

Ovviamente sono convinto anche del contrario, e cioè che il pensiero analitico avrebbe tutto da guadagnare da un fecondo incontro con i temi, i pensatori e determinate linee teoretiche della filosofia continentale. Anche nella filosofia analitica, infatti, ci sono degli estremi da evitare. E l'una potrebbe aiutare l'altra a non degenerare nel vuoto della forma o nella bulimia del contenuto. Forse i tempi sono davvero maturi perché finalmente si possa tornare a fare filosofia senza troppi aggettivi da aggiungere. Sicuramente Micheletti, in questo senso, incarna una figura ponte tra una tradizione italiana radicata nel "continente" e una modalità di pensiero "analitica". E infatti Mario Micheletti è un filosofo, senza altri aggettivi.

Un'ultima precisazione prima di procedere con l'apologia continentale della filosofia analitica: quello che dirò, me ne rendo conto, è il risultato di un incontro con una persona e con un professore, prima ancora che con un pensiero e con una disciplina. Dunque sarà tutto "filtrato" da un setaccio personalistico. Ma non è forse sempre così? Quando ci siamo appassionati a una materia non è forse stato soprattutto perché il professore era il primo a "crederci", a trasmetterci un po' di motivazione e curiosità? E viceversa, quante lacune formative ci derivano dal non aver incontrato maestri capaci di trasmetterci un vivo interesse per le loro discipline? Ecco perciò, tra le altre cose, cosa ho imparato dal filosofo analitico, dal professore di filosofia morale e dalla persona di Mario Micheletti, sotto forma di elenco di tre principali "virtù epistemiche" della filosofia analitica.<sup>2</sup> Spero poi di provare di aver appreso la lezione nel paragrafo successivo, quando mi occuperò di uno dei temi classici della filosofia analitica della religione: l'argomento ontologico sull'esistenza di Dio.

## 2. *Le virtù della filosofia analitica*

### 2.1 *"Qual è la tua tesi?"*

*Qual è la tua tesi?* Questa è una domanda che tutti i filosofi dovrebbero porre a sé stessi, prima di accingersi a scrivere un articolo o a tenere una conferenza. Persino uno storico della filosofia, se non vuole che la sua sia soltanto una «chiacchiera sul mondo»,<sup>3</sup> dovrebbe chiedersi: "cosa voglio

---

<sup>2</sup> Per la nozione di virtù epistemiche, cfr. R. POUIVET, *Moral And Epistemic Virtues: A Thomistic And Analytical Perspective*, in «Forum Philosophicum», Akademia Ignatianum w Krakowie, Cracovia 2010, pp. 1-15; ID, *Reid and Testimony, and Virtue Epistemology*, in «Philosophical News», n. 4, Mimesis, Milano, marzo 2012, pp. 105-113.

<sup>3</sup> La citazione è di Max Scheler, non certo un filosofo analitico. Cfr. M. SCHELER, prefazione alla terza edizione di *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*,

arrivare a *dire* con questo lavoro di ricerca?” Se la tesi non è chiara, infatti, l’argomento lo sarà ancora meno. E se la tesi non c’è, l’argomento non è filosofico. Quantomeno, che si sappia qual è l’obiettivo del proprio discorso.

Non solo sarebbe opportuno chiederselo, ma anche comunicarlo subito ai lettori o agli astanti. Le volte che sono riuscito a impostare un lavoro in questo modo, sono anche le volte in cui ne sono stato più soddisfatto.

Oggi c’è una certa diffidenza, quasi un pudore intellettuale, verso le dimostrazioni: come se “dimostrare” significasse concludere nettamente il discorso, o pretendere di possedere la verità ultima circa qualcosa. Al contrario, presentare una chiara argomentazione è condizione necessaria perché possa svilupparsi un franco e sano dibattito. Se la tesi non è chiara, se l’argomento è fumoso, se il procedere è eccessivamente labirintico, non si saprà più di che cosa si parla, né su che cosa obiettare. La storia della filosofia, in questo senso, può insegnarci che argomenti definitivi non se ne danno mai, su alcunché:<sup>4</sup> ognuno può dunque tranquillamente mantenere l’orizzonte della verità come proprio ideale regolativo, senza timore di infrangere o instaurare monopoli sulla stessa.<sup>5</sup> Spesso nella filosofia continentale assistiamo a teorizzazioni esteticamente abbaglianti ma logicamente povere, tanto che alla fine non si sa più cosa il filosofo/la filosofa avesse voluto dire (ammesso che lei/lui lo sappia). In tal modo l’argomento non può essere dichiarato né verace né fallace, perché in effetti *non* è un argomento: non ci sono criteri per stabilire il grado di plausibilità di ciò che è stato detto. Penso invece che la filosofia avrebbe molto da guadagnare se portasse agli estremi il principio popperiano della falsificabilità, e lo applicasse a se stessa: nessuno può avere ragione se non può avere torto.

---

1926, trad. it. in M. SCHELER, *Il Formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, Bompiani-Giunti, Milano-Firenze 2019, p. 33: «[Troeltsch] non si è distinto per una filosofia rigorosa e *oggettiva*, capace di considerare *in se stessi* i problemi puramente filosofici, liberandoli da quella grande *chiacchiera* sul mondo (*Weltgerede*) che si chiama storia della filosofia».

<sup>4</sup> John J. Smart riconosce da parte analitica questo fatto utilizzando un’icastica espressione: «in filosofia non ci sono mai o forse raramente degli *argomenti che mettono al tappeto* (*knock-down arguments*)» (J.J. SMART – J.J. HALDANE, *Atheism & Theism*, Blackwell, Oxford 1996, p. 6). Dovremmo naturalmente vedere se questo stesso argomento possa rientrare tra le eccezioni!

<sup>5</sup> Da questo punto di vista la filosofia analitica recupera certamente, in maniera più o meno cosciente, l’eredità della rigorosa metodologia argomentativa medievale – e non è un caso che alcuni dei capolavori del pensiero anglosassone rechino titoli latini, come il *Tractatus* di Wittgenstein o i *Principia Ethica* di G. E. Moore.

## 2.2 “E chi l’ha detto?”

La filosofia analitica è più giovane, e quindi anche più spregiudicata, della sua cugina continentale. Se ne infischia del principio di autorità, che in effetti non è un principio filosoficamente ammissibile. Chi ha detto che l’esistenza di Dio non si può razionalmente dimostrare? Kant? E Kant potrebbe avere torto? Certo. Bene, vediamo i suoi argomenti, discutiamoli; forse si è sbagliato. In questo senso, la filosofia analitica assolve spesso meglio della continentale alla funzione che Kant e l’Illuminismo stessi riconoscevano alla filosofia *tout-court*: la critica. Le cautele che noi continentali abbiamo nel trattare i “mostri sacri” della storia del pensiero possono infatti ostacolare il libero esercizio del pensiero stesso; e sentirsi “nani sulle spalle di giganti” può precludere il chiedersi se la direzione in cui ci sta portando il gigante sia quella giusta, così da poterla eventualmente cambiare.

L’*ipse dixit* può certo prevenire da semplificazioni, atteggiamenti orgogliosi, ostentazioni di autenticità ad ogni costo; ma in sé non è un argomento filosoficamente accettabile. Riflette anzi una dimissione del libero pensiero di fronte a poteri più o meno coercitivi, o a sentimenti di appartenenza più o meno cogenti.

Al prezzo di rischiare di ripetere argomenti già sentiti, l’approccio analitico guadagna così la possibilità di rinnovarli, ripensarli, e formularne di nuovi. La riproposizione dell’argomento ontologico sull’esistenza di Dio secondo le categorie della logica modale è un chiaro esempio di tutto ciò, come vedremo. Grazie a questa impostazione di fondo, il dibattito filosofico si arricchisce continuamente di nuovi contributi, di risposte a obiezioni, di chiarimenti e di rettifiche, in un fervore intellettuale altamente prolifico. Così, mentre nel vecchio continente siamo spesso ancorati a linee di pensiero ormai sclerotizzate in rigide “scuole”, incapaci di discutere tra loro, oltremania e oltreoceano i filosofi si criticano reciprocamente, litigano, discutono, si accapigliano per spaccare il capello in quattro, mantenendo vivo quello spirito critico proprio di chiunque abbia iniziato a studiare filosofia per passione e interesse. E non è raro trovare in testi di pensatori analitici citazioni e discussioni di argomenti di autori della tradizione continentale, mentre il contrario è assai meno frequente. Certo, i continentali possono vantare un elenco molto più lungo cui attingere, ma questa consapevolezza può condurre ad assumere posizioni di fastidiosa superiorità intellettuale, pur mascherata dalla falsa modestia del “nano

sulle spalle del gigante” (che potremmo anche vedere, secondo un celebre detto di J. Bentham, come un “nonsense sui trampoli”<sup>6</sup>).

### 2.3 “Chiariamoci subito”

La funzione “disambigua” è ormai entrata nel gergo comune grazie a Wikipedia, ma la filosofia analitica la pratica da anni, pur senza chiamarla così. La maggior parte degli articoli e dei volumi di filosofia analitica inizia infatti, dopo l’enunciazione della tesi, con il chiarimento concettuale delle nozioni centrali che verranno utilizzate nei capitoli/paragrafi successivi. Se l’opera tratta di religione e morale, bisognerà prima di tutto chiarire cosa si intenda con “religione” e “morale”.<sup>7</sup> Questo non serve tanto per escludere che si possa intendere altro con questi termini, quanto per impostare l’eventuale dibattito su di una base comune: se ci intendiamo sui concetti chiave, possiamo allora discutere, e anche disquisire animatamente, portando argomenti che l’altro potrà comprendere e vagliare, e magari arrivare così ad una conclusione comune, molto diversa o poco diversa o per nulla diversa dalla tesi iniziale. Si può anche sostenere che un intero argomento sviluppato sia da rigettare perché fondato su un concetto basilare erroneamente inteso, ma allora sarà chiaro che il dibattito verterà sulle premesse, piuttosto che sulle fasi successive, dell’argomentazione. Il chiarimento iniziale del significato delle nozioni centrali serve dunque come “orientamento” per ciò che verrà dopo: come la presentazione delle carte del mazzo con cui poi si giocherà. Certamente, se uno dei concetti da “disambiguare” è Dio, la questione si fa molto interessante, giacché la sua sola definizione porta con sé un complesso argomento implicito: ed è proprio questo il punto colto da Anselmo d’Aosta, come vedremo nel prossimo paragrafo.

Nel definire preliminarmente il significato di certi termini, inoltre, si riporta spesso anche lo “stato dell’arte” del dibattito intorno agli stessi, e così si inserisce il proprio argomento all’interno di una cornice scientifica ben delineata (che può fungere anche da bibliografia di base per chi volesse approfondire ulteriormente la questione). Questa operazione di onestà intellettuale, se non eccessivamente ridondante e non considerata come esaustiva, previene quello che spesso accade nel dibattito filosofico continentale, dove si discute per ore senza arrivare a niente, perché si usano le

---

<sup>6</sup> J. BENTHAM, *Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and other Writings on the French Revolution*, P. SCHOFIELD – C. PEASE – WATKIN – C. BLAMIRE (eds.), 2002, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, General Editors, 1968, J.H. BURNS – J.R. DINWIDDY – F. ROSEN – T.P. SCHOFIELD (eds.), London, Athlone Press, London and Clarendon Press, Oxford.

<sup>7</sup> A. AGUTI, *Morale e religione: per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021.

stesse parole ma con significati diversi. Può darsi allora che si arrivi a una simile conclusione del dibattito: “ma io con [concetto x] intendo [significato y]”; “ah ecco, io invece con [x] intendo [z]”; “beh ma allora prima di tutto chiariamoci”. Appunto.

Terminata questa sommaria presentazione apologetica delle virtù epistemiche dell'approccio analitico alla filosofia, vediamo le operanti in un *case study* di carattere filosofico-religioso, nientemeno che l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, formulato per la prima volta da Anselmo d'Aosta. Spero di mostrare come in realtà analitici e continentali avrebbero molto da condividere in proposito, arricchendosi vicendevolmente.

### 3. Dialettica analitica: l'argomento ontologico

In *La teologia razionale nella filosofia analitica* (2010) Micheletti dedica un capitolo alla ricostruzione del dibattito analitico contemporaneo circa l'argomento ontologico (aggiornando quanto già presentato in un suo volume del 1972, *Il problema teologico nella filosofia analitica*).<sup>8</sup> Seguirò dunque la sua ricostruzione, selezionandone gli elementi che reputo maggiormente affini ad uno spirito indagatore continentale e ponendoli in dialogo con alcuni autori della tradizione continentale, al fine di stimolare una riflessione che spero sia interessante per tutti i filosofi, senza steccati.

Il cosiddetto “argomento ontologico” di Anselmo d'Aosta ha conosciuto un certo *revival* nella filosofia del Novecento. Citiamo in particolare due nomi, l'uno annoverabile tra i continentali e l'altro tra gli analitici, ma in realtà vissuti entrambi in un contesto storico-filosofico in cui tale distinzione non era ancora netta come sarebbe stata pochi decenni più tardi. Potremmo anzi dire che, relativamente all'argomento in questione, la distinzione tra analitici e continentali *inizi con loro*. Si tratta dello svizzero Karl Barth e dell'americano Charles Hartshorne: il primo si è occupato del pensiero di Anselmo nel 1931, il secondo – per la prima volta – nel 1941.<sup>9</sup>

Entrambi condividono l'idea per cui l'argomento sarebbe espresso in maniera più efficace nel capitolo III del *Proslogion* piuttosto che nel II; ma

---

<sup>8</sup> Cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010; ID., *Il problema teologico nella filosofia analitica*, vol. II, *Lo status logico della credenza religiosa*, La Garangola, Padova 1972, pp. 282-377.

<sup>9</sup> Le opere di riferimento sono K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Kaiser Verlag, Munich 1931; C. HARTSHORNE, *Man's Vision of God*, Willet, Clark & Co., Chicago 1941; cfr. anche, pochi anni più tardi, ID. *The Formal Validity and the Real Significance of the Ontological Argument*, in «The Philosophical Review», 53, 1944, pp. 225-245, dove Hartshorne propone una formulazione dell'argomento secondo le categorie della logica modale.

per tutto il resto – almeno a prima vista – i loro approcci sembrano inconciliabili. Da un lato, Barth dichiara recisamente che la celebre definizione anselmiana di Dio come *id quo maius cogitari nequit* è «semplicemente una designazione (*Bezeichnung*)» – anzi un «nome di Dio» – e che dunque «niente può essere tratto *analiticamente* da essa». <sup>10</sup> Dall'altra Hartshorne è convinto che l'argomento ontologico abbia una propria validità logico-formale, e ne propone una formulazione a doppio sillogismo. <sup>11</sup> Secondo il filosofo americano, la classica obiezione kantiana per cui l'esistenza non sarebbe un predicato non coglie il punto centrale dell'argomento, perché trascura la struttura modale dell'esistenza di Dio in quanto "necessaria": «se l'espressione "essere necessario" ha un significato, allora ciò che significa esiste necessariamente, e se esiste necessariamente, allora, *a fortiori*, esiste». <sup>12</sup> Non si può logicamente ammettere che Dio potrebbe esistere senza riconoscere che allora necessariamente esiste. Questa sarebbe la capitale «scoperta di Anselmo», per riprendere il titolo di un saggio più recente di Hartshorne dedicato al tema. <sup>13</sup> Di conseguenza, l'unica via per l'ateismo è sostenere che l'idea di Dio sia priva di significato. Proprio questa è la strada intrapresa da John Niemeyer Findlay nel suo celebre articolo *Can God's Existence Be Disproved?*, pubblicato su "Mind" nel 1948. Findlay fa infatti equivalere, nel caso di Dio, "non-esistenza" e "non-significanza":

Fu veramente un brutto giorno per Anselmo quello in cui scoprì la sua famosa prova. Infatti, in quel giorno egli non solo svelò qualcosa che appartiene all'esistenza di un adeguato oggetto religioso, ma anche qualcosa che implica la sua necessaria non-esistenza» («O "non significanza", se si preferisce questa alternativa», aggiunge Findlay in nota). <sup>14</sup>

<sup>10</sup> K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>11</sup> *Premessa maggiore*: qualsiasi cosa sia coerentemente concepibile è una potenza [reale, non meramente "logica"] o attuale oppure non-attualizzata;

*premessa minore*: Dio, o Essere Supremo, è coerentemente concepibile;

*conclusione*: Dio è una potenza o attuale oppure non-attualizzata;

*terza premessa*: Dio non è una potenza non attualizzata (essendo la nozione di "potenza di perfezione" priva di significato oppure autocontraddittoria)

*conclusione*: Dio è attuale.

(tratto da CH. HARTSHORNE, *The Formal Validity and the Real Significance of the Ontological Argument*, op. cit., p.1)

<sup>12</sup> CH. HARTSHORNE, *Man's Vision of God*, op. cit., citato da M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, op. cit., p. 71.

<sup>13</sup> CH. HARTSHORNE, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, Open Court, La Salle 1965, p. 36.

<sup>14</sup> J.N. FINDLAY, *Can God's Existence Be Disproved?*, in «Mind», 57, 1948, pp. 176-183, ripubblicato in ID., *Language, Mind and Value*, Allen & Unwin, London 1963, pp. 96-104. La citazione è da p. 103, tradotta in italiano da M. MICHELETTI in *La teologia razionale nella filosofia analitica*, op. cit., p. 74.

Tocchiamo qui un punto centrale della nostra analisi, che riprenderemo: Findlay sottolinea che Dio, per essere tale, non può esistere semplicemente in maniera contingente, altrimenti sarebbe un idolo tra tanti altri, bensì deve esistere in maniera necessaria. Poiché tuttavia la necessità, continua Findlay, può essere eventualmente predicata soltanto di una verità logica, e mai di una esistenziale, ne consegue che l'idea di Dio è insignificante, e perciò Dio inesistente. Delle due l'una: o "Dio esiste" è una tautologia, che in quanto tale è sempre vera ma priva di significato, ovvero non descrive alcun fatto reale; oppure non è una tautologia, ma allora è una contraddizione, perché asserisce l'esistenza reale e quindi *contingente* di un oggetto che per definizione può esistere solo in maniera necessaria. Findlay esclude dunque la possibilità che si dia una asserzione logicamente necessaria e al contempo non tautologica. I suoi critici, tuttavia, gli hanno rimproverato di commettere la fallacia speculare a quella che avrebbe commesso Anselmo: ovvero *presupporre* che non possa darsi una proposizione logicamente necessaria e al contempo esistenzialmente significativa (ovvero descrivente un evento reale), e da tale presupposto negare l'esistenza di un Essere che potrebbe esistere realmente solo in maniera necessaria.<sup>15</sup>

Tenendo conto di queste critiche, Findlay è arrivato infine a sostenere che se si potesse dimostrare che Dio può non esistere, allora Dio necessariamente non esisterebbe; tuttavia, viceversa, se si potesse dimostrare che Dio può esistere, allora Dio necessariamente esisterebbe. Questo perché «la nozione di Dio [...] ha proprietà logiche chiaramente uniche».<sup>16</sup>

Incontriamo qui un punto di vicinanza tra la posizione di Barth e quella di Findlay: se sul piano logico Findlay parla di assoluta unicità del concetto di Dio, tale per cui nessun altro concetto è assimilabile ad esso, sul piano esistenziale Barth parla di Dio come il «Totalmente Altro» (*der Ganz Andere*),<sup>17</sup> incomparabile a qualsiasi altra realtà. L'obiezione per cui il paragone tra i due autori sarebbe inammissibile, giacché l'uno si muove su di un piano logico mentre l'altro su di un piano esistenziale, sembra mancare il punto centrale, giacché essi stanno appunto approssimandosi, ognuno per il suo lato, ad un oggetto assolutamente *sui generis*, in cui i due regni della logica e dell'esistenza arrivano a toccarsi, sfumando i loro contorni: proprio questa è la sconcertante "scoperta" di Anselmo. Il pensiero di Dio riguarda anche la sua esistenza. E con Barth potremmo dire anche il

---

<sup>15</sup> Cfr. A.C.A. RAINER, *Necessity and God. A Reply to Professor Findlay*, in «Mind», 58, 1949, pp. 75-77. Cfr. anche lo stesso CH. HARSTHORNE, *The Logic of Perfection*, Open Court, La Salle 1962.

<sup>16</sup> J.N. FINDLAY, *Language, Mind and Value*, op. cit., p. 9.

<sup>17</sup> L'espressione, celeberrima, è tratta da K. BARTH, *Der Römerbrief*, 1922, trad. it. *L'epistola ai romani*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 11-12.

contrario: l'esperienza di Dio riguarda anche il suo concetto. D'altronde, l'accostamento tra Findlay e Barth acquista una rilevanza ancora maggiore non appena si guardi alla loro comune presa di distanza, di derivazione protestante, dal tomismo: è Findlay stesso a sottolineare come il suo ateismo *necessario* rappresenti paradossalmente la «forma più pura del Protestantesimo»,<sup>18</sup> nel senso della purificazione dell'idea di Dio da ogni incrostazione idolatrata e antropomorfa, tipica invece del pensiero analogico di molti suoi critici teisti e neo-tomisti. Potremmo dire, prendendo in prestito l'espressione barthiana, che per Findlay o Dio è «Totalmente Altro» rispetto ad ogni altro oggetto del mondo, oppure non è Dio, e perciò non è degno di alcuna devozione propriamente religiosa.

Sulla stessa scia possiamo collocare la disputa tra Karl Barth e Étienne Gilson. Riprendendo l'originaria critica di Tommaso ad Anselmo, Gilson ritiene infatti che la nozione di Dio come *id quo maius cogitari nequit* non sia affatto una semplice «designazione» né un mero «nome di Dio» privo di contenuto concettuale – come suggeriva Barth – bensì sia una definizione essenziale e quidditativa di Dio.

È la nozione fondamentale dell'*être-essence* che ispira il celebre argomento del *Proslogion*. Poiché Dio è *essentia*, tutto il problema si riduce dunque al sapere se l'*essentia*, la cui definizione è quella di essere «ciò che esiste», possa non esistere. La risposta si impone da se stessa. [...] *L'est id quod* e il *sic esse* del testo di sant'Anselmo svolgono qui una funzione necessaria, perché è appunto la modalità dell'essere divino che fonda la necessità della sua esistenza, in una dottrina in cui l'esistenza è funzione dell'essenza. Non siamo usciti neanche per un istante dal piano dell'essenzialità.<sup>19</sup>

Il punto, per il tomista Gilson, è che se una conoscenza essenziale di Dio è possibile *a priori*, allora ogni argomento in favore della sua esistenza risulta inutile e autoevidente. Poiché invece tale conoscenza quidditativa di Dio è impossibile da conseguire *a priori*, si rivela necessario, al fine di conoscere Dio, un procedimento analogico *a posteriori*, a partire cioè dai suoi effetti, come dice Tommaso stesso:

Dico dunque che questa proposizione «Dio esiste», presa in se stessa, è autoevidente, perché il predicato si identifica col soggetto; Dio infatti, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere. Ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, [tale

---

<sup>18</sup> J.N. FINDLAY, *God's Non-Existence. A Reply to Mr. Rainer and Mr. Hughes*, in «Mind», 58, 1949, ripubblicato in A. FLEW – A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London 1955, p. 74.

<sup>19</sup> É. GILSON, *Le Thomisme*, 5ª ed., Vrin, Paris 1945, pp. 77-78. Cfr. anche ID., *Sens et nature de l'argument de saint Anselm*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», IX, 1934, p. 8.

proposizione] per noi non è evidente, bensì necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, ancorché meno evidenti secondo natura, cioè mediante gli effetti.<sup>20</sup>

In estrema sintesi, la linea “protestante” di Barth e Findlay sembra puntare sull’irriducibile “differenza logico-ontologica” di Dio rispetto ad ogni altra realtà da lui dipendente, mentre la linea “cattolica” di Gilson e dei neo-tomisti analitici sottolinea la necessità di partire dalla realtà creata per arrivare a conoscere (e definire) Dio, la cui essenza non è evidente.

Mario Micheletti ci suggerisce come questa apparente inconciliabilità possa essere risolta, *grazie congiuntamente agli strumenti della filosofia analitica e del pensiero continentale*: lo studioso italiano sostiene infatti che «l’originalità della formulazione anselmiana, e l’uso dell’*id quo maius* [cogitari nequit], sembra escludere che sia presupposta una conoscenza quidditativa di Dio, sembra implicare piuttosto che essa *non* sia possibile – per cui Tommaso avrebbe ragione, ma non contro l’esatta formulazione anselmiana della prova». <sup>21</sup>

La formula negativa anselmiana contiene infatti, per dirla con Barth, una sorta di «proibizione indirizzata all’uomo». <sup>22</sup> Dio *non si può pensare*. Rappresenta un asintoto del pensiero: esso vi tende senza toccarlo mai. Lungi dall’essere totalmente avulsa dal riferimento alla realtà sensibilmente esperibile, la nozione anselmiana la considera come la necessaria pietra di paragone per far balenare *in negativo* l’assoluta unicità di Dio. La celebre critica di Gaunilone contro l’argomento ontologico risulta emblematica in tal senso: questi porta, come controesempi, cose pensabili come più grandi delle esistenti, e tuttavia non esistenti (la celebre Isola Perduta). Ma Anselmo ha buon gioco nel ricordargli che Dio non è esemplificabile da nessuna di tali cose, essendo maggiore *rispetto a qualsiasi altra cosa si possa pensare e/o esperire*.

L’*id quo maius cogitari nequit* non è dunque così lontano dall’intuizione fondamentale della teologia negativa: di Dio non si può dire ciò che è, ma solo ciò che non è. Esso non è minore di nessuna altra cosa o idea.

È un concetto limite, la cui comprensibilità rappresenta l’esercizio estremo dell’umano raziocinio, giunto alla soglia tra il dominio

---

<sup>20</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 2 a. 1 co.: «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus». Sulla critica di Tommaso all’argomento ontologico, cfr. M.R. COSGROVE, *Thomas Aquinas on Anselm’s Argument*, in «The Review of Metaphysics», mar. 1974, vol. 27, n. 3, pp. 513-530.

<sup>21</sup> M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, op. cit., p. 75.

<sup>22</sup> K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, op. cit., pp. 78-79.

dell'irrazionale e quello del sovrarazionale – e esposto al problema della possibilità di individuare criteri razionali per distinguere tra i due regni. È quanto riconosce lo stesso Findlay, allorché sottolinea che con l'*id quo maius* anselmiano «siamo condotti [...] alla nozione difficilmente spiegabile di un Essere, in cui l'Essenza e l'Esistenza non sono separabili. I grandi pensatori medievali non fecero altro che portare tale sviluppo al suo *limite logico*». <sup>23</sup>

Questo rilievo ci consente anche di affrontare criticamente un ulteriore snodo della questione, rilevato sia dai pensatori continentali (Barth e Henri Bouillard), sia da quelli analitici (Norman Malcolm tra tutti), ovvero il fatto che lo scopo di Anselmo non fosse quello di condurre un “saggio della fede alla luce della ragione”, quanto piuttosto il contrario. Anselmo voleva vedere se, in che modo e fino a che punto la ragione potesse arrivare a comprendere quel Dio in cui *già egli credeva a prescindere da essa*. Il sottotitolo del *Proslogion*, che Barth riprende come titolo della sua opera, è eloquente in tal senso: *fides quaerens intellectum*. Bouillard, commentando il testo barthiano, sintetizza efficacemente la questione: «se Gaunilone avesse avuto successo nel convincere Anselmo che la sua prova non era valida, la fede di Anselmo non ne sarebbe stata scossa». <sup>24</sup> Certamente, rispetto al nostro tempo, in quello di Anselmo la ragione era ritenuta meno infallibile, e la fede meno fallace.

Il wittgensteiniano Malcolm si trova assolutamente in linea con questa interpretazione. L'argomento ontologico – si chiede – potrebbe far convertire un ateo? O viceversa, potrebbe la sua confutazione far diventare ateo un credente? In entrambi i casi, la risposta del filosofo è negativa. «Si può allora a un certo livello vedere l'argomento come un esercizio logico, che procede seguendo mosse deduttive senza avere un immediato interesse religioso? Penso di sì», scrive Malcolm. Ma aggiunge anche che, se non altro, l'argomento potrebbe avere un minimo valore religioso nel «rimuovere certi scrupoli filosofici che sono di ostacolo alla fede», ovvero nel considerare l'opzione religiosa come non-assurda. Anche se, conclude, l'argomento può essere «pienamente inteso solo da chi ha una visione di quella umana “forma di vita” in cui si radica l'idea di un essere infinitamente grande, [...] ed ha perciò almeno un'inclinazione a *partecipare* a quella forma di vita religiosa. [...] Questa inclinazione difficilmente può

<sup>23</sup> J.N. FINDLAY, *Can God's Existence Be Disproved?*, op. cit., p. 101, corsivo mio.

<sup>24</sup> H. BOUILLARD, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957, p. 147. Una ricognizione accurata della ricezione del testo barthiano si trova in V.G. POTTER, *Karl Barth and the Ontological Argument*, in «The Journal of Religion», Volume 45, n.4, ottobre 1965, pp. 309-325.

essere un *effetto* dell'argomento di Anselmo, anzi è presupposta per la sua più piena comprensione».<sup>25</sup>

L'affermazione di Malcolm conduce alla possibilità di individuare una fallacia di *petitio principii* nell'argomento ontologico, ovvero al rilievo secondo cui una delle premesse è valida solo se si ammette *a priori* la verità della conclusione. Alvin Plantinga propone in effetti una formulazione analitica dell'argomento di cui lui stesso riconosce apertamente la problematicità: esso è valido a patto che si consideri valida la prima premessa secondo cui la massima grandezza è esemplificabile; ma Plantinga stesso afferma che tale premessa può essere respinta.<sup>26</sup> Chi da parte ateistica volesse respingerla, tuttavia, dovrebbe calarsi nell'agone di una complessa discussione logico-filosofica.

Questa potrebbe poi condurre fino alle soglie della millenaria questione della teodicea, allorché come controprova si volesse trovare – sulla scia di Richard M. Gale e Alexander R. Pruss – un concetto che avesse maggiori possibilità di essere esemplificato rispetto al concetto di un essere massimamente grande *e che al contempo* fosse incompatibile con esso, come il concetto di un *male gratuito e ingiustificato*.<sup>27</sup>

Come si vede, dunque, le problematiche solitamente considerate appannaggio della filosofica continentale rinascono anche nella filosofia analitica, quando la si voglia prendere seriamente e approfondire con un certo rigore, conducendola così fino ai suoi estremi, laddove il pensiero filosofico *tutto* può riunirsi.

Un ultimo elemento in questo senso può risultare utile. Alcuni filosofi analitici contemporanei, sulla scia di Plantinga, hanno portato all'interno dell'argomento ontologico il concetto di “massima indipendenza

<sup>25</sup> N. MALCOLM, *Anselm's Ontological Argument*, 1960, in N. MALCOLM, *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, pp. 141-162. La citazione è da pp. 161-162, cit. da M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, op. cit., p. 80.

<sup>26</sup> Cfr. A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974; ID. *God, Freedom and Evil*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1974. Sulla discussione critica circa la formulazione di Plantinga, cfr. M. TOOLEY, *Plantinga's Defence on the Ontological Argument*, in «Mind», 90, 1981, pp. 442-427; P. VAN INWAGEN, *Ontological Arguments*, in B. DAVIES, *Philosophy of Religion. A guide to the subject*, cit., pp. 54-58; Q. SMITH, *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, Yale University Press, New Haven-London 1997, pp. 127ss; G. OPPY, *The Ontological Argument*, in P. COPAN - C. MEISTER (eds.), *Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden 2008, p. 112-126; N. EVERITT, *The Non-existence of God*, Routledge, London 2003.

<sup>27</sup> Michael Martin porta all'estremo questa possibilità e sostiene che l'argomento ontologico può essere parodisticamente rovesciato per provare l'esistenza necessaria di un “essere super cattivo assoluto” (cfr. M. MARTIN, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990, cap. 3).

esistenziale” come specificazione ulteriore della “massima grandezza”. Edward J. Lowe, ad esempio, sostiene che un essere massimamente grande è dunque *assolutamente indipendente da ogni altra cosa per la sua esistenza*,<sup>28</sup> e Stephen T. Davis specifica che il significato della proposizione “x esiste nella realtà” – centrale nell’argomento anselmiano in cui “x” è Dio – è appunto che “x esiste *del tutto indipendentemente* dalle idee o dai concetti di qualcuno”.<sup>29</sup>

Se proviamo a collegare insieme questi due rilievi, otteniamo che il concetto di Dio è quello di un essere che esiste necessariamente in maniera del tutto indipendente da ogni altra realtà, idea o concetto. Quale altro concetto è tale, e quale altro essere *può* esistere così? Nessuno. Se ci riferiamo alle cose materiali esistenti *in re*, la loro dipendenza esistenziale non è difficile da dimostrare, e ci condurrebbe probabilmente fino all’ipotesi di una causa prima incausata, che qui però per ovvi motivi non possiamo discutere. Se invece ci riferiamo in senso lato agli “enti di ragione”, noi possiamo certamente considerare molti di essi, di cui spesso parliamo e a cui spesso irreflessivamente pensiamo come “esistenti di per sé”, come parti dell’attività ipostatizzante della mente umana, e dunque dipendenti da essa: l’economia, la tecnologia, la politica, l’Italia... sono nozioni la cui possibile esistenza *in intellectu* è necessariamente *dipendente* dall’essere umano e dai suoi concetti, anche se spesso noi stessi – riprendendo le osservazioni di Findlay – le trattiamo come “assoluti”, o peggio come “idoli” degni di adorazione. (Persino qualche filosofo lo fa.)

Ma Dio – *se esiste* – non può esistere così. La sua stessa idea è quella di un essere indipendente *e* dalla realtà *e* dal pensiero. Altrimenti non è Dio. La facile obiezione ateistica per cui Dio sarebbe un mero parto della mente umana, non coglie affatto l’unicità del *concetto stesso* di Dio. Questa è davvero una ineludibile “scoperta” di Anselmo, che deve essere considerata da chiunque voglia seriamente fare i conti col problema teologico, sia ateo che credente, sia analitico che continentale.

Ovviamente tale dato conduce alla domanda “*unde?*”, “da dove allora l’idea di Dio?”, che non a caso è il dilemma cartesiano fondamentale, con cui si apre la modernità e con cui ci troviamo ancora oggi a fare i conti. Una questione appena meno infinita di Dio stesso.

---

<sup>28</sup> E.J. LOWE, *The Ontological Argument*, in P. COPAN – C. MEISTER (eds.), *Philosophy of Religion*, op. cit., pp. 331-340. Per una presentazione sintetica della formulazione di Lowe dell’argomento ontologico, cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, op. cit., p. 86.

<sup>29</sup> S.T. DAVIS, *The Ontological Argument*, in P. COPAN – P. MOSER (eds.), *The Rationality of Theism*, Routledge, London-New York, pp. 93-111.