RIVELAZIONE

(A.A. 2023/2024 – I Semestre – 6 ECTS – 48 ore)

Giovanni Amendola

PRIMA PARTE: FILOSOFIA E RIVELAZIONE

Uno sguardo ai sentieri verso Dio di ieri e di oggi

CAPITOLO 2

Il sentiero mistico-logico da Anselmo a Wittgenstein

Nel Catechismo sono presentate due tipologie di vie, quelle cosmologiche, ovvero quelle che hanno come punto di partenza la contemplazione del “mondo naturale”, e quelle antropologiche, dove invece il punto di partenza è la “persona umana”. A queste vie dobbiamo, almeno per completezza storica, aggiungere una terza, nota come via logica o ontologica, in quanto pone in essere una riflessione logica, ovvero razionale secondo i canoni della logica classica, per giungere all’essere di Dio e, in questo senso, si parla di onto-logia, appunto perché si propone di giungere all’*ontos* ovvero all’essere.

L’argomentazione a cui ci riferiamo è stata proposta originariamente da Anselmo d’Aosta (1033-1109), anche noto come Anselmo di Canterbury, un monaco benedettino nato ad Aosta, che visse dapprima nell’abbazia di Notre-Dame du Bec in Francia (dal 1060 al 1092) e, poi, divenne arcivescovo di Canterbury in Inghilterra. L’argomentazione di Anselmo sarà poi considerata come una “dimostrazione” *a priori* (ovvero indipendente dall’esperienza sensibile) dell’esistenza di Dio, mentre le altre, a cui abbiamo accennato, saranno note come “dimostrazioni” *a posteriori* (ovvero fondate su dati ed esperienze sensibili).

2.1. Non è in discussione l’esistenza di Dio

L’argomentazione è presente nell’opera intitolata *Proslogion*, che possiamo tradurre con “colloquio” e risale al 1078¹³, quando ancora Anselmo era monaco nell’abbazia di Bec. Ci troviamo dunque in un contesto di fede cristiana. Per Anselmo la presenza di Dio non è in alcun modo in discussione. È una situazione simile alla poesia/salmo, a cui abbiamo già accennato, del dottor Isak Borg del film *Il posto delle fragole*: «la sua presenza è indubbia ed io la sento in ogni fiore e in ogni spiga al vento». La riflessione/meditazione che

¹³ Quest’opera fa, per certi aspetti, da controparte ad un’altra opera di Anselmo, intitolata invece *Monologion*, ovvero “soliloquio” risalente al 1076.

Anselmo propone non è pertanto un discorso per condurre dall'ateismo o dall'agnosticismo alla fede in Dio¹⁴.

A riguardo, teniamo presente il fatto che **l'ateismo o l'agnosticismo, per come li conosciamo, sono fenomeni recentissimi nella storia dell'umanità**. Qualche anno fa il filosofo calabrese Natale Colafati scriveva:

«sul piano storico-culturale Dio “esiste” da quando e dovunque esiste l'uomo, pur essendo stato concepito nelle forme più svariate, da quelle più rozze a quelle elevate, tanto da poter dire, senza possibilità di essere smentiti, che la religione è una dimensione essenziale della fenomenologia antropologica universale. [...] La filosofia “classica” è in genere aperta alla trascendenza e l'ateismo rappresenta, complessivamente, un'eccezione che ha svolto, in ultima istanza, una funzione catartica: la negazione di Dio era sostanzialmente la negazione di una falsa concezione di Dio o la messa in discussione delle vie razionali (vedi, ad esempio, Kant, Pascal e Kierkegaard) con cui arrivare a Dio»¹⁵.

Anche nella Bibbia, se ad uno sguardo sommario e superficiale, può sembrare che ci fossero alcuni negatori dell'esistenza di Dio, in realtà le cose stanno diversamente. Ci riferiamo alla famosa frase dei Salmi 14 e 53: **«Lo stolto pensa: “Dio non c'è”»** (Sal 14,1 e Sal 53,2). Non è una negazione di Dio, ma una negazione della sua presenza e della sua vicinanza. È la falsa immagine di un Dio che si disinteressa dell'agire umano. Infatti il salmo prosegue dicendo: «Sono corrotti, fanno cose abominevoli: non c'è chi agisca bene». **Lo stolto non è pertanto l'ateo**, ma colui che compie azioni inique e malvagie ritenendo che Dio è comunque impegnato altrove o non opera nel mondo.

2.2. Perché, allora, argomentare sull'esistenza di Dio?

Se dunque per Anselmo non è in nessun modo in discussione la fede in Dio, come mai propone un tale discorso? Il motivo va ricercato nel desiderio della stessa ragione umana. La motivazione è appunto all'interno di quell'insopprimibile anelito umano a capire e a cercare Dio.

A quanti ritengono che, nel medioevo, la religiosità o la fede in Dio non fosse stata altro che paura dinanzi ad eventi fisici e naturali imprevedibili, come tempeste, terremoti e pestilenze e, quindi, suscitata dall'ignoranza di tali fenomeni naturali, bisogna ricordare che la riflessione filosofica medievale era molto più profonda del livello che tali detrattori assumono. Infatti, se quanto essi affermano fosse vero, non ci sarebbe stato alcun bisogno della riflessione/meditazione di Anselmo sull'esistenza e sulle caratteristiche di Dio (gli attributi divini). Anche perché Anselmo dichiara che **vuole offrire tale meditazione per i suoi confratelli monaci**, per **mostrare la ragionevolezza della fede e come la fede**

¹⁴ Alle stesse conclusioni giunge il filosofo e teologo americano John Caputo, che non esita a dire che «in un certo senso egli [Anselmo] non lo riteneva un argomento (nel senso moderno), ma uno sforzo di concettualizzazione o di chiarificazione di qualcosa che è intuitivamente ovvio per tutti quelli che fanno esperienza di Dio nella vita di tutti i giorni» (J.D. CAPUTO, *Filosofia e teologia*, Queriniana, Brescia 2016, 34-35).

¹⁵ N. COLAFATI, *Introduzione alla Filosofia dell'Essere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008, 91.

ricerchi l'intelligenza (fides quaerens intellectum). Il motto con cui è passata alla storia la concezione del rapporto tra fede e ragione in Anselmo è infatti **«credo per capire» (credo ut intelligam)**: la fede per Anselmo aiuta e potenzia la comprensione intellettuale dell'essere umano¹⁶. Se dunque si avverte un bisogno di capire la fede e di ricercarne la ragionevolezza e l'intelligenza, ciò è perché la fede non era confusa con una evidenza naturale dell'esistenza di Dio, ma era appunto considerata di altro genere e, tuttavia, sempre una certezza per l'essere umano.

2.3. Il *Proslogion* non è un trattato di teologia razionale, ma è ricerca mistica

C'è un ulteriore aspetto che non va per nulla trascurato: l'opera di Anselmo non è un mero trattato filosofico-teologico razionale, ma piuttosto è assieme preghiera, meditazione, riflessione, ragionamento, contemplazione, sentimento, ricerca incessante, mistica. C'è quello che Jean Daniélou chiamava "atteggiamento totale" o che Hans Küng indicava come "sintesi sperimentale di elementi conoscitivi, volitivi, sensitivi". Tutto ciò possiamo ritrovarlo, in particolar modo, nel primo capitolo del *Proslogion*, intitolato inequivocabilmente *Esortazione della mente a contemplare Dio*, dove è presente l'invito incessante di Anselmo alla continua ricerca di Dio, per incontrarlo, lasciandosi trovare. Siamo dinanzi ad un cammino mistico, che non può che iniziare con il sottrarsi ai «tumultuosi pensieri» e al mettere da parte le «laboriose distrazioni», affinché si faccia spazio nello spirito umano e, libero da tutto, possa cercare autenticamente Dio con un «cuore tutto intero», guidato, in questa ricerca, da Dio stesso: «Tu, Signore Dio mio, **insegna al mio cuore dove e come possa cercarti, dove e come possa trovarti**».

¹⁶ Riportiamo quanto affermava **Giovanni Paolo II** su Anselmo, citandolo nell'enciclica ***Fides et ratio***: «Nella teologia scolastica il ruolo della ragione filosoficamente educata diventa ancora più cospicuo sotto la spinta dell'interpretazione anselmiana dell'*intellectus fidei*. Per il santo Arcivescovo di Canterbury la priorità della fede non è competitiva con la ricerca propria della ragione. Questa, infatti, non è chiamata a esprimere un giudizio sui contenuti della fede; ne sarebbe incapace, perché a ciò non idonea. Suo compito, piuttosto, è quello di saper trovare un senso, di scoprire delle ragioni che permettano a tutti di raggiungere una qualche intelligenza dei contenuti di fede. Sant'Anselmo sottolinea il fatto che **l'intelletto deve porsi in ricerca di ciò che ama: più ama, più desidera conoscere. Chi vive per la verità è proteso verso una forma di conoscenza che si infiamma sempre più di amore per ciò che conosce, pur dovendo ammettere di non aver ancora fatto tutto ciò che sarebbe nel suo desiderio: "Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum"** (S. Anselmo, *Proslogion*, 1: PL 158, 226). Il desiderio di verità spinge, dunque, la ragione ad andare sempre oltre; essa, anzi, viene come sopraffatta dalla constatazione della sua capacità sempre più grande di ciò che raggiunge. A questo punto, però, la ragione è in grado di scoprire ove stia il compimento del suo cammino: **"Penso infatti che chi investiga una cosa incomprendibile debba accontentarsi di giungere con il ragionamento a riconoscerne con somma certezza la realtà, anche se non è in grado di penetrare con l'intelletto il suo modo di essere [...]. Che cosa c'è peraltro di tanto incomprendibile ed inesprimibile quanto ciò che è al di sopra di ogni cosa?** Se dunque ciò di cui finora si è disputato intorno alla somma essenza è stato stabilito su ragioni necessarie, quantunque non possa essere penetrato con l'intelletto in modo da potersi chiarire anche verbalmente, non per questo vacilla minimamente il fondamento della sua certezza. Se, infatti, una precedente riflessione ha compreso in modo razionale che è incomprendibile (*rationabiliter comprehendit incomprendibile esse*) il modo in cui la sapienza suprema sa ciò che ha fatto [...], chi spiegherà come essa stessa si conosce e si dice, essa di cui l'uomo nulla o pressoché nulla può sapere?" (Id., *Monologion*, 64: PL 158, 210). L'armonia fondamentale della conoscenza filosofica e della conoscenza di fede è ancora una volta confermata: la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta» (Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 42).

Il monito di Anselmo, “insegna al mio cuore dove e come possa cercarti”, ci richiama al fatto che la nostra ricerca è come bloccata. Ancor prima di iniziare una autentica ricerca di Dio, abbiamo il bisogno di essere sbloccati da Dio stesso. E ciò presuppone sia la nostra prospettiva di Dio in cerca dell'essere umano, sia il fatto che la ricerca propriamente umana di Dio è preceduta dall'incontro con Dio stesso. In ultima analisi, più che di un nostro cercare, si tratta di un *lasciarsi trovare da Lui*, smettendola di essere costantemente *in fuga* come Giona da Colui che lo sta cercando. Questa situazione di fuga dinanzi a Dio in cui normalmente ci troviamo, possiamo interpretarla teologicamente come una conseguenza concretissima del peccato originale.

PROSLOGION

PROEMIO

Dietro le preghiere insistenti di alcuni confratelli, scrissi un opuscolo come esempio di meditazione sulle ragioni della fede, in veste di uno che, ragionando tacitamente fra sé, indaga ciò che ignora; ma poi, considerando che lo scritto era costituito dalla concatenazione di molti argomenti, cominciai a chiedermi se non si potesse trovare un unico argomento che dimostrasse da solo, senza bisogno di nessun altro, che Dio esiste veramente e che è il sommo bene, che non ha bisogno di nulla e di cui tutto il resto ha bisogno per essere e per aver valore, e bastasse pure a dimostrare le altre verità che crediamo della sostanza divina. Ci pensavo spesso e con impegno, e talora mi pareva di afferrare quello che cercavo, talora l'argomento sfuggiva del tutto all'acume del mio pensiero; sicché alla fine, disperando di trovarlo, mi proposi di smettere la ricerca di una cosa che si presentava impossibile. Ma quando volli scacciare da me quel pensiero, affinché, occupando invano la mia mente, non mi distogliesse da altri argomenti nei quali potessi raggiungere qualche risultato, proprio allora cominciai ad assillarmi, sebbene non ne volessi sapere e mi difendessi da esso. Mentre, dunque, un giorno facevo ogni sforzo per resistere alla sua importunità, nello stesso conflitto di pensieri, mi balzò alla mente ciò che ormai disperavo di trovare, sì che afferrai con ogni impegno quel pensiero che prima mi sforzavo tanto di allontanare.

E ritenendo che quello che ero lieto di aver trovato sarebbe forse piaciuto a qualche lettore, se lo avessi scritto, scrissi questo opuscolo intorno a quell'argomento e ad alcune altre cose, in veste di uno che si sforza di elevare il suo spirito a contemplare Dio e cerca di capire ciò che crede. E poiché non ritenevo degno del nome di libro né questo né quello che ho ricordato sopra, né credevo valesse la pena di premettervi il nome dell'autore, e tuttavia non mi pareva di poterli pubblicare senza un titolo col quale invitassero in certo modo a leggerli chi li avesse avuti tra le mani, diedi a ciascuno il suo titolo e intitolai il primo: *Esempio di meditazione sulle ragioni della fede* e il secondo: *La fede che cerca l'intelligenza*.

Ma quando ormai l'uno e l'altro erano stati trascritti da molti con questi titoli, molti, e specialmente il reverendo Arcivescovo di Lione, Ugo, Legato apostolico in Francia, che me lo comandò con apostolica autorità, insistettero perché scrivessi il mio nome su questi opuscoli. E, per farlo nel modo migliore, intitolai il primo opuscolo *Monologion*, cioè soliloquio, e questo *Proslogion*, cioè colloquio.

I. ESORTAZIONE DELLA MENTE A CONTEMPLARE DIO

Orsù, omiciattolo, fuggi per un poco le tue occupazioni, sottrai un poco ai tuoi tumultuosi pensieri. Liberati un momento dalle pesanti cure e lascia da parte le tue laboriose distrazioni. Dedicati per un poco a Dio e riposati in lui. Entra nell'intimo del tuo spirito, escludi da esso tutto all'infuori di Dio e di ciò che ti giova a cercarlo, e, «dopo aver chiuso l'uscio» (*Matth.*, VI, 60) cerca lui. Di' ora, o mio cuore tutto intero, di' a Dio: «Io cerco il tuo volto, ricerco il tuo volto, Signore» (*Ps.*, XXVI, 8).

E ora tu, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come possa cercarti, dove e come possa trovarti. Signore, se non sei qui, dove potrei trovarti assente? E se sei dovunque, perché non ti vedo presente? Ma certo tu abiti una luce inaccessibile. E dov'è la luce inaccessibile? O come mi avvicinerò a una tale luce? O chi mi condurrà e mi introdurrà in essa, affinché in essa io ti veda? E poi, in base a quali tracce, a quale immagine ti cercherò? Non ti ho mai visto, o Signore Dio mio, non conosco il tuo volto. Che farò, altissimo Signore, che farà questo esule lontano? Che farà il tuo servo ansioso del tuo amore e gettato lontano dal tuo volto? Anela di vederti, e troppo è lontano dal tuo volto. Desidera di avvicinarsi a te, e il luogo dove abiti gli è inaccessibile. Brama di trovarti, e non conosce dove tu stia. Si sforza di cercarti, e ignora il tuo volto. Signore, tu sei il mio Dio e il mio Signore, e non ti ho mai visto. Tu mi hai creato e ricreato, e mi hai dato tutto quel che ho di bene, e non ti conosco ancora. Infine, sono fatto per conoscerti, e non feci ancora ciò per cui sono fatto.

O misera sorte dell'uomo, che ha perduto ciò per cui era stato creato. O dura e crudele caduta la sua! Quanto ha mai perduto e quanto poco ha trovato, quanto ha lasciato e cosa gli è rimasto! Ha perduto la beatitudine per la quale era stato creato, e ha trovato una miseria per la quale non era fatto. Ha lasciato ciò senza cui nessuno è felice e gli è rimasto ciò che per sé è soltanto misero. Allora l'uomo mangiava il pane degli angeli di cui ora ha fame, ora mangia il pane di dolore che allora ignorava (*Ps.*, XVII, 25). O lutto di tutti gli uomini, universale pianto dei figli di Adamo! Egli era pieno a sazietà, noi moriamo di fame.

Egli era nell'abbondanza, e noi mendichiamo. Egli possedeva felicemente, e miseramente abbandonò quello che possedeva, noi infelici siamo nel bisogno e miseramente desideriamo e, ohimè, restiamo a mani vuote. Perché, potendolo fare facilmente, non ci conservò quello di cui avremmo sentito così gravemente la mancanza? Perché ci tolse la luce e ci condusse nelle tenebre? Perché ci tolse la vita e ci inflisse la morte? Donde siamo stati cacciati, pieni di affanni, e dove siamo stati spinti! Donde siamo precipitati, e dove siamo rovinati! Siamo stati cacciati dalla patria all'esilio, dalla visione di Dio alla nostra cecità; dalla letizia dell'immortalità all'amarezza e all'orrore della morte. Che infelice mutamento! Da quanto bene in quanto male! Grave danno, grave dolore, grave lutto. Ma io, infelice, io che sono uno degli infelici figli di

Eva lontani da Dio, che cosa ho cominciato, e a che sono riuscito? A che cosa tendevo, e a che sono giunto? A che cosa aspiravo, e di cosa sospiro? Cercavo il bene, ed ecco il turbamento! (Ps., CXXI, 9) Tendevo a Dio, e mi imbattei in me stesso. Cercavo pace nel mio cuore, e trovai tribolazione e dolore (Ps., CXIV, 3) nel mio intimo. Volevo ridere di gioia, e son costretto a ruggire gemendo nel mio cuore (Ps., XXXVII, 9). Speravo la letizia, e mi si addensano i sospiri! E tu, Signore, fino a quando? «Fino a quando, o Signore, ti dimenticherai di noi e volgerai lontano da noi la tua faccia?» (Ps., XII, 1). Quando volgerai lo sguardo verso di noi e ci esaudirai? Quando illuminerai i nostri occhi e ci mostrerai il tuo volto? Quando ti restituirai a noi? **Guardaci, Signore, esaudiscici, illuminaci, e mostraci te stesso. Donaci di nuovo te stesso affinché stiamo bene, poiché senza te stiamo tanto male. Abbi pietà delle nostre fatiche e dei nostri sforzi verso di te, poiché senza te non possiamo nulla. Poiché ci inviti, aiutaci. Ti prego, Signore, che io non desperi sospirando, ma sia sollevato dalla speranza. Il mio cuore è amareggiato dalla desolazione, addolciscilo con la tua consolazione. Ho cominciato a cercarti affamato, o Signore, fa' che io non smetta digiuno. Mi sono avvicinato famelico, fa' che non mi allontani senza aver ricevuto il cibo. Povero, son venuto al ricco, misero al misericordioso: fa' che non ritorni a mani vuote e disprezzato. E se sospiro prima di mangiare, fa' che dopo aver sospirato io trovi da mangiare. Incurvato, non posso guardare altro che in basso: o Signore, rialzami affinché possa guardare in alto.** «Le mie iniquità, più alte del mio capo» mi circondano, «e pesano su me come un grave carico» (Ps., XXXVII, 5). Scioglimi, liberami, affinché il pozzo dei miei peccati non apra la sua bocca sotto di me. Mi sia concesso di guardare la tua luce, anche da lontano, anche dal profondo. **Insegnami a cercarti, e mostrati a me che ti cerco; poiché non ti potrei neppure cercare se tu non me lo insegnassi, né potrei trovarti se tu non ti mostrassi. Che io ti cerchi col mio**

desiderio, ti desideri con la mia ricerca, ti trovi col mio amore, e ti ami col mio trovarti.

Riconosco, o Signore, e te ne ringrazio, che **hai creato in me questa tua immagine, affinché, memore, ti pensi e ti ami.** Ma l'immagine è così cancellata dall'attrito dei vizi, e così offuscata dal fumo dei peccati, che non può fare ciò che dovrebbe, se tu non la rinnovi e la riformi. **Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità, poiché non posso neppur da lontano paragonarle il mio intelletto; ma desidero intendere almeno fino a un certo punto la tua verità, che il mio cuore crede e ama. Non cerco infatti di capire per credere, ma credo per capire.** Poiché credo anche questo: che «se non avrò creduto non potrò capire» (Is., VII, 9).

II. DIO ESISTE VERAMENTE

Dunque, o Signore, che dai 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» (Ps., XIII, 1, e LII,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.

Infatti, quando il pittore si rappresenta ciò che dovrà dipingere, ha nell'intelletto l'opera sua, ma non intende ancora che esista quell'opera che egli ancora non ha fatto. Quando invece l'ha già dipinta, non solo l'ha nell'intelletto, ma intende pure che l'opera fatta esista. 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.**

2.4. A quale intelletto si riferisce Anselmo?

Si tratta dell'intelletto chiuso e coincidente con la mente raziocinante ed analitica? Ci sembra riduttivo pensare all'intelletto di cui parla Anselmo esclusivamente come a ciò che Aristotele chiamava "intelletto passivo". In una prospettiva mistica e contemplativa, come è il trattato di Anselmo, l'intelletto è aperto all'oltre, è illuminato da Dio stesso. Possiamo dunque ritenere di essere dinanzi ad un intelletto concepito attivamente (l'"intelletto attivo" di Aristotele) e in relazione con Dio stesso, con il dono del suo Spirito: «lo Spirito Santo è luce dell'intelletto attivo, sempre splendente. Spirito, ovvero intelletto: il cristiano Eckhart, che si trovò l'eredità di uno Spirito proveniente dall'alto, come dono, scrive perciò che lo Spirito è donato solo a quelli che vivono nell'intelletto»¹⁷.

In questo senso, trova significato l'espressione di Anselmo, che non vuole rinchiudere Dio nella mente umana, ma la concezione del divino è possibile soltanto in un intelletto che intercetta e, al tempo stesso, è intercettato nella sua profondità ed autenticità da Dio stesso. Dunque Dio non è stato rinchiuso in una definizione concettuale nella mente umana, come sarebbe poi stato inteso in una prospettiva logico-razionale. Ciò si chiarisce ancora meglio, leggendo i capitoli XV e XVI del *Proslogion*, dove Anselmo ritorna

¹⁷ M. VANNINI, *Mistica, Psicologia e Teologia*, 49.

sulla “definizione” di Dio, affermando che Dio è anche “qualcosa di più grande di tutto ciò che può essere pensato” (*quod maior sit quam cogitari*).

XV. DIO È PIÙ GRANDE DI TUTTO CIÒ CHE POSSA ESSERE PENSATO

Dunque, Signore, tu sei non solo colui di cui non può pensarsi il maggiore, ma sei anche qualcosa di più grande di tutto ciò che può esser pensato. Poiché infatti si può pensare che esista una tale realtà, se tu non fossi questa realtà, si potrebbe pensare qualcosa di più grande di te. E ciò non è possibile.

XVI. QUESTA È LA LUCE INACCESSIBILE CHE DIO ABITA

Davvero, Signore, questa è la luce inaccessibile dove abiti (*1. Tim.*, VI, 16), poiché veramente non vi è nessun'altra realtà che possa penetrarla e in cui possa vederti fino in fondo.

Davvero io non la vedo perché è troppo grande per me; e tuttavia tutto quello che vedo lo vedo per quella luce, come l'occhio debole vede quello che vede per quella luce del sole che non può vedere nel sole stesso. Il mio intelletto non può arrivare fino a lei. Splende troppo: l'occhio non l'afferra, né l'occhio dell'anima mia sopporta di fissarsi a lungo in lei. È abbagliato dal fulgore, è vinto dalla grandezza, è schiacciato dalla immensità, è confuso dalla ampiezza di quella luce. O luce somma e inaccessibile, verità piena e beata, quanto sei lontana da me che pur ti son tanto vicino. Quanto sei remota dal mio sguardo, da me che pur sono così presente al tuo sguardo! Tu sei presente ovunque e non ti vedo. In te mi muovo, in te sono (*Act. Ap.*, XVIII, 26), e non posso avvicinarmi a te. Sei dentro di me e intorno a me, e non ti sento.

2.5. L'argomento mistico-logico di Anselmo

Ritorniamo ora alla famosa argomentazione di Anselmo del secondo capitolo del *Proslogion* e a Dio come “ciò di cui non si può pensare il maggiore” (*id quo maius cogitari nequit*):

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.

III. DIO NON PUÒ ESSER PENSATO NON ESISTENTE

E questo ente esiste in modo così vero che non può neppure essere pensato non esistente. Infatti si può pensare che esista qualche cosa che non può essere pensato non esistente; e questo è maggiore di ciò che può essere pensato non

esistente. Onde se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, esso non sarà più ciò di cui non si può pensare il maggiore, il che è contraddittorio.

Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste in modo così vero, che non può neppure essere pensato non esistente.

E questo sei tu, o Signore Dio nostro. Dunque esisti così veramente, o Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente. E a ragione. Se infatti una mente potesse pensare 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.

L'argomento logico o ontologico dovremmo cominciare a chiamarlo **argomento mistico-logico**. Infatti, nasce da un moto di preghiera, meditazione e contemplazione e giunge a riconoscere che l'essere più profondo e reale è l'essere di Dio, tutto il resto “può essere pensato non esistente”. Ciò sembra paradossale, ma rientra nella logica della mistica, dove la realtà più profonda è la realtà davvero esistente, mentre ciò che “appare”, secondo la logica del divenire, è fugace e passeggero, finanche illusorio. La vera realtà esistente è la realtà del fondamento del tutto, la realtà di Dio. Ciò che è invisibile, Dio, è ciò che è più reale, mentre ciò che è visibile, gli enti del mondo, sono apparenza.

Infine Anselmo riconosce nel suo stesso argomentare la presenza della luce divina e l'intero procedere non può che chiudersi tramite una preghiera di ringraziamento: «E ti ringrazio, buon Signore, ti ringrazio, poiché quel che prima ho creduto per tuo dono, ora lo intendo grazie al tuo lume, sì che anche se non volessi credere che tu esisti, non potrei non capirlo con l'intelligenza».

2.6. Il declino riduttivistico del sentiero anselmiano: da “ciò di cui non si può pensare il maggiore” all’“Essere perfettissimo”

Subito dopo Anselmo, già il monaco Gaunilone individuava un errore logico-filosofico nell'argomentazione di Anselmo, in quanto si passava illecitamente dal pensiero alla realtà. Egli sosteneva che dalla concezione logica di un'isola perfetta, non si può passare all'esistenza reale di tale isola. Allo stesso modo dall'idea di Dio come essere perfetto non possiamo dedurre l'esistenza di tale idea. L'argomento sarà poi criticato anche da Tommaso d'Aquino e da Kant. Mentre sarà apprezzato da Cartesio, Spinoza e Leibniz. Quest'ultimo lo migliorerà, cercando di colmare una lacuna individuata nella dimostrazione, ovvero mostrando dapprima la *possibilità logica* di un essere che racchiude in sé tutte le perfezioni, ma tale concezione è già ben diversa dal “ciò di cui non si può pensare il maggiore” di Anselmo. Fino ad arrivare a Kurt Gödel, logico austriaco del Novecento, famoso per aver dimostrato l'incompletezza e l'indecidibilità della matematica, che cercherà di formalizzare l'argomento di Anselmo nel linguaggio della logica matematica. Ancor più recentemente, nel 2013, due ricercatori informatici hanno automatizzato la dimostrazione della prova di Gödel utilizzando dei programmi per la dimostrazione automatica dei teoremi.

2.7. Una ragione aperta all'Infinito

Gödel riprenderà la definizione di Dio seguita da Cartesio e Leibniz, secondo i quali Dio è “l'essere che ha tutte le perfezioni”. Anche nel catechismo di Pio X si parlava di Dio come dell’“Essere perfettissimo”, ma siamo in un contesto ben diverso, dove non si vuole dare alcuna definizione di Dio, in quanto è ben noto che di Dio se ne può parlare soltanto in modo analogico.

Il teologo tedesco Verweyen fa notare che la concezione anselmiana è in qualche modo tradita dalla definizione cartesiana: «Singolare è il fatto che il matematico Descartes, superiore ad Anselmo, cerchi sì di esprimere il concetto di Dio appunto con questa distinzione tra 'infinità potenziale' e 'infinità attuale', ma non riesca a formulare il concetto con la stessa precisione filosofica di Anselmo. 'L'essere più perfetto' è una definizione di Dio, in cui questi è ancora rappresentato oggettualmente e non pensato trascendentalmente come nell’“*id quo nihil maius cogitari potest*”»¹⁸.

Secondo Verweyen, che accogliamo in questa sua riflessione, l'argomento di Anselmo, più coerentemente alle intenzioni dell'autore, non dovrebbe essere trattato esclusivamente dal punto di vista logico-ontologico, ma da una prospettiva **logico-trascendentale**. In questo senso, Verweyen può concludere la sua disamina

¹⁸ H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 116.

sostenendo che «la ragione, mentre concepisce la sua essenza più propria come un movimento infinito, che non riesce a trovare pace, scopre di essere aperta nei confronti di un ulteriore evento proveniente da Dio»¹⁹.

In sintesi per Anselmo la fede non era un impedimento a capire le cose, ma al contrario il motore stesso della ricerca di comprensione: credo per capire, cioè per essere sempre più consapevole e partecipe della Verità che continuamente si rivela e si dona gratuitamente a tutti.

2.8. Il sentiero mistico-logico in Wittgenstein

Per la prima parte di questo paragrafo rimandiamo al libro *Antropo-Logos*, alle pagine 153-156, dove nel paragrafo su *La razionalità del positivismo logico*, si offre una presentazione ed interpretazione del pensiero di Wittgenstein attraverso l'analisi del *Tractatus Logico-Philosophicus* del 1921.

Se negli ultimi decenni sta venendo sempre più a galla una concezione di Wittgenstein ben distante da un freddo, calcolante e cinico logico o filosofo del linguaggio, ma prossima a colui che vede e sente nella ricerca mistica il vertice di una umanità riuscita²⁰, alcuni si spingono ancora oltre, giungendo a parlare di Wittgenstein come un "uditore della parola"²¹, sebbene non sia possibile ritrovare in lui esplicitamente una professione di fede cristiana: «Wittgenstein fu per davvero un "uditore della Parola", a dispetto di Russell e di quanti tra i suoi amici, soprattutto quelli più legati al *Wiener Kreis*, la pensavano assai diversamente»²². Era sicuramente un lettore assiduo delle Sacre Scritture, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, nella ricerca di un indicibile, oltre lo stesso linguaggio delle Scritture: «il filosofo si adoperò per rompere le barriere del linguaggio biblico e attingere l'al di là del linguaggio stesso, che egli intravedeva e poneva a fondamento di un mondo dell'"indicibile", oltre quello dei fatti. Il mondo vero, verso cui si sentiva attratto, era il mondo dell'"indicibile", quel mondo oltre il "dicibile". E proprio quel mondo dell'"indicibile", intravisto e desiderato, costituiva nella sua visione il soggetto ultimo della Scrittura»²³. Nelle sue lettere e nei suoi pensieri sparsi sono rintracciabili alcuni commenti ed osservazioni sulla Bibbia, la religione e la fede come qualcosa di profondamente vitale e di significativo per l'essere umano²⁴, considerazioni che, in alcuni

¹⁹ H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio*, 117.

²⁰ Cfr. S. OLIVA, *Il mistico. Sentimento del mondo e limiti del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

²¹ R. PITITTO, *Ludwig Wittgenstein: "uditore della parola"?*, in *Rassegna di teologia*, 63 (2022) 2, 257-282.

²² Ivi, 280.

²³ Ivi, 259.

²⁴ «l'Antico Testamento visto come il corpo senza testa; il Nuovo Testamento: la testa; le Lettere degli Apostoli: la corona sul capo. Pensando alla Bibbia ebraica, all'Antico Testamento soltanto, vorrei dire: a questo corpo manca (ancora) la testa. A questi problemi manca la soluzione. A queste speranze, l'adempimento. Ma una testa non la penso necessariamente cinta da una corona» (L. WITGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 71). Infatti, secondo Wittgenstein, «l'acqua che scorre nei Vangeli calma e limpida sembra schiumare nelle lettere di Paolo. O, almeno, così a me pare [...]. nei Vangeli – così mi sembra – è tutto più schietto, più umile, più semplice. Là ci sono capanne; in Paolo, una chiesa. Là tutti gli uomini sono uguali e Dio stesso è un uomo; in Paolo c'è già qualcosa come una gerarchia: gradi e cariche. - Così sembra dirmi il mio fiuto» (L. WITGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 63-64). «Qualsiasi cosa ci possa essere di vero o di falso nel Nuovo Testamento, una cosa non può essere messa in dubbio: che io per vivere giustamente dovrei vivere in

passaggi, appaiono molto simili a quanto affermerà il teologo cattolico e futuro papa Joseph Ratzinger: «Il cristianesimo, io credo, non è una dottrina, non è una teoria di ciò che è stato e sarà dell'anima umana, ma la descrizione di un evento reale nella vita dell'uomo. Infatti il "riconoscimento del peccato" è un evento reale, e la disperazione pure, e così anche la redenzione mediante la fede. Chi parla di queste cose [...] si limita a descrivere ciò che è accaduto a lui, qualsiasi cosa si possa dire in merito»²⁵.

Di seguito riportiamo alcune citazioni di Wittgenstein su temi teologici:

- Sulla *teologia della creazione*:

«Perché mai, infatti, deve essere più grande il miracolo che esso ha iniziato ad essere, rispetto al fatto che continui a essere? Si viene fuorviati dalla similitudine dell'artigiano [...]. Se si pensa invece Dio come creatore, la conservazione dell'universo non deve essere un miracolo "altrettanto grande" della sua creazione, - anzi, non sono entrambe una "cosa sola"?»²⁶.

- Sulla *trascendenza e paternità di Dio*:

«Che so di Dio e del fine della vita? Io so che questo mondo è. Che io sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo. Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso. Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso [...]. Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio. E collegare a ciò la similitudine di Dio quale Padre. Pregare è pensare al senso della vita»²⁷.

«Credere in un Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita. Credere in un Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto. Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso»²⁸.

- Sulla *fede e la salvezza*:

«La fede fa l'uomo beato, cioè lo fa libero dalla paura degli uomini in quanto lo pone direttamente sotto Dio»²⁹.

«Io posso ben rifiutare la soluzione cristiana del problema della vita (redenzione, risurrezione, giudizio, cielo, inferno), ma con ciò certo il problema della mia vita non è risolto, perché io non sono né buono, né felice. Io non sono redento»³⁰.

«Se devo essere veramente redento, - allora ho bisogno di certezza – non di sapienza, sogni, speculazioni – e questa certezza è la fede. E la fede è fede in ciò di cui ha bisogno il mio cuore, la mia anima, non il mio intelletto speculativo, perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il sangue, che deve essere redenta, non il mio spirito astratto»³¹.

maniera del tutto diversa da come mi piace. Che la vita è molto più seria di quanto appaia in superficie. La vita è di una tremenda serietà» (L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 78).

²⁵ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 59. Nel 1967 Ratzinger scriveva: «la fede cristiana non si riferisce ad un'idea, ma a una Persona, a un Io e precisamente a un Io che viene definito come Verbo e Figlio, cioè come apertura totale» (J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005, 201).

²⁶ L. WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero*, 92.

²⁷ L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, 173.

²⁸ L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, 174.

²⁹ L. WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero*, 72.

³⁰ L. WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero*, 75.

³¹ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 68.