

Klaus Held

SUGLI ANTEFATTI DELLA PROVA ONTOLOGICA
DELL'ESISTENZA DI DIO — ANSELMO E PARMENIDE —

Con Anselmo da Canterbury inizia la tradizione di ciò che Kant più tardi chiamerà la prova ontologica dell'esistenza di Dio. Il ragionamento fondamentale dell'argomentazione in Anselmo sta nel secondo capitolo del suo *Proslogion*¹; vogliamo richiamarlo brevemente alla memoria: La specifica determinazione oggettiva (*arthafte Wasbestimmtheit*) di una cosa, la sua *essentia*, il suo carattere, può essere pensata anche qualora quella cosa non esista. Se una cosa esiste, questo significa che alla sua essenza si aggiunge l'esistenza. Questa presenza della essenza insieme con l'esistenza viene chiamata da Anselmo *esse rei* a differenza della sola immaginazione (*Gedachtheit*) del carattere della cosa, l'*esse in intellectu*. Quale unità di essenza e esistenza l'*esse rei* è più e in tal senso 'più grande' del semplice *esse in intellectu* dell'essenza. Pensiamo ora all'essenza di Dio, allora per Dio intendiamo quello oltre il quale non si può pensare nulla di più grande². Ne segue: Se mancasse l'esistenza a Dio, si potrebbe pensare a qualcosa di più grande oltre a lui, cioè la stessa essenza con esistenza. Questo significherebbe: Dio, il più grande non sarebbe il più grande. Gli si confà dunque una determinazione che non gli compete. Ma questo è impossibile, perchè viola il principio di contraddizione. Ecco perchè Dio deve esistere.

Questa prova dell'esistenza di Dio è stata discussa vivamente già nel Medioevo ed assume poi un significato fondamentale per la metafisica moderna. Ha anche un antefatto? A questa domanda vi è, in un primo momento, una risposta chiara: per quanto riguarda la prova dell'esistenza di Dio l'argomentazione di Anselmo non ebbe predecessori. Non poteva neanche averli, perchè la prova ontologica dell'esistenza di Dio divenne possibile solo con il coincidere di determinate condizioni concettuali

¹ Testo del *Proslogion* con la critica di Guanilone e la risposta relativa di Anselmo in: *Anselmi Opera omnia*, ed. E. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstadt 1968, Bd. 1 (citato: Anselmo. Una eccellente breve introduzione nella problematica della prova del *Proslogion* considerando la più recente discussione contiene ora: K. FLASCH, *Anselmo von Canterbury*, in: O. HOFFE (a cura di) *Klassiker der Philosophie*, I, München 1981. Indicando questo saggio mi risparmio ogni riferimento alla letteratura su Anselmo.

² *Aliquid quo nihil maius cogitari possit* (*Anselmo*, p. 101).

che prima di Anselmo o non erano esistite o non erano presentate insieme.

Poiché in seguito sosterrò la tesi che il poema didattico di Parmenide dev'essere considerato in un certo senso il precedente dell'argomentazione di Anselmo, allora debbo mettere in chiaro fin d'ora che questo precedente non era una prova dell'esistenza di Dio e non poteva esserlo, perchè agli inizi del pensiero greco non vi erano ancora le condizioni che avrebbero reso possibile la prova dell'esistenza di *Dio* di Anselmo. Affermo piuttosto che l'argomentazione di Anselmo può essere interpretata anche in modo diverso dalla prova dell'esistenza di Dio, e nella luce di queste altre interpretazioni si può parlare di un antefatto dell'argomentazione in Parmenide.

Per proteggere la mia interpretazione in tal senso da fraintendimenti e, nello stesso tempo, per prepararla, voglio prima brevemente spiegare, quali erano le essenziali condizioni concettuali nelle quali Anselmo, per la prima volta, poteva dare la prova ontologica dell'esistenza di Dio.

Anselmo stesso si rendeva chiaramente conto di queste condizioni. Le ha citate nel secondo capitolo del *Proslogion* ed anteposte al pensiero probatorio che abbiamo appena ricapitolato. Si tratta di tre condizioni.

Esse coincidono oggettivamente con le tre condizioni per l'eseguibilità della prova ontologica in genere che D. Henrich ha esposto nel capitolo finale del suo famoso libro sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio nell'età moderna³.

Per primo Anselmo premette che Dio, il creatore, ci è noto dalla fede come quella cosa oltre la quale non si può pensare nulla di più grande. Dietro questa affermazione sta la nuova determinazione del divino inaugurata dal neoplatonismo come di un principio incondizionato che trascende il mondo. Questa è la prima condizione per la eseguibilità della prova ontologica dell'esistenza di Dio⁴. Secondo, questa prova dell'esistenza di Dio nel *Proslogion* rappresenta una cosa del tutto nuova rispetto alle prove dell'esistenza di Dio classiche antiche. Queste prove servivano a provare il compimento dell'ordinamento del mondo, del cosmo. In fondo non si interessavano a Dio, ma al mondo.

Il Dio di tali prove non è adatto, per il suo inserimento nel cosmo, come oggetto di una fede. Il concetto di una fede in Dio nel senso biblico-cristiano era estraneo alla gremità classica. Solo il Dio inteso come un assoluto trascendente del mondo può esser creduto, e solo per lui si può porre il problema di assicurarsi razionalmente, oltre la fede della sua esistenza. Questa assicurazione punta, senza deviazione nel cosmo, di-

³ DIETER HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, p. 263 ss.

⁴ Cfr., *Op. cit.*, p. 263.

rettamente sul *creatore* che crea il mondo *ex nihili*. Proprio questa intenzione porta Anselmo all'idea di una prova strettamente non-cosmologica, cioè ontologica. La filosofia greca classica (e con essa Parmenide) non sa nulla di un *creator* nel senso di Anselmo.

La seconda condizione, nel secondo capitolo del *Proslogion*, recita: La determinazione di Dio appena accennata sta nella nostra comprensione ed è data per questa. Perchè Anselmo lo sottolinea diventa chiaro solo dalla risposta che dà nell'appendice del suo scritto alle obiezioni di un frate di nome Gaunilone. Gaunilone rappresenta nella sua tendenza fondamentale già il nominalismo che nasce all'epoca di Anselmo. Egli sospetta che il concetto di Dio come colui oltre il quale non è pensabile nulla di maggiore, non sia altro che un insignificante *flatus vocis*.

A questo Anselmo oppone l'oggettività del concetto. Così si compie la seconda condizione per l'eseguibilità della prova ontologica della esistenza di Dio. E' l'idea dell'indipendenza della « determinazione oggettiva » dall'*essentia* (*Wasbestimmtheit*), nella sua obbligatorietà dell'essere pensato soggettivo⁵.

E' vero che questa idea è l'unica delle tre classico-antiche, e precisamente platonica, — ma non è parmenidea. Non può esserlo, perchè Parmenide non conosce ancora la « *Wasbestimmtheit* » come tale, cioè, in parole greche l'*éidos* nella sua differenza rispetto a qualcosa che si distingue da questa. Solo Platone scopre la differenza del *éidos* puro dal mondo dei sensi che ne è partecipe e Aristotele la differenza dalla *hýle* come la materia determinabile tramite la *Wasbestimmtheit*.

Anselmo ripete l'ipotesi dell'autonomia dell'*éidos* esplicitamente in una prima difesa contro il nascente nominalismo.

La terza condizione: Anselmo distingue l'*esse rei* cioè l'esistere o *subsistere*, come dice in altri punti, dal semplice *esse in intellectu*.

Questa distinzione viene da lui illustrata dall'esempio del pittore.

Prima che un quadro esista, il pittore può già avere nella propria mente il dipinto. Si deve pensare qui alla pittura medievale all'epoca di Anselmo. Il dipinto non è l'individuale, ma il carattere, l'*essentia*.

L'esempio del pittore conferma dunque la distinguibilità fra essenza ed esistenza. Questa è la sua unica funzione, come sottolinea Anselmo stesso nella risposta a Gaunilone⁶. Così è soddisfatta la terza condizione per l'eseguibilità della prova ontologica. Questa condizione è costituita dall'idea della differenza ontologica fra essenza e *factum* fra essenza e esistenza⁷. Anche quest'idea non è antica nella forma in cui viene applicata alla prova ontologica.

⁵ Questa da Henrich la terza condizione, cfr. *Op. cit.*, p. 264.

⁶ Cfr., *Anselmo*, p. 137, 6-10.

⁷ In Henrich questa è la seconda condizione, cfr., *Op. cit.*, p. 263.

Non vi è dubbio che nella distinzione platonica fra l'*éidos* e il mondo dei sensi che ne partecipa e ancora di più della distinzione aristotelica fra *éidos* e *hýle* si prepara detta differenza. Principalmente nel concetto della *hýle* è già contenuta, come momento indistinto, l'esistenza del presente, che Aristotele esprime occasionalmente anche con la parola *párchein*, che indica una cosa come « esistere di per sé di fatto »⁸. Ma questa esistenza significa anche la *Wasbestimmtheit*, in quanto prevede una disponibilità per la determinabilità eidetica. Non appare però come pura esistenza, cioè non viene ancora compreso come il puro « che », senza qualsiasi *Wasbestimmtheit* e contrapposto a questo titolo all'*essentia*. Questa differenza diventa tangibile solo, e per la prima volta in questa purezza, nell'esempio del pittore di Anselmo in collegamento con il suo uso dei termini *existere* e *subsistere*.

Così sono chiarissime le tre condizioni che si incontrano nella costellazione delle idee di Anselmo e che permettono di chiamare la sua argomentazione come « prima » versione della prova ontologica dell'esistenza di Dio. Proprio queste condizioni ancora non si trovano in Parmenide, e così dev'essere escluso che il suo pensiero abbia costituito un precedente di questa prova dell'esistenza di Dio. Ma ora si può, come ho già accennato all'inizio, astrarre da questo lato dell'argomentazione di Anselmo.

Se si tralascia il fatto che Anselmo si interessa dell'esistenza di Dio, allora il suo argomento sembra un tentativo di trovare una certezza inconfutabile, come punto di partenza per tutti i successivi passi di riflessione. E' notevole che un tale tentativo si trovi proprio in quell'opera che si può considerare l'inizio della speculazione filosofico-teologica dell'alta Scolastica: perché tentativi che vanno nella stessa direzione si trovano anche all'inizio delle altre due grandi epoche dell'ontoteologia, prima di Kant: il poema didattico di Parmenide costituisce l'origine della metafisica classica greca, e con le *Meditazioni* di Cartesio si introduce il razionalismo speculativo dell'inizio dell'era moderna. In tutte e tre le opere si afferma una incertezza come base per il pensiero.

Se vi è una tale incertezza, questo rimane per la filosofia un problema materiale che non si può sottacere. Perciò il fatto storico dovrebbe costituire un'occasione per chiedere fino a che punto va vista la coincidenza degli inizi in Parmenide, Anselmo e Cartesio dal punto di vista oggettivo e se ha un significato sistematico. Limito la mia domanda ad un confronto del *Proslogion* anselmiano con il poema didattico di Parmenide.

⁸ Cfr., ERNEST TUGENHAT, ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München, p. 13 ss.

Si potrebbe avere, in un primo momento, l'impressione che si tratti di un parallelismo più che esteriore. E' vero che entrambi i pensatori statuiscono una certezza di base per il pensiero, Parmenide la certezza: l'essente (*tò eón*) è, e Anselmo la certezza: Dio esiste. Ma sia il contenuto di questa certezza che il modo della sua presentazione apparentemente non sono paragonabili fra loro. Secondo me questa impressione inganna. In séguito voglio fondare la tesi che fra il contenuto oggettivo delle affermazioni di certezza in Anselmo e Parmenide ed il contesto del pensiero, in cui sono inserite queste affermazioni, vi è una coincidenza molto ampia e che, secondo quanto mi risulta, è rimasta del tutto inosservata. Voglio ora evidenziare questa coincidenza.

Per questo motivo riprendo la prima condizione della riflessione di Anselmo nel secondo capitolo del *Proslogion*. Anselmo dice: Dalla fede sappiamo che Dio è quello oltre il quale non si può pensare nulla di più grande. A questa considerazione della fede si allaccia la formulazione del quesito per la prova che fin'ora ho tralasciato: secondo Anselmo il quesito sta nel confutare colui che nega l'esistenza di Dio. Con una parola del salmo, colui che nega Dio viene indicato come « stolto » — *insipiens*⁹. Di conseguenza si introduce la prova come confutazione con la quale la negazione di Dio viene provata come stoltezza. In questo senso Anselmo lo chiama *argumentum*. *Arguere* significa, in origine, non un semplice gioco di pensieri senza riferimento alla vita, ma la confutazione convincente e la giustificazione davanti al tribunale. Il fatto che l'*argumentum* di Anselmo è inteso in questo senso, viene confermato dalla seguente circostanza: Gaunilone ha presentato le sue obiezioni esplicitamente in rappresentanza degli stolti attaccati da Anselmo.

Anselmo a sua volta ha accettato queste obiezioni come difesa dello stolto e le ha respinte, ma ha disposto, in modo rimarchevole che, insieme con la sua risposta, esse siano considerate d'ora in poi parte integrante del *Proslogion* e sempre da copiare insieme con questo.

La prova di una certezza originale dell'esistenza presentata qui da Anselmo è ovviamente intesa come una convincente confutazione. Ora, proprio in questo sta la prima coincidenza con Parmenide. Anche lui è interessato ad una confutazione convincente, cioè a qualcosa per cui in greco disponeva anche di un termine: la parola *élenchos*¹⁰.

L'*élenchos* di Parmenide e l'*argumentum* di Anselmo non sono una disinvolta partita di fioretto dello spirito, ma hanno una esistenziale serietà. Anselmo difende l'esistenza per fede contro gli attacchi da parte di colui che dichiara questa forma esistenziale insensata.

⁹ Cfr., *Anselmo*, p. 101, 6 ss.

¹⁰ Cfr., *Parmenides*, B 7, 5 (DIELS/KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. 1).

Questa esistenza per fede ha la propria tradizione giù nell'XI secolo, riconosciuta da Anselmo. Nello stesso modo Parmenide difende la forma esistenziale, storicamente nota già da circa un secolo, di una vita dedicata al pensiero filosofico-scientifico contro la confutazione esistenziale da parte dell'esistenza quotidiana, estranea alla filosofia¹¹.

Nel modo di pensare che regge la vita media e naturale, è insito un attacco al senso dell'esistenza filosofica. Parmenide chiama questo modo di pensare *dóxa*, opinione¹².

Se Parmenide difende la filosofia come forma esistenziale contro la forma esistenziale della *doxa*, significa che la conoscenza filosofica per lui si distingue dalla conoscenza estranea alla filosofia non principalmente per il suo contenuto, per ciò che filosoficamente sa, ma perchè è — per dirlo con le parole di Kant — un nuovo « modo di pensare », un nuovo concetto di vita in confronto con il modo di pensare e il concetto di vita estranei alla filosofia. Nell'*élenchos* di Parmenide si tratta della filosofia come di una nuova visione rispetto alla visione naturale. Questo spiega il tono sprezzante di questo *élenchos*. Si rivolge contro gli « ignoranti », « stupidi », « privi di giudizio » mortali¹³ come gli uomini che vivono nella *dóxa*. Gli attributi, che Parmenide attribuisce ai mortali mostrano che il pensiero filosofico di Parmenide guarda a loro dall'alto con una pretesa di superiorità simile a quella del pensiero di Anselmo che spiega la fede agli « stolti ».

Nella confutazione convincente del modo di pensare naturale il pensiero filosofico assume un certo rapporto verso questo modo di pensare. La scopre fittizia. La *dóxa* si basa sulla finzione che l'incertezza scoperta dalla filosofia nell'*élenchos* sia discutibile. Nella critica alla *dóxa* così concepita è contenuta una fondamentale autodistinzione fra la posizione filosofica e quella naturale, estranea alla filosofia.

Due cose diverse possono esser distinte fra loro solo a condizione che abbiano una cosa in comune. La posizione filosofica e quella naturale hanno in comune l'elemento verso il quale si esprime la rispettiva posizione.

Questo elemento « verso il quale » è una incertezza inconfutabile sia per il pensiero filosofico che per la vita naturale. Queste due posizioni si distinguono dal fatto che la posizione filosofica scopre l'incertezza come tale e la riconosce esplicitamente tale, mentre la posizione naturale si tiene nell'apparenza della discutibilità di questa incertezza.

¹¹ Per questo inizio di interpretazione cfr. il mio trattato: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980, p. 469 ss.

¹² Cfr., *Parmenides* B 1, 30; B 8, 51; B 19,1.

¹³ Cfr., *Parmenides* B 6, 4-7.

Proprio questo è però in Anselmo, anche il rapporto tra la fede, che si spiega pensando e l'incredulità. Si distingue dall'incredulità non principalmente come *fides quae*, ma come *fides qua creditur*, cioè come posizione verso una certezza che di per sé non è per niente discutibile e appare discutibile solo per la incredulità. Cosa dà a questa certezza dunque la sua incertezza-in-sé?

A questo quesito decisivo Anselmo risponde nel terzo capitolo del *Proslogion* del quale finora non ho parlato. Anselmo dice lì: L'essenza di Dio non solo non può, come si è mostrato nel secondo capitolo, essere senza esistenza; Dio non può neppure essere pensato senza esistenza¹⁴. Come si può provare dalle parole della replica a Gaunilone¹⁵. Anselmo concepisce qui già quella determinazione di Dio che nell'era moderna viene considerata *ens necessarium*. Il carattere fondamentale della creazione è la contingenza, cioè la circostanza che ciò che è, può anche non essere. Questo significa che l'essenza è realmente distinguibile dall'esistenza. Dio creatore si distingue dalla creazione, ché in lui non esiste questa distinguibilità fra essenza e esistenza¹⁶. Come indifferenza di essenza e esistenza Dio non può essere senza esistenza. Egli è l'essere necessario.

Così qui risulta una cosa decisiva: ciò che dà alla certezza di Dio la sua indiscutibilità-in-sé, è il suo carattere indifferenziato. Una tale interpretazione della indiscutibilità-in-sé come necessità e la rifondazione di questa necessità in una indifferenziazione si trova però anche in Parmenide. Egli non afferma semplicemente in maniera assertoria come incertezza l'essente, l'è, giacché — cosa che è stata più volte indicata dalla ricerca più recente — questa affermazione di esistenza ha il carattere modale della necessità¹⁷. Il non-essente non è possibile, l'essente dev'essere. Non per caso si parla più volte, con riferimento all'essente, dell'ineluttabile caso della Moira, e della necessità, dell'*ananke*¹⁸.

La più recente ricerca non ha ancora sottolineato il fatto che questa necessità si fonda su un'indifferenziazione. Ma il conoscitore della grammatica greca sa che il participio greco sostantivato esprime un'indifferenza: *tò cathéydon*, « il dormiente », per esempio, significa allo stesso tempo sia lo stato del dormire cioè lo stesso dell'infinito sostantivato « il dormire » che la cosa che si trova in questo stato, cioè il dormiente. Ciò che si trova in questo stato è ciò che è presente, esiste. Lo stato

¹⁴ Cfr., *Anselmo*, p. 102 s.

¹⁵ Cfr., *Anselmo*, p. 138, 22-27.

¹⁶ Cfr., *Anselmo* p. 133, 6-12.

¹⁷ Cfr., riassumendo KARL BOMANN, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971, p. 73, ss.

¹⁸ Cfr., *Parmenides* B 8, 30; B 8, 37.

stesso è la determinazione del così-esistente, cioè — per dirlo in parole non greche — la sua essenza. L'indifferenza espressa nel participio *tò cathéydon* dice: la determinazione dello stesso stato del 'dormire' stesso è il presente.

L'immaginazione di una tale indifferenziazione mette innanzi l'esperienza del mondo della prima gremità. Le determinazioni degli stati come dormire, freddo, vita etc., per questa esperienza del mondo non sono determinazioni-di-ciò-che-è-presente ma determinazioni pure di se stesse¹⁹. Il mondo consiste principalmente di determinazioni elementari che sono tutte determinazioni dello stato di se stesse. Qualsiasi cosa elementare, il dormiente, il vivente, il freddo etc. è indifferenziazione di stato di determinazione e presente, cioè come potremmo dire anche in modo anacronistico, di essenza ed esistenza.

Questa esperienza del mondo non ha un interesse solo storico. Diventa anche oggettivamente discutibile quando non si condivide la decisione ontologica originale di Aristotele, che la determinazione dello stato può esistere solo come definizione di qualche cosa solo come predicato di qualcosa cui si basa. Se si inibisce questa ipotesi ontologica, che la determinazione dipende dal presente lo *hypárchien* di un sostrato, e si cerca di pensare la determinazione dello stato non come definizione-di-qualche-cosa, come pura determinazione di se stessa, allora si vede che la pura determinazione non è un presente-a..., ma include il proprio presente.

Il puro stato « dormiente » per esempio è già di per sé il presente. Questa riflessione si può anche riferire a quello stato che comprende tutti gli stati elementari comunque essi siano qualificati, cioè quello stato che si presenta sempre quando si presenta uno stato qualsiasi. Questo stato di tutti gli stati viene indicato da Parmenide con la parola l'« essente ». Se pensiamo questo stato in modo elementare secondo i pre-aristotelici, cioè non come determinazione di un essente presente e alla base, cioè questo è ciò che è presente, ossia l'essente nel senso di ciò che c'è, che è presente, che esiste, allora l'essente, l'*eón* si pone come indifferenziazione ontologica di essere essente, come determinazione dello stato di essere come presente, o, in breve, come indifferenziazione di essenza ed esistenza.

E' vero che qui, per essere preciso debbo subito correggere la mia espressione. L'essente inteso nel senso di Parmenide non è una indifferenziazione. Cioè il differente che per noi forma un'unità in questa indifferenza: determinazione e presente, stato e trovarsi-nello-stato da Parmenide stesso

¹⁹ Cfr., Il mio trattato *Heraklit, Parmenides ...*, p. 227 ss; p. 485 ss.

non viene considerato come indifferente. Nell'indifferenza parmenidea non scompaiono due differenti prima concepiti. Dalla nostra prospettiva, che già abbiamo in noi l'idea della distinguibilità dell'essere come determinazione cioè *essentia*, e essere come essere-presente-nello-stato, *existentia*, Parmenide prende in considerazione sotto il titolo di *tò eón* l'indifferenza di entrambi.

Ma per Parmenide stesso questa indifferenza non compare come indifferenza, cioè non come unità di cose precedentemente distinguibili. Perciò ho potuto dire inizialmente: la terza condizione dell'eseguibilità della prova ontologica la scoperta della differenza ontologica di essenza e esistenza da Parmenide ancora non è compiuta.

Comunque Parmenide pensa l'indifferenza ontologica, che più tardi sarà compresa nel termine *ens necessarium*; ma egli non la pensa come tale. Questo dà alla sua incertezza una forza che non potrà mai essere raggiunta nella prova ontologica, e questo rende il suo inizio per noi sistematicamente interessante. La prova ontologica deve subito difendersi, e questo è mostrato nella seconda condizione di Anselmo contro Gaunilone, contro il dubbio tendenzialmente nominalista, che al concetto portante di base manca l'oggettività e l'obbligatorietà. Questo sospetto si afferma finalmente nell'obiezione criticistica di Kant contro l'argomento ontologico.

La prova ontologica offre un punto di attacco al sospetto nominalista della mancanza di significato, perchè essa stessa è già espressione della posizione di partenza del nominalismo. La nascita del nominalismo è inevitabile proprio in quel momento in cui l'entità delle determinazioni concettualmente concepibili di fronte al presente puramente fattivo privo di qualsiasi determinazione, cioè l'esistenza, si mette da una parte. Con questo inizia *in nuce* già la sostituzione nominalista del concetto dalla determinazione della cosa stessa, della *realitas alla res*, e lo svuotamento del realismo dell'Alto Medioevo è già prestabilito.

Ma appunto la distinzione esatta fra essenza ed esistenza è anche una delle condizioni *sine qua non* della prova ontologica dell'esistenza di Dio. Fino a quando questa prova è nella sua intenzione antinominalista-realista, ma condivide con il nominalismo la posizione di partenza, è un androgino realista-nominalista, ed è proprio questo il motivo della sua fine. Questo è molto di più di una constatazione storica: se la certezza originale affermata da Anselmo deve avere consistenza veramente come la indiscutibilità-per-eccellenza della quale ho parlato, allora non deve, come in Anselmo, essere già di nascosto affetta da nominalismo.

Il bacillo nominalista è la differenza ontologica fra essenza ed esistenza.

La nascita di questa differenza si prepara già in Platone e Aristotele.

Parmenide invece precede il sorgere di questa differenza se la indifferenza da lui iniziata non è nemmeno la indifferenza di due differenti pensati precedenti. Così dispone di una certezza originale, che la prova ontologica dell'esistenza di Dio può solo rincorrerla invano. Questa certezza originale possiede così la indiscutibilità-per-eccellenza, perchè l'indifferenza in cui consiste non è ancora pensata come indifferenza.

E' vero che si può obiettare che Parmenide difende l'essere²⁰, l'esistenza, l'essente già contro l'apparenza della discutibilità da parte della *dóxa*, e questo vuol dire che l'*eón*, l'indifferenza ontologica, viene da lui presentata non in modo ingenuo, preriflessivo, ma già come qualcosa, cioè *come* qualcosa che ha bisogno di essere difeso. In questo senso l'indifferenza è già data, in Parmenide, riflessa come indifferenza. Questo si manifesta nel fatto che Parmenide sottolinea esplicitamente contro la negazione dell'essente che esso è e che il non-essente non è.

Contro questa obiezione occorre tener presente che Parmenide non dice precisamente, in nessun punto assertoriamente che « L'essere è » (*tò eón ésti*), ma o si limita a parlare dell'*eón* a differenza del *mè eón*²¹, o fa solo l'affermazione priva di soggetto « esso è » (*ésti*)²² a differenza di « esso non è » (*uk ésti*)²³. Il fatto che Parmenide scelga sempre alternativamente solo una delle sue formulazioni dimostra che l'*ésti* non è un predicato di esistenza assegnato ad un soggetto « *tò eón* », che dev'essere tacitamente pensato, ma è solo una formulazione equivalente a « *tò eón* ». Nella formulazione « *tò eón* » sta già l'esistenza dell'essente; non occorre aggiungere che è, perchè la formulazione « l'essente » è solo la nominalizzazione per il concetto originale parmenideo « esso è ». Questo concetto originale a sua volta dev'essere interpretato come una « frase senza soggetto » come per esempio « nevica »²⁴.

E' vero però che nel poema didattico vi è la formulazione negativa, che il non-essente o il nulla non è (*èinai mè eónta*)²⁵ (*medèn d'uk éstin*)²⁶.

Ma questo non ci permette di concludere che vi sia una formulazione assertoria, pensabile per Parmenide, che « l'essente è ». Le formulazioni negative si intendono puramente dal compito dell'*élenchos*, di respingere la supposizione implicita della possibilità del nulla da parte della *dóxa*. A questa difesa di una *possibilità*, che tale non è, corri-

²⁰ Cfr., HENRICH, *Op. cit.*, p. 139 ss.

²¹ B 2, 7.

²² B 8, 2; B 8, 16.

²³ B 8, 9.

²⁴ Cfr., il mio trattato *Heraklit, Parmenides ...*, p. 506 ss.

²⁵ B 7, 1.

²⁶ B 6, 2.

sponde la conferma, di cui abbiamo già parlato, di una *necessità* dell'*eón*, tramite la constatazione apodittica che dev'essere cioè non può essere.

Non vi è una affermazione assertoria di Parmenide, perché l'«essente» e «esso è» dicono la stessa cosa; «l'essente è» sarebbe un raddoppiamento oggettivamente superfluo come per esempio «nevica neve». Ma questo raddoppiamento non scioglierebbe l'indifferenza fra determinazione di stato (essenza) e presente (esistenza). Se Parmenide si permette indirettamente questo raddoppiamento nell'espressione apodittica negativa, cioè che il non essente non può essere, non rinuncia all'indifferenza; la difende invece esplicitamente nell'*élenchos* contro la *dóxa*.

Questa difesa è necessaria perchè la *dóxa* è l'apparenza della discutibilità della certezza originale; essa è implicitamente dominata dall'opinione che è possibile dire: «esso non è». Questa opinione nasce dal fatto che gli stati elementari di indifferenza il dormiente, il vivente il freddo, etc avvengono in alternazione con i corrispondenti stati contrari. Se uno stato è, come, ad es., è vita, l'altro, in questo caso, è morte, è non. La *dóxa* ritiene, a differenza del filosofico *nús*²⁷, i relativi stati non presenti come non esistenti. Ella disconosce in questo caso che tutti gli stati sono indifferenti; perché — come abbiamo spiegato prima — ogni determinazione di stato come determinazione di se stessa è sempre anche un presente. Ma all'uomo possono sottrarsi le determinazioni di stato nel loro presente, perchè la vita umana stessa è, come unità uno stato unilaterale, cioè quello dell'essere vivo a differenza dall'essere morto. Questa unilateralità costitutiva per la vita umana inganna l'uomo sotto forma di apparenza che l'«esso non è» esiste²⁸.

Qui si pone necessariamente la domanda: anche il filosofo è uomo e perciò condizionato dalla citata unilateralità di stato. Cos'è che mette il suo pensiero in condizione di sollevarsi sopra l'apparenza dell'«esso non è»? Parmenide risponde: un aiuto divino²⁹. La vita divina è immortale.

Nel nostro contesto vuol dire: lo stato «vita», in cui si trovano gli dèi è libero dall'unilateralità, dall'essere contrario alla morte come negli uomini esso perciò, dai primi greci, viene chiamato il «mortale». Solo con l'aiuto di Dio i mortali riescono a liberarsi dall'apparenza dell'«esso non è», che è costitutivo per il modo di pensare della posizione naturale. Questo dipendere dall'aiuto divino è stato espresso da Parmenide nelle immagini dell'introduzione del suo poema didattico.

A pensare l'indifferenza libera dalla nullità e pura, l'uomo può sol-

²⁷ Cfr., B 4.

²⁸ Cfr., il mio trattato *Heraklit, Parmenides ...*, p. 554 ss.

²⁹ Cfr., *Op. cit.*, p. 569 ss.

levarsi solo tramite l'aiuto divino. Solo esso può assicurare la indiscutibilità-di-per-sé della certezza originale. La irrefutabilità di questo pensiero parmenideo riceve ora da Anselmo, che con certezza non sapeva nulla del poema didattico di Parmenide una notevole conferma: Parmenide poteva pensare l'essente nella sua libertà dal nulla e con ciò la certezza originale recante la determinazione solo con l'aiuto divino. Anche per la certezza originale di Anselmo, cioè « Dio », esiste una determinazione portante. E' il concetto di Dio come colui oltre il quale non si può pensare nulla di più grande. Ma da dove Anselmo trae il diritto di determinare Dio, che supera ogni concettualità umana, in questo modo concettuale (anche se solo in negativo)? La risposta viene data da lui stesso nella prima condizione della prova, di cui ho parlato inizialmente: Dio stesso si è palesato. Qui si mostra ancora una volta la coincidenza strutturale dell'argomento anselmiano con l'*élenchos* di Parmenide: per poter dare la determinazione portante della certezza originale entrambi hanno bisogno dell'aiuto sovrumano.

Ovviamente in questo punto si apre anche la differenza fra le due argomentazioni: sia dal punto di vista oggettivo, che da quello testuale non avrebbe senso identificare la dea rivelatrice in Parmenide con l'essente, e cioè con l'oggetto della prova. L'essente, cioè il presente del cosmo-in-tutto, comprende anche il divino. In Anselmo invece, l'aiutante divino, il Dio della fede, sta oltre il cosmo ed è identico con l'oggetto della prova.

Finora ho solo indicato che il pensiero parmenideo sta storicamente ancora prima dell'inizio della preistoria della divisione intrisa di nominalismo dell'essere in esistenza e essenza, e che l'indifferenza da lui affermata è protetta contro la critica nominalistica. Potrebbe sembrare che io ritenga possibile un riferimento a Parmenide solo nel fallimento della prova ontologica alla ricerca di una certezza di base del pensiero.

Ma la situazione non è tanto semplice. Anche l'argomentazione di Parmenide è attaccabile sotto un aspetto essenziale: il punto dolente è il carattere di *élenchos* della sua argomentazione. Parmenide è interessato a scoprire l'apparenza della discutibilità della certezza originale « esso è ». Questo intento riesce con la prova: questa certezza originale possiede la indiscutibilità-di-per-sé attraverso il carattere modale della necessità: essa dev'essere pensata. Questo dice la famosa frase: *tò gàr autò noéin estín te kài èinai*³⁰, se la traduciamo liberamente: « E' necessario che lo stesso — si riferisce all'assente — venga pensato ed è ». Ma se esiste questa necessità, una domanda si impone: Come è

³⁰ *Parmenides* B 3.

possibile anche solo l'apparenza della discutibilità dell'« esso è »? Parmenide non può evitare la risposta a questa domanda; perchè se la *dóxa* non è per niente possibile, allora non esiste l'avversario contro il quale si rivolge l'*élenchos* di Parmenide; in altre parole: questo *élenchos* perde ogni significato, perchè è superfluo. Per l'*élenchos* stesso è dunque indispensabile la prova che e perché questo modo di pensare della posizione naturale è possibile.

Questa spiegazione della *dóxa* è compito della seconda parte tanto discussa del poema didattico di Parmenide. Della struttura di questa parte ci si può senz'altro fare un'idea da ciò che è stato tramandato.

Ma allora si vede che Parmenide non ha neppure tentato di dare la spiegazione richiesta. E' vero che egli dice come dev'essere strutturata la *dóxa* se esiste; ma il compito di trovare un motivo sufficiente che la *dóxa* possa esistere, non se lo è neppure posto. Non lo ha fatto, perchè l'impresa sarebbe stata disperata; perchè la necessità alla quale ricorre Parmenide non dà spazio a nient'altro che al pensiero irremovibile³¹.

Che il tentativo iniziato da Parmenide di statuire una certezza di base non fallisce per caso si conferma a sua volta nella sorprendente coincidenza con Anselmo. Ad Anselmo non sfugge la fatale conseguenza della affermazione del terzo capitolo del *Proslogion*: se non si può neppure pensare Dio come non esistente, allora questo è in netto contrasto con il fatto inconfutabile che vi sono quelli che negano Dio. Questo fatto mostra che dev'essere possibile pensare Dio come non esistente. La questione è: com'è possibile? La risposta dev'essere trovata nel quarto e conclusivo capitolo dell'argomentazione introduttiva del *Proslogion*. Anselmo vi distingue un vuoto pensare che usa solo vocaboli riferiti ad un fatto, ma non affronta la cosa di per sé, da un comprendere pieno, che porta il contenuto di ciò che verbalmente si nega ad una piena attualità³².

La sua spiegazione è: Colui che nega Dio si muove sul piano del vuoto pensare mentale. Solo così gli può sfuggire che pensare Dio significa necessariamente pensarlo come esistente.

Qualsiasi cosa si possa pensare di questa spiegazione — una cosa è certa: Anselmo qui non spiega ciò che dovrebbe spiegare. Egli chiarisce al massimo come avviene la negazione di Dio, se esiste. Ma non dà alcun motivo sufficiente perché il pensiero verbale di una non-esistenza di Dio, che non può neppure essere pensato come non esistente, è possibile.

Innanzi a questo ostacolo, la prova ontologica anselmiana dell'esi-

³¹ Cfr., il mio trattato *Heraklit, Parmenides ...*, p. 574 ss.

³² *Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur (Anselmo, p. 103).*

stenza di Dio fallisce. Un *argumentum* per una certezza che è tanto forte da rendere impossibile una spiegazione della possibilità della negazione di tale certezza, è troppo forte. Non distrugge solo i nemici di questo argomento, ma anche se stesso. Da questa aporia che ritorna nell'inizio di Anselmo neppure Parmenide ci ha indicato una via d'uscita.

Anselmo e Parmenide sono due grandi rappresentanti del tentativo di delimitare la posizione del pensiero come tale dalla posizione naturale, che qui si riconosce una certezza originale comune con la posizione naturale e la si assicura contro l'apparenza naturale della sua discutibilità. Questo tentativo promette successo in quanto ricorre ad una indifferenza visibile tramite l'aiuto sovraumano, che Parmenide scopre e che ha pensato in un modo non attaccabile neppure dal punto di vista nominalista. Ma il tentativo fallisce a causa della sua forza eccessiva. Così il problema di una certezza originale di-per-sé-indiscutibile della filosofia resta.