

5 Collana filosofica | KARL BARTH

Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes, München, Chr. Kaiser Verlag, 131.

Dall'opera *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, i seguenti saggi: *Rousseau, Hegel e Schleiermacher*.

Introduzione, traduzione e note di *Valdo Vinay*

FILOSOFIA E RIVELAZIONE



Collana filosofica diretta da *Enrico M. Forni*

Silva

NOTA BIBLIOGRAFICA

La bibliografia completa degli scritti di Karl Barth (anche delle versioni in danese, inglese, francese, olandese, italiano, giapponese, coreano, svedese, spagnolo, cecoslovacco e ungherese) fino al dicembre 1955, compilata da CHARLOTTE VON KIRSCHBAUM, si trova in *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zollikon-Zürich, 1956, pp. 945-960. Le opere principali, anche quelle uscite dopo il 1955, le abbiamo citate nelle note a piè pagina.

I testi tradotti nella presente scelta sono: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1.a ediz., 1931 e le monografie su Rousseau, Hegel e Schleiermacher contenute nel volume *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1.a ediz., 1947, rispettivamente a pp. 153-207, 343-378, 379-424.



ANSELMO DI CANTERBURY

FIDES QUÆRENS INTELLECTUM
LA PROVA DELL'ESISTENZA DI DIO
SECONDO ANSELMO
E IL SUO PROGRAMMA TEOLOGICO

PREFAZIONE

Che cosa io abbia voluto fare scrivendo questo libro, è una domanda alla quale la mia prefazione dovrebbe dare una risposta; ma essa mi mette un po' in imbarazzo, perchè pensando al lavoro compiuto, mi accorgo quanto vari siano stati i motivi che mi hanno spinto a scriverlo.

Devo anzitutto ricordare la circostanza esteriore, ma in un certo senso anche molto interiore, che, nell'estate 1930, mentre tenevo a Bonn un seminario sullo scritto di Anselmo Cur Deus homo, mi indusse a preparare questo lavoro. Le domande e le obiezioni degli studenti che partecipavano a quel seminario, e in particolare la conferenza del filosofo Heinrich Scholz di Münster, mio amico, sulla prova dell'esistenza di Dio nel Proslogion anselmiano, suscitarono in me un vivo bisogno di occuparmi, più intensamente che per l'ad-

dietro, di Anselmo, e precisamente dell'Anselmo più problematico dell'Anselmo di *Proslogion* 2-4, di consolidare e chiarire in modo completo la mia posizione nei suoi riguardi per esprimere in seguito il mio pensiero a una cerchia più vasta di ascoltatori. Posso qui comunicare che durante l'incontro Heinrich Scholz espresse lo stesso proposito e che noi siamo ben lieti di attendere — essa farà riscontro alla nostra — la sua indagine su *Proslogion* 2-4. Essa uscirà fra non molto tempo in questa collana (1).

Ma il mio amore per Anselmo è di più vecchia data. Nei miei « *Prolegomena* » alla *Dogmatica* ho richiamato con forza l'attenzione su di lui, e perciò sono stato subito accusato di cattolicesimo e di schleiermacherianismo (2). In ogni caso il presente lavoro non intende essere una replica a questo attacco. Ho voluto invece cogliere l'occasione propizia per precisare a me stesso e agli altri alcuni motivi per cui questo teologo è per me di particolare valore e importanza. Possa io riuscire a suscitare interesse per lui in questo o in quello che finora non gli aveva prestato attenzione. Tommaso d'Aquino e Kant furono buoni amici nel loro fraintendimento e nel rifiuto proprio del teologumenano anselmiano di cui qui dobbiamo trattare in modo particolare. Chi si trovi a una simile libera

1) La collana è la seguente: *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, München, Kaiser. Il lavoro dello Scholz, cui accenna Barth, non fu mai pubblicato.

2) Veramente soltanto in base a citazioni tratte dall'opera — teologicamente non molto importante — di Grabmann sulla scolastica.

altezza che gli possa capitare un fatto del genere, dovrebbe essere annoverato con maggiore attenzione — di quel che non avvenga tanto da parte protestante che da parte cattolica — fra le personalità che in ogni modo vanno conosciute e rispettate.

Oltre a ciò mi ha interessato anche la parte tecnica del problema d'interpretazione posto dalla prova anselmiana dell'esistenza di Dio. Molto è già stato scritto su questa prova. La sua interpretazione tradizionale che ci è stata trasmessa da Gaunilone, che è divenuta quasi canonica con Tommaso d'Aquino e che riappare sempre di nuovo nell'età contemporanea (3), mi ha fatto sempre l'impressione di una specie di rozzezza intellettuale, per cui qualcosa di decisivo non è stato visto o è stato visto male. Anche le interpretazioni senza dubbio più fini e più giuste che da diverse parti sono state proposte in questi ultimi decenni (4), non mi sono parse veramente plausibili.

Mentre io cercavo i motivi della mia scontentezza, due questioni formali s'imposero a me di fronte a tutto quanto era stato pubblicato sull'argomento: si può fare una valutazione adeguata della prova ansel-

3) Per non fare che tre esempi, si pensi alla esposizione e alla critica di F. CH. BAUR nella sua *Kirchengeschichte*, vol. 3, 1861, p. 287 sg., oppure a quella di LIEBERWEG-BAUMGARTNER, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, 10^a ediz., 1915, p. 270, oppure a quella di J. BAINVEL nel vol. I del *Dictionnaire de Théologie catholique* 1923, col. 1351 sg.

4) Faccio il nome di B. ADLHOCH, R. SEEBERG, K. HEIM, A. KOYRE, W. v. d. STEINEN e, per un tempo già più lontano, F. R. HASSE.

miana dell'esistenza di Dio senza leggerla, intenderla e spiegarla in relazione con le altre prove anselmiane e con tutto il suo metodo di « dimostrazione » in genere e col suo particolare programma teologico? E si può fare un'adeguata valutazione di lui senza una esegesi precisa che tenga conto di ogni parola di tutto il passo principale Prosl., 2-4, che qui va preso in esame, un'esegesi che prenda in considerazione quanto più possibile anche la discussione di Anselmo con Gaunilone? Io ho cercato di soddisfare a queste due presupposizioni, che mi sembrano mancare tanto nei critici che negli amici di Anselmo. Qualunque atteggiamento si possa assumere di fronte alla interpretazione da me data seguendo questa via — io spero che si vorrà per lo meno riconoscere che questa è veramente la via buona e che anche i sostenitori di altre interpretazioni la dovrebbero egualmente seguire.

Oltre a tutto non negherò che io ritengo « la prova anselmiana dell'esistenza di Dio in relazione al suo programma teologico » un modello di buona, penetrante e accurata teologia, che mi ha istruito ed edificato ad ogni passo, senza che io possa e voglia identificarmi col suo autore, che io ritengo (indipendentemente dalla posizione che si possa assumere di di fronte alla sua forma concreta) abbia da dire alla teologia d'oggi, tanto protestante che cattolica, qualcosa che essa dovrebbe ascoltare. Il facile sospetto che io abbia letto nel pensatore dell'XI secolo, questo o quel mio pensiero per propagarlo nel XX secolo, coperto dalla sua autorità, mi lascia indifferente. Chi può leggere con altri occhi che non siano i suoi? Con

questa riserva, penso di poter dire che qui nulla ho esposto che io non abbia letto in Anselmo.

Poichè con questo libro io stesso ho voluto cose diverse, posso sperare di soddisfare all'interesse del lettore se non con tutte, almeno con l'una o con l'altra delle mie intenzioni.

Bergli. Oberrieden (Cantone di Zurigo), agosto 1931.

NOTA SULLE FONTI

Le opere citate nel presente lavoro sono le seguenti:

1. ANSELMO, *Proslogion* 2-4, lo scritto di GAUNILONE, *Pro insipiente* e la risposta di Anselmo, *Contra Gaunilonem*, secondo P. AUGUSTIN DANIELS, O.S.B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff, 1909. Cito con l'abbreviazione *Dan.* con il numero della pagina e delle righe. Per chiarezza ho conservato per lo scritto *Pro insip.*; a differenza di Daniels, la divisione in capitoli di Gerberon (1).

2. ANSELMO, *Cur Deus homo*, *Monologion*, e la *Epistola de incarnatione verbi* (2), secondo le edizioni di P.

1) Sarebbe necessario studiare lo « scritto » *C. Gaun.*, particolarmente dal punto di vista del suo carattere letterario. Io lo ritengo una raccolta di note redatta probabilmente in due parti: 1-4 e 5-10.

2) Secondo le indicazioni di P. Schmitt, questo dev'essere il titolo dell'opera di Anselmo finora conosciuta col nome di *De fide trinitatis*.

FRANCISKUS SALESIUS SCHMITT. O.S.B., (fasc. 18,20 e 28 del *Florilegium Patristicum*, edito da Bernhard Geyer e Johannes Zellinger, Bonn, Hanstein, 1929 - 1931). Cito con l'abbreviazione *Sch.* con il numero della pagina e delle righe del rispettivo fascicolo; uso per la *Ep. de incarn.* la numerazione dei paragrafi di Schmitt e menziono la supposta *Praefatio* a questo scritto, non stampata da Schmitt, col titolo *Ep. ad Urb.*, 1098.

3. *Proslogion* 1 e 5 - 26 secondo l'edizione di CARL HAAS (*Sancti Anselmi Cantuariensis Monologium (sic) et Proslogion etc.*, Tübingen, Laupp, 1863). Un'edizione anche del *Proslogion* (e speriamo anche del *Pro insip.* e *C. Gaun.*) di P. Schmitt è annunciata, ma purtroppo non ancora uscita (3). Esiste invece un'altra edizione del *Proslogion* e degli scritti di Gaunilone curata da ALEXANDRE KOYRE' (*Saint Anselme de Cantorbéry, Fides quaerens intellectum*, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1930), che per la traduzione francese che l'accompagna, mi è stata preziosa. La traduzione tedesca del *Proslogion* fatta da JOHANNES BINKTRINE (in: *Ferdinand Schönings Sammlung philosophischer Lesestoffe*, Paderborn, s.a.) non è un lavoro degno di nota sotto alcun aspetto.

4. Tutti gli altri scritti di Anselmo vengono citati secondo MIGNE P. L., 158-159.

La supposta *Praefatio* di questo scritto è, secondo la plausibile ipotesi di Schmitt, una lettera di Anselmo parimenti al papa Urbano II, per accompagnare il suo scritto *Cur Deus homo*.

3) Com'è noto Fr. S. SCHMITT ha curato l'ediz. critica: *Opera*, 5 voll., Seckau-Falimburgo, 1938-51, ed ha pubblicato a parte il *Monologion* e il *Proslogion*, Padova 1950 (n. d. tr.).

INTRODUZIONE

La prova dell'esistenza di Dio costituisce il contenuto della prima delle due parti, sproporzionatamente più corta (cap. 2-4 e 5-26), del *Proslogion* anselmiano. La seconda parte, più ampia, tratta poi della natura di Dio. L'intenzione di questa disposizione dello scritto è quanto mai evidente: *Da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus et hoc es quod credimus* (1). Così dopo la grande invocazione di *Prosl.*, 1, ha inizio l'esposizione vera e propria. E già nel Proemio dello scritto è detto come l'Autore abbia cercato a lungo e non senza successo, dopo lunghe peripezie, *unum argumentum... ad a-struendum, quia Deus vere est et quia est summum bonum*. Questo *argumentum* non è dunque identico alla prova presentata in *Prosl.*, 2-4, ma all'elemento tecnico di cui si è valso Anselmo in entrambe le parti

1) *Prosl.*, 2. *Dan.*, 3, 3.

dello scritto. Allora con ciò egli non può avere inteso altro che la formula per indicare Dio, in base alla quale ha difatti dimostrato nella prima parte l'esistenza, nella seconda la natura di Dio: *Id quo maius cogitari non potest* (2).

Il sottotitolo *De existentia Dei*, che l'opera porta in alcuni manoscritti, deriva da una illusione ottica, dovuta alla forte impressione fatta dalla prima parte più breve già sui più antichi lettori, come lo dimostra la replica di Gaunilone. Secondo l'intenzione di Anselmo non si doveva e non si deve prendere a questo modo la parte per il tutto. La sua gioia di scopritore, della quale parla il Proemio, gli era procurata da quella formula, mediante la quale pensava di essere in grado di dimostrare da un lato *quia es sicut credimus* (col risultato: *vere es*), dall'altro lato *quia hoc es, quod credimus* (col risultato: *summum bonum es*). Per la sua sostanza *Prosl.*, 5-26 non era davvero meno importante per lui di *Prosl.*, 2-4. Ma lo scopo della nostra indagine saranno appunto questi tre capitoli: la famosa prova dell'esistenza di Dio.

Per intenderla è necessario avere anzitutto un'idea chiara di ciò che in Anselmo significa « dimostrare ». Troppo è stato detto su, contro o anche a favore di questa prova, senza prima chiarire e poi tenere in giusta considerazione quello che Anselmo volle e fe-

2) *Argumentum* può significare nel latino classico e medievale tanto *terminus medius* (concetto intermedio), quanto *quo manifestatur principia argumenta*, quanto *argumentatio* (argomentazione).

ce, quando « provò ». La designazione del lavoro compiuto in *Prosl.*, 2-4 come « prova » (*probare, probatio*) è usata per la prima volta da Gaunilone, il contraddittore di Anselmo (3), ma accettata dallo stesso Anselmo (4). Il concetto è corrente in lui anche altrove, ma soltanto dove egli parla di un determinato risultato ottenuto o atteso dal suo lavoro. Anselmo vuole, e cerca di conseguire, questo risultato.

Però la designazione vera e propria di ciò che egli vuole e persegue non è *probare*, ma *intelligere*. L'*intelligere* che si attua, diviene *probare*. Qui possiamo dare soltanto una definizione generale: la validità di determinate proposizioni sostenute da Anselmo contro coloro che le mettono in dubbio o le negano, viene difesa e confermata, sì che l'*intelligere* abbia un effetto polemico-apologetico. Come egli abbia immaginato questo risultato, e che cosa si sia o non si sia ripromesso da esso, può emergere soltanto da un ampio sviluppo dei suoi pensieri sull'*intelligere*, cioè sul suo programma teologico. Perciò dobbiamo ora volgere la nostra attenzione innanzi tutto a questi pensieri.

3) *Pro insip.*, I. *Dan.*, 7. 4. 7.

4) *C. Gaun.*, 10. *Dan.*, 19. 34; 20. 2. 1.

I

IL PROGRAMMA TEOLOGICO

1. *La necessità della teologia*

In primo luogo chiediamo per quale necessità l'*intelligere* in Anselmo divenga un compito da assolvere. Si può allegare l'intenzione polemico-apologetica della prova; ciò è giusto, ma coglie il problema solo superficialmente.

Si noti innanzi tutto che Anselmo non conosce soltanto questo effetto dell'*intelligere*, nè mira soltanto ad esso. Quando si compie l'atto dell'*intelligere*, si prova anche letizia (1). Anselmo non può non pensare che già i padri della chiesa hanno in ogni caso scritto per rendere lieti i fedeli, mostrando la *ratio* della loro fede (2). E' carattere proprio della *ratio*

1) *Ad magnam et delectabilem quiddam me subito perduxit haec mea meditatio* (Monol., 6. Sch., 12. 9). *Cum ad intellectum valet peringere, delectatur* (Ep. II, 41).

2) *Ad pascendum eos, qui iam corde fidei mundato fidei ratione... delectantur* (Ep. ad Urb., 1098).

come tale, ricercata e trovata dall'*intelligens*, non soltanto l'*utilitas* (qui Anselmo può avere pensato alla dimostrazione polemica), ma anche la *pulchritudo*. Essa è *speciosa super intellectus hominum* (3). E' forse un caso se come scopo del *Cur Deus homo*, scritto di carattere manifestamente dimostrativo, viene menzionato in primo luogo il *delectari*, in secondo luogo la responsabilità polemica secondo I. Petr., 3,15? (4).

Considerando questa evidente concomitanza di una dimostrazione a tono polemico con una volontà di procurare gioia, si sarà portati a pensare al fiorire dell'arte architettonica romanica dei duomi contemporanei di questa prescolastica. E dovrebbe essere una prima prova dell'intelligenza che si ha di Anselmo, se si è in grado di comprendere che la disperazione, con cui nel Proemio del *Proslogion* egli dichiara (5) di avere cercato quell'*unum argumentum*, non dev'essere considerata meno seria, perchè oltre a questo indispensabile atteggiamento polemico

3) *Cur Deus homo* I, I Sch., 5, 22; 6, 30. Qui apprendiamo inoltre che Anselmo sapeva bene inquietarsi per cattive immagini di Cristo. Si può anche notare che in *Prosl.* 2 compare proprio un pittore come principale testimone per il rapporto fra *esse rei in intellectu* e *intelligere rei esse*.

4) *C. D. h.* I, 1; Sch. 5, 9 cfr. pure II, 15, Sch. 53, 2: *ut me... intellectu laetifices*. Il testo I. Petr., 3, 15 dice: «... pronti sempre a rispondere a vostra difesa a chiunque vi domanda ragione della speranza che è in voi...» (n. d. tr.).

5) Cfr. pure *C. D. h. Prael.*, Sch., I, 8: *in magna cordis tribulatione*.

dello studioso di teologia, egli aveva anche la libertà di assumere altri atteggiamenti e di apprezzare l'estetica della conoscenza teologica. Perché no? Perché non dovrebbe essere così? Bisogna ad ogni modo prendere molto sul serio questo secondo «scopo» dell'anselmiano *intelligere*, e non è lecito evitare la domanda preliminare: che cosa significa provare, se è l'effetto del medesimo lavoro che può anche condurre semplicemente alla *delectatio*?

Ma la necessità dell'anselmiano *intelligere* non sta nel fatto che entrambi questi suoi risultati sono desiderabili. E soltanto in forza della sua superiore necessità anche questi suoi effetti sono possibili e desiderabili. Ad Anselmo sta a cuore in tutti i suoi scritti, con una eccezione (6), la teologia, l'*intellectus fidei*. Secondo l'indicazione del Proemio, il titolo del *Proslogion* avrebbe dovuto essere originariamente *Fides quaerens intellectum*. Dunque in Anselmo si tratta di questo e soltanto di questo *intelligere* che è una «esigenza» della fede. E la necessità in forza della quale si perviene all'*intelligere* è poi ai suoi effetti, al *probare* e al *laetificare*, è unicamente ed esclusivamente questa «esigenza» della fede.

Sottolineiamo anzitutto la negazione qui espressa. Si tratta di un desiderio spontaneo della fede. Il

6) Anselmo stesso ha espressamente qualificato lo scritto *De grammatica* come non teologico (*De verit.*, *Prol.*). Si noti che nel medesimo passo egli presenta come teologico lo scritto *De veritate* che secondo i nostri concetti è puramente logico e metafisico.

quaerere intellectum è immanente alla *fides*, è un suo carattere peculiare originario. Non si tratta dunque di un « bisogno » della fede che esigerebbe « prova » e « letizia ». Non si tratta di bisogno alcuno della fede. Anselmo vuole la « prova » e la « letizia » perchè vuole *intelligere*, e vuole *intelligere* perchè crede (7). Ogni capovolgimento di questo ordine di necessità viene escluso dal concetto anselmiano di fede. Infatti fede in Anselmo non significa soltanto un protendersi (*hin streben*) dell'umana volontà verso Dio, ma un'integrazione (*hinein streben*) dell'umana volontà in Dio, e quindi anche un partecipare, sia pure creaturalmente limitato, al modo di essere di Dio (8), quindi anche un partecipare, creaturalmente limitato, all'aseità, alla gloria propria e unica e quindi alla mancanza di bisogni di Dio (9).

Che vi siano o non vi siano effetti dell'*intelligere* non può dunque in nessun caso avere una importanza vitale per la fede. Quindi lo scopo della teologia

7) *Nos vero, quia credimus, rationem quaerimus.* (C. D. h., I, 3, Sch., 7, 21).

8) *Quisquis tendendo ad illam (sc. summam essentiam) pervenerit, non extra illam remanebit, sed intra illam permanebit; quod expressius et familiarius significatur si dicitur tendendum esse in illam quam si dicitur ad illam. Hac igitur ratione puto congruentius posse dici credendum esse in illam quam ad illam.* (Monol. 76, Sch., 63, 9).

9) *Deus nihil facit necessitate quia nullo modo cogitur aut prohibetur jacere aliquid* (C. D. h., II, 5, Sch., 41, 34). *Deus nulli quicquam debet sed omnis creatura illi debet; et ideo non expedit homini, ut agat cum Deo quemadmodum par cum pari.* (ivi, I, 19, Sch., 31, 15). *Summa veritas... nulli quidquam debet nec ulla ratione est quod est nisi quia est.* (De verit., 10).

non può essere di condurre uomini alla fede (10), e neppure di confermarli nella fede (11), anzi neppure di liberare la loro fede dal dubbio (12). Colui che pone una domanda teologica non lo fa perchè è in questione l'esistenza della sua fede, nè la risposta teologica più o meno esauriente può avere importanza per l'esistenza della sua fede. Egli è, *gratia Dei praevieniente*, così sicuro della sua fede, che nulla conosce che *ab eius firmitate evellere valeat*, anche se egli *nulla ratione* possa intendere ciò che crede. La *rei veritas* rimane salda, comunque sia l'*intellectus ad eam capiendam* (13).

10) *Neque enim quaero intelligere, ut credam... (Prosl. I). Non ut per rationem ad fidem accedant* (C. D. h., I, I, Sch., 5, 8 cfr. Ep., II, 41).

11) *Non ut me fide confirmes* (C. D. h., II, 15, Sch., 53, I). Anselmo prega insistentemente di non attribuirgli la riprovevole *praesumptio* di parlare *ad confirmandum fidei Christianae firmamentum, quasi mea indigeat defensione*. Ciò sarebbe come se qualcuno volesse con pioli e funi assicurare l'Olimpo contro il crollo. Chi non dovrebbe ridere di quel tale! Qui si tratta della rupe staccatasi dal monte e che infine riempie tutto il mondo, come nel sogno di Nebucadnezar. Tutti i *sancti et sapientes, qui super eius aeternam firmitatem se stabilitos esse gaudent*, dovrebbero essere indignati di me, *si eum meis rationibus fulcire et quasi nutantem stabilire nitur!* (Ep. de incarn., I, Sch., 7, 16).

12) *Non ad hoc veni, ut auferas mihi fidei dubitationem* (C. D. h., I, 25, Sch., 38, 24). Egli decide di venire in aiuto a coloro che soffrono per certe difficoltà dogmatiche, *etiam si fides in illis superet rationem, quae illis fidei videtur repugnare.* (Ep. de incarn., I, Sch., 7, 38).

13) *C. D. h., I, I, Sch., 6, 13). Saepe namque aliquid esse certum et tamen hoc ratione probare nescimus.* (ivi, II, 13, Sch., 50, 38). *Cuncta, quae ipse (sc. Deus) dicit, certa esse... dubitandum*

E' piuttosto presupposto d'ogni indagine teologica che la fede come tale non sia toccata dalle peripezie del sì e del no teologici (14). Se l'intelligere non raggiunge lo scopo (e in vero è ben lungi dal raggiungere lo scopo), si ha in luogo della gioia per la conoscenza il timore per la verità stessa, che anche così resta pur sempre la verità (15). Infatti se la verità, cioè l'adeguatezza delle proposizioni della conoscenza umana, viene interamente misurata con l'oggetto creduto, questo oggetto, come pure la fede in questo oggetto, non viene affatto misurato con l'adeguatezza di quelle proposizioni umane (16).

Non è l'esistenza, ma — consideriamo ora la proposizione anselmiana — l'essenza della fede che esige conoscenza. *Credo ut intelligam* (17) significa: la mia fede stessa e come tale mi invita alla conoscenza.

Nel pensiero di Anselmo vi sono in particolare

non est, quamvis non eorum ratio intelligatur a nobis. (ivi, II, 15, Sch., 52, 33). Credentem me fecisti scire, quod nesciens credebam. (De casu diab., 15).

14) *Nulla difficultas aut impossibilitas intelligendi valeat illum a veritate, cui per fidem adhaesit, excutere (Ep. de incarn., I, Sch., 10, 6).*

15) *Cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur (Ep., II, 41).* Anselmo dice espressamente del *Monologion* e del *Prosligion* di avere composto questi scritti *ad adiuvandum religiosum studium eorum, qui humiliter quaerunt intelligere, quod firmissime credunt (Ep. de incarn., 6, Sch., 16, 18).*

16) *Rectitudo, qua significatio recta dicitur, non habet esse aut aliquem motum per significationem, quomocumque moventur ipsa significatio (De verit., 13).*

17) *Prosl., 1.*

quattro linee convergenti nelle quali si manifesta questa interiore necessità.

Dobbiamo ricordare una proposizione lapidare dell'anselmiana dottrina di Dio. Essa dice: *Deum veritatem esse credimus* (18). Verità in genere significa: *Rectitudo sola mente perceptibilis* (19). In relazione a tutto ciò che è verità all'infuori di Dio, Dio non è soltanto *summa veritas*, ma *causa veritatis*, perchè Egli è il creatore. In tal modo Dio è anche *causa veritatis, quae cogitationis est* (20). Egli è l'Iddio in cui *intelligentia* e *veritas* sono identiche (21). L'Iddio la cui parola a noi rivolta non è altro che la *integra veritas paternae substantiae* (22). Egli è *sensibilis*, cioè *cognoscibilis* (23). Evidentemente questo Dio non può essere creduto da noi, senza suscitare una *vera cogitatio*. Ciò significa che la fede in lui esige anche conoscenza di lui.

2. Secondo la psicologia di Anselmo, la fede è in primo luogo sostanzialmente un moto della volontà. Abbiamo già udito la sua descrizione: *tendere in Deum* (24). Questo *tendere* non è altro che la libera decisione di obbedienza dovuta a Dio: l'amore per

18) *De verit., 1.*

19) *De verit., 11.*

20) *De verit., 10.*

21) *Monol., 46, Sch., 47, 1.*

22) *Monol., 46, Sch., 47, 7.*

23) *Prosl., 6.*

24) *Monol., 76 sg.*

Dio (25). Ma a questo primato oggettivo della volontà corrisponde quello genetico della conoscenza (26). Credere significa certamente volere, ma il volere della creatura razionale significa scegliere e si fonda sul discernimento fra *iustum et iniustum, verum et non verum, bonum et malum* (27). Questo discernere è evidentemente l'atto fondamentale di ciò che noi chiamiamo conoscere.

3. Si può intendere la relazione che ci interessa anche movendo dall'antropologia anselmiana. Secondo Anselmo la fede non nasce senza che l'uomo accolga ed esperimenti un elemento nuovo, *non sine generis sui semine et laboriosa cultura. Fides nequit esse sine conceptione*. Il seme da accogliere è la predicata e udita « parola di Dio », ed è gra-

25) *Sicut Deus voluntate bonus est, sic homo, ad eius similitudinem factus, voluntate bonus... qui imitatur eum qui aeternaliter et essentialiter a se ipso est bonus* (Medit., 19, 5). *Nihil igitur apertius, quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona* (Monol., 68, Sch., 59, 17). Come anche il concetto *veritas* riceve la sua ultima e decisiva interpretazione mediante il concetto *justitia*, cioè: *rectitudo voluntatis propter se servata* (De verit., 12).

26) *Amare autem nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere* (Monol., 68, Sch., 59, 21). *Iustitia cui laus debetur* (a differenza della bontà della creatura irrazionale)... *non est in ulla natura, quae rectitudinem non agnoscit... velle autem illam non valet, qui nescit eam* (De verit., 12). E fin nello stato dell'eterna beatitudine vale: *Utique tantum gaudebunt quantum amabunt, tantum amabunt quantum cognoscent* (Prosl., 26).

27) Monol., 68, Sch., 59, 10; C. D. h., II. 1. Sch., 39, 6.

zia il fatto che essa venga a noi e che noi abbiamo la *rectitudo volendi* per riceverla (28). Ma la parola di Dio è accolta da una *potestas* che è in noi — Anselmo la definisce come *imago summae esistentiae* (della Santa Trinità di Dio) *per naturalem potentiam impressa* — in virtù della quale noi non siamo resi partecipi, ma capaci: 1. della reminescenza, 2. della conoscenza e 3. dell'amore di fronte a un *optimum et maximum omnium*. Questa *potestas*, cioè questo *vestigium trinitatis* ci distingue dall'animale, ci fa uomini (29).

Or nella fede si attua evidentemente questa possibilità (30). Mentre l'uomo non crede senza che la parola venga a lui né senza la grazia preveniente, ora accade — la *imago Dei* essendosi mutata da *naturaliter impressa* in *per voluntarium effectum expressa* (31) — che egli 1. « si ricorda » di Dio (32), 2. conosce Dio e 3. ama Dio. Dunque conoscenza di Dio, come amore di Dio, deve avere luogo nell'evento della fede perchè così vuole la completa immagine divina nell'uomo, rinnovata nel cristiano.

28) De concordia, Qu., III, 6.

29) Monol., 32, Sch., 38, 12; 67, Sch., 58, 28; 68, Sch., 59, 17.

30) *Creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem: sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obscurata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves, reformes eam* (Prosl., 1).

31) Monol., 68, Sch., 59, 3.

32) Per quanto io sappia Anselmo non ha in seguito più fatto uso della dottrina della *memoria*, sicuramente presa da Agostino (Conf., X, 17-24). A differenza di Agostino egli ad ogni modo non ha sviluppato il concetto in senso platonico o neoplatonico.

4. La quarta linea, nella quale in Anselmo l'*intelligere* diviene necessario per la fede, è quella escatologica. Una volta egli chiamò l'*intellectus, quem in hac vita capimus* il *medium inter fulem et speciem* (33). Non ci si deve fare un quadro troppo schematico dell'ordine gerarchico che egli evidentemente ha innanzi agli occhi. In rapporto alla visione la conoscenza sta per lui soltanto relativamente più in alto della fede (34). Non si può assolutamente parlare di un superamento, mediante l'*intelligere*, dei limiti fra il *regnum gratiae* e il *regnum gloriae*. Appunto nel suo *quaerere e invenire* l'*intellectus* urta contro gli inesorabili limiti dell'umano, molto più di quel che non accada alla fede come tale. Appunto come *intelligens*, proprio, il cristiano deve imparare a distinguere, con dolorosa chiarezza, ciò che egli può intendere, da Dio stesso (35). Dunque si dovrà interpretare, secondo Anselmo, la frase intorno al carattere mediano della conoscenza, nel senso che la co-

33) *Ep. ad Urb.*, 1098.

34) A questo riguardo sarà meglio non servirsi di una scala di valori in rapporto al pensiero di Anselmo!

35) *Adhuc lates, Domine, animam meam in luce et beatitudine tua et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et miseria sua* (*Pros.*, 17). *Ergo, Domine, non solum es, quo minus cogitari nequit, sed es quiddam minus quam cogitari potest* (*Pros.*, 15). *Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invocis te? An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te nisi per lucem et veritatem tuam?.. An veritas et lux est, quod vidit et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicut es? Domine Deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animae meae, quid aliud es quam quod vidit, ut pure videat quod desiderat* (*Pros.*, 14).

noscenza si trova in mezzo tra la fede e la visione, come si può dire che un monte si trova in mezzo tra un osservatore nella valle e il sole.

L'*intelligere*, come possibilità degna di essere ricercata e raggiungibile, si trova nella direzione della visione beatifica. Appunto perciò esso ha in sé qualcosa della visione; come *similitudo* della visione è degno d'essere ricercato, appunto perchè non conduce l'uomo oltre, ma al limite della fede (36).

Questa è la *ratio* del *credo ut intelligam*, indipendente da tutti gli scopi, quindi da ogni voler provare e rallegrare: l'Iddio creduto è la *causa veritatis in cogitatione*. La conoscenza è associata ineluttabilmente all'amore per Dio racchiuso nella fede. Anche l'*intellectus* è necessario all'attuazione della *imago Dei* che avviene nella fede. L'*intellectus*, per quanto possa essere limitato, è il primo passo verso la visione che escatologicamente corrisponde alla fede. Perciò conformemente alla sua essenza, la *fides* è *quaerens intellectum*. Perciò Anselmo considera *negligentia, si postquam confirmati sumus in fide, non studeamus, quod credimus, intelligere* (37). Perciò dobbiamo, proprio possedendo la certezza della fede, essere avidi della *fidei ratio* (38).

36) *Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris* (*C. D. h.*, II, 16, Sch., 53, 37).

37) *C. D. h.*, I, 1, Sch., 6, 2.

38) *Fidei rationem post eius (sc. fidei) certitudinem debemus esurire* (*Ep. ad Urb.*, 1098) — un imperativo (*intentionem ad intellectum extendere*) che Anselmo con Agostino trovò esplicitamente

2. La possibilità della teologia

Se chiediamo come sia possibile l'*intellectus fidei* e quindi come sia realizzabile il programma *credo ut intelligam*, dobbiamo innanzi tutto tener presente che il *credere* per Anselmo, come per tutta la chiesa antica (compresa la Riforma e l'ortodossia protestante), pur accentuando notevolmente il suo carattere di obbedienza e di esperienza, non era in nessun caso un alogico, irrazionale in rapporto alla conoscenza, quasi disincarnato *tendere in Deum*. La fede è il giusto atto volitivo, dovuto a Dio, da Dio richiesto e unito alla « esperienza salutare », in quanto è fede in Dio (1), in quanto crede il giusto. La fede vien dall'udire e l'udire viene dalla predicazione (2). La fede si riferisce alla « parola di Cristo » e non è fede se non è accoglimento, cioè conoscenza e conferma, della parola di Cristo. E la parola di Cristo è identica alla « parola di coloro che proclamano Cri-

espresso nel famoso fraintendimento di Isaia 7, 9: « *Nisi credideritis non intelligetis* ». Il testo di Isaia 7, 9 in realtà significa: « Se non crederete, non sussisterete » (n. d. tr.).

1) *Amare autem aut sperare non potest quod non credit. Expedi itaque visum humanae animae summam essentiam et ea, sine quibus illa amari non potest, credere, ut illa credendo tendat in illam* (Monol., 76, Sch., 62, 32). *In illam tendere nisi credat illam, nullus potest* (ivi, 77, Sch., 63, 23).

2) *Didici in schola christiana quod teneo, tenendo assero, asserendo amo* (Ep. I, 41). La frase di Barth è un'allusione a Rom., 10, 17 (n. d. tr.).

sto » (3), cioè viene legittimamente rappresentata da determinate parole umane (4). Qual anzietà abbia per Anselmo la parola umana che rappresenta legittimamente la Parola, non si può stabilire in modo preciso. Certo è che per lui la Bibbia ne fa parte, e in modo preminente (5). Ma il concetto di « Sacra

3) *Nullus namque velle potest, quod prius corde non concepit; velle autem credere, quod est credendum, est recte velle. Nemo ergo potest hoc velle, si nescit, quod credendum est*. Rom., 10, 13-14 e 17 vanno considerati! *Quod autem* (sc. Paulus) *dicit fidem esse ex auditu, intelligendum est ex eo, quod concepit mens per auditum, neque ita, ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides esse nequit sine conceptione... Auditus autem est per verbum Christi hoc est per verbum praedicantium Christum* (De concordia, Qu., III, 6).

4) *Enim auctoritas, quibus dictum est: Non enim vos estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri loquitur in vobis* Math., 10, 20 (De nuptiis consang., 1).

5) Egli ha qualificato i suoi scritti (parafrasando ciò che noi chiameremmo « teologico ») come *tractatus ad studium sacrae Scripturae pertinentes* (De verit., Prol.). In passi che menzioneremo più oltre, nei quali parla del criterio decisivo al quale sottopone il suo lavoro, e ove lo menziona esplicitamente, lo chiama Sacra Scrittura. In una istruzione, data per corrispondenza, sulla « vita eterna », a chi lo interroga egli raccomanda, come compito primo e fondamentale *cura studendi in sacra scriptura* (Ep., I, 2). Sulla importanza della Sacra Scrittura, come fonte della proclamazione ecclesiastica, egli si è pronunciato nel modo seguente: *Sicut ergo Deus in principio per miraculum fecit framentum et alia de terra nascentia ad alimentum hominum sine cultura et seminibus, ita sine hominum doctrina mirabiliter fecit corda prophetarum et apostolorum necnon et evangelistarum fecunda salutaribus seminibus: unde accipimus quidquid salubriter in agricultura Dei ad alimentum animarum seminamus, sicut non nisi de primis terrae seminibus habemus, quod ad nutrimentum corporum propagamus. Siquidem nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod sacra scriptura Spiritus sancti miraculo fecundata non protulerit* (De concordia, Qu., III, 6).

Scrittura», secondo Anselmo, va preso in senso lato: al suo testo s'aggiungono in ogni caso con eguale dignità e autorità le conseguenze che incontestabilmente derivano dal testo (6). Ed è anche chiaro a quali conseguenze egli abbia pensato, almeno parzialmente. Anselmo ha più d'una volta confessato solennemente la sua « fede » nel *Symb. Romanum*, nel *Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum* e nel *Symb. Quicumque* (7), nello stesso tempo ha lasciato un margine per accogliere altri necessari elementi di fede anche all'infuori del dogma formulato (8). Inoltre egli ha espressamente menzionato se non come fonte, almeno come norma del suo pensiero gli *scripta catholicorum patrum et maxime beati Augustini* (9). E infine ha dichiarato « cosa sicurissima »

6) *Quare non tantum suscipere cum certitudine debemus, quae in sacra Scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his, nulla alia contradicente ratione rationabili necessitate sequuntur* (*De proc. Spir.*, 20).

7) *Ep.*, II, 41 ed *Ep. de incarn.*, 4 (nella *Recensio prior* scoperta e per la prima volta pubblicata da P. Schmitt). In questo secondo passo Anselmo aggiunge: *Haec est petra, supra quam aedificavit Christus ecclesiam suam, adversus quam portae inferi non praevalent. Haec est illa firma petra, supra quam sapiens aedificavit domum suam; quae nec impulsu fluminum nec flatu ventorum est mota. Super hanc nititur aedificare domum meam. Qui aedificat super firmitatem huius fidei, aedificat super Christum; et qui non aedificat super hanc fidem, non aedificat super Christum, praeter quem fundamentum aliud poni non potest* (*Sch.*, 28, 10).

8) *Scimus enim quod non omnia, quae credere et confiteri debemus, ibi dicta sunt; nec illi, qui symbolum illud dictaverit, colpebant fidem christianam esse contentam ea tantummodo credere et confiteri, quae ibi posuerunt* (*De proc. Spir.*, s., 22).

9) *Ep.*, I, 68; *Monol., Prol., Sch.*, I, 30.

mostrare (*ostendere*) al papa romano, *ut eius prudentia examinetur*, la confutazione teologica di un errore che sia sorto nella chiesa (10). In breve: appare la Chiesa (11).

Veramente come seconda fonte accanto alla Sacra Scrittura, o semplicemente come norma per la comprensione di questa? Con quale carattere normativo in questo caso? In quale ordine di dignità fra gli elementi dogma, tradizione, padri, papa? A tutto ciò — ci troviamo nell'XI e non nel XVI o nel XX secolo e non ci si può aspettare di trovar qui l'attuale tesi cattolica nè la nostra antitesi protestante — non rispondono i testi anselmiani. A questo riguardo non si può stabilire concretamente la portata di ciò che Anselmo intende con *verbum praedicantium Christum*.

Comunque sia, il *credo* soggettivo di Anselmo ha certamente come punto di riferimento un *Credo* oggettivo della chiesa, cioè una somma di proposizioni formulate in parole umane (alla quale appartengono in ogni caso come scritti fondamentali della fede della chiesa cattolica la Bibbia e i simboli della chiesa antica). La « parola di Cristo » è vera in quanto la fede la identifica con la « parola di coloro che annunziano Cristo ». In relazione a questa parola uma-

10) (*Ep. de incarn.*, I, *Sch.*, 6, 9).

11) *Hic enim me quaerat qui quaerere vult* (*Hons.* 7). Accanto alla raccomandazione di obbedire (*obedire*) a quella prima autorità (la Scrittura) appare l'altra: *sequi ecclesiae consuetudinem, cuius consuetudinem velle convellere, genus est haeresis* (*De nuptiis consang.* 1). *Quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non può venire in nessun caso negato* (*Ep. de incarn.*, I, *Sch.*, 8, 7).

na della proclamazione cristiana il *credere* è presupposto dell'*intelligere*.

Da questa relazione fra *credo* e *Credo* si può dedurre come un cristiano possa elevarsi dal *credere* all'*intelligere*, come dunque la teologia sia possibile. Come *credere* del *Credo* la fede stessa è già in certo qual modo un *intelligere*, diverso soltanto per grado, non per qualità, dall'*intelligere* cui essa « aspira » (12). Essa è, come ascolto della proclamazione cristiana, in ogni caso il prendere conoscenza di una *vox significans rem*, di un complesso di pensieri espresso in modo logico-grammaticale, che soltanto se è udito, e come tale inteso, è *in intellectu*. Questo prendere conoscenza è certamente comune alla fede e all'incredulità.

Ma l'incredulità è caratterizzata appunto dal fatto che di fronte alla proclamazione cristiana essa si limita a questo prendere conoscenza, a questo *esse in intellectu*; la *vox significans rem* compie invano l'opera sua, perchè la *res*, da essa significata, non è presente all'uomo (13). La fede è anche un prendere conoscenza. Ma la sua affinità con l'*intelligere* non è soltanto primitiva ed equivoca. Essa è più che questo prendere conoscenza, — all'*esse in intellectu* si aggiunge l'*intelligere esse in re* — è affermazione di ciò che è stato proclamato come verità, affermazione a causa di Cristo che di essa è il vero e primo su-

12) *Adjura me, ut intelligam, quod dico* (Prosl., 9).

13) *Cfr. Prosl., 2, Dan., 5, 7 e specialmente 1, Dan., 6, 21.*

scitatore e che, essendo egli stesso la verità, può proclamare soltanto la verità (14).

Se il prendere conoscenza era il principio, qui è la fine, il vertice della conoscenza, ciò che nella fede stessa era stato anticipato, l'ultima parola della conoscenza, che per la fede già era stata detta (insieme alla prima!): *voluntas Dei numquam est irrationabilis* (15). Se *fides quaerit intellectum*, può dunque trattarsi soltanto di percorrere il tratto intermedio fra la avvenuta presa di conoscenza e la conferma parimenti già avvenuta (16). E appunto perchè nella fede sono già dati principio e fine dell'*intelligere*, perchè nella ricerca dell'*intelligere* si tratta soltanto di percorrere il tratto intermedio fra i due punti estremi, questo *intelligere* è un problema solubile, la teologia è un compito possibile.

A causa di questa duplice affinità del *credere* con l'*intelligere*, Anselmo è in grado talvolta di qualificare l'*obedire auctoritati* e il *sequi ecclesiae consuetudinem* stesso e come tale come la *simplex et pura ratio*, non semplicemente come *auctoritas solo*

14) *Ipsae idem Deus homo novum condit testamentum et vetus approbat: sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil, quod in illis continetur, verum esse potest aliquis disputeri* (C. D. h., II, 22, Sch., 65, 29).

15) *C. D. h., I, 8, Sch., 12, 7. Nec aliquatenus quod dixit esse verum aut quod fecit, rationabiliter esse factum dubito* (ivi, II, 15, Sch., 52, 36).

16) Si consideri inoltre la proposizione finale della prova *Prosl.* 2-4: *Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare* (*Prosl.*, 4, *Dan.*, 6, 28).

imperio cognoscens, ma come *ratio rationabiliter docens* di una determinata proposizione di cui sia richiesto il senso (17).

Anselmo ha in certo qual modo sempre già data la soluzione dei problemi (nella razionalità obiettiva del creduto messaggio dell'autorità ecclesiastica) di cui sta cercando la soluzione. Perciò il suo *credo ut intelligam* non può significare né titanismo intellettuale né *sacrificium intellectus*. Lo stesso *Credo* oggettivo induce a modestia cristiana di fronte alla *ratio veritatis*, presupposta da ogni conoscenza umana di cose divine, propria della rivelazione di Dio come tale — e così esso rende possibile e fonda la scienza teologica. Da questa visuale, e soltanto da questa, si può intendere la serenità propria del teologizzare anselmiano (18).

3. Le condizioni della teologia

Si è visto che la *fides* esige e rende possibile l'*intelligere*. Da ciò deriva una serie di condizioni del lavoro teologico, delle quali si deve ora parlare,

17) *De nuptiis consang.* 1. Cfr. pure il passo *De casu diab.*, 21: *Fateor enim nondum alicubi, excepta divina auctoritate, cui indubitanter credo me legisse rationem, quae mihi sufficeret.* Dunque egli ha trovato una *ratio* anche nell'*auctoritas*, e una *ratio* sufficiente!

18) Non occorre dire che il *credo ut intelligam* di Anselmo non è al suo posto sul frontespizio della *Glaubenslehre* di Schleiermacher.

prima di chiedersi quale sia il compito particolare della teologia.

1. La scienza teologica, come scienza del *Credo*, non può avere a questo riguardo che un carattere positivo (1). *Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.* (2). Significa: quando credo, credo anche questo, che la conoscenza ricercata, come è richiesta dalla fede e dalla fede è resa possibile, ha la fede per presupposto e diverrebbe immediatamente impossibile, se non fosse più la conoscenza della fede (3). Ora, la fede si riferisce al *Credo* della chiesa, nella quale siamo stati battezzati. Dunque la conoscenza ricercata non può in ogni caso essere altro che una continuazione ed esplicazione di quella conferma del *Credo* della chiesa, conferma che è già implicitamente contenuta nella fede stessa. Colui che ricerca conoscenza cristiana, non mette in dubbio neppure un momento che sia così come egli cristianamente crede, chiede solamente in che maniera ciò avvenga. Non chiede null'altro e nulla di più.

Una scienza della fede, che negasse o mettesse in dubbio la fede (il *Credo* della chiesa) cesserebbe

1) *Dedisti semper humilem scientiam, quae aedificet* (*Medit.*, 18). Teologia è sempre una *humilis sapientia* in contrapposizione a una *insipiens superbia* (*Ep. de incarn.*, 1, *Sch.*, 8, 4).

2) *Prosl.*, 1.

3) *Rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere* (*C. D. h.*, I, 1, *Sch.*, 6, 1).

ipso facto non soltanto di essere credente, ma anche di essere scientifica. Le sue negazioni sin da principio non sarebbero per nulla migliori di una disputa di pipistrelli e di civette con le aquile — sulla realtà dei raggi del sole di mezzogiorno. *Intelligere*, l'*intelligere* ricercato dalla fede, si accorda col timoroso non-sapere-ancora e col definitivo non-sapere circa il « come? » della verità affermata dalla fede, ma non si accorda col temerario voler conoscere meglio di questa (4) verità stessa (5). Si perviene all'*intel-*

1) Il testo dice « *Dass* », cioè « che » congiunzione che introduce una frase oggettiva. Qui sta ad indicare il contenuto della fede e della rivelazione in contrapposizione al « *sic* », come, o allo « *inwiefern* », in che maniera, cioè al modo della rivelazione (n. d. tr.).

5) *Palam namque est quia illi non habent fidei firmitatem, qui quoniam quod credunt, intelligere non possunt, disputant contra eiusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem velut si vespertilioes et noctuae non nisi in nocte caelum videntes de meridiana solis radiis disceptent contra aquilas ipsam solem irreverberato visu intuentes* (Ep. de incarn. 1, Sch., 8, 22). *Ab us, qui se Christiani nominis honore gaudere latentur iuste exigendum est, ut cautionem in baptismo factam inconcusse teneant* (Ep. II, 41). *Nullus quippe Christianus debet disputare quo modo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest, quaerere rationem quo modo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat: si non potest, non inmittat cornua ad ventilandum, sed submitat caput ad venerandum* (Ezech., 34, 21). *Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere quam inmittendo petram hanc evolvere* (Ep. de incarn., 1, Sch., 8, 7). Nella Rec. prior di questo scritto Anselmo aveva detto: *Deo protegente nunquam de hac fide disputabo, quomodo non sit; Deo dante semper credendo, amando, vivendo de illa disputabo, quomodo sit* (Sch., 29, 6). *Qui enim pie vivere quaerit, sanctam Scripturam meditatur et quod nondum intelligit, non reprehendit, quare nec resistit; quod est* (Matth., 5, 5) *mittem ferri* (Hom., 2).

ligere ri-pensando (*nach-denken*) il *Credo* precedentemente detto e precedentemente affermato (6).

2. Il teologo si chiede come il cristiano creda ciò che crede; ma ad Anselmo non è sfuggito che la domanda del « come », spinta oltre a un determinato limite, dovrebbe mutarsi nella domanda del « che cosa », e quindi trasformerebbe la teologia in ateologia. Perciò la domanda non dev'essere spinta oltre questo limite. Il teologo, per rimanere teologo, dovrà *humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit*, cioè a un certo punto egli farà tacere anche la domanda *quomodo sit*. Ogni continuazione ed esplicazione, ogni meditazione del *Credo* affermato dal credente, può essere soltanto una perifrasi di questa affermazione, ossia del *Credo*, ma non può essere una motivazione di questa affermazione o del *Credo*, perchè ciò sarebbe contro la *humilitas* e noi non ne abbiamo la *potestas*. La motivazione è nel fatto stesso del *Credo* e del *credo*, nel fatto della rivelazione divina. Il fatto come tale, come esso appare per es. dietro il dogma della Trinità di Dio o dietro quello dell'incarnazione, è incomprendibile. L'*intelligere* non potrà andare oltre la constatazione della interiore necessità delle proposizioni del *Credo*, oltre la costa-

6) *Exemplum meditationis de fidei ratione* avrebbe dovuto essere originariamente il titolo del *Monologion. Meditatio parit scientiam* (*Medit.*, 7, 1).

tazione della necessità della fede, che corrisponde a queste proposizioni (7).

Raggiunto questo limite, dato con lo stesso concetto cristiano di Dio, il compito della teologia sarà piuttosto di *rationabiliter comprehendere incomprehensibile esse, quomodo...*(8), cioè mostrando la interiore necessità della verità cristiana, considerare in tutta l'estensione la realtà stessa di questa verità, non determinata da alcuna necessità esteriore, e intendere questa realtà come un momento della sua necessità interiore. Chi giunto a questo limite volesse chiedere più oltre, sarebbe soltanto lo stolto che ode bensì e ha *in intellectu* la parola rivelata, ma pure, perchè gli sfugge la *res*, il fatto della rivelazione, chiede di una necessità esteriore, di un *quomodo* che potrebbe trovare soltanto nella necessità interiore, nell'esse della stessa verità proclamata che egli pone in dubbio (9).

7) Sulla Trinità: *Videtur mihi huius tam sublimi rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit, nec idcirco minus us adhibendum fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non possunt (Monol., 64, Sch., 56, 7). Sull'incarnazione: *Qua vero ratione sapientia Dei hoc fecit, si non possumus intelligere, non debemus mirari sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei, quod ignoremus (C. D. h., II, 16, Sch., 53, 20).**

8) *Monol., 64, Sch., 56, 19. Cfr. Prosl., 15.*

9) *Quid respondendum est illi, qui idcirco astruit esse impossibile quod necesse est esse quia nescit, quomodo sit? Risposta: Quia*

3. Tutte le asserzioni teologiche sono inadeguate al loro oggetto (10). Non è inadeguata al suo oggetto la parola di Cristo come tale, a noi rivolta (11), ma è inadeguata ogni nostra riproduzione di questa parola, anche la più alta e la meglio pensata o proferita (12). In senso rigoroso soltanto Dio stesso ha un concetto di Dio. Noi abbiamo soltanto concetti di oggetti che non sono identici a Dio. Anche le qualificazioni più degne sono soltanto relativamente degne di lui. Egli è radicalmente diverso da tutto ciò che possiamo dire di lui, come è certo che egli solo è verace ed essenziale (13), unico (14) nella natura a lui sua propria e anche a lui solo conosciuta, in modo adunque che ogni natura a noi nota, con la quale cerchiamo di comprenderlo, infine non è propriamente la sua natura. Dio spezza ogni sil-

insipiens est!... Quod necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam deduci debet dubitationem, etiam si ratio, quomodo sit, non perceptitur (C. D. h., I, 25, Sch., 38, 7).

10) *Valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituent, quam sit illud, ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere (Monol., 65, Sch., 57, 25).*

11) *Satis itaque manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, non esse ipsorum similitudinem sed veram simplicemque essentiam (Monol., 31, Sch., 37, 18).*

12) *Non tento Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum (Prosl., 1).*

13) *Monol., 28, Sch., 34, 4.*

14) *Nella unicità dell'unico essere originario (Prosl., 22, De casu diab., 1).*

logismo (15). Ma tutto ciò che non è Dio, senza Dio sarebbe nulla, per mezzo di Dio è qualche cosa, in graduale intensità una *aliqua imitatio illius essentiae* (16); in tal modo espressioni adeguate propriamente soltanto a oggetti non identici a Dio, possono essere espressioni vere, applicate all'ineffabile Iddio *per aliquam similitudinem aut imaginem (ut vultum alicuius consideramus in speculo)* (17). Non ogni teologia «speculativa» dice la verità. Ma anche la teologia che dice la verità è teologia «speculativa» (18). Essa non può sottrarsi neppure a questa condizione, non le è permesso di dimenticarla né di vergognarsene.

4. Da ciò risulta che le asserzioni teologiche non possono essere espresse che con una certezza scientifica che per la sua relatività si differenzia da quella della fede. Asserzioni teologiche come tali possono

15) *Si quando illi cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio (Monol., 26, Sch., 33, 10). Illa substantia nullo communi substantiarum tractatu includitur (Monol., 27, Sch., 33, 15). Sic est summa essentia supra et extra omnes alias naturam, ut, si quando de illa dicitur aliquid verbis, quae communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis... Quaecumque nomina de illa natura dici posse videntur (anche i nomina sapientia e essentia!) non tamen mihi eam ostendant per proprietatem... (Monol., 65, Sch., 56, 35).*

16) *Monol., 31 e 34, De casu diab., 1.*

17) *Falsum non est si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari (Monol., 65, Sch., 57, 33).*

18) *Quod speculor haec sempre detto Anselmo del suo lavoro (Monol., 6, Sch., 12, 13).*

essere contestate a causa del carattere incomparabile del loro oggetto (19). Appunto la rivelazione assoluta, cui esse si riferiscono, pone il teologo che medita nella situazione del pensatore umanamente autonomo che possiede solo una relativa *ratio certitudinis* (20), che abbastanza di frequente dovrà fare solo tentativi (21), che si aspetta di venire corretto da altri (22), che non si può vantare di avere raggiunto la certezza assoluta neppure nelle sue asserzioni più meditate (23), che intenderà anche il suo più profondo *intelligere* sempre soltanto come un *aliquatenus intelligere veritatem tuam* (24), la sua scienza sempre soltanto come *imbecillitas scientiae meae* (25). C'è solo una, e solo una apparente eccezione a questa regola: il

19) *Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus, per aliud, ma non per suam proprietatem (Monol., 65, Sch., 57, 14).*

20) *Non potest intellectus meus ad illam, nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O summa et inaccessibleis lux! O tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo (Prosl., 16).*

21) *Tentabo pro mea possibilitate Deo adiuvante... (C. D. h., I, 2, Sch., 7, 4). Si aliquatenus potero, quod postulas ostendere, gratiam agamus Deo. Si vero non potero, sufficiam ea, quae supra probata sunt (ivi, II, 16, Sch., 54, 1).*

22) *Si quid diximus, quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit (ivi, II, 22, Sch., 65, 32).*

23) *Haec breviter... pro capacitate intellectus mei, non tam affirmando quam coniectando dixi, donec Deus melius modo revelet (De conc. virg., 29).*

24) *Prosl., 1.*

25) *C. D. h., I, 25, Sch., 38, 35.*

teologo parla in senso assoluto, quando la sua asserzione coincide con le espressioni usate dalla sacra autorità o con le necessarie conseguenze di queste espressioni (26). Ma per Anselmo, come vedremo in seguito, il lavoro teologico, il ricercato *intelligere* in senso ristretto, comincia proprio dove finisce la citazione biblica. Dunque per la asserzione teologica nel vero senso del termine, che non è coperta dall'autorità biblica, vale la regola che essa non è rigorosamente impegnativa; è un'asserzione fatta con buona coscienza, ma provvisoria, e attende di essere corretta da parte di Dio e degli uomini (27).

5. V'è un progresso della scienza teologica possibile in principio, e anche necessario. Anselmo ha detto espressamente dei padri della chiesa, che per lui sono un'autorità, che non ci si può nè ci si deve fermare ai risultati del loro lavoro. Nella sfera della

26) Che questa fosse opinione di Anselmo risulta dalla sua asserzione che il teologo non parla in senso assoluto se non è confermato esplicitamente dall'autorità biblica (*Monol.*, I, Sch., 7, 19; *C. D. h.*, I, 2, Sch., 7, 8, *ivi*, 18, Sch., 28, 13; *De proc. Spir. s.*, 20).

27) *Non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec Deus mihi melius aliquammodo revelet* (*C. D. h.*, I, 2, Sch., 7, 9). *Sic volo accipi, ut quomvis ex rationibus quae mihi videntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur* (*Monol.*, I, Sch., 7, 19). *Dicam igitur sic breviter de hoc quod sentio, ut nullius de eadem re fidelem improbem sententiam nec meam (si veritati repugnare rationabiliter poterit ostendi) pernicaciter defendendam* (*De conc. virg., Prol.*).

conoscenza della fede essi hanno compiuto cose grandi e nel loro genere insuperabili. Ma la loro vita era breve, come quella d'ogni uomo, mentre la obiettiva *ratio veritatis* è troppo vasta per l'intelligenza umana, perchè si possa presumere che nelle loro asserzioni essi abbiano esaurite tutte le possibilità dell'*intelligere*, sì che ci debba venire interdetta una prosecuzione del loro lavoro: come è vero che il Signore, che ha promesso alla chiesa di assisterla fino alla fine del mondo, non cesserà di distribuire ad essa i suoi carismi (28). E' chiaro che per Anselmo tutto ciò vale non soltanto per la teologia dei padri della chiesa, ma per ogni teologia. Egli sa non soltanto che vi sono *maiores et plures rationes* della verità, che allo spirito umano devono rimanere chiuse definitivamente (o almeno quaggiù definitivamente) (29), ma conosce anche l'esistenza di *rationes* ora occulte, però in sè accessibili e che potranno essere scoperte nel futuro (30); perciò è legittimo attribuirgli espressamente l'idea di un progresso teologico, dal

28) *Quomvis post apostolos, sanctorum patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei ratione dicant... ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus, nullum tamen reprehendum arbitror si fide stabilitus in ratione eius indagine se voluerit exercere. Nam et illi, quia breves dies sunt (Job, 14, 58) non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt: et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exhausti; et Dominum in ecclesia sua, cum qua se esse usque ad consummationem saeculi promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri* (*Ep. ad Urb.*, 1098).

29) *C. D. h.*, II, 19, Sch., 64, 9.

30) *C. D. h.*, I, 2, Sch., 7, 9; (*De conc. virg.*, 21).

momento che egli si raffigura il movimento della scienza come ascensione di volta in volta da una *ratio* all'altra di grado superiore (31). Bisogna però notare che il progresso da compiere in questa o in quell'ora storica non è lasciato all'arbitrio del teologo, ma è condizionato dalla sapienza di Dio che ben sa quello che in ogni tempo ci è utile conoscere (32). Non si può misconoscere che per Anselmo la perfezione della teologia è a un tempo stimolo e riserva (33).

6. Ma v'è pure un criterio concreto di ogni asserzione teologica. Certamente esso non è un mezzo che ci permetta di valutarla positivamente, cioè di stabilire lo specifico valore gnoseologico di essa. Questa decisione, la decisione se una determinata riflessione scientifica significhi un reale *intelligere*, ossia un progresso nell'*intelligere*, è presa di volta in volta in penultima istanza da chi la esprime e dai suoi

31) *Debes... sperare de gratia Dei, quia si ea quae gratis accipisti libenter impertiris, altiora, ad quae nondum attigisti, mereberis accipere* (C. D. h., I, 1, Sch., 6, 14). È degno di nota il fatto che Anselmo esprima questo pensiero in modo particolarmente chiaro, proprio nei primi capitoli del *Cur Deus homo*, nei quali la sua consapevolezza scientifica ha forse raggiunto il punto più alto.

32) *Da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam* (Prosl., 2, Dan., 5, 3).

33) *Si aliquatenus quaestioni tuae satisfacere poteris, certum esse debet, quia et sapientior me plenius hoc facere poteris. Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes* (C. D. h., I, 2, Sch., 7, 11).

ascoltatori, interlocutori e lettori (34), mentre in ultima istanza essa è naturalmente, e rimane, nascosta in Dio che è la verità stessa. Quella possibilità di contestare la validità della teologia, possibilità derivata dalla inadeguatezza, dalla certezza puramente scientifica, dalla perfezione del suo discorso, deriva in ultima analisi dal fatto che le sue asserzioni possono ricevere nel migliore dei casi un'approvazione umana, senza che per questa approvazione si possa fare appello al criterio dell'istanza suprema. V'è però un criterio in base al quale si può per lo meno decidere della ammissibilità o inammissibilità di un teologumeno. Questo criterio è il testo della Sacra Scrittura, che, secondo Anselmo, costituisce il fondamento del *Credo*, cui si riferisce il *credere* e quindi l'*intelligere*. Essendo la fonte decisiva, la Scrittura è pure la norma decisiva dell'*intelligere*, la *auctoritas veritatis, quam ratio colligit* (35). A questo riguardo la regola di Anselmo recita così: Quando una proposizione coincide con il testo biblico o con una diretta conseguenza di esso, ha valore di

34) Di tal genere sono le dichiarazioni conclusive, più o meno consenzienti, con le quali, per es. nel *Cur Deus homo*, Boso, ossia Anselmo per bocca di Boso, vuole di volta in volta sottolineare il compimento dei singoli ragionamenti.

35) *De concordia*, Qu. III, 6. Si deve notare che l'interlocutore Boso nel *Cur Deus homo* (per es. già in I, 3, Sch., 7, 22) con le sue domande non insinua affatto soltanto il dubbio, ma a un tempo rappresenta anche l'autorità ecclesiastica, menzionando passi biblici apparentemente contrastanti. La scienza teologica come tale deve giustificarsi anche a questo riguardo.

assoluta certezza, ma appunto per questa sua coincidenza non è ancora una proposizione teologica vera e propria. Se invece essa è una proposizione propriamente teologica, cioè espressa indipendentemente dal testo biblico, il fatto che non contraddica la Bibbia decide per la sua ammissibilità, mentre il fatto che la contraddica deciderebbe per la sua inammissibilità, anche se per il rimanente avesse una splendida motivazione (36).

7. Un'altra condizione dell'intelligere è pure la realtà del credere stesso e come tale. Anche per la conoscenza è veramente importante che ciò che è giusto sia giustamente creduto. Ora il giusto credere è soltanto il credere che è un atto dell'uomo, un *tendere in Deum*, secondo la definizione. *Illam credere nisi tendat in illam, nulli prodest* (37). Fede significa non soltanto *credere id*, ma *credere in id, quod credi debet*, altrimenti, nonostante ogni pretesa

36) *Nam si quid ratione dicamus aliquando, quod in dictis eius (sc. sacrae scripturae) aperte monstrare aut ex ipsa probare nequimus hoc modo per illam cognovimus utrum sit accipiendum aut respiciendum. Si enim aperta ratione colligitur et illa ex nulla parte contradicit (quoniam ipsa sicut adversatur veritati, ita nulli favet falsitati) hoc ipso, quia non negat quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur. At, si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis nobis ratio videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est (De concordia, Qu. III, 6). Certus enim sum, si quid dico quod sacrae scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est; nec illud tenere volo, si cognovero (C. D. h., I, 18, Sch., 28, 17).*

37) *Monol., 77, Sch., 63, 23.*

certezza, essa è una fede inutile e morta (38). Sono la fede e la sua conoscenza fondate sulla parola di Dio? Certamente, ma ove si parla del dono di questa parola, si deve pure comprendere a un tempo il suo effetto più immediato: l'evento che questa parola viene udita (39). Sono la fede e la sua conoscenza affare del cuore? Certamente, ma appunto perciò anche affare della volontà; poichè come potrebbe un cuore essere retto, se non avesse la volontà di credere e di conoscere ciò che è giusto? (40). Dove non vi è questa fede, non vi può essere neppure giusta conoscenza, il carattere scientifico della teologia viene messo in dubbio, proprio come quando non è creduto ciò che è giusto (41). Anselmo ha veduto veramente insieme queste due fatalità. Perciò ammonendo di non fare quella teologia dei pipistrelli e delle civette, raccomandava caldamente di considerare la questione

38) *Monol., 78, Sch., 61, 8; De concordia, Qu. III, 2.*

39) *Est autem semem huius agriculturae verbum Dei, immo non verbum, sed sensus, qui percipitur per verbum: vox namque sine sensu nihil constituit in corde (De concordia, Qu. III, 6).*

40) *Quamvis enim corde credamus et intelligamus, sicut corde volumus, non tamen iudicat Spiritus sanctus illum rectum habere cor, qui recte credit et intelligit et non recte vult; quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere. (ivi; Qu. III, 2). Ad-dita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides (ivi, Qu. III, 6).*

41) *Neque rectum intellectum dicendus est habere, qui secundum illum non recte vult (ivi; Qu. III, 2). Non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum Dei obedientia sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur, neglecta bona conscientia (Ep. de incarn., I, Sch., 9, 13).*

dell'ascesi posta al teologo stesso, prima di volere e di potere dare una risposta ai problemi teologici. Per essere capace di dare queste risposte, è necessario avere un cuore puro, occhi rischiarati, obbedienza filiale, una vita nello Spirito, abbondante nutrimento tratto dalla Sacra Scrittura (42). Naturalmente se la fede è vera fede cioè obbedienza, non può aver luogo la disputa dei pipistrelli e delle civette sulla realtà dei raggi solari; una teologia fondata sulla fede obbediente sarà una teologia positiva. Egli sa di dire qualcosa di audace e aggiunge perciò che questo necessario nesso della fede in ciò ch'è giusto con la fede giusta e viceversa, dev'essere creduto per poter essere inteso. Poichè soltanto nella fede si può fare l'esperienza di questo nesso della fede obbediente con la fede della chiesa e soltanto mediante l'esperienza lo si può comprendere (43). Non

42) *Prius ergo fidei mundandum est cor... et prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi... et prius per humilem obedientiam testimoniarum Dei debemus fieri parvuli... Prius, inquam ea quae carnis sunt, postponentes secundum spiritum vivamus quam profunda fidei diiudicando discutimus... Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex his, quae per obedientiam pascunt, tanto sublimius provehionur ad ea, quae per intellectum satiant (Ep. de incarn., 1. Sch., II, 28).*

43) *Nimirum hoc ipsum quod dico qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur et qui experitus non fuerit, non intelliget tibi, 1. Sch., 9, 10.* Questa sentenza che, com'è noto, figura accanto al *credo ut intelligam* sul frontespizio della *Glaubenslehre* di Schleiermacher, dice dunque della « esperienza » della necessaria correlazione fra la retta fede personale, obbediente e la fede della chiesa, e significa che la fede va preposta a questa esperienza.

si deve dunque misconoscere che Anselmo, di fronte al pericolo di una morta ortodossia e al pericolo di una spiritualità inconsistente, ha proposto un rimedio (44), simile a quello voluto più tardi da Melantone con la sua esigenza di una fede-fiducia, e poi dal pietismo con l'importanza data all'esperienza della nuova nascita, e infine da teologi del nostro tempo con il loro postulato di un pensiero « esistenziale ». Ma è pure istruttivo vedere come Anselmo sia stato manifestamente cosciente che questa condizione dell'*intelligere* fosse soltanto una condizione penultima. Essa è per lui una delle molte serie questioni, ma non *la* questione.

8. Tocchiamo *la* condizione dell'*intelligere*, che, se non ci inganniamo completamente, esce dalla serie di tutte le altre e a sua volta tutte le altre condiziona e relativizza (45), — se consideriamo il nesso, per Anselmo necessario, fra teologia e preghiera.

44) *Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum questionum, nisi prius in soliditate fidei acquisita morum et sapientiae gravitate ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens aliqua tenaci illaqueatur falsitate (ivi, 1. Sch., 9, 22).*

45) Anche e appunto l'ultima menzionata, la genuinità del *credere!* Una volta Anselmo ringraziando Dio per la sua grazia illuminante (se non si nota questo, il passo può venire soltanto frainteso) ha osato l'espressione ardita, che egli ha ormai sì chiaramente conosciuto, che questa conoscenza gli rimarrebbe anche se non volesse credere: *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi; quia quod prius credidi, te donante, iam sic intelligo, te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possum non intelligere (Prosl., 4. Dan., 6, 30).*

Quando il suo *Monologion* fu compiuto, Anselmo ha ritenuto necessario di rielaborare ancora una volta sostanzialmente la stessa materia, la dottrina di Dio in senso ristretto, nella forma del *Proslogion*, di un discorso espressivamente rivolto a Dio. In seguito non ha scelto questa forma per suo schema letterario. Nel *Cur Deus homo* e in altri scritti lo vediamo adottare la forma letteraria del colloquio fra maestro e discepolo. Nell'opera della sua vecchiezza *De concordia* propende per il metodo delle *Quaestiones*, che in seguito è divenuto caratteristico della scolastica. E nelle *Meditationes* egli ha continuato ad alternare durante tutta la vita la forma d'invocazione del *Proslogion* e il monologo dell'anima su argomenti umani e divini. Tuttavia non si può disconoscere che nella forma del *Proslogion* si manifesta un atteggiamento che è tipico di tutta la sua indagine, non soltanto dal punto di vista stilistico o umano (46).

Proprio lo scritto scientificamente forse più perfetto di Anselmo, *Cur Deus homo*, lascia sempre di nuovo intravedere questo atteggiamento. Anselmo vuole esporre *quod Deus mihi dignabitur aperi-*

46) « Dopo che l'illuminismo è stato superato dallo Herder, dal classicismo e romanticismo, si può ben ascoltare la lingua affascinante di tali passi. Ma anche oggi s'intendono simili proposizioni come prodotto puramente soggettivo del sentimento e l'elemento teologico che segue come un prodotto puramente oggettivo dell'intelletto e, con questa separazione arbitraria, ci si preclude la viva comprensione di entrambi ». Questa lagnanza di W. VON DEN STEINEN (*Vom Heiligen Geist des Mittelalters*, 1926, p. 36 sg.) è ben giustificata.

re (47). Ricorda al suo interlocutore che ponendo delle questioni assume ad un tempo l'impegno di intercedere per il maestro (48). A un particolare punto culminante della dimostrazione Boso stesso interrompe con un *Benedictus Deus!* di adorazione (49). E quando una seconda volta egli esprime il suo stupore per il modo magistrale con cui è stato condotto il dialogo, Anselmo gli risponde che la guida sulla via del vero può essere in realtà soltanto Dio (50).

A queste espressioni corrispondono le parole conclusive dell'opera: *Sic autem veritatis testimonio roboratur, quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo, non nobis, attribuire debemus, quid est benedictus in saecula. Amen.* (51). Il senso di tutto ciò non si esaurisce con l'accento generico, certamente giusto, che secondo Anselmo la retta conoscenza è condizionata dalla grazia di Dio preveniente e cooperante (52). Questo pensiero generico e questa grazia

47) *C. D. h.*, I, 1, Sch., 5, 23.

48) *Deo adiuvante et vestris orationibus quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsam promisistis* (*ivi*, I, 2, Sch., 7, 5).

49) « jam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus. Prosequere igitur, ut incepisti. Spero enim, quia Deus nos adiuvaabit » (*ivi*, II, 6, Sch., 42, 19).

50) *Non ego te ducō, sed ille, de quo loquimur, sine quo nihil possumus, nos ducit ubicumque vlam veritatis tenemus* (*ivi*, II, 9, Sch., 45, 35).

51) *Ivi*, II, 22, Sch., 65, 33. *Si quid dixi, quod quaerenti cuilibet sufficere debeat, non mihi imputo, quia non ego sed gratia Dei mecum* (*De concordia*, Qu. III, 14).

52) La conoscenza appartiene ai *dona gratiae* che il Signore della Chiesa non cessa di distribuire in essa (*Ep. ad Urb.*, 1098). *Et praedi-*

che dev'essere richiesta ogni volta in preghiera, dicono certamente di già che il potere di conseguire *l'intellectus fidei* non coincide con la spontaneità della ragione umana, che a questa esso — quant'è vero che *l'intelligere* è un *voluntarius effectus* (53) — può essere soltanto donato di volta in volta (54).

E' pure vero che questo potere dato in dono sta nella corretta esecuzione delle operazioni logiche necessarie per giungere alla conoscenza. Il *donum gratiae*, ossia l'oggetto della preghiera anselmiana, è, considerato sotto questo aspetto, identico al più alto risultato, che il pensiero umano possa desiderare e conseguire (55). Ma anche questo è soltanto un aspetto del problema. Un'accurata lettura del testo decisivo, da esaminarsi qui, la preghiera iniziale del *Proslogion* (56), mostra che la preghiera di Anselmo presenta una duplice richiesta. Certamente: voglia Iddio ammaestrare il suo cuore *ubi et quomodo te quaerat*, voglia Iddio illuminare i suoi occhi, voglia raddrizzare lui, per natura incurvato verso terra, affinché lo veda. Si dovrà riconoscere in ciò quel primo aspetto della questione: la grazia come attualizzazione della facoltà conoscitiva originariamente innata nell'uomo.

ratio gratia est... et auditus est gratia et intellectus ex auditu gratia et rectitudo volendi gratia est (De concordia, Qu. III, 6).

53) *Mónol.*, 68, *Sch.*, 59, 5.

54) *Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut... intelligam (Pros., 2. Dan., 3, 3) Revela me de me ad te (Prosl., 18)!*

55) *Munda, sana, acue, illumina oculum mentis meae, ut intueatur te (Prosl., 18)!*

56) *Prosl.*, 1.

Ma l'avvenimento dell'*intellectus*, e quindi della grazia impetrata, ha manifestamente ancora un altro aspetto, oggettivo. Anselmo pone accanto a quella una seconda richiesta, che mi sembra si possa ritenere semplicemente una retorica ripetizione della prima: voglia Iddio ammaestrare il suo cuore *ubi et quomodo te inveniat*, voglia Iddio mostrargli il suo volto, se stesso (57). Voglia Iddio donarsi a lui nuovamente. Egli spiega l'angoscia dell'umana ignoranza di Dio, dalla quale il credente è oppresso (58), col fatto che questi pure partecipa alla lontananza da Dio, nella quale si trova l'umanità peccatrice (59). Ma questa stessa lontananza dell'uomo da Dio è evidentemente anche in senso oggettivo un allontanamento di Dio stesso: Dio è assente, abita in una luce inaccessibile. Che cosa deve fare l'uomo che anela a Lui? *Anhelat videre te et nimis abest illi facies tua; accedere ad te desiderat et inaccessibilis est habitatio tua... Usquequo Domine, oblivisceris nos, usquequo avertis faciem tuam a nobis? Quando respicies et exaudies nos... et ostendes nobis faciem tuam?* L'una e l'altra cosa è vera: *Nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas*. Non si tratta soltanto di cercare rettamente Dio, si tratta a un tempo — e questa è tutta la grazia della conoscenza cristiana — della presenza di Dio,

57) *Ostende nobis teipsum (ivi)!*

58) *Tu me fecisti et refecisti et omnia mea bona tu mihi contulisti et nondum novi te (ivi).*

59) *Heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Evae, elongatis a Deo (ivi)!*

dell'incontro con lui, che non si può procurare con la nostra ricerca di Dio, per quanto pura essa possa essere, sebbene essa non sia concessa che a colui che cerca Dio con un cuor puro.

Noi già conosciamo un poco la dialettica del concetto *intelligere* (60). Non è cosa ovvia che sia anche un *intelligere esse in re*, sia pure soltanto *aliquatenus*. Si deve pregare appunto in vista di questo *intelligere* qualificato, per il quale l'uomo già può vedere qualcosa del volto di Dio, perchè ogni retto cercare non gioverebbe (esso pure è grazia!), se Dio non si « mostrasse », se l'incontro con lui non prendesse le mosse innanzi tutto veramente da lui e appunto così divenisse avvenimento il trovare, l'*intelligere* qualificato. L'atteggiamento che Anselmo manifesta nel *Proslogion* diviene comprensibile soltanto da questo punto di vista. Veramente esso non è soltanto l'atteggiamento dell'uomo « pio » che pone la propria azione al servizio dell'azione divina, affinchè sia buona. E' anche questo. Ma oltre a ciò (61) è una determinata e forse la decisiva espressione della sua oggettività scientifica.

Non dipende tutto soltanto dal fatto che Dio gli dà la grazia di pensare rettamente di lui, ma anche dal fatto che Dio stesso è presente come oggetto di questo pensare, che Dio « mostra » se stesso a chi pensa e in tal modo qualifica un « retto » pensare come un

60) Cfr. p. 33 sgg.

61) *Auge desiderium meum et da quod peto, quoniam si cuncta quae fecisti, mihi dederis, non sufficit seruo tuo, nisi te ipsam dederis. Da ergo te ipsam mihi. Deus meus, redde te mihi* (Medit., 14, 2).

intelligere esse in re. Soltanto così la grazia della conoscenza cristiana diviene completa. Non già per conquistare questa piena grazia, ma sapendo della necessità di questa piena grazia, l'autore del *Proslogion* rivolgendo la sua invocazione a Dio, rimane nell'atteggiamento di colui che sta di fronte a Dio, perchè sa che Dio deve stare di fronte a lui, se il suo *intelligere* non debba essere che parvenza ed egli stesso null'altro che un *insipiens*. Con questo atteggiamento e sapendo tutto questo, Anselmo svolge la prova di *Prosl.*, 2-4. Ciò non può essere un elemento indifferente per comprenderla e interpretarla (62).

Riassumiamo le ultime nostre constatazioni: La scienza, l'*intellectus* che interessa Anselmo è l'*intellectus fidei*. Con ciò si afferma che esso può consistere soltanto nella positiva meditazione delle affermazioni della fede. Egli non ha da motivarle, ma da comprenderle nella loro stessa incomprendibilità. Dovrà riflettere su queste affermazioni servendosi di un linguaggio figurato per esprimere ciò che in sè è ineffabile. Per i suoi risultati potrà pretendere soltanto una certezza scientifica, non una certezza di fede, e perciò non contesterà la perfettibilità di questi suoi

62) Kierkegaard ha trovato con sicuro istinto ciò che lo interessa nella prova di Dio di Anselmo: « Del rimanente è un modo speciale di dimostrare. Anselmo dice: Io voglio provare l'esistenza di Dio. A tal fine prego Dio di fortificarmi e di aiutarmi. Ma è una prova di gran lunga migliore dell'esistenza di Dio il fatto che è tanto certo diversi avere l'aiuto di Dio per provarlo; se si potesse provare la sua esistenza senza l'aiuto di Dio, sarebbe meno certo che egli è... » (WALTER RUTTENBECK, *Søren Kierkegaard*, 1930, p. 143).

risultati. In nessun caso si porrà in manifesto contrasto con la Bibbia, che è il testo fondamentale delle rivelate affermazioni di fede. E non sarebbe chi è, e non compirebbe ciò che compie, se non prendesse coscienza della fede obbediente. Infine il suo giungere alla meta è grazia, tanto per quel che riguarda il movimento umano quanto per quel che si riferisce alla meta stessa; in conclusione si tratta di una preghiera e dell'esaudimento di questa preghiera.

4. Il cammino della teologia

Dopo le delimitazioni fatte, dovrebbe essere relativamente facile esporre il modo in cui Anselmo stesso ha inteso la funzione dell'*intellectus*.

Spiegando l'anselmiano *intelligere* conviene ricordarsi, più che in qualsiasi altro caso, del senso letterale di questo verbo: *intus-legere*. Dopo tutto quello che si è detto, *intelligere* significa in Anselmo, senza dubbio, essenzialmente *legere*: ri-pensare (*nachdenken*) ciò che è stato già detto nel *Credo*. Nel prendere conoscenza della verità e nella sua affermazione, l'*intelligere* s'incontra col *credere*, esso stesso è e rimane un *credere*, come il *credere* in sè e come tale, come abbiamo visto, è già un primitivo *intelligere*. Ma oltre a ciò *intelligere* significa: leggere in ciò che è stato già detto, *ri-pensare*, cioè nell'atto di fare propria la verità percorrendo realmente anche quel tratto intermedio di strada (fra il prendere

conoscenza e l'affermazione) e quindi comprendere la verità. Come abbiamo udito in *Prosl.*, 1, nella situazione dell'uomo post-adamico il *credere* e questo vero e proprio *intelligere* non soltanto vanno distinti concettualmente, ma non coincidono neppure praticamente, sì che non si può pensare che il credente semplicemente possieda o riceva automaticamente lo *intellectus fidei*, la comprensione meditata nel *Credo*.

Egli lo deve piuttosto cercare pregando e con dura fatica della sua facoltà intellettiva. Non cercherà in qualche luogo di là o fuori del *Credo* rivelato della chiesa, soprattutto della Sacra Scrittura. Anselmo si distingue dai teologi « liberali » del suo tempo, perchè il suo *intelligere* vuol essere veramente e soltanto un approfondito *legere*. Ma — e questo distingue parimenti Anselmo dai « positivi », dai tradizionalisti del suo tempo — si tratta di un *legere* approfondito, di un *intus-legere*, di un *ri-pensare*.

Come figli ed eredi di Adamo, quando ci troviamo di fronte alla verità rivelata nella Scrittura — dopo avere udito o letto con fede il testo esteriore (che è certamente la piena verità rivelata) — non ci è risparmiato il compito di comprenderla noi stessi come verità, di ricercare anche con le facoltà umane la verità che ci è stata divinamente donata.

La verità rivelata ha per così dire — nella nostra visuale — un testo interiore, che naturalmente non dice altro se non che quello esteriore — nella nostra visuale — è la verità, conformemente alla sua autorità e alla nostra fede. E il testo interiore non si può trovare in altro luogo che nel testo esteriore; esso

però non si può udire e leggere insieme al testo esteriore, ma dev'essere cercato e trovato nel testo esteriore con una particolare volontà e particolare azione e soprattutto per effetto di particolare grazia. La Scrittura è certamente *super solidam veritatem... velut super firmum fundamentum fundata*. E questo suo «fondamento» ci viene rivelato nella fede. Ma appunto perchè è così esso diviene un problema per la nostra conoscenza e noi ci troviamo dinanzi al compito d'intendere con le nostre facoltà — entro i limiti di queste «nostre facoltà», e perciò d'intendere «in certo qual modo» ciò ch'è stato rivelato e creduto, *Deo adiuvante aliquatenus perspicere veritatem* (1).

Non soltanto la verità obiettiva come tale, ma anche il suo senso profondo, il suo fondamento e i suoi nessi, intesi da noi, devono attestare che quanto la Scrittura afferma, è così come essa afferma (2).

Perciò l'*intelligere* non può consistere — ciò non sarebbe *perspicere* — nel richiamare alla memoria un passo biblico che confermi il contenuto di una proposizione di fede. Ciò significherebbe ritornare al presupposto, certamente indispensabile, dell'*intelligere*: il *legere* con fede (3).

1) *C. D. h.*, II, 19, *Sch.*, 64, 5.

2) *Quatenus... quidquid per singulas investigationes finis assereret id ita esse... et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas potenter ostenderet* (*Monol.*, *Prol.*, *Sch.*, 1, 10). *Monstratur... ratione et veritate* (*C. D. h.*, *Prac.*, *Sch.*, 1, 17).

3) Anselmo vuole come teologo non *tam ostendere, quam tecum quaerere* (*C. D. h.*, I, 2, *Sch.*, 7, 7).

La contraddizione e lo scherno degli increduli, e l'incertezza anche dei cristiani credenti, le domande dei colti e degli incolti a proposito del testo della Scrittura e del Credo (4) mostrano che il testo interno e quello esteriore della rivelazione per noi uomini non sono una sola cosa; che il loro senso, fondamento e i loro nessi, e quindi la loro verità, non possono essere da noi semplicemente tratti dalla lettura, sono piuttosto tuttora avvolti da oscurità e vanno intesi con un'azione particolare da parte nostra che va oltre la lettura. Certamente la parola fatta propria nella fede, anche come semplice *vox significans rem in intellectu*, è in sè tutta la verità salvifica, con tutto il suo senso, il suo fondamento e la sua coerenza. Ma appunto come tale deve essere afferrata anche da noi (5).

Addurre «motivazioni scritturali», significherebbe porre ancora una volta il problema senza contribuire minimamente alla sua trattazione. Ciò esprime il principio metodologico, sul quale Anselmo ha vivacemente insistito, che quando si tratta di *intelligere*

4) *Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem christianam quasi fatuam deridentes obicere et fideles multi in corde versare... De qua quaestione non solum litterati, sed etiam illitterati multi quaerunt et rationem eius desiderant* (*C. D. h.*, I, 1, *Sch.*, 5, 12 e 18).

5) *Quapropter summo studio animam ad hoc intenderat, quatenus iuxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis (sc. scripturis) sensu multa caligine tecta latere* (*Vita S. Anselmi auctore Eadmero*, II, 9).

e *probare* non ci si deve appellare all'autorità delle Sacre Scritture (6).

Una particolare applicazione di questo principio è la regola molto discussa, alla quale Anselmo si è attenuto nello scritto *Cur Deus homo*: che in questa discussione cristologica si debba argomentare *remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo... quasi nihil sciatur de ipso* (7). Tutto ciò non significa che Anselmo, per cercare l'*intellectus fidei*, intenda sospendere la Sacra Scrittura come fonte e norma del suo pensiero, e voglia ricostruire il *Credo* senza sapere del contenuto della Scrittura, *tabula rasa*, con elementi gnoseologici presi altrove.

Il commento di questi passi, di solito non considerato eppure il più ovvio, è ciò che Anselmo ha effettivamente fatto nel *Cur Deus homo* e in tutti gli altri suoi scritti. Da ciò risulta chiaramente che la Scrittura e il *Credo* non hanno cessato neppure un istante di essere per Anselmo presupposto e oggetto del suo pensiero. Ma per dare una soluzione scientifica ad ogni particolare problema, egli tralascia

6) *Quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea (sc. meditatione) persuaderetur (Monol., Prol., Sch., 1, 9). Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit, aut eam perverso sensu interpretatur (Ep. de incarn., 2, Sch., 10, 21). Ut, quod fide tenemus... sine scripturae auctoritate probari possit (ivi, 6, Sch., 16, 8).*

7) *C. D. h., Praef., Sch., 1, 14). Ponamus... incarnationem... numquam fuisse (ivi, I, 10, Sch., 17, 41). Christum et christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus (ivi, I, 20, Sch., 32, 36). Quasi de illo, qui numquam fuerit (ivi, II, 10, Sch., 46, 12). Ante experimentum... (ivi, II, 11, Sch., 49, 25).*

di trarre la sua risposta dalle affermazioni della Bibbia o del Credo e di motivarle appellandosi a queste autorità, cioè tralascia di ripetere « sta scritto » in luogo di condurre un'indagine scientifica (della cui natura parleremo più avanti), di recitare la confessione di fede in un momento in cui ciò che viene recitato dovrebbe essere meditato e compreso (8).

In questa prospettiva intendiamo una formula metodologica di Anselmo, molto discussa. Egli dice: *sola ratione* si deve cercare (9), si deve mostrare (10), si deve convincere (11), si deve rendere ragione nella disputa agli Ebrei e perfino ai pagani (12). Questa formula che esclude un'argomentazione che faccia ricorso all'autorità, può venire intesa o fraintesa come il *sola fide* di Lutero nel suo contesto. Analogamente a questo, non la si deve intendere come se Anselmo avesse scritto *solitaria ratione*. La *ratio* di Anselmo ha quale presupposto necessario l'autorità, allo stesso modo che la *fides* di Lutero ha quale sua conseguenza le opere. Ma come in Lutero soltanto

8) La dichiarazione del Breviario romano (21 aprile, lectio 6), secondo la quale Anselmo avrebbe difeso al Concilio di Bari (1098) la dottrina latina della processione dello Spirito Santo *innumeris scripturarum et sanctorum patrum testimoniis*, non corrisponde né al suo modo di procedere né al contenuto del suo scritto particolare su questa questione. Anselmo è piuttosto addirittura un classico del metodo della dimostrazione teologica fatta quasi senza citazioni.

9) *C. D. h., I, 20, Sch., 33, 1.*

10) *C. d. h., II, 11, Sch., 49, 26.*

11) *Monol., I, Sch., 7, 12.*

12) *C. D. h., II, 22, Sch., 65, 29.*

la *fides* giustifica, così pure in Anselmo soltanto la *ratio* dev'essere considerata atta a dimostrare e utile all'*intelligere* in senso ristretto.

Che cosa significa *ratio* in Anselmo?

La comprensione di questo concetto d'importanza fondamentale si complica perchè la parola viene continuamente usata tanto nell'ablativo che nell'accusativo, quindi può indicare tanto il mezzo che il fine della « ricerca ». Se egli dice *ratione* (13), la *ratio* sembra la via verso il ricercato *intellectus*; se invece parla del *rationem esurire* (14), *quaerere* (15), *ostendere* (16), *intelligere* (17), del *meditari de ratione* (18), sembra indicare lo stesso *intellectus* ricercato. Sarà quindi lecito pensare nel primo caso innanzi tutto alla *ratio* conoscitiva dell'uomo, nel secondo caso alla *ratio* da scoprire, propria allo stesso oggetto di fede. Innanzi tutto, si è detto, infatti considerando la singolare qualificazione anselmiana di queste due *rationes* e del loro reciproco rapporto, si dovrà tener conto, nei singoli casi, del loro possibile, molteplice

13) Oppure: *mihī ducem rationem sequenti* (*Monol.*, 29, *Sch.*, 35, 5) oppure: *ratione docente* (*Monol.*, 65, *Sch.*, 57, 34) oppure: *ratione ducense* (*Monol.*, 1, *Sch.*, 7, 17) oppure: *rationabiliter* (*De proc. Spir. s.*, *Prolog.*, *Ep.*, II, 41; *C. D. h.*, I, 25, *Sch.*, 38, 25; *ivi*, II, 22, *Sch.*, 65, 34; e di frequente), oppure: *ex rationibus* (*Monol.*, 1, *Sch.*, 7, 20) oppure: *rationibus necessariis* (*Ep. de incarn.*, 6, *Sch.*, 16, 9; *C. D. h.*, *Praef.*, *Sch.*, 1, 15 e di frequente).

14) *Ep. ad Urb.*, 1098.

15) *C. D. h.*, I, 3, *Sch.*, 7, 20.

16) *C. D. h.*, I, 25, *Sch.*, 38, 24; *ivi*, II, 16, *Sch.*, 53, 8.

17) *C. D. h.*, II, 16, *Sch.*, 53, 38.

18) *Prosl.*, *Prooem.*

incrociarsi. Anselmo conosce senza dubbio una *ratio* che è una facoltà conoscitiva, propria all'uomo. Egli designa col termine *ratio* la facoltà primaria, cioè anteriore all'esperienza, di formulare concetti e giudizi, e come tale la chiama: *et princeps et iudex omnium quae sunt in homine* (19).

E chiama l'uomo (come pure gli angeli a differenza di tutte le altre creature) (20) una *rationalis natura* e intende la sua razionalità come facoltà di giudizio, la facoltà di distinguere fra vero e falso, buono e cattivo e così via (21). Ma io conosco soltanto un passo in Anselmo, nel quale sia messo in evidenza il carattere umano della *ratio*, sottolineando in certo qual modo la sua opposizione alla *ratio* obiettiva (22). Ma l'idea di una facoltà umana (o anche angelica) di formare dei concetti e dei giudizi è manifestamente superata, quando Anselmo parla della *ratio quaestionis* (23) o della *ratio certitudinis meae* (24) o della *ratio fidei* (25) o della *ratio* delle parole e delle opere di Dio, della *ratio* della loro necessità e possibi-

19) *Ep. de incarn.*, I, *Sch.*, 9, 32. Il passo è diretto contro il sensismo dei dialettici eretici.

20) Il regno degli spiriti, composto di angeli e uomini, con partecipazione pure della rimanente creazione, il quale secondo Anselmo costituisce la fine e la meta delle vie di Dio, si chiama la *rationalis et beata civitas* (*C. D. h.*, I, 18, *Sch.*, 27, 9)

21) *De verit.*, 13, *Monol.*, 68, *Sch.*, 59, 10; *C. D. h.*, I, 15, *Sch.*, 21, 36; *ivi*, II, 1, *Sch.*, 39, 5.

22) *Ratio nostra* (*De concordia* Qu. III, 6).

23) *C. D. h.*, I, 1, *Sch.*, 5, 18.

24) *C. D. h.*, I, 25, *Sch.*, 38, 25.

25) *Prosl.*, *Prooem.*; *Ep. ad Urb.*, 1098.

lità (26). Da questi rapporti risulta innanzi tutto l'idea di una *ratio*, si potrebbe dire, *ontica* propria dell'oggetto della fede, la quale *ratio* andrebbe dimostrata per mezzo della *ratio* discernente della facoltà umana di formare dei concetti e dei giudizi, dopo che l'oggetto di fede sia stato dato dalla rivelazione.

Così questa idea viene rettamente interpretata soltanto se si ammette che Anselmo in terzo luogo, e soprattutto, conosce una *ratio veritatis* (27). La *ratio veritatis* come tale, e rigorosamente intesa, è identica alla *ratio summae naturae*, cioè alla Parola divina consustanziale col Padre (28). Essa è la *ratio* di Dio (29). Essa non possiede la verità perchè è la *ratio*, ma perchè Dio, perchè la verità la possiede. Non come parola è divina quella parola, ma perchè è la parola generata o pronunciata dal Padre. Ciò vale tanto più per ogni altra *ratio*, non identica alla *ratio Dei*, ma *ratio* di una sua creatura che partecipa ad essa: la verità non è vincolata alla *ratio*, ma questa alla verità (30).

Ciò va applicato innanzi tutto alla *ratio* noetica. Riguardo all'applicazione della *ratio* noetica, Anselmo

26) *C. D. h.*, II, 15, *Sch.*, 52, 33.

27) *C. Gaun.*, 3, *Dan.*, 14, 22; *Ep. ad Urb.*, 1098, *C. D. h.*, II, 19, *Sch.*, 63, 32. oppure: *veritatis soliditas rationabilis* (*C. D. h.*, I, 4, *Sch.*, 8, 20).

28) *Monol.*, 9 sgg.

29) *Deus nihil sine ratione facit* (*C. D. h.*, II, 10, *Sch.*, 47, 32).

30) *Summa veritas per se subsistens nullius rei est, sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo* (*De verit.*, 13). *Nullo claudi potest veritas principio vel fine* (*Monol.*, 18, *Sch.*, 24, 8).

potrebbe avere usato (ma non me ne è noto alcun caso) anche l'espressione inversa, *veritas rationis*. Ma allora la *veritas rationis* sarebbe evidentemente identica alla *veritas significationis* (per es. alla verità di una proposizione), e per questa vale innanzi tutto la regola che essa (se con essa si vuole intendere più che la « verità » della naturale facoltà di pensare o di parlare *ad quod facta est*) sia determinata dall'accordo fra la *significatio* e l'oggetto indicato (31). In base a questo retto uso, determinato dall'oggetto, si potrà decidere se veramente sia lecito parlare di una *veritas rationis nostrae*. Ma la verità dell'esistenza e della natura dell'oggetto non è in esso stesso, ma nella parola divina (dunque nella *ratio veritatis* intesa nel suo senso vero e proprio), per mezzo della quale esso fu creato e la quale creandolo gli ha conferito la simiglianza alla verità che le è propria in quanto parola pronunciata da Dio (32).

Se si è fatto un uso retto della ragione viene stabilito in primo luogo dall'oggetto, ma in ultima istanza è deciso dalla verità stessa, ossia da Dio (33). Perciò non si può in nessun senso parlare di un significato

31) *Oratio... cum significat esse quod est* (rispettivamente *non esse quod non est*) *tunc est in ea veritas et est vera* (*De verit.*, 2).

32) *Sic existendi veritas intelligatur in verbo, cuius essentia sic summe est, ut quodammodo illa sola sit; in iis vero, quae in eius comparatione quodammodo non sunt et tamen per illud et secundum illud facta sunt aliquid, imitatio aliqua summae illius essentiae pendatur* (*Monol.*, 31, *Sch.*, 36, 20).

33) *Cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectus summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis, quae cogitationis est et ejus quae est in propositione, cioè nella volontà* (*De verit.*, 10).

creatore e normativo della *ratio* umana riguardo alla verità (34). Quanto alla *ratio* ontica, risulta, da quanto si è detto, che la sua partecipazione alla verità non è fondamentalmente diversa, ma più elevata di quella della *ratio* noetica: a quella come a questa tale partecipazione deve essere resa possibile dalla verità stessa, dalla verità di ogni *ratio*. Ma mentre questa partecipazione per la *ratio* noetica dipende dalla decisione da prendersi in ogni singolo caso, si può invece dire che alla *ratio* ontica è conferita la verità con la creazione dell'oggetto di cui essa è la *ratio*.

Ciò vale naturalmente in modo eminente per la *ratio fidei*, che interessa Anselmo. Senza dubbio essa è per lui identica alla *ratio veritatis* nel suo senso più vero. Eppure anche qui la questione non è di sapere se essa sia *ratio veritatis*, ma se come tale si dia a conoscere. Essa è nascosta nel *Credo* o nella Bibbia e si deve rivelare per farsi conoscere a noi (35). Ma essa lo fa soltanto se e quando la verità cioè Dio stesso lo fa. Dunque: di volta in volta nell'avvenimento della conoscenza con la *ratio* ontica anche quella noetica è conforme alla *veritas* e in tal modo alla *vera ratio* — o non lo è — oppure (questo è in *praxi* il caso normale) lo è in un certo grado, *aliquatenus*. Né la *ratio* ontica né quella noetica sta al di sopra della verità; ma al di là del contrasto dell'ontico e del noetico, la verità stessa è il Signore

34) *Est istae duae veritates (sc. cogitationis et propositionis) nullis sunt causae veritatis* (ivi, 10).

35) Perciò: *ratio veritatis nos docuit* (C. D. h., II, 19; Sch., 63, 32).

di ogni *ratio*, decidendo essa stessa di volta in volta ciò che è *vera ratio*.

Quando la *ratio* dell'oggetto di fede e quando l'uso che l'uomo fa delle sue facoltà di comprensione e di giudizio è conforme alla verità (in virtù della decisione della verità stessa), la ragione possiede la sua vera razionalità e l'*intellectus* diviene un avvenimento. Prima di proseguire l'esame della struttura del concetto anselmiano di *ratio*, bisogna inserire qui alcune osservazioni retrospettive.

1. Si deve mostrare quale luce getta del tutto inattesa, proprio questo concetto sui rapporti, già trattati, fra conoscenza e grazia, conoscenza e preghiera. Questo è chiaro: se tale è il carattere relativo di ogni *ratio* — anche per colui che ha una piena fiducia nella *ratio* dell'oggetto della fede e la buona volontà di fare un retto uso delle sue facoltà razionali —, è necessario pregare alla guisa di *Prosl.*, 1 per ricevere la conoscenza. E si può pregare in tal guisa per la conoscenza, soltanto perchè ogni *ratio* è relativa.

2. Poichè la verità dispone di ogni *ratio* e non viceversa, la rivelazione deve avvenire dapprima sotto la forma dell'autorità, del resto esteriore: la *ratio veritatis* dapprima non può essere che un dettato. In seguito, anche la facoltà razionale umana diviene *vera ratio*, facendo un uso adeguato di questo dettato. Si è dunque ben lontani dalla concezione che la « fede

d'autorità » (la fede è sempre fede d'autorità!) sia un atteggiamento irrazionale. Obbedendo all'autorità essa afferma la *ratio* nascosta dell'oggetto della fede, per accogliere così un problema posto alla *ratio* umana.

3. Un modo della rivelazione è evidentemente pure l'avvenimento dell'*intelligere*, del *vera ratione quaerere veram rationem*, dell'*intus legere*, che ci apre anche il testo interiore, in quanto la conformità della *ratio* alla verità non stia nell'oggetto e neppure nel soggetto, ma nella medesima potenza di Dio che si rivela e che la fede incontra come autorità rimanendone illuminata. L'antitesi fra *auctoritas* e *ratio* non coincide con l'antitesi fra Dio e uomo, ma indica la differenza fra due gradi della medesima via di Dio, per la quale l'uomo perviene dapprima alla fede e poi, sul fondamento della fede (ma questa volta *sola ratione!*), alla conoscenza.

La nostra ulteriore indagine sul concetto di *ratio* si deve estendere ai suoi rapporti con il concetto di *necessitas* che in Anselmo gli è generalmente molto vicino. Parlando della *ratio* oggettiva, propria dell'oggetto della fede, Anselmo ha unito *ratio* e *necessitas* con *et* (36), e nel medesimo capitolo con *vel* e con *et* (37). Ma egli ha usato semplicemente

36) *Qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit* (C. D. h., I, 10, Sch., 17, 25).

37) *Ivi*, I, 1, Sch., 5, 14 e 6, 8.

necessitas anche in passi in cui ci si aspetterebbe il termine *ratio* per designare l'elemento oggettivo ricercato e trovato (38). E anche parlando della *ratio* soggettiva, conseguita o da conseguirsi dialetticamente, egli ha identificato *ratio* e *necessitas* (39), ha interpretato *ratio* mediante *necessitas* (40), e *necessitas* mediante *ratio* (41). Ritengo che questo singolare dato di fatto si possa e si debba commentare così:

Necessitas indica senza dubbio l'impossibilità per un oggetto di non-essere o di essere-diversamente. In un autore che usa continuamente il concetto di *ratio* in senso soggettivo e oggettivo, e inoltre in questa relazione con la *necessitas*, si potrebbe raccomandare, fra i molti possibili significati di *ratio*, quello di determinazione razionale come la più indicata.

In rapporto all'oggetto della fede e in rapporto alla sua conoscenza, abbiamo allora le seguenti definizioni di *necessitas* e *ratio*:

38) *Est igitur ex necessitate aliqua natura...* (Monol., 4, Sch., 10, 13). *Si ergo potest cogitari (sc. Deus) ex necessitate est* (C. Gaun., 1, Dan., 12, 16). *Monstratur... ex necessitate omnia quae de Christo credimus, fieri oportere* (C. D. h., Praef., Sch., 1, 21). *Probes Deum fieri hominem ex necessitate* (*ivi*, II, 22, Sch., 65, 26) e così via. Lo stesso significato ha naturalmente anche il *necesse est* che conclude numerose prove o prove parziali.

39) *Veritatis soliditas rationabilis id est necessitas* (C. D. h., I, 4, Sch., 8, 20).

40) *Ratio necessaria* (*ivi*, I, 25, Sch., 38, 20 e di frequente, anche al plurale). *Rationem... comitatur necessitas* (*ivi*, I, 10, Sch., 17, 37).

41) *Rationis necessitas* (Monol., Prol., Sch., 1, 11), *rationabilis necessitas* (C. D. h., I, 25, Sch., 38, 28; *ivi*, II, 15, Sch., 52, 27; *De proc. Spir. s.*, 20).

1. La *necessitas*, propria dell'oggetto della fede, è la sua impossibilità di non-essere o di essere-diversamente. Essa è il suo fondamento, in quanto non lo lascia cadere nel non-essere o nell'essere diversamente.

2. La *necessitas* propria della conoscenza dell'oggetto della fede è la pensata impossibilità di pensare l'oggetto della fede come non-esistente o esistente-diversamente. Essa è il suo fondamento in quanto è la negazione, realizzata pensando, del non-essere o dell'essere-diversamente esclusi dalla *necessitas* dell'oggetto di fede.

3. La *ratio* propria dell'oggetto della fede è la determinazione razionale del suo essere e del suo essere-così (*So-sein*). Essa è la sua razionalità, in quanto lo rende percettibile a un essere capace di percepire la determinazione razionale dell'essere e dell'essere-così.

4. La *ratio* propria della conoscenza dell'oggetto della fede è il pensiero della determinazione razionale del suo essere e del suo essere-così, pensiero associato al pensiero dell'oggetto della fede. Essa è la ragione di questa conoscenza, in quanto la caratterizza come percezione dell'oggetto della fede da parte di un essere capace di percepire un essere e un essere-così in una determinazione razionale.

Dal rapporto reciproco delle definizioni 1 e 2 consegue:

5. Il fondamento della conoscenza dell'oggetto della fede sta nel riconoscimento del fondamento proprio dell'oggetto della fede stessa. La necessità ontica precede quella noetica.

Dal rapporto reciproco delle definizioni 3 e 4 consegue:

6. La ragione della conoscenza dell'oggetto della fede sta nel riconoscimento della razionalità propria dell'oggetto stesso della fede. La razionalità ontica precede quella noetica.

Dalla reciprocità ricorrente in Anselmo fra *necessitas* e *ratio* risulta in ogni caso:

7. Il fondamento proprio dell'oggetto della fede sussiste insieme alla razionalità ad esso propria, necessità ontica insieme a razionalità noetica.

8. Il fondamento proprio della conoscenza dell'oggetto della fede sussiste insieme alla razionalità che gli è propria, necessità noetica insieme a noetica razionalità.

Da 5 e 7 consegue:

9. La necessità ontica precede anche la razionalità noetica: la ragione della conoscenza dell'oggetto della fede consiste anche nel riconoscimento del fondamento ad esso proprio.

Da 6 e 8 consegue:

10. La razionalità ontica precede anche la necessità noetica: il fondamento della conoscenza dello oggetto della fede consiste anche nel riconoscimento della razionalità propria dell'oggetto della fede.

Ma da quanto è stato precedentemente detto sulla relazione della *ratio* ontica e di quella noetica con la *veritas* consegue:

11. Come la razionalità ontica non ha un significato ultimo e non è vera razionalità se non è riferita alla *summa veritas*, così è anche della necessità ontica che sussiste insieme ad essa (42). Nella

42) *Deus nihil facit necessitate quia nullo modo cogitur aut prohibetur facere aliquid.* Una *necessitas* esistente per Dio potrebbe essere soltanto la *immutabilitas honestatis eius, quam a se ipso et non ab alio habet et idcirco improprie dicitur necessitas* (C. D. h., II, 5, Sch., 41, 34). *Ille maxime laudandus est de bonis, quae habet et servat non ulla necessitate sed... propria et aeterna immutabilitate* (ivi, II, 10, Sch., 47, 15; cfr. ivi, II, 16-17). *Omnis necessitas... eius (sc. Dei) subiacet voluntati. Quippe quod vult necesse est esse* (Medit., 11). Per es. nel *Cur Deus homo* viene attribuita necessità ontica all'incarnazione e alla morte espiatrice di Cristo. Non si sarebbe mai dovuto dimenticare che in Anselmo la necessità ontica non può essere un'ultima parola più di qualsiasi altra parola che

verità, in Dio e per mezzo di Dio, il fondamento ha fondamento e la razionalità ha razionalità.

Sulla relazione reciproca fra necessità e razionalità altro ancora ci sarebbe da dire:

12. La necessità deve precedere la razionalità in quanto il concetto della necessità, sebbene esso abbia pure contenuto noetico (fondamento), possiede una originaria affinità con l'ontico; e in quanto il concetto della razionalità, sebbene esso abbia pure contenuto ontico (ragione), possiede una originaria affinità con il noetico. Lo stesso risultato si ottiene riportando il problema al concetto di verità, in quanto Anselmo (43) ha interpretato la verità essenzialmente mediante *rectitudo*, ma la giustizia (44) per mezzo di se stessa, ha preposto la volontà di Dio al suo sapere.

Riassumiamo:

13. Anche riguardo al concetto della *necessitas*, parallelo al concetto della *ratio*, risulta che la conoscenza « razionale » segue l'oggetto della fede e non viceversa. E infine l'oggetto della fede e la conoscenza d'esso seguono la verità, ossia Dio, ossia la volontà di Dio.

non sia la parola ineffabile dell'Iddio di una sovranità senza pari: *Si vis omnium quae fecit et quae passus est, veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit. Voluntatem vero eius nulla praecessit necessitas* (C. D. h., II, 17, Sch., 59, 41).

43) *De verit.*, 11 sg.

44) Cfr. anche *De conc. virg.*, 3, *De lib. arb.*, 3.

14. Il concetto di *necessitas* chiarisce ciò che ha di mira la conoscenza « razionale ». Se Anselmo vuole realizzare noeticamente, *ratione*, con la ragione (per mezzo della facoltà di percepire un essere e un essere-così in una determinazione razionale) *rationem fidei*, la razionalità dell'oggetto della fede (la sua percettibilità per un essere capace di percepire un essere ed un essere-così in una determinazione razionale), il suo fine è di pensare *necessitatem*, il fondamento dell'oggetto della fede (l'impossibilità del suo non-essere o del suo essere-diversamente) *necessitate*, a causa dell'impossibilità di pensare il suo non-essere o il suo essere-diversamente. Dalla rivelazione gli è detto e per mezzo della fede Anselmo è certo che l'oggetto della fede ha un fondamento (non poter non essere e non potere essere diversamente). Dunque sin dall'inizio egli non pone questioni intorno a ciò che può essere, ma intorno a ciò che è e non può non essere. Egli vuole pensare ciò che è come ciò che non può non essere. Al fondamento creduto deve corrispondere una riconosciuta motivazione, alla necessità ontica deve corrispondere quella noetica. Egli trova la via verso questa, nella fiducia, fondata sulla fede e soltanto sulla fede, che potrebbe esservi un (vero) uso della facoltà umana di formare concetti e giudizi, potrebbe esservi pure una (vera) noetica razionalità (una percezione dell'essere ed essere-così in una determinazione razionale) che corrisponda alla razionalità ontica (alla razionalità dell'oggetto della fede) e che in virtù della coesistenza di razionalità ontica e di necessità

ontica (razionalità e fondamento dell'oggetto della fede) renda manifesta anche la ricercata necessità noetica (la motivazione).

L'anselmiano tentativo dell'*intelligere*, con la riserva della sovranità della verità stessa, riguarda questa razionalità noetica che, attraverso la razionalità e la necessità dell'oggetto, mira alla necessità noetica.

Si deve ancora mostrare qual'era *in concreto* lo sforzo di Anselmo per conseguire questa razionalità noetica e quindi la percezione dell'essere ed essere-così, in una determinazione razionale, dell'oggetto della fede.

Dopo tutta l'impostazione della sua problematica, di cui abbiamo preso conoscenza fin qui, ci si può attendere: che egli voglia ogni volta meditare separatamente tale o tal'altro articolo del *Credo*, cioè indagarne il senso, in modo da metterlo in relazione con tutti gli altri articoli o con i più vicini, per confrontarlo e collegarlo con questi e da questi lasciarlo chiarire; tutto ciò con l'intenzione di ripensare egli stesso la legge nascosta dell'oggetto della fede, di cui questo articolo parla, affin di mettere in evidenza questa legge e di conoscere così ciò che è stato creduto. La *ratio* noetica diviene una scoperta della *ratio* ontica seguendola (45), mentre gli altri

45) Si pensi al senso letterale del verbo, volentieri usato da Anselmo per indicare la sua indagine (per es. *Monol.*, 1, *Sch.*, 7, 16), *investigare*: seguire un'orma (usato per es. a proposito di un cane che annusa una pista).

articoli del *Credo* segnano la via sulla quale la *ratio* antica la precede, sulla quale essa la deve seguire per scoprirla (46).

O forse Anselmo avrebbe pensato in modo totalmente diverso o per lo meno avrebbe pensato parzialmente e occasionalmente anche in modo totalmente diverso? Avrebbe egli veramente cercato la legge dell'essere e dell'essere-così dell'oggetto della fede anche nella facoltà umana di intendere e di giudicare (essendo questa identica alle leggi di quella), quindi avrebbe ritenuto possibile e necessario un conoscere autonomo, attingente a fonti sue proprie, accanto a quello della fede, quindi *quaerens intellectum* avrebbe egli cominciato col nulla ossia con le norme di una ragione umana autonoma con i dati di un'esperienza umana comune, quindi *inveniens intellectum* non avrebbe egli tanto trovato quanto piuttosto creato da sé oppure per mezzo di certe « necessità logiche » generali (paragonabili ai magi di Faraone (47) una specie di sosia del *Credo*?

Per evitare ripetizioni diremo che contro la possibilità di fare anche solo parziali concessioni a questa opinione parla niente meno che tutto quanto finora abbiamo constatato riguardo ai presupposti, alle condizioni e alla natura dell'*intelligere* anselmiano in base ai testi anselmiani (48). Ma tale possibilità si

46) Questo dunque significherebbe: *ratione ducente et illo prosequente* (*Monol.*, 1, *Sch.*, 7, 17).

47) *Cir. Exodus*, 7, 8 sg. (n. d. tr.).

48) Essa rende la teologia di Anselmo (esempio che sgomenta: H. REUTER, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*,

può confutare anche direttamente. Si potrà ricordare come Anselmo stesso talvolta si sia espresso sul suo modo di procedere. Egli dichiara per es. di volere condurre *rationabiliter* i Greci a riconoscere il *filioque*, e prosegue affermando di volere fare ciò valendosi di quello che credono per provare quel che non credono (49). Oppure, nello scritto della sua vecchiezza, il problema è posto nel modo seguente.

Presupponendo valida tanto la dottrina della predestinazione quanto la dottrina del libero arbitrio, dimostrare la concordanza dell'una con l'altra (50). La prova decisiva contro il preteso « razionalismo » di Anselmo è, come abbiamo già accennato, nel modo in cui egli stesso ha effettivamente operato nei suoi scritti. Per quanto io sappia, nessuno finora ha voluto affermare che sono motivi razionali, in quanto derivati da verità universali, gli « argomenti da lui addotti nei trattati sull'incarnazione della Parola, oppure sulla relazione fra « natura » e « persone » in Dio, sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, sulla nascita virginale e sul peccato originale, sulla caduta di Lucifero. L'origine delle *rationes necessariae* si trova in tutte le indagini di Anselmo

vol. I, 1875, p. 297 sg.) un labirinto di proposizioni arbitrarie e incoerenti, sì che non è più possibile motivarla con tutti i testi di lui, per quanto possa sembrare facile fraintendere Anselmo in questo senso nei singoli passi letti, avulsi dal loro contesto.

49) *Graecorum fide atque his quae credunt indubitanter et contentur pro certissimis argumentis ad probandum ea quae non credunt utar* (*De proc. Sp.*, 1., *Prol.*).

50) *Ponamus itaque simul esse et praescientiam... et libertatem... et videamus utrum impossibile sit, haec duo simul esse. De concordia, Qu. I, 1.*

in luogo diverso da quello in cui dovrebbe trovarsi in un filosofo che deduca il *Credo a priori*, cioè sullo stesso piano sul quale è posta la questione da risolvere, interiormente al *Credo* stesso, nel quale or questo or quell'articolo funge da incognita *x* che nell'indagine dev'essere risolta mediante gli articoli di fede *a, b, c, d, ...* presupposti come noti (senza il presupposto della *x*, e quindi *sola ratione*). La facoltà intellettuale del teologo non ha mai la funzione di stabilire il punto fermo o i punti fermi, sulla cui base debba svolgersi l'argomentazione. Egli ha da un lato da scegliere i punti convenienti fra i diversi punti fissati da altra istanza e dall'altro lato ha da formulare secondo le regole della logica fondata sul principio di non contraddizione (nei limiti delle sue possibilità!) le definizioni, le conclusioni, le distinzioni e le connessioni necessarie per risolvere quella *x*. E così — non signoreggiando l'oggetto, ma essendo da esso signoreggiata — questa facoltà intellettuale diviene la (vera) *ratio* noetica, la effettiva percezione della *ratio* ontica dell'oggetto della fede e quindi l'*intellectus fidei*. — Le cose non stanno diversamente neppure nello scritto *Cur Deus homo* che a questo riguardo potrebbe sembrare il più discutibile.

I presupposti fondamentali che stanno alla base della prova della razionalità, e della necessità della incarnazione e della morte espiatrice di Cristo, sono: l'esistenza di un piano divino per il genere umano (51), l'obbligo dell'uomo, conformemente alla

51) *C. D. h.*, I, 4, 16-19, 23, II, 1.

sua natura, di obbedire a Dio (52), il peccato come infinita colpa dell'uomo di fronte a Dio (53), l'assoluta negazione del peccato da parte di Dio (54), l'incapacità dell'uomo di redimere se stesso (55), infine, e non meno importante, l'aseità e la « gloria » di Dio, espresse nel dogma della creazione che permettono o comandano ad Anselmo di applicare in tutti i contesti il criterio di quel che « conviene » o « non conviene » a Dio (56). Queste proposizioni sono gli *a, b, c, d, ...*, mediante i quali si dimostra che la *x* cristologica (57) è « razionale » e « necessaria » (58)! — La situazione nel

52) *Ivi*, I, 20.

53) *Ivi*, I, 11, 21, II, 11, 14.

54) *Ivi*, I, 8, 12-15, 24, II, 20.

55) *Ivi*, I, 24.

56) *In Deo quolibet parvum inconueniens sequitur impossibilitas* (*ivi*, I, 10, *Sch.*, 17, 36).

57) Indicata da quel *remoto Christo!* già menzionato (cfr. p. 62). Ciò significa: Appunto perchè qui si tratta della prova della razionalità e necessità della persona e dell'opera di Cristo, bisogna tralasciare la posizione che egli ha nella Scrittura, nel *Credo* e nella esperienza cristiana, ossia bisogna escludere tutti gli argomenti che da quella posizione si potrebbero ricavare.

58) Per cui la cosciente concentrazione dell'indagine su questo problema — *Non enim proposuimus tractare nisi de sola incarnatione* (cfr. pure *ivi*, I, 10, *Sch.*, 17, 40) — non impedisce ad Anselmo di chiarire allo stesso modo, seguendo l'incoraggiamento del Bosone — *hilarem datorem diligit Deus* (*ivi*, I, 16, *Sch.*, 23, 2) — almeno di passata anche la razionalità e la necessità di certi punti affini del *Credo* (di ciò fa parte tra l'altro il grande excursus sul regno escatologico degli spiriti I, 16-19, che in seguito Anselmo ha tralasciato nella ricapitolazione del *Cur Deus homo in Medit.*, 11) di modo che Bosone alla fine — caratterizzato, forse non senza umorismo, da

Monologion (59) e, per non parlare ancora di *Prosl.* 2-4, nella seconda parte del *Proslogion* appare molto più contestabile.

In tutti e due i passi Anselmo tratta — tema particolarmente insidioso — della natura di Dio. Ci si può chiedere seriamente se egli non abbia fatto, almeno in questi scritti (60), una teologia aprioristica. Vorrei negarlo, senza contestare una certa mancanza di chiarezza metodologica. La via documentata dagli scritti successivi di Anselmo, e nel modo più evidente appunto dal *Cur Deus homo*, va nell'altra direzione. Anselmo avrebbe dovuto essere cosciente di una sì importante frattura nel suo sviluppo (61), — se vi fosse stata — e quindi avrebbe dovuto in qualche modo menzionarla. Ma in tutte le sue lettere e nei suoi scritti non v'è neppure un cenno che permetta di giungere a tale conclusione. Il fatto è che troviamo proprio nel *Monologion* quel ben preciso rifiuto di una speculazione che non rispetti l'incomprensibilità

un certo ottimismo da scolaro — può essere del parere che *per unius questionis quam proposuimus solutionem, quidquid in novo veterique testamento continetur, probatum intelligo* (II, 22, Sch., 65, 23).

59) Non potrei concordare col giudizio di F. R. Hasse (*Anselm von Canterbury*, vol. 2, 1852, p. 114): « Questo suo primo scritto è francamente anche il suo migliore; nessun altro è più ponderato, concepito in modo più organico e scritto con più cura ». Io ritengo piuttosto che Anselmo nel *Monologion* non abbia ancora ben trovato la sua linea.

60) Essi sono del primo periodo della sua attività come priore in Bec (1036-78).

61) Si pensi alla sua situazione tattica di fronte ai veri razionalisti del suo tempo.

dell'oggetto della fede (62); quel riconoscimento del carattere indiretto di ogni conoscenza di Dio (63), e, soltanto meno chiaramente che nel *Proslogion*, anche l'accenno alla confessione di fede che fonda ogni cosa (64). Se all'inizio Anselmo dichiara di potere condurre all'intelligenza della natura di Dio anche una persona alla quale il *Credo* sia rimasto finora sconosciuto per ignoranza o per incredulità (65), ciò non può significare, in riferimento al cap. 64, che egli sia in grado mediante tale insegnamento di procurare a quella persona e a se stesso qualcosa che possa sostituire la conoscenza della fede.

Quando Anselmo comincia a parlare, ha già lasciato alle sue spalle la fossa insuperabile che v'è fra un'intelligenza dell'essere divino da raggiungere senza la fede e l'affermazione di questo essere, fatta nonostante l'incomprensibilità del suo *quomodo*. Egli insegna movendo da questa posizione, e soltanto così è possibile essere realmente ammaestrati e resi capaci di procedere liberamente più oltre e di risolvere anche altri problemi. Così si deve intendere lo sviluppo di *Monol.*, 1-6 che spesso per un malinteso (a causa del ricordo di Tommaso d'Aquino) viene chiamato la « prova cosmologica dell'esistenza di Dio ». Il metodo qui seguito di ascendere da ciò che troviamo nel mondo di relativamente buono, grande

62) *Monol.*, 64.

63) *Ivi.*, 65.

64) *Ivi.*, 76 sg.

65) *Ivi.*, 1.

e reale, a quell'uno che è sommamente e propriamente l'unico buono, grande e reale, è stato definito da Anselmo, nella controversia con Gaunilone, un *conicere*, ma la questione *sive sit in re aliquid huius modi* rimane una questione per sè aperta (66).

Ciò significa che, presupposto il problema dell'esistenza di Dio, da chiarirsi altrove, si deve qui, nel *Monologion* (e in maniera comprensibile anche alla persona ignorante in materia religiosa), chiarire la natura di Dio. Ma l'esistenza di Dio, che diviene problema in *Prosl.*, 2-4, non è l'unico elemento che nel *Monologion* è presupposto come creduto, oppure da investigare successivamente. Dietro a *Monol.*, 1-6 stanno ancora (cap. 7-8 che in seguito vengono pure spiegati) il dogma della creazione dal nulla; dietro la dottrina degli attributi di Dio (67) (nonostante tutta la tecnica « neoplatonica » dell'esposizione), la confessione cristiana della unicità e onnipotenza di Dio; dietro la dottrina della parola di Dio (68), sta naturalmente la cristologia della chiesa cattolica, che qui non viene messa in discussione. E se per spiegare la dottrina della Trinità (69), Anselmo si vale del noto *vestigium trinitatis* agostiniano: *memoria, intelligentia, amor*, come immagine di Dio nell'uomo e quindi come è il più ovvio e il più qualificato fondamento gnoseologico (70), ciò significa per lui

66) *C. Gaun.*, 8, *Dan.*, 18, 21.
67) *Monol.*, 15-24.
68) *Ivi.*, 9-14, 29-37.
69) *Ivi.*, 29-65.
70) *Ivi.*, 47-48, 66-68.

(qualunque sia il nostro pensiero al riguardo) ancora un presupposto biblico-ecclesiastico-dogmatico e non un'istanza di teologia « naturale », di una seconda teologia accanto all'unica teologia della rivelazione.

Nella seconda parte del *Proslogion* il « razionalismo » di Anselmo (eccezion fatta di ciò che ha in comune con il *Monologion*) andrebbe ricercato in una più rigida sistematica, ottenuta applicando l'*unum argumentum*, scoperto nel frattempo (*id quo maius cogitari nequit*).

Ma ora proprio questo *argumentum* è a sua volta insolubilmente connesso con la creazione (71) e con l'unicità e aseità di Dio (72). Le riflessioni sul rapporto fra misericordia e impassibilità (73), e fra misericordia e giustizia in Dio (74) presuppongono risolti i problemi del *Cur Deus homo*, e la trattazione dell'occultezza e incomprendibilità di Dio (75) ricordano di nuovo l'obiettività razionale e necessaria della rivelazione che non si dissolve in nessuna costruzione causale o teleologica. Si può infine ricordare il *credo ut intelligam* così libero da equivoci — a differenza di quello agostiniano — espresso proprio al principio di questo scritto, e la singolare forma di adorazione con la quale Anselmo ha rivestito qui il suo discorso. Come avrebbe dovuto stranamente

71) *Prosl.*, 3.
72) *Ivi.*, 5.
73) *Ivi.*, 8.
74) *Ivi.*, 9-11.
75) *Ivi.*, 14-17.

contraddirsi, se su questo sfondo egli avesse inteso dare al suo pensiero intorno a Dio un significato creativo, anzichè quello di un semplice insegnamento. Può essere interessante l'accento a una inevitabile genealogia filosofica (Agostino, Plotino, Platone) per intendere la tecnica del suo modo di argomentare (76); ma quanto al contenuto delle sue « prove » non v'è un solo valido motivo contro, molti invece a favore della loro interpretazione teologica su tutta la linea. Se non fosse così, la prova dell'esistenza di Dio in *Prosl.*, 2-4, della quale tratteremo più oltre, sarebbe un caso assolutamente singolare su tutta la linea.

5. Lo scopo della teologia

(La prova)

All'inizio della nostra indagine, facendo delle anticipazioni, abbiamo constatato che Anselmo parla di « prove » quando pensa a un certo effetto, cioè a un effetto polemico-apologetico del suo lavoro teologico. Si ha la prova contemporaneamente alla conoscenza e come vertice della conoscenza. E An-

76) Cfr. su questo punto ALEXANDRE KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris 1923.

selmo vuole provare (1). Certamente non vuole soltanto provare. Come abbiamo visto, lo interessa pure la *pulchritudo* della compiuta conoscenza. Ma vuole anche provare. Pensa rivolgendosi a un interlocutore umano, al quale vuole dire qualche cosa. Nel *Monologion* udiamo la voce di una *persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis* (2).

L'uso della forma dialogata, come abbiamo visto, non significa per Anselmo rinuncia a quel pensare solitario. Eppure per questa ragione essa è importante. Egli lo sa, e sa che i suoi lettori sanno che gli articoli del *Credo* cristiano vengono fraintesi, messi in dubbio e negati da pagani, Ebrei ed eretici, e che, anche ove ciò non accade, perfino nell'interno della chiesa, si chiede, non senza inquietudine, della loro *ratio* (3). In polemica con questa situazione si compie l'anselmiano *intelligere* e perciò si perviene anche al *probare*.

Se si vuole intendere quel che qui significa « provare », bisogna innanzi tutto tenere presente che la *ratio veritatis*, inerente agli articoli del *Credo* cri-

1) Per es. secondo una sua dichiarazione posteriore egli vuole provare nel *Monologion* e nel *Proslogion*: *quod fide tenemus de divina natura et eius personis* (*Ep. de incarn.*, 6, Sch., 16, B), oppure l'occidentale *filioque* (*De proc. Spir. s.*, *Prosl.*), oppure la necessità dell'incarnazione di Cristo (*C. D. h.*, II, 22, Sch., 65, 26).

2) *Monol.*, *Prosl.*, — comunque, secondo *Monol.*, 1 questo solitario pensatore cristiano si occupa molto vivacemente delle possibilità del non-cristiano.

3) *C. D. h.*, *Prosl.*, Sch., 1, 12, *ivi*, I, 1, Sch., 5, 12, *ivi*, II, 22, Sch., 65, 27. *Ep. de incarn.*, 1, Sch., 7, 38.

stiano, non viene come tale posta in discussione neppure un istante; essa costituisce piuttosto la base naturale della discussione. La forma dialogata e la volontà di provare non significano in nessun caso che Anselmo si ponga su di un terreno in cui fede e incredulità, la voce della chiesa e tutte le altre possibili voci abbiano eguale diritto. In primo luogo perchè la motivazione che Anselmo dà occasionalmente per la scelta della forma dialogata non significa affatto che l'arcivescovo di Canterbury pensi di lasciare, sia pure momentaneamente, la sua *cathedra* per concedere un dialogo di tal genere (4).

In secondo luogo l'immaginario interlocutore e contraddittore Bosone — ciò vale anche per il *discipulus* degli altri dialoghi — si pone espressamente sul terreno dell'anselmiano *credo ut intelligam* (5), dichiara che l'atteggiamento da lui assunto nel colloquio come rappresentante degli « increduli » è una « maschera » (6), e che come già abbiamo osservato, rappresenta a un tempo di fronte alla teologia anche le esigenze dell'autorità ecclesiastica. Evidentemente non ci troviamo qui in una libera scuola di libere

4) *Quoniam ea, quae per interrogationem et responsonem investigantur multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent et ideo plus placent* (C. D. h., I, 1, Sch., 5, 24).

5) C. D. h., I, 1, Sch., 6, 1. Anselmo parte dal presupposto di essere interrogato *ex caritate et religioso studio* (ivi, I, 2, Sch., 7, 4).

6) *Patere igitur, ut verbis utar infidelium. Aequum enim est, ut cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectio- nes* (ivi, I, 3, Sch., 7, 17). *Accipis in hac quaestione personam eorum qui credere nihil volunt...* (ivi, I, 10, Sch., 17, 33).

opinioni. Non è diverso neppure il rapporto fra Anselmo e Gaunilone, il monaco di Marmoutiers e critico della sezione *Prosl.*, 2-4. Gaunilone è ben lungi dall'essere un negatore di Dio (7). Egli non dichiara soltanto espressamente (8) di approvare tutto il rimanente contenuto del *Proslogion*, ma qualifica anche la prima parte dello scritto, da lui oppugnata, come *recte quidem sensa*, sia pure *minus firmiter argumentata*, sì che, con questa riserva, pensa di dovere e potere approvare tutta l'opera (9). Dunque non discute l'esistenza di Dio, ma soltanto la prova che Anselmo dà di essa. Anche egli, come viene espressamente confermato da Anselmo, non ha scritto come *insipiens*, ma come *catholicus*, anche se come *catholicus pro insipiente* (10). In tal modo anche qui non viene abbandonato neppure per un momento nè il terreno nè il tetto della chiesa.

7) Si consideri la sua proposizione, pensata molto seriamente: *Summum illud quod est, scilicet Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligi* (*Pro insip.*, 7, *Dan.*, 11, 11).

8) Perfino in quasi sospetta ridondanza: *Cetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta utilitate et pii ac sancti affectus inimo quodam odore fragrantia...* (*Pro insip.*, 8, *Dan.*, 11, 16). Forse Gaunilone avrebbe ammirato la « pietà » di Anselmo per sentirsi tanto più facilmente dispensato dall'accettare la sua teologia?

9) *Omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda* (*Pro insip.*, 8, *Dan.*, 11, 21).

10) C. Gaun., *Prosl.*, *Dan.*, 11, 24. In considerazione di questo piccolo prologo e del rimanente contenuto della risposta di Anselmo, è semplicemente impossibile dare con P. Daniels a questo scritto il titolo *Contra insipientem*. Esso non può essere anselmiano (anche se fosse fondato su motivi paleografici, cosa che però non risulta dall'esposizione del Daniels, p. 3).

Anselmo non si sente interrogato intorno all'obiettività razionalità della fede, nè pensa di dovere renderne conto. A chi avesse supposto che anche a questo riguardo vi debba essere una « inquietudine » del teologo, Anselmo avrebbe replicato soltanto con grande stupore: senza il presupposto ecclesiastico qualificato di quella obiettività razionalità sarebbe vana e senza senso ogni fatica per l'*intelligere* e anche ogni risposta della polemica e dell'apologetica teologiche. Presupponendo che sia vero che Dio esiste, che Dio è l'essere supremo, un essere in tre persone, divenuto uomo etc., Anselmo discute la questione: come sia vero; e interrogando e lasciandosi interrogare intorno al « come » di tale o di tal'altro articolo di fede, risponde fondandosi sulla presupposta verità di tutti gli altri articoli. Questo suo concetto dell'*intelligere* dev'essere evidentemente anche il suo concetto del *probare*, se non vuole contraddirsi radicalmente. L'inquietudine relativa al « come » è sufficiente: le difficoltà indicate dagli altri, e ancor più quelle avvertite da lui medesimo, sono veramente serie. Questa inquietudine è opportuna e significativa. Essa va soddisfatta mediante un'indagine coscienziosa, che non trascuri nemmeno le obiezioni apparentemente più superficiali e stolte, che nel suo sviluppo non lasci dietro a sé questioni non chiarite (11), che non si accontenti di sco-

11) *Nullam vel simplicem paeneque fatuam objectionem disputanti mihi occurrentem negligendo volo praeterire, quatenus et ego nihil reliquum in praecedentibus reliquens certior valeam ad sequentia*

prire analogie puramente formali (*convenientiae*) (12).

Si aggiunge l'inquietudine relativa alla limitatezza e all'incertezza di ogni umano conoscere, relativa alla genuinità dell'atto di fede che fonda la conoscenza, infine relativa alla presenza graziosa di Dio, che va impetrata sempre di nuovo e che sola realizza questa conoscenza. Ma un'inquietudine per l'incertezza se Dio abbia eseguito bene il suo piano nella Sacra Scrittura e nel *Credo*, un'inquietudine per l'esistenza dell'incredulità oppure della religione pagana o dell'eresia, un prendere sul serio la possibilità di negare la rivelazione — tutto ciò naturalmente è estraneo ai presupposti della prova anselmiana.

E' ben singolare la situazione di Anselmo di fronte all'interlocutore pagano, giudaico o eretico, al quale la prova è destinata. Non v'è dubbio che Anselmo nel suo lavoro si rivolga veramente a questo altro che nega la rivelazione cristiana, e quindi anche i suoi propri presupposti, e che polemizzando con lui e rivolgendosi a lui, voglia dirgli qualche cosa o per lo meno ridurlo al silenzio. Ma nessuno degli scritti di Anselmo può essere inteso come se fosse diretto a quelli di fuori, cioè in senso « apologetico » moderno.

I lettori ai quali Anselmo pensa e si interessa sono i teologi cristiani, più precisamente i teologi

procedere et si cui forte quod speculator, persuadere voluero, omni vel modico remoto obstaculo quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere. (*Monol.*, 6, Sch., 12, 10, cfr. *Prolog.*, Sch., 1, 13).

12) *C. D. h.*, I, 3-4.

benedettini del suo tempo (13). Eppure la teologia di Anselmo non è una sapienza esoterica; si svolge — si dovrà dire: generalmente — come una resa dei conti *omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe* (14). Essa è la negazione dello spirito negatore che si manifesta più o meno vicino nella persona dell'interlocutore (15). Ma con ciò non è punto detto che Anselmo debba porsi o che si sia posto sul medesimo terreno dell'interlocutore. Non poteva far questo, e non lo ha fatto. Se una volta formula il suo programma polemico-apologetico dicendo che conviene *insipienti insipienter quaerenti sapienter respondere* (16), oppure un'altra volta: *rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant* (17), già le antitesi *sapientia* e *insipientia*, *rationabilitas* e *irrationabilitas* mostrano che gli interlocutori si trovano su due piani molto diversi. Se è opportuno intendere anche in questi passi il così complesso concetto di *ratio* non (secondo il criterio di certe associazioni di idee derivate dal secolo XVIII) in modo adialettico-soggettivo, ma nello

13) Cfr. su questo punto Daniels, p. 112 sg.

14) *C. D. A.*, I, 1, *Sch.*, 5, 11. Citazione libera di *I Petr.*, 3, 15 (n. d. tr.).

15) *Fides nostra contra impios ratione defendenda est* (*Ep.* II, 41). *Ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opuscolo...* (*C. Gaun., Prol., Dan.*, 11, 24).

16) *De casu diab.*, 27.

17) *Ep.*, II, 41; oppure l'incredulo va spinto *ad ea, quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficere* (*Monol.*, 1, *Sch.*, 7, 18) oppure *ratione qua se (sc. infidelis) defendere nititur, eius error demonstrandus est* (*Ep. de incarn.*, 2, *Sch.*, 10, 24).

stesso senso mobile in cui, secondo le nostre constatazioni, è usato da Anselmo, si dovrà dichiarare impossibile che Anselmo a un tratto abbia qui concesso all'incredulo (e per di più a se stesso) una razionalità noetica non determinata da una razionalità ontica, non determinata in modo assoluto dalla *summa veritas*, e quindi senza rivelazione, che gli abbia concesso grazia e fede per mettersi al lavoro con lui in piena solidarietà per ricostruire la conoscenza cristiana « sulla base della pura ragione » e dare così all'incredulo la richiesta prova della *ratio fidei*.

Come non v'è per Anselmo un'autoredenzione (18), non v'è neppure un'autoredenzione dalla *irrationabilitas* alla *rationabilitas*, dalla *insipientia* alla *sapientia*. Ma se accade che la *ratio* noetica si elevi al di sopra della *irrationabilitas* e divenga quindi *vera ratio*, questa è opera della *ratio veritatis* o della *ratio fidei* che risplende dall'alto su lei. Oltre a ciò l'uomo può fare da parte sua soltanto il tentativo di indagare questa *ratio fidei* con la coscienza più tranquilla per mezzo dei documenti della rivelazione, per porla, dopo averla indagata, dinanzi agli occhi dell'altro, affinché essa parli per se stessa, e gli parli essa stessa. Anselmo vede che gli « increduli » soffrono anche perchè loro manca questa assistenza umana. Non essendo in grado di indagare essi stessi

18) *Non enim convertere me possum ad te tot et tantis vulneribus et aegritudinibus et morte ipsa depressus et impotens effectus. Convertete me, Domine, et convertar ad te* (*Medit.*, 8).

la obiettiva *ratio fidei* e non avendo compiuto altri questo lavoro per loro, ascoltano bensì il messaggio del *Credo* cristiano, ma il suo testo sembra loro contrario alla « ragione » o questa contraria a quello (19). Prima di credere vogliono conoscere questa *ratio* (20). E' chiaro che da questo punto di vista Anselmo non può volerli aiutare. Come la teologia non può anticipare la trasformazione dell'*insipiens* in un *fidelis*, che credendo conosce, essa non può neppure volere dissolvere quel *rectus ordo* del rapporto fra credere e conoscere, in base al quale fede è obbedienza all'autorità e deve precedere la conoscenza (21).

Se quella trasformazione non avvenisse e quindi questa obbedienza non si effettuasse, rimarrebbe fra Anselmo e il suo interlocutore un abisso, sui due lati del quale direbbero nella medesima lingua sempre qualche cosa di fondamentale diverso, senza potersi quindi aiutare e comprendere (22). Sussiste l'ine-

19) *Infideles christianam fidem quia rationi putant illam repugnare respicientes...* (C. D. h., Praef., Sch., 1, 12). *Nequaquam enim acquiescunt multi Deum aliquid velle si ratio repugnat* (ivi, I, 8, Sch., 12, 9).

20) *Qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere* (ivi, I, 3, Sch., 7, 19). *Qui credere nihil volunt, nisi praemonstrata ratione* (ivi, I, 10, Sch., 17, 33).

21) C. D. h., I, 1, Sch., 6, 1.

22) All'incomprensibilità della realtà della rivelazione corrisponde l'incomprensibilità della predestinazione. Anselmo vede *mixtim et iustorum et iniustorum infantes ad baptismi gratiam eligi et ab illa reprobati* (De conc. virg., 24) e di fronte a questo mistero non conosce spiegazione né consiglio: *Illud certe nulla ratione compre-*

splicabile possibilità che l'interlocutore sia e rimanga un *insipiens* e che quindi ogni discussione con lui sia senza senso e senza scopo. Se Anselmo calcolasse in concreto che questa possibilità esista, non potrebbe evidentemente far altro che abbandonare di nuovo questo tentativo, appena intrapreso, di umana assistenza all'altro. Se gli manca la fede in modo radicale e definitivo, sarà inutile volerlo aiutare in vista della conoscenza della fede, che naturalmente pure gli manca.

L'insipienter quaerere e il *sapienter respondere*, oppure *l'irrationabiliter contemnere* e il *rationabiliter ostendere* corrono allora l'uno accanto all'altro senza rapporti reciproci, per cui, appena ciò venga constatato, l'una e l'altra parte possono benissimo risparmiarsi ogni fatica e agitazione.

Ma ora noi ci troviamo di fronte al fatto del tutto straordinario che Anselmo non calcola che esista quella possibilità, o comunque non ha fatto alcun uso del pensiero che essa esista (23). E' stato spesso osservato che gli scritti di Anselmo — le cui intenzioni d'altro lato, com'è noto, sono state confrontate

hendi potest, cum de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem et illos magis damnes quam istos per summam iustitiam (Prol. 11).

23) Per quanto io sappia, questo atteggiamento negativo viene sfiorato due volte da Anselmo — ed è cosa notevole che ciò possa accadere —, in quel *quia insipiens est! ergo contemnendum est, quod dicis* (C. D. h., I, 15, Sch., 38, 9) e parimenti nel punto culminante della prova dell'esistenza di Dio (Prol., 3, Dan., 6, 13). Ma in entrambi i passi è subito abbandonato di nuovo.

con le crociate (24) —, sono caratterizzati da una sorprendente mitezza proprio nella polemica (25). Questa mitezza si può e deve valutare dal punto di vista personale-psicologico. Ma essa esige pure una spiegazione oggettiva, se inoltre si considera il fatto che Anselmo si è impegnato nella sua dimostrazione rivolgendosi agli increduli e agli eretici in genere, in apparenza senza il minimo impaccio, nonostante il *credo ut intelligam* e il suo fondamento predestinaziano. Si possono prendere le mosse dal sorprendente riconoscimento di Anselmo (posto in bocca a Bosone) dell'identità di ciò che si intende e si cerca nella domanda del credente e dell'incredulo: *Quamvis enim illi ideo rationem quaerunt, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est, quod quaerimus* (26).

Che cosa vuol dire? Sappiamo che cosa significhi il *quaerere rationem* di Anselmo: mostrare la raziona-

24) Per es. FR. OVENUECK, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, 1917, p. 228 sg. Nel 1094-98 Anselmo scrive il *Cur Deus homo*, nel 1095 Urbano II fa appello ai cristiani per la prima crociata, nel 1099 viene conquistata Gerusalemme.

25) Le poche eccezioni, nelle quali la polemica rasenta un sentimento d'ira, sono sotto vari aspetti caratteristiche: in *Ep. de incarn.*, I (Sch., 9, 27) parla con ira contro i motivi nascosti nominalistico-filosofici di certi contemporanei. In *Ep. II*, 41 egli è assolutamente incomprensibile il fatto della eresia « cristiana » in ragione del battesimo, che gli eresiarchi hanno pure ricevuto. In *C. D. h.*, II, 10 (Sch. 47, 27) Bosone viene aspramente apostrofato perchè nella discussione sul problema della libertà ha posto la questione: per quale ragione Dio non abbia creato l'uomo simile a sé quanto alla possibilità di non essere tentato.

26) *C. D. h.*, I, 3, Sch., 7, 20.

lità noetica della fede mediante la spiegazione delle reciproche relazioni fra le singole parti del *Credo*. *Unum idemque est, quod quaerimus*: dunque Anselmo confida che la *ratio* della fede che gli « increduli » non hanno ma che richiedono, non sia altra che quella che egli stesso ricerca. Essi non sono urtati dalla rivelazione come tale — se lo fossero, sarebbero certamente *insipientes*, cui non si potrebbe porgere aiuto. Ma Anselmo non riscontra in loro questa possibilità. Lasciando aperto il problema della rivelazione come tale, essi sono urtati da questo o quell'elemento della rivelazione, perchè non conoscono i nessi fra le varie parti che costituiscono l'insieme della rivelazione, e perciò non possono comprendere neppure questo o quello dei suoi elementi, se non viene rischiarato dal tutto.

Il teologo cristiano non si sente impotente di fronte a una difficoltà dello « incredulo », così intesa. Se viene intesa in tal modo, essa è in realtà identica alla difficoltà che ha spinto e spinge lui pure dal *credere* allo *intelligere*. Basta semplicemente che conduca l'altro sulla sua propria via per rispondergli così intorno a ciò che è oggetto pure della sua propria (!) domanda. Se Anselmo ha inteso in tal modo la richiesta dello « incredulo », si comprende perchè egli si metta a discutere con lui senza porsi sul suo terreno, sul terreno di una universale ragione umana, ma anche senza porgli la condizione di convertirsi alla fede per essere atto alla discussione.

Anselmo ritiene il suo terreno, il terreno della rigida oggettività teologica (oggi diremmo dogmatica),

un terreno sul quale pure lo « incredulo » potrebbe molto bene discutere. Lo chiama su questo suo terreno, no, piuttosto rivolge a lui la parola come a uno che con la sua domanda già sia venuto su questo terreno, e perciò può (senza rinnegare il *credo ut intelligam* e il suo fondamento predestinaziano!) discutere con lui, come se fosse un Bosone o un Gaunilone (27). Ha Anselmo veramente inteso così la richiesta dell'incredulo? La risposta affermativa o negativa deve risultare ancora una volta dalla considerazione di ciò ch'egli ha in realtà fatto nei suoi scritti.

Ma considerando ciò, bisogna dire decisamente di sì, ha inteso così questa richiesta. Non si troverà alcun passo di Anselmo in cui la « prova », quindi l'argomentazione che si indirizza a quei di fuori, all'incredulo, sia un'azione diversa dall'indagine che si deve tentare movendo dalla fede stessa, in cui l'azione « dogmatica » sia seguita da una speciale azione « apologetica », oppure questa preceda anagogicamente o apagogicamente l'azione dogmatica per motivarla o ad ogni modo renderla possibile (28).

Quando l'*intelligere* del credente si realizza, la prova interiore è anche la prova per quelli di fuori. La richiesta dello « incredulo » non viene soltanto in qualche modo accolta e inserita nel compito del teolo-

go, ma in realtà viene trattata interamente come identica alla richiesta teologica del credente. Anselmo stesso voleva questo molto prima che sorgesse il suo interlocutore « incredulo », voleva cioè distruggere l'apparenza di un *repugnare* tra *ratio* e *fides*. A lui stesso era ed è impossibile accordare la sua fede con la non-conoscenza.

Quale domanda dello « incredulo » potrebbe essergli nuova e quale risposta potrebbe egli dargli, all'infuori di quella che dà a se stesso? La prova anselmiana viene eseguita supponendo una solidarietà fra il teologo e il laico, solidarietà che non si stabilisce perchè il teologo si è avvicinato al laico per la strada oppure in una pubblica sala di dibattiti, ma perchè quegli si è deciso a parlare a questo, dovunque si trovi, come ad uno che in ogni caso si trova con lui sul terreno della teologia. Così può promettergli di insegnargli come egli stesso, se ha un pò d'intelligenza, possa persuadersi della razionalità della fede cristiana, senza avere precedentemente riconosciuto la verità della rivelazione (29).

Per dargli in seguito questo insegnamento, movendo dal presupposto del dogma cristiano! Sebbene *quaerit, quia non credit*, sebbene chieda dal di fuori,

27) Perciò può porre anche il suo correligionario Bosone come rappresentante dell'« incredulo ».

28) Per Anselmo sarebbe stato impossibile scrivere una *Summa theologica* e inoltre una *Summa contra gentiles*, una *Dogmatica* e inoltre una filosofia religiosa o qualcosa del genere.

29) *Si quis... quae de Deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto omnia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocri ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Quod cum multis modis facere possit, unum ponam...* segue la già accennata « prova cosmologica di Dio » (*Monol.*, I, Sch., 7, 10).

perfino in « atteggiamento di spettatore », sebbene non soltanto dubiti, ma neghi e si faccia beffe — proprio per lui è questo ammaestramento!

La teologia di Anselmo è semplice. Questo è il semplice mistero del suo « provare ». Anselmo non può trattare la conoscenza cristiana come un mistero esoterico, che dovrebbe temere la sobria luce del pensiero profano. Egli confida che la sua teologia — senza alcuno speciale adattamento per quelli di fuori — sia in grado di provare e di convincere. Dovrebbe essere sfiduciato verso la propria teologia, che non convincerebbe neppure lui e quindi sarebbe una cattiva teologia, se preferisse sostituire le argomentazioni che le sono proprie con prove particolari preparate per quelli di fuori. E Anselmo non è in grado di giovare al mondo con qualche cosa di diverso di ciò che giova a lui stesso. Non soltanto perchè onestamente non ha altro da offrire, perchè non conosce altra prova se non quella che lo convince, ma anche perchè si sa responsabile verso il mondo e non osa offrirgli nulla meno del meglio. E Anselmo conosce perciò soltanto una questione, soltanto un linguaggio, soltanto un compito della teologia. Indaga non senza intenzione di « provare », cioè di rendere comprensibile la fede a tutti — non solo a se stesso e non solo al piccol gregge, ma a tutti. Ma non prova in altro modo che con l'oggettività di rigorosa ricerca teologica, come se non esistesse negazione alcuna della rivelazione e del dogma.

Certamente qui sorge un ultimo mistero, la cui menzione (non la soluzione!) potrà costituire conve-

nientemente la conclusione di questo capitolo. Dire che Anselmo con questo modo di procedere si « rende troppo facile » il compito, sarebbe certamente una obiezione troppo stolta per meritare un'ampia confutazione. Chi conosce le prove di Anselmo, sa che egli non si è reso il compito facile. E l'altra possibilità, la possibilità di una discussione con l'« incredulo » sul suo proprio terreno, era per lui, facile o difficile che fosse, la possibilità vietata ed esclusa, l'impossibile possibilità. In base ai suoi presupposti si può e si deve chiedere: Non si fa delle illusioni, quando pensa che le sue « prove » possano venire generalmente intese dagli increduli, da coloro che *quaerunt, quia non credunt*, che sia anche soltanto possibile un colloquio teologico con essi, tanto meno poi che egli possa riuscire — sempre lasciando aperta la questione della rivelazione e della fede — a convincerli della razionalità del *Credo*? A quali increduli può aver pensato, che si sarebbero lasciati trasportare così, *nolens volens*, nell'ambito della teologia? E non parlava il suo *credo ut intelligam* nel modo più chiaro contro la possibilità di un tale intendere senza premesse, di una *theologia irrogenitorum*, di una oggettività teologica senza oggettività cristiana? Nella migliore ipotesi, il risultato di tale insegnamento poteva forse essere qualche cosa di diverso dell'inutile insegnamento sull'intima logica degli articoli della fede cristiana, la quale non può minimamente impedire che la persona così ammaestrata, prima o poi, metta in dubbio, neghi il tutto e con il tutto ogni singola parte facendosene beffe? In che senso questo risultato,

del resto molto problematico, poteva meritare tanta fatica? Tutta l'intenzione di provare non era sin dall'inizio un pensiero sbagliato e riprovevole, e Anselmo non avrebbe fatto meglio, e non sarebbe stato più fedele alle sue proprie intenzioni, se alla sua teologia avesse dato chiaramente il carattere di una scienza esoterica? — Va detto inoltre che la *via regia* della semplicità divina e la via della più inaudita illusione corrono parallele nella storia della teologia, in tutti i tempi e in tutti gli sviluppi, separate soltanto dallo spessore di un capello.

Per nessuna proposizione di nessun teologo si può provare con evidenza, se essa si trovi di qua o di là da questo confine. Non ci si deve dunque meravigliare se al centro della teologia di Anselmo la possibilità della più inaudita illusione è tanto evidente da potersi toccare con mano. Bisogna però rimanere aperti anche per l'altra possibilità: ciò che al primo sguardo sembra la più inaudita illusione, può essere in realtà la semplicità divina che, non tenendo conto dell'apparenza sfavorevole, sa molto bene ciò che vuole o non vuole, ed è più certa del suo scopo di quanto non possa vedere il critico troppo frettoloso.

V'è una possibilità di interpretare anche diversamente la volontà di provare di Anselmo senza che ciò debba significare la catastrofe di tutta la sua impresa. Forse egli ha osato supporre che l'incredulità, il *quia non credimus*, il dubbio, il no e lo scherno dell'incredulo, non vadano presi tanto sul serio quanto questi vorrebbe.

Forse mentre si rivolgeva all'incredulo con l'in-

tenzione di « provare », non ha creduto alla sua incredulità, ma alla sua fede. Forse l'ha visto con sé non soltanto nell'ambito della teologia, ma innanzi tutto nell'ambito della chiesa. In virtù forse di un qualche potere della sua *ratio soggettiva*, esistente in lui sin dalla creazione e non distrutta dal peccato originale? Oppure in virtù di una religiosità generica che si celerebbe anche nell'uomo naturale? Queste certo non sarebbero minimamente possibilità anselmiane, delle quali con qualche ragione si potrebbe tener conto. Ma Anselmo potrebbe forse avere osato quella supposizione straordinaria considerando il potere oggettivo della *ratio* dell'oggetto della fede, illuminata dall'alto dalla *summa veritas* e a sua volta illuminante.

Anselmo confidava infatti che essa possa insegnare a un altro. Forse per Anselmo la teologia era, come la predicazione, un atto della proclamazione di Cristo, nella quale la fiducia nella *ratio* oggettiva, illuminata e illuminante, dev'essere il primo e l'ultimo presupposto del predicatore, nella quale il peccato non viene imputato, il peccatore non è lasciato nella sua peccaminosità, ma nella sua peccaminosità dev'essere reclamato per Dio, nella quale dal tragico *Non credo* dell'uditore si deve passare all'ordine del giorno con un umorismo in questo caso non soltanto lecito, ma addirittura comandato. Forse Anselmo non sapeva parlare altrimenti del *Credo* cristiano che rivolgendosi a peccatori come se non fossero peccatori, a non-cristiani come a cristiani, a non-credenti come a credenti, col grande « come se », che pure non è « come

se », che in tutti i tempi ha reso possibile il discorso del credente all'incredulo. Forse volendo provare non è rimasto fermo di qua dall'abisso che si apre fra credenti e increduli, ma lo ha valicato, questa volta però non come un parlamentare, come è accaduto tanto spesso e come anche si è detto di lui, ma — ora sarebbe opportuno ricordare il tempo delle crociate — come conquistatore, la cui arma consisteva nel farsi simile agli increduli e nell'accoglierli come suoi simili (30).

Non si deve prolungare questa linea. Si può soltanto dire che se Anselmo ha pensato così, era comprensibile ed ora è comprensibile (senza fare appello alla possibilità della illusione) che egli abbia considerato la prova proprio come noi abbiamo detto.

30) *Unde ego considerans quantum peccatum, quantisque iniquitatibus infelix anima mea polluta sit, intelligo me non solum aequallem cum aliis peccatoribus sed plus quam ullum peccatorem et ultra omnes peccatores esse peccatorem (Medit., 6).*

II

LA PROVA DELL'ESISTENZA DI DIO

A) *Le presupposizioni della prova*

1. *Il nome di Dio*

In *Prosl.*, 2-4 Anselmo vuole provare l'esistenza di Dio. Egli la prova presupponendo il nome di Dio, dall'intelligenza del quale risulta che l'affermazione « Dio esiste » è necessaria (cioè è impossibile l'asserzione « Dio non esiste »). In *Prosl.*, 5-26 Anselmo proverà la natura (cioè la perfezione e singolare originarietà) di Dio. Egli la prova con la presupposizione dello stesso nome di Dio, dall'intelligenza del quale risulta che le affermazioni: « Dio è perfetto e originariamente savio, potente, giusto », ecc. sono necessarie (ossia tutte le asserzioni contrarie sono impossibili).

La leva comune, l'*argumentum* nelle indagini delle due parti del *Proslogion* è dunque la presupposizione

del nome di Dio (1), del quale ci è riferito nel Proemio dello scritto come l'Autore l'avesse ricercato e quindi trovato d'improvviso, quando già aveva rinunciato alla sua ricerca.

Il nome viene espresso al principio di *Prosl.*, 2, ove compare per la prima volta, con le seguenti parole: *aliquid quo nihil maius cogitari possit*. La formulazione varia nello stesso *Proslogion* e nello scritto contro Gaunilone. Anselmo può dire *id* invece di *aliquid*. Il pronome può, per brevità, anche mancare. Invece di *possit* può stare anche *potest* e all'occasione *valet*, invece di *nihil* anche *non*, invece di *nihil* (oppure *non*)... *possit* (oppure *potest*) anche *nequit*, e all'occasione *melius* invece di *maius*. Per l'intelligenza della formula è importante soltanto quest'ultima variante. Il senso letterale della formula è chiaro. La si può senz'altro tradurre in francese: *Un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand* (2), oppure meglio ancora: *Quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand* (3). In tedesco si può rendere: *Etwas über dem ein Grösseres nicht gedacht werden kann* (qualcosa oltre la quale non può essere pensata cosa più grande). « Grande », come insegna la variante *melius* e l'intero uso della formula, indica in genere

1) *Tantum enim vim huius probationis in se continet significatio* (cioè appunto il presupposto nome di Dio) *ut hoc ipsum quod dicitur ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur et revera probetur existere et id ipsum esse quicquid de divina substantia oportet credere* (C. Gaun., 10, *Dan.*, 20, 2).

2) Così BAINVEL in *Dictionnaire de théol. cath.*, I, col. 1351.

3) Così A. KOYRE, *Saint Anselme*, p. 13.

l'alto grado di tutte le qualità dell'oggetto menzionato, quindi tanto la sua « grandezza » in rapporto allo spazio e al tempo, quanto la grandezza dei suoi attributi spirituali, quanto quella della sua potenza, quella del suo valore interiore ed esteriore, quanto infine il modo della sua eventuale esistenza.

Il « più grande », che non può essere pensato oltre il qualcosa indicato, è in generale ciò che gli è superiore. E dall'applicazione che il concetto trova specialmente in *Prosl.*, 2-4, si può dedurre come significato conclusivo: ciò che di fronte ad esso è fondamentalmente in una superiore maniera di essere. Per un'intelligenza approfondita del senso letterale di questo nome bisogna innanzi tutto badare a ciò che esso non dice: Non dice che Dio è ciò che di più alto l'uomo in realtà pensi, oltre a cui non potrebbe pensare nulla di più alto. Non dice neppure che Dio è ciò che di più alto l'uomo possa pensare. Non nega né quella realtà, né questa possibilità, ma lascia il problema aperto d'ambo i lati. E' chiaro che il nome è stato scelto deliberatamente in fondo che l'oggetto da esso indicato appaia del tutto indipendente dal fatto che uomini in realtà lo pensino o anche soltanto lo possano pensare. E' scelto in modo che tanto il suo essere realmente pensato, quanto la possibilità di esserlo, appaia dipendente da una condizione inizialmente non espressa (4).

4) E' dunque evidente che Guglielmo d'Auxerre (morto nel 1232) fraintese gravemente questo pensiero nel suo esposto sulla prova anselmiana pensando di potere rendere o interpretare il *cogitari* di Anselmo con *excogitari* (*Dan.*, p. 27).

Ciò che la formula dice di questo oggetto è assolutamente soltanto una cosa negativa: Nulla può essere pensato che sia maggiore d'esso, non si può pensare nulla che in qualsiasi rapporto lo superi o lo possa superare; appena si abbia pensato qualcosa che sia in qualsiasi rapporto maggiore d'esso, se lo si può pensare, non si ha ancora cominciato o già si è cessato di pensarlo. Inoltre bisogna dire che il concetto indicato da Anselmo come idea di Dio è di contenuto rigorosamente noetico. Egli non dice che Dio è, né che cosa Dio è, ma, nella forma di un divieto percepito dall'uomo, chi egli è. E' *une définition purement conceptuelle* (5). Non contiene asserzione alcuna sulla esistenza e sulla natura dell'oggetto indicato (6). Quindi non si potrà successivamente dedurre nulla del genere dall'analisi d'esso. Se deve servire alla prova dell'esistenza e della natura di Dio, è necessario un secondo presupposto, da quello rigorosamente distinto, cioè il presupposto — in altro modo degno di fede — del pensiero dell'esistenza e della natura di Dio, il quale poi con l'ausilio di quello va elevato a conoscenza e prova. *Aliquid quo nihil maius cogitari possit* non è dunque in nessun modo la formula di una dottrina di Dio, concentrata e suscettibile di successivo sviluppo, ma semplicemente una designazione (*significatio*), un nome di Dio fra i diversi nomi di

5) A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu*, etc. p. 203.

6) Fraintese gravemente questo pensiero anche Johannes Peckham (morto nel 1292), quando citò la prova anselmiana come *l'argumentum a definitione sumptum* (*Dan.*, p. 44).

Dio rivelati, scelto questa volta e per questo scopo speciale, mentre è naturalmente presupposta un'ulteriore rivelazione dello stesso Dio per la conoscenza di Dio. Per mezzo di questo nome, conformemente al programma teologico, ci si può proporre di mostrare e si può mostrare soltanto che fra il nome di Dio e l'ulteriore rivelazione della sua esistenza e della sua natura sussiste un intimo nesso dimostrabile. In tal modo, e non diversamente, dall'intelligenza di questo nome deriva la necessità delle asserzioni sulla esistenza e sulla natura di Dio.

Dopo quanto abbiamo detto, dobbiamo constatare innanzi tutto che il presupposto di questo nome ha senza dubbio carattere rigorosamente teologico. Si noti il modo in cui la formula viene introdotta: *et quidem credimus te esse aliquid quo maius...* (7). Che cosa ciò significhi viene confermato dalla proposizione decisiva con cui Anselmo in seguito ha preso le sue precauzioni contro il possibile rifiuto di questo nome di Dio, oppure contro la supposizione che esso sia sconosciuto al cristiano: *quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento* (8).

In questa proposizione la *fides* dell'apostrofato Gaunilone deve confermare la conoscenza di questo nome di Dio, la sua *conscientia* la conoscenza di ciò che questo nome significa: Gaunilone come cristiano credente sa molto bene chi sia colui *quo maius cogitari nequit*.

7) *Prosl.*, 2, *Dan.*, 5, 5.

8) *C. Gaun.*, 1, *Dan.*, 12, 5.

Con queste affermazioni va confrontato anche il singolare racconto che Anselmo ha fatto della scoperta di questo concetto nel Proemio del *Proslogion*: Egli l'ha ricercato *saepe studioseque*, ha creduto talvolta di essere lì lì per scoprirlo, tal'altra ha creduto che non l'avrebbe scoperto mai. Infine ha rinunciato alla ricerca, come a impresa impossibile e, per non sciupare altro tempo, ha deciso di non pensarvi più. Ma appunto allora il pensiero ha cominciato ad assillarlo. *Quodam igitur die cum vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam* (9). E' questa una relazione di una ricerca scientifica e non piuttosto una relazione — forse veramente tipica — di una esperienza d'illuminazione profetica? Comunque sia, Anselmo non ha ritenuto questa designazione di Dio un teologumeno non impegnativo oppure un elemento di una generica conoscenza umana di Dio (10), ma una proposizione di fede. Se si tiene presente che per Anselmo vi sono, accanto alle dichiarazioni esplicite dei testi della rivelazione, conseguenze derivate immediatamente da quelle, alle quali egli riconosceva eguale dignità (11), non ci si scandalizzerà che non

9) Cfr. pure la *Vita di Eadmer*, II, 9.

10) In seguito è stata spesso intesa così: ... *Anselmum, qui dicit, quod Deus secundum communem animi conceptionem est quo nihil maius...* (BONAVENTURA, *Dan.*, p. 38) ... *arguit Anselmus...: Deus est secundum omnes quo nihil maius...* (JOH. PECKHAM, *Dan.*, p. 43).

11) Cfr. p. 32, nota 6.

si possa provare il *quo maius cogitari nequit* con nessun testo autorevole per Anselmo (12). Non per questo egli pensa di essersi inventato la formula di sana pianta, anzi ha detto apertamente donde pensa d'averla tratta: Se dà a Dio un nome, non fa questo come un qualsiasi essere si forma un'idea di un qualsiasi altro essere, ma come una creatura che sta dinanzi al suo Creatore.

Pensa a Dio trovandosi in questa concreta relazione in virtù della rivelazione di Dio, sa di quel divieto, non può pensare nulla di più grande o di migliore al di sopra di Dio senza cadere nell'assurdità, esclusa per la fede, di porre se stesso al di sopra di Dio, volendo pensare questo qualcosa di più grande (13). Il *quo maius cogitari nequit* è soltanto in apparenza un concetto formulato da lui, in realtà è per lui un rivelato nome di Dio (14).

12) Si potrebbe forse ricordare qui per confronto il *sola fide* di Lutero.

13) *Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem et iudicaret de Creatore: quod valde est absurdum* (*Prosl.*, 3, *Dan.*, 6, 5). Forse non a caso proprio qui Anselmo usa eccezionalmente *melius* invece del *maius*.

14) Fra i teologi scolastici posteriori che si sono occupati della prova anselmiana, Bonaventura e Tommaso d'Aquino in particolare hanno visto giusto che il concetto presupposto da Anselmo era il *nomen Dei* (*Dan.*, p. 39 e 65 sg.). E in Egidio di Roma (morto nel 1316) troviamo una frase che potrebbe rendere con gran precisione l'intenzione di Anselmo: *Demonstrare Deum esse est declarare quid est quod importatur per hoc nomen Deus* — se disgraziatamente Egidio non aggiungesse poi: *quod potest ex omnibus demonstrationibus quae hoc probant* (*Dan.*, p. 76), dal che risulta che egli ha inteso per *nomen* — conformemente a « tutte » queste dimo-

Vediamo dunque subito che (come potrebbe essere altrimenti dopo le immediatamente precedenti parole conclusive di *Prosl.*, 1 ?) Anselmo, iniziando la sua prova dell'esistenza di Dio, non fa che sviluppare concretamente il suo programma teologico. Naturalmente anche l'esistenza di Dio è per lui un'asserita proposizione di fede (15). Questa creduta esistenza di Dio, col presupposto del parimenti creduto nome di Dio (16), dev'essere conosciuta, provata e necessariamente pensata. Il nome di Dio è questa volta l'atto tratto dal Credo (17), per mezzo del quale l'esistenza di Dio posta ora come *x* dev'essere mutata da grandezza incognita (non non-creduta, ma non-conosciuta) in una grandezza nota: *Nullus intelligens id quod Deus est potest cogitare quia Deus non est* (18). Movendo

zioni — non già il *nomen personae*, ma il *nomen essenziale Dei*, cioè l'essenza di Dio. Così è anche in Bonaventura e in Tommaso d'Aquino. Ma in Anselmo il *quo minus cogitari nequit* ha il significato e la funzione di un *nomen personae*.

15) *Da mihi, ut... intelligam quia es, sicut credimus* (*Prosl.*, 2, *Dan.*, 5, 3).

16) Nonostante le indicazioni d'Anselmo intorno al carattere di rivelazione teologica del presupposto essenziale della sua prova, non lo si è notato, quando lo si è considerato, come ha fatto specialmente Tommaso d'Aquino, una risposta alla questione: *Utrum Deum esse sit per se notum?* Per Anselmo nella teologia non esiste alcun *notum per se*, non esistono concezioni che non starebbero sotto il segno della fede.

17) L'essenza di Dio creduta per fede, e indispensabile per determinare il concetto dell'esistenza di Dio, entra nel calcolo come grandezza *b*; altri punti del Credo possono stare più o meno visibilmente dietro ad essa come grandezze *c*, *d*, *e*...

18) *Prosl.*, 4, *Dan.*, 6, 23.

da questo punto del *Credo*, bisogna rendere l'altro punto, l'esistenza di Dio, non già credibile (lo è di già), ma intelligibile. Proprio la scelta di questo punto, proprio la scoperta di questo nome di Dio era il primo passo sulla via che Anselmo doveva percorrere per svolgere la prova.

L'importanza decisiva che ha attribuito a questa scoperta, appare tanto dal modo con cui la riferisce nel Proemio, come pure dal modo con cui l'ha difesa più tardi contro Gaunilone. Costatiamo che questo primo passo non libera punto dalla disciplina del pensiero specificatamente teologico, ma piuttosto la rafforza; esso riguarda la scelta di quella determinazione concreta che in questo problema sembrava rendere possibile la conoscenza.

Continuando questa spiegazione del nome di Dio, che ha un'importanza decisiva nella prova anselmiana della sua esistenza, la riferiremo all'esame di due fraintendimenti che appaiono subito dal modo con cui Gaunilone considera questo primo passo.

1. Gaunilone sviluppa, specialmente nei cap. 4-5 della sua replica, il pensiero che l'uomo, per mancanza di ogni concezione, e quindi per mancanza di un concetto universale qui utilizzabile, non è in grado di percepire, udendo il nome di Dio, qualcosa di più di una semplice parola (*vox*), cioè di udire ad un tempo la *rei veritas*, la verità riguardo a Dio. Sia il vocabolo *Deus*, sia la formula anselmiana — la sola parola, senza un dato ulteriore e più chiaro di

ciò che deve designare — non possono procurare alcuna conoscenza di Dio. Per non meno di quattro punti ragiona così fraintendendo Anselmo:

a. Nel suo scetticismo riguardo alla possibilità di una conoscenza di Dio, come l'afferma Anselmo, Gaunilone si presenta come grande ammiratore della idea dell'incomprensibilità di Dio. Potrebbe esservi veramente una parola capace di mediare una conoscenza di Dio, potrebbe una qualsiasi parola dell'uomo intorno a Dio essere qualcosa di più di un simbolo più o meno notevole, di un umano, troppo umano irrealizzabile voler comprendere l'incomprensibile? Così pensa di dovere interrogare Anselmo. Ed è strano abbastanza ch'egli creda, facendo ciò, di doversi richiamare ad Anselmo stesso! (19). Ma proprio uno sguardo gettato su *Monol.*, 26-27 e 64-65 avrebbe dovuto, sembra, mostrare a lui che così interrogava che su questo punto in Anselmo sfondava porte aperte. Avrebbe potuto leggere anche nello stesso *Proslogion* già nel primo capitolo: *quia nullatenus comparo illi intellectum meum*, nel capitolo 15: *Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit*, e nei capitoli 16-17 tutta una serie di efficacissime dichiarazioni sulla natura del tutto occulta di Dio proprio per colui che lo conosce per la fede. Si può spiegare la disattenzione di Gaunilone nella lettura di questi passi, soltanto

19) *Quandoquidem et tu talem asseris illam (sc. rem) ut esse non possit simile quicquam* (*Pro insip.*, 4, *Dan.*, 8, 29).

ritenendo ch'egli non si sia accorto che anche la proposizione sull'incomprensibilità di Dio era per Anselmo un articolo di fede, che egli non negava minimamente presupponendo quel nome di Dio; ma sua intenzione era appunto di elevare questa proposizione a conoscenza grazie a questo nome presupposto, e nel *Proslogion* l'ha anche provata secondo le regole mediante questo nome di Dio (20).

Come conosciamo l'incomprensibilità di Dio? Come possiamo sostenere che tutte le idee di Dio formulate dagli uomini sono inadeguate? Secondo Anselmo, certamente, come tutto ciò che noi sappiamo della natura di Dio, per la fede e nella fede: nella misura in cui, per mezzo della e nella fede, ci è data e ci è nota una designazione di Dio che non è una affermazione inadeguata né un simbolo o qualcosa di simile, semplicemente perchè essa non dice nulla sulla natura di Dio, ma stabilisce una norma di pensiero, seguendo la quale noi siamo in grado di formulare gli articoli di fede sulla natura di Dio (per es. l'articolo sulla sua incomprendibilità), di pensarli come nostri pensieri necessari. La realizzazione di questo pensiero necessario, la prova stessa, sta certamente nell'ombra dell'incomprensibilità di Dio, con la riserva di ciò che è pensato soltanto speculativamente, soltanto *per similitudinem*, non *per proprietatem*, con la riserva che in sè è soltanto una forma

20) La prova così: *Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi (sc. quiddam maius quam cogitari possit) si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te: quod fieri nequit* (*Prosl.*, 15).

vuota, bisognosa di volta in volta di essere riempita dall'alto, dalla verità stessa. Ma questa riserva sarà per essa anche una difesa: in questi limiti, entro i quali si muove ogni teologia, essa è vera e possiede una validità indiscutibile.

Al contrario ci si può chiedere seriamente se la incomprendibilità di Dio tanto valutata da Gaunilone non sia altro che un'affermazione di gnosi profana che, non essendo fondata nella fede, non può neppure fondare alcuna conoscenza di Dio, e perciò non può avere la forza critica che dovrebbe esserle propria.

b. Gaunilone esige ora e sembra ritenere possibile un secondo elemento di conoscenza, cooperante col nome di Dio, che egli pretende vuoto. Se avesse compreso Anselmo, avrebbe dovuto accorgersi che neppure costui pensava di creare nel vuoto e per così dire *ex nihilo*, movendo dal nome di Dio, una conoscenza della natura e dell'esistenza di Dio; ma che, come il contenuto del *Proslogion* lo mostra senza dubbio, un ulteriore elemento di conoscenza per Anselmo era naturalmente negli articoli di fede riferentesi all'esistenza e alla natura di Dio, soltanto che questi vengono considerati come grandezze ignote dal punto di vista della conoscenza (non dal punto di vista del loro contenuto di verità!) e vengono quindi trattati come proposizioni vere, ma non ancora comprese. Gaunilone avrebbe dovuto vedere che la questione stava in questi termini, se postulando questo secondo elemento di conoscenza non avesse pensato a tutt'altra cosa che Anselmo.

Quando esige un *indubium aliquod argumentum* (21), quando vuole essere certo, *re vera esse alicubi maius ipsum*, per conoscere poi l'esistenza di Dio per mezzo di questo concetto di Dio (22), quando esige che si dimostri una *res vere atque indubie existens* (23), che si dimostri l'esse di quella *natura maior et melior omnium* (24), non intende evidentemente l'esistenza di un altro articolo di fede che riempia il concetto di Dio e che si debba provare per mezzo di questo, ma pensa semplicemente a una concezione corrispondente. Che sia veramente così, risulta dalle due illustrazioni che egli stesso presenta in appoggio alla sua obiezione: Quando gli si parla di « Dio », vorrebbe sapere tanto intorno a « Dio », quanto può sapere grazie alla sua conoscenza generale degli uomini, di un uomo determinato, a lui sconosciuto, del quale gli si parli (25). E confronta l'esistenza sconosciuta di Dio con l'esistenza di un'isola sconosciuta nel lontano Oceano che si deve dimostrare non già descrivendo la sua perfezione, ma come si deve dimostrare, se è possibile, l'esistenza di isole fino allora sconosciute (26).

Tanto poco seria era la sua affermazione della incomprendibilità di Dio! In queste condizioni, l'altro

21) *Pro. insip.*, 2, *Dan.*, 7, 33.

22) *Ivi.*, 5, *Dan.*, 10, 3.

23) *Ivi.*, 6, *Dan.*, 10, 26.

24) *Ivi.*, 7, *Dan.*, 11, 2.

25) *Ivi.*, 4, *Dan.*, 8, 30.

26) *Ivi.*, 6, *Dan.*, 10, 6.

elemento di conoscenza, oltre al nome di Dio, al quale pensava Anselmo, gli doveva sembrare poco degno di attenzione e poco consolante.

c. Il *quo maius cogitari nequit* è per Gaunilone un concetto qualsiasi che l'uomo si può fare con o senza nozione dell'oggetto corrispondente. Perciò egli può far valere l'incomprensibilità di Dio come argomento contro il potere conoscitivo della formula anselmiana. Perciò può postulare che questa formula per acquistare potere di conoscenza abbia bisogno di venire integrata mediante una concezione. Una parola in sè è per lui in ogni caso « soltanto » una parola, una vuota parola che può essere redenta dalla sua nullità se esista una concezione corrispondente, ma che rimane nella sua nullità quando tende alla conoscenza di Dio. E' chiaro che anche da questo punto di vista non poteva che respingere l'altro elemento di conoscenza di Anselmo, e che, relativamente alla sua capacità di conoscenza, avrebbe potuto qualificare anche l'articolo di fede sull'esistenza di Dio soltanto come una vuota *vox*. Era una concezione del tutto estranea al suo spirito che vi possano essere delle parole che non siano « soltanto » parole, ma che pensate da un cervello umano secondo una logica umana ed espresse in latino umano, siano una rivelazione divina. Questo lo separava irrimediabilmente da Anselmo.

d. Gaunilone ha negato contemporaneamente il potere di conoscenza al *quo maius cogitari nequit* e al

vocabolo *Deus* (27). Come si mostrerà in seguito più chiaramente, egli ha visto, senza considerare più attentamente il contenuto particolare della formula, nel *quo maius cogitari nequit* e in *Deus*, come semplice *vox*, una debole definizione della perfetta natura di Dio. Non si è accorto che questa *vox*, a differenza della *vox* « *Deus* », è *aliquatenus intelligibilis*, appunto perchè il suo contenuto è di natura noetica e non ontica. Anselmo aveva dichiarato espressamente: *Non tento Domine penetrare altitudinem tuam... sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam* (28). Questo *aliquatenus* riferito all'idea di Dio del *Prosligion* non può significare una limitazione quantitativa all'ampiezza dell'umana intelligenza della natura di Dio, perchè il contenuto ontico esula da questo nome di Dio. Esso può quindi indicare soltanto una limitazione noetica di questo nome di Dio.

Questo nome di Dio comprende Dio nella sfera

27) *Vix unquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus* (*Pro insip.*, 2, *Dan.*, 7, 27).

28) *Prosl.*, 1; *Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu de quo haec intelliguntur?* (*C. Gaun.*, 1, *Dan.*, 13, 15). *Aut si aliquando negatur quod aliquatenus intelligitur et idem est illi quod nullatenus intelligitur nonne facilius probatur, quod dubium est de illo, quod in aliquo quam de eo quod in nullo est intellectu? Quare nec credibile potest esse idcirco quemlibet negare « quo maius cogitari nequit » quod auditum aliquatenus intelligit, quia negat « Deum » cuius sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud quia non omnino intelligitur, negatur, nonne tamen facilius id quod aliquo modo quam id quod nullo modo intelligitur, probatur?* (*ivi*, 7, *Dan.*, 13, 1).

nella quale può venire compreso (29), cioè non in *altitudine sua*, ma in maniera molto più sobria e riservata: comprendendo il modo nel quale in ogni caso non deve essere pensato. Non può essere pensato — questa possibilità viene esclusa dal rapporto che rivelazione e fede stabiliscono fra noi e lui — in modo che qualcosa di più grande al di sopra di lui sia pensato o anche soltanto pensabile. Il rivelato nome del Signore — che è *quo maius cogitari nequit* — si oppone con un divieto al pensatore che voglia incamminarsi per questa via (30).

Se la teologia si attiene a quest'ordine, se la *ratio* noetica della fede segue la *ratio* dell'oggetto di fede, la *ratio* ontica, se dunque afferma quel nome di Dio come articolo di fede e lo presuppone in vista di tutto ciò che seguirà, — allora la necessità noetica della fede (cioè l'impossibilità di negare l'esistenza e la natura perfetta dell'Iddio indicato da quel nome) attraverso la necessità ontica, inseparabile dalla razionalità ontica, può illuminarla, quindi essa può conoscere ossia provare l'oggetto della fede. In questo senso, già chiarito prima, l'idea di Dio del *Proslogion*, proprio nella sua limitazione, ha potere di conoscenza.

29) *Contra insipientem ad probandum Deum esse attuli « quo maius cogitari non possit » cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligeret* (C. Gaun., 7, Dan., 18, 9).

30) Cfr. già in *Monol.*, 15 (Sch., 20, 30): *Ne fas est putare, quod substantia supremæ naturæ sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum.*

Chi volesse ritenere questo *aliquatenus* un *nul-latentus*, chi volesse cioè negare a questo nome di Dio potere di conoscenza, perchè non è certamente identico all'idea che Dio ha di se stesso, costui, secondo Anselmo, sarebbe simile a un uomo che affermasse di non potere vedere la luce del giorno perchè il suo occhio non può in realtà vedere la luce del sole, dalla quale scaturisce la luce del giorno (31). Non è suo compito trasformare tumultuosamente questo qualcosa in un nulla.

2. Gaunilone ha continuamente inteso la formula di Anselmo, e l'ha citata in numerosi passi, come se questi avesse scritto nel *Proslogion* da lui criticato: *aliquid, quod est maius omnibus*. Ci si può meravigliare della dolcezza con la quale Anselmo ha rilevato e respinto questa sostituzione (32), e anche di fronte a questa negligenza, che può creare confusione in ogni cosa, non ha esitato a riconoscere al termine della sua replica la buona volontà del suo contradd-

31) *Quod si dicis, non intelligi et non esse in intellectu, quod non penitus intelligitur, dic quia qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem dixi, quæ non est nisi lux solis* (C. Gaun., 1, Dan., 13, 18).

32) *Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio... iniuste me reprehendisti dixisse quod non dixi* (C. Gaun., 5, Dan., 16, 2 e 32). Con *omnia dicta* Anselmo intende innanzi tutto il *Proslogion* che è l'unica opera alla quale si riferisce Gaunilone. Ma può aver inteso anche il *Monologion*, in quanto neppure in esso il *maius omnibus* è usato per provare l'esistenza di Dio.

ditore (33). Con questa negligenza Gaunilone misconosceva malauguratamente che la formula usata da Anselmo nel *Proslogion* non soltanto aveva un contenuto più preciso, ma diverso dalle definizioni di cui si era servito nel *Monologion* seguendo Agostino (34). L'inquietudine con la quale Anselmo aveva cercato un nuovo *argumentum* nel Proemio del *Proslogion*, la gioia con la quale riferisce d'averlo trovato, sareb-

33) *Benevolentia* (C. Gaun., 10, Dan., 20, 16).

34) L'idea di Dio del *Monologion*, che Gaunilone doveva avere in mente, era: il maggiore o il più alto o il migliore: *aliquid maximum et optimum id est summum omnium quae sunt* (*Monol.*, 2, Sch., 8, 38). *Necesse est, ut sit* (sc. *substantia supremae naturae*) *quidquid omnino melius est, quam non ipsum* (*ibid.*, 15, Sch., 20, 32). Dio è *aliqua substantia quam censet* (sc. *homo*) *supra omnem naturam, quae Deus non est* (*ibid.*, 80, Sch., 65, 9). Ciò non è testualmente, ma di fatto il *quod est maius omnibus* di Gaunilone. Su questo argomento cfr. Agostino: (Deus) *ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere...* Dunque: Dio è ciò che si può pensare di più grande. Forse questo è il passo dal quale Anselmo ha preso le mosse per giungere alla sua formula posteriore che differisce anche da questa formula agostiniana... *nec inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est* (*De doctr. chr.*, I, 7). Si osservi come Agostino in questa seconda proposizione si allontani di nuovo dalla direzione seguita più tardi da Anselmo; parimenti nel secondo passo relativo a questa questione: *Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse consiterit* (*De lib. arb.*, II, 6, 14). Si può vedere la posizione di Anselmo di fronte ad Agostino come riassunta in questo passo C. Gaun., 10 (*Dan.*, 20, 6): *Credimus namque de divina substantia quicquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse.* (Fin qui Anselmo va con Agostino!)... *Nihil autem huius modi non esse potest quo maius aliquid cogitari non potest. Necesse igitur est quo maius cogitari non potest esse quicquid de divina essentia credi oportet.* (Qui abbiamo a che fare con pensieri propri di Anselmo e indipendenti da Agostino).

bero inspiegabili, se avesse potuto ritenere una di quelle vecchie formule equivalente al suo nuovo *argumentum*. Nel medesimo luogo ha spiegato a che cosa dovrebbe essere atto il nuovo *argumentum* ricercato, dovrebbe cioè come *unum argumentum* essere sufficiente a provare l'esistenza e la natura di Dio (35).

E la sua forza probante dovrebbe risiedere nel fatto che la sua struttura risponde alla natura di Dio creduta dalla fede e quindi potrebbe essere utile a provare Dio in un modo che si convenga a Dio stesso. La natura di Dio viene brevemente descritta dicendo che è proprietà di Dio essere il *summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent ut sint et bene sint*. Ciò significa che il nome di Dio, col presupposto del quale dev'essere provata l'esistenza e la natura di questo Dio, dev'essere tale che sia sufficiente pensarlo o pronunciarlo, avendo presente alla mente la creduta, ma non provata esistenza e la creduta, ma non provata natura di Dio (36) — per dare la prova ricercata (37). A queste condizioni non

35) Chiama il *Monologion* biasimandolo *multorum concatenatione contextum argumentorum* e si duole evidentemente che in questo libro il nome di Dio non abbia l'importanza sistematica che ora gli vuol dare.

36) L'esistenza già data di una materia della prova non può naturalmente essere esclusa dalla « asettà » del nome presupposto.

37) *Argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret* (*Prosl., Prooem.*). *In isto vero* (sc. *argumenta*) *non est opus alio quam hoc ipso quod sonat: quo maius cogitari non possit... De se per seipsum probat quo maius nequit cogitari* (C. Gaun., 5, Dan., 16, 29, cfr. anche C. Gaun., 10, Dan., 20, 2).

risponderebbe la formula *quod est maius omnibus*, introdotta da Gaunilone per negligenza nella discussione e corrispondente al precedente stadio della conoscenza di Anselmo. Si vede subito ch'essa non è altro che una retroversione ontica della versione noetica deliberatamente scelta e con molta cura affinata da Anselmo. Non è neppure in senso rigoroso una designazione o un nome di Dio, come il *quo maius cogitari nequit*, ma essa stessa è già una breve descrizione della natura di Dio. Ma come tale è insufficiente a provare tanto la creduta esistenza quanto la creduta natura di Dio. Non è un caso che Anselmo in vari passi del *Monologion* (38) abbia affermato, ma non cercato di provare la creduta esistenza di Dio.

Forse soltanto più tardi è giunto alla persuasione che questa prova è impossibile sulla base dell'idea di Dio presupposta nel *Monologion*. Questa persuasione è formalmente espressa nella risposta a Gaunilone (39) e viene motivata affermando che il *quod est maius omnibus* potrebbe esser pensato anche come non-esistente; ma finchè l'idea presupposta non escluda da se stessa questa possibilità, finchè sia pensabile la non-esistenza di Dio senza sopprimere l'idea di Dio presupposta, questa non è atta alla prova, perchè una prova dell'esistenza di Dio è valida soltanto se è presentata in modo che la si debba pensare necessariamente ossia in modo che non la si possa non pensare. Nello stesso contesto Anselmo spiega anche — e ora correg-

38) Esplicitamente in *Monol.*, 6, implicitamente *ivi*, 31 e 34.

39) (*C. Gaun.*, 5, *Dan.*, 16, 3).

ge evidentemente ciò ch'egli ha scritto nel *Monologion* — che quell'idea non è sufficiente neppure a provare la creduta natura di Dio, e precisamente perchè *quod est maius omnibus* non esclude che un *maius eo* (etiam si non sit) possa essere per lo meno pensato (40).

Appunto l'esclusione di quest'ultima possibilità dovrebbe avvenire mediante un'effettiva prova della natura unica e perfetta di Dio. E' evidente che Gaunilone non avrebbe potuto intraprendere azione più distruttrice di quella imprudente retroversione in senso ontico della nuova formula introdotta da Anselmo nel *Proslogion*. Le toglieva così ciò che secondo l'intenzione di Anselmo la doveva rendere valida per la prova, il suo rigoroso carattere di regola del pensiero riguardo a Dio; e non ci si può meravigliare che Gaunilone con tali premesse non potesse avere comprensione alcuna per la prova anselmiana. Egli sfonda di nuovo porte aperte, quando pensa di dovere insegnare ad Anselmo che mediante questa idea la prova è impossibile (41).

40) *Quid enim: si quis dicat esse aliquid maius omnibus quae sunt et id ipsum tamen posse cogitari non esse et aliquid maius eo etiam si non sit posse tamen cogitari? An hic sic aperte inferri potest: non est ergo maius omnibus quae sunt...?* (*C. Gaun.*, 5, *Dan.*, 16, 23). Non soltanto nel *Proslogion*, ma anche nello scritto posteriore *De veritate*, dove Anselmo ha dato ancora una volta una prova della natura di Dio (*De verit.*, 1), noi lo vediamo, conseguente con se stesso, lavorare con l'impossibile est cogitare.

41) Il diffondersi della conoscenza della prova anselmiana negli ambienti teologici del XIII secolo non avvenne in un momento favorevole: I primi che ad essa si interessarono (Riccardo Fischaere,

La mancanza di forza probante del *quod est maius omnibus*, affermata dallo stesso Anselmo, era per lui strettamente connessa con un secondo fatto: in quanto nome di Dio, questa formula non possiede quell'auto-sufficienza che conviene alla natura del suo oggetto. Il *quod est maius omnibus*, per avere validità probante, abbisogna di determinati presupposti che non sono impliciti in esso. Difatti per essere il « supremo » presuppone da un lato l'esistenza e la natura degli *omnia*, cioè delle cose che nella loro esistenza e nella loro natura additano oltre se stesse ciò che è il « supremo » e hanno il loro vertice in esso. Senza il resto della piramide, anche il vertice non sarebbe vertice. Si perviene all'idea dell'*optimum maximum summum*, come Anselmo l'ha mostrato ancora nella risposta a Gaunilone, *de minoribus bonis ad maiora conscendendo*. Soltanto da cime di varia altezza si potrà vedere la cima più alta. Dall'esistenza e dalla natura di ciò che è più basso si può *conicere*, presumere la natura di ciò che è supremo. Si dovrà ricordare all'incredulo che lo può e si dovrà ricordare al credente, con riferimento a Rom I, 20, che questo potere è verità rivelata (42). Ma con ciò non è riconosciuta né provata l'esistenza e neppure la natura di questa cosa suprema. Infatti che cosa vieta che essa possa venire pensata come non-esistente oppure

Guglielmo d'Auxerre, Alessandro di Hales, cfr. *Dan.*, p. 21, 27, 30 sgg. la compromisero mettendola insieme a tutta una serie di prove di Dio fondata su premesse ontiche che Anselmo avrebbe dichiarate, tutte senza eccezione, equivoche.

42) *C. Gaun.*, 8, *Dan.*, 18, 24 e 34.

come esistente ma superabile nella sua natura? (43).

Dunque l'idea del « supremo » per acquisire forza probante ha bisogno in secondo luogo di essere integrata da un'idea che escluda la possibilità di un tale pensiero. Questa idea decisiva è appunto il *quo maius cogitari nequit*. Soltanto pensando il *maius omnibus* identico al *quo maius cogitari nequit* può essere provata l'esistenza e può essere provata la perfezione di ciò che esso significa — non altrimenti! (44).

43) Proprio in *C. Gaun.*, 8, ove più fortemente si manifesta la continuità teologica fra la nuova formula di Anselmo e l'idea di Dio del *Monologion*, egli mette bene in evidenza (*Sch.*, 18, 31) che la questione *sive sit in re aliquid huius modi, sive non sit* non può essere risolta seguendo la via tracciata nel *Monologion* cioè la *via eminentiae*.

44) Anche da questo punto di vista la similitudine gaunilonica dell'isola si dimostra un'invenzione inutile. Gaunilone considera il *quo maius cogitari nequit* una definizione della natura di Dio, e la prova di Anselmo consisterebbe, secondo lui, nel dedurre la esistenza di Dio dalla sua natura così definita. In realtà per Anselmo, la prova della natura di Dio deriva dal *quo maius cogitari nequit* come la prova della sua esistenza, e precisamente in modo che questa preceda quella. Anche Anselmo non pretende di giungere a sapere dell'esistenza dell'isola partendo dalla sua perfezione; anche Anselmo vuol sapere innanzi tutto della sua esistenza, ma prendendo le mosse da una fonte meno torbida di quella dell'esperienza comune, alla quale Gaunilone evidentemente pensa. E nella misura in cui si interessa alla sua perfezione, egli ricerca la sua perfezione unica, che con nessuna altra può essere confusa: *Nullatenus enim potest intelligi quo maius cogitari non possit, nisi id, quod solum omnibus est maius. Sicut ergo quo maius cogitari nequit intelligitur et est in intellectu et ideo esse in rei veritate asseritur, sic quod maius dicitur omnibus intelligi et esse in intellectu et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur. Vides ergo quam recte me comparasti stulto illi qui hoc solo, quod descripta intelligeretur perditam insulam vellet asserere?* (*C. Gaun.*, 5, *Dan.*, 17, 1).

Dunque non possiede l'autosufficienza per cui corrisponderebbe al suo oggetto. Ma questa autosufficienza è propria del nome di Dio scoperto nel *Proslogion*. La designazione di Dio *quo maius cogitari nequit* non presuppone esistenza e natura di cosa alcuna, neppure di Dio stesso, neanche che possa essere pensato o pensabile. Dice semplicemente che se Dio dovesse e potesse esser pensato — che così debba e possa essere è l'altro presupposto, ammesso come cosa che va da sè, e costituisce la materia della prova — null'altro potrebbe essere pensato di più grande di Dio. In tutta la sua insufficienza formale e noetica, essa poggia su se stessa. La prova che si dovrà dare col presupposto di questa designazione di Dio non sarà una proposizione analitica, ma sintetica (45).

Così essa risponde al suo oggetto (46). E così può ora avere valore probante, cioè è in grado di effettuare ciò che il presupposto nome di Dio deve effettuare in una prova di Dio. Col *quo maius cogitari nequit*, il nemico (la negazione oppure il dubbio) viene scovato nel suo proprio campo, il pensiero stesso che col presupposto di un'idea ontica di Dio rende continuamente problematica la conoscenza di Dio, viene posto sotto il segno del nome di Dio ed è così

45) L'*argumentum* prova innanzi tutto se stesso, è detto nei passi citati a p. 125, nota 37, e perciò serve poi anche di appoggio alla prova.

46) Cfr. a questo riguardo l'affermazione anteriore riguardante l'aspettativa di Dio: *Si enim nulla earum rerum unquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur ipsa nec summa nec maior intelligeretur; nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur* (*Monol.*, 15. Sch., 19, 26).

chiamato alla conoscenza necessaria di Dio. *Quo maius cogitari nequit* è atto a escludere appunto la possibilità di pensare la non-esistenza e la non-perfezione di Dio, possibilità che sta in agguato in fondo a ogni ontica idea di Dio, è atto ad escluderla in maniera tanto radicale e rigorosa quanto il divieto fatto dal Creatore alla creatura: *Non eritis sicut Deus*, è atto parimenti a fondare la conoscenza o la prova dell'esistenza e della perfezione di Dio.

Si può ben dire che Gaunilone ha interamente frainteso il motivo che aveva spinto Anselmo a scegliere proprio questo nome. Altrimenti il *maius omnibus* non avrebbe mai dovuto uscire dalla sua penna. Per comprendere ciò che Anselmo intendeva è necessario che ora in presenza di questo suo primo passo non ci si renda colpevoli del *quidproquo* gaunilonico (47).

2. Il problema dell'esistenza di Dio

Fra i progressi del *Proslogion* rispetto al *Monologion* si può considerare il fatto che il problema dell'esistenza di Dio (*quia es*) si differenzia ora nettamente da quello della natura di Dio (*quia hoc es*).

47) È strano che anche uno storico intelligente e indipendente come Fr. Overbeck (*op. cit.*, p. 220) non abbia saputo per nulla elevarsi al di sopra del livello della consueta e falsa spiegazione dell'idea fondamentale della nostra prova.

Anselmo conosce naturalmente già nel *Monologion* il concetto di *esse* nel senso di *existere* o *subsistere* (1); e ivi aveva pure già affermato l'esistenza di Dio come articolo di fede. Ma la considerava come una grandezza supposta conosciuta, e forse allora neppure pensava che avrebbe potuto divenire un problema, una *x* da risolvere. Ad ogni modo, soltanto nel *Proslogion* essa è divenuta per lui oggetto dell'*intellectus fidei* ossia di una prova; e la sua importanza è messa in evidenza dal fatto che ora viene trattata all'inizio del libro, prima della questione relativa alla natura di Dio.

Nel *Monologion* viene chiarito il significato del concetto di « esistenza » con un confronto fra i tre vocaboli *essentia*, *esse* e *existens sive subsistens* e dicendo che essi stanno fra loro come *lux*, *lucere* e *lucens* (2). Considerando le dichiarazioni fatte posteriormente da Anselmo, si può osare la seguente interpretazione: *essentia* indica la potenza (*potentia*), *esse* la realtà (*actus*) dell'essere di un oggetto. Questo oggetto è chiamato *existens sive subsistens* in quanto è presente, cioè — con una precisazione negativa — non è soltanto nel pensiero o per il pensiero dell'uomo. *Essentia* e *esse* possono essere proprietà anche di un oggetto la cui esistenza è postulata da un atto del pensiero umano — poichè in quanto viene pensato, viene pensato come esistente — ma non è

1) Per es. *Monol.*, 6. *Sch.*, 12, 16; *ivi*, 16. *Sch.*, 21, 29; *ivi*, 28. *Sch.*, 31, 1; *ivi*, 31. *Sch.*, 36, 20; *ivi*, 34. *Sch.*, 40, 11.

2) *Monol.*, 6. *Sch.*, 13, 1.

detto se quest'atto del pensiero che lo postula abbia il carattere di una semplice ipotesi, di un'invenzione, di una menzogna o di un errore. Tutto ciò significherebbe che l'oggetto in questione esiste soltanto in quanto postulato da questo atto di pensiero, non possiede esistenza propria, cioè non esiste, sebbene si possano fare affermazioni in se stesse logiche e sensate sulla potenza e realtà del suo essere, come sulle qualità e le azioni di un essere favoloso. Invece il termine *ex-sistens* oppure *sub-sistens* indica un oggetto « uscente fuori » (*ex-sistens*) dal cerchio interiore del pensiero (nel quale si trova, nella misura in cui si tratti di esso), un oggetto che, di fronte a ogni pensiero concernente la potenzialità del suo essere e la realtà del suo essere e della sua esistenza, « è per sè », indipendente (sebbene non chiuso a questo pensiero), *sub-sistens*; l'esistenza è una sua proprietà, cioè esiste, sebbene poco o nulla possa essere detto della potenzialità e realtà del suo essere.

Questa interpretazione di quel passo del *Monologion* dovrebbe essere chiara, quando si consideri anche ciò che udiamo sul concetto di esistenza nel *Proslogion* e nella risposta a Gaunilone.

Qui vi Anselmo fa innanzi tutto la seguente distinzione: *aliud rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*. Il primo *esse* può essere unito alla non-esistenza della *res* all'infuori della sua concezione, come l'*esse* di un'immagine *in intellectu* del pittore prima che l'opera stessa sia eseguita. Il secondo *esse* è l'esistenza che viene ad aggiungersi alla *res* all'infuori del suo essere pensata, come l'*esse*

dell'immagine dopo l'esecuzione del lavoro da parte del pittore: *Et habet in intellectu et intelligit esse* (3). Una seconda distinzione è ancora più rigorosa (ora mediante un'altra applicazione del vocabolo *res*): un oggetto possiede un *esse in intellectu solo* oppure un *esse et in intellectu et in re* (4). Potenzialità dell'essere e realtà dell'essere da un lato, come determinazioni di un oggetto che può essere soltanto pensato, e d'altro lato l'esistenza stanno evidentemente fra loro, secondo Anselmo, come un cerchio interno sta a un cerchio esterno (5): quando un oggetto viene pensato come potenziale e reale nell'essere, è pensato come esistente, anche se si tratta soltanto di un'ipotesi, di una finzione poetica, di una menzogna o di un errore. Ma che questo oggetto possieda l'esistenza, cioè che esso non venga soltanto pensato come esistente, che la sua esistenza non sia quindi ipotesi né poesia né menzogna né errore — questo fatto non viene pensato contemporaneamente alla potenzialità del suo essere e alla realtà del suo essere, ma deve — quel presupposto viene ora indipendente alla luce del pensiero — venir pensato in modo particolare e, se viene riconosciuto e provato, dev'essere riconosciuto e provato in modo particolare.

3) *Prosl.*, 2, *Dan.*, 5, 11.

4) *Prosl.*, 2, *Dan.*, 5, 23; *C. Gaun.*, 2, *Dan.*, 13, 31; *ivi.*, 6, *Dan.*, 17, 11.

5) Con ciò non poteva né voleva escludere il caso possibile di un *esse in re solo* (Dio « prima » della creazione); ma un tal caso non andava preso in considerazione per il problema della conoscenza.

Il problema di questo particolare pensiero e di questa particolare prova è il problema dell'esistenza. Fra tutti i problemi della conoscenza esso si distingue come problema dell'oggetto della conoscenza, dell'oggetto come tale, in quanto non è semplicemente oggetto del *pensiero*, ma *oggetto* del pensiero. Esso chiede se e fino a qual punto l'oggetto del pensiero, per quanto sia vero che è *suo* oggetto, non potendo essere risolto in puro pensiero, gli stia di fronte, se e fino a qual punto questo oggetto, pur appartenendo al cerchio interiore del pensiero, ad un tempo « esca fuori » verso il cerchio esterno di ciò che è non-soltanto-pensato, dell'essere che ha un'esistenza indipendente dal pensiero. Da questo *ex-sistere* dell'oggetto dipende, secondo Anselmo, niente di meno che la verità d'esso. L'essere nella verità è per Anselmo, per così dire il terzo cerchio più esterno, dal quale dev'essere racchiusa l'esistenza, e dentro l'esistenza l'oggetto pensato, se il pensiero o un oggetto pensato dev'essere vero.

Allora l'oggetto è innanzi tutto nella verità, di conseguenza è presente, e di nuovo in conseguenza di ciò può essere pensato. Senza il grado intermedio dell'esistenza l'oggetto pensato non potrebbe neppure essere vero. Ciò che fosse realmente *in intellectu solo* (con esclusione dunque dell'*esse in re*), sarebbe *falsum*, mentre ciò che è *et in intellectu et in re* è identico al vero (6), perchè non potrebbe essere *in re*,

6) *C. Gaun.*, 6, *Dan.*, 17, 15.

se prima non fosse stato nella verità. Perciò la verità di una asserzione dipende, come l'abbiamo già udito prima, da questo: se essa qualifica come esistente ciò che è esistente (7). Dunque la questione della conoscenza di un oggetto non può fermarsi alla sua conoscenza quale essere (cioè alla conoscenza della potenzialità del suo essere, e della realtà del suo essere), ma per essere vera conoscenza della verità, deve spingersi più oltre, alla conoscenza dell'esistenza dell'oggetto così conosciuto nel suo essere, fino alla conoscenza della sua oggettività.

Soltanto quando il problema della conoscenza si estende anche al secondo cerchio esterno, e chiede dell'esistenza, del non-essere-soltanto-pensato dell'oggetto, esso diviene veramente serio. Soltanto allora si spinge al terzo ampio dominio della verità. Se il problema dell'esistenza è visto nella sua urgenza come problema della verità, allora bisogna saperlo trattare e risolvere tenendo sempre presente qual'è il suo carattere specifico. Non lo si dovrà più confondere col problema della potenzialità dell'essere e della realtà dell'essere (della potenzialità e dell'attualità), dell'*essentia* e dell'*esse* dell'oggetto.

Si deve anche evitare di dare l'impressione che si voglia dedurre analiticamente la sua esistenza dal concetto intellettuale che ci si è fatti d'esso. Deve essere chiaro che il problema dell'esistenza, comprendente anche il problema della natura, dell'og-

7) *De verit.*, 2, cit. p. 66, nota 30.

getto, è un nuovo problema rispetto al precedente. Altra questione è, che il problema della natura venga presupposto come risolto (si deve ben sapere di quale esistenza si tratta). Ma l'esistenza non può essere dedotta dalla natura dell'oggetto di cui è in questione l'esistenza. Premessa del problema dell'esistenza dev'essere che esso non è minimamente risolto con la risoluzione del problema della natura (8). Evidentemente per questa ragione Anselmo nel *Proslogion* non ha soltanto distinto il problema dell'esistenza dal problema della natura, ma anche lo ha trattato prima di quello della natura.

La dottrina della natura di Dio, che viene discussa nel *Monologion* e in *Prosl.* 5-26, tratta dell'*essentia* e dell'*esse* di Dio e dice *in nuce* che in Dio, a differenza di tutti gli altri esseri creati, l'essenza e l'essere non sono due cose, ma una. Dio, in virtù della sua aseità ossia della gloria di Creatore, è tutto ciò che è non per partecipazione a certe potenzialità non identiche alla sua reale potenza, e tutte le sue potenzialità non hanno bisogno di essere attuate nella realtà della sua potenza, ma egli stesso è ciò che è sempre e ciò che è sempre è egli stesso.

8) Bonaventura e dietro a lui Matteo d'Aquasparta, hanno fatto questa obiezione alla similitudine gaunilonica dell'isola (*Pro insip.*, 6), che il qualificare quell'isola come perfetta è una *oppositio in adiecto*, mentre non lo è quando si attribuisce questa qualità a Dio (*Dan.*, p. 40 e 62). L'obiezione è giusta, tuttavia essa compromette Anselmo nella misura in cui essa può rinforzare l'impressione ch'egli si sia proposto di concludere all'esistenza di Dio movendo da un'idea concretamente stabilita della sua natura.

La sua potenzialità e la sua attualità sono identiche (9). La prova di questa potenziale attualità e di questa attuale potenza di Dio era stata svolta nel *Monologion* movendo dal *maius omnibus* come idea di Dio, e lasciando aperto il problema della esistenza di Dio. Abbiamo visto come nel *Proslogion* Anselmo sia giunto alla sostituzione di quell'idea di Dio col *quo maius cogitari nequit* e perciò anche a provare in altro modo la natura di Dio. Sembra che nel medesimo tempo anche la vicinanza di quella questione rimasta aperta accanto all'altra parte della sua dottrina di Dio sia divenuta per lui inquietante (10).

Certamente per la fede l'esistenza di Dio non è un problema aperto. Come articolo di fede l'esistenza di Dio sta naturalmente al di là d'ogni benché minimo sospetto d'essere semplicemente un'ipotesi, una finzione, una menzogna o un errore. Ma alla certezza con cui la fede afferma l'esistenza, non corrisponde

9) *Quicquid... de illa (sc. summa essentia) dicatur, non qualis vel quanta sed magis quid sit monstratur (Monol., 16, Sch., 22, 3). Idem igitur est quodlibet unum eorum (delle qualità divine) quod omnia sive simul sive singula (ivi, 17, Sch., 22, 27). Tu vero es, quod es, quia quicquid aliquando aut aliquomodo es, hoc totus et semper es (Prosl., 22). Summa veritas... nulli quidquam debet nec ulla ratione est quod est, nisi quia est (De verit., 10). Non tibi est aliud essentia quam bonitas et omnipotentia... et omnia illa quae similiter de te dicuntur et credantur (Medit., 19).*

10) Il primo possibile significato del titolo di *Prosl.*, 2 (*Dan.*, 5, 2): *quod Deus vere sit* è dunque questo: ora si deve trattare seriamente la questione della verità relativa all'esistenza di Dio, in guisa che questa questione, oltrepassando il cerchio « interno » del pensiero dell'oggetto, avanzi nel cerchio « esterno » del pensiero dell'oggetto come tale — e in tal modo avanzi in direzione della verità stessa.

l'intelligenza dell'impossibilità di pensare la non-esistenza di Dio. La mancanza di questa intelligenza farebbe apparire minacciata anche la già acquisita conoscenza della natura di Dio. La richiesta conoscenza della fede non può accontentarsi neppure qui di un *x* non risolto. Si deve mostrare che l'oggetto indicato come Dio non può essere pensato come un oggetto che esiste soltanto in quanto viene pensato. Mostrare questo è lo scopo che si prefigge la prova dell'esistenza di Dio in *Prosl.* 2-4.

* * *

Ma l'urgenza particolare e caratteristica con cui Anselmo sente la necessità di provare l'esistenza di Dio, non è ancora messa in luce da quanto è stato detto fin qui.

Fin qui la nostra esposizione potrebbe servire perfino ad alimentare di nuovo un vecchio malinteso. Per chiarezza abbiamo parlato prima — cosa che Anselmo non ha fatto — della questione dell'esistenza di un oggetto in generale, poi abbiamo parlato della questione dell'esistenza di Dio. Il fraintendimento è facile, quasi che il problema dell'esistenza di Dio dovesse essere inteso come un caso particolare del problema generale dell'esistenza di un oggetto, e dovesse venire risolto di conseguenza allo stesso modo. Il padre di questo fraintendimento è Gaunilone. Egli ha ritenuto l'idea di Dio un'idea qualsiasi e

così pure l'esistenza di Dio un'esistenza qualsiasi. Così ha disconosciuto il secondo passo di Anselmo, come ha disconosciuto il primo; conseguenza immediata di ciò è che il problema dell'esistenza di Dio è per lui incomparabilmente meno urgente che per Anselmo.

L'una e l'altra cosa: il porre il problema particolare della esistenza di Dio al livello di un qualsiasi problema dell'esistenza, e rendere di conseguenza quel problema piuttosto indifferente e banale, — le due cose appaiono in modo ben massiccio nel fatto che Gaunilone possa parlare ad un tempo dell'esistenza di Dio e di quell'isola sconosciuta nell'oceano (11). E' evidente che la prova dell'esistenza di quell'isola è sostanzialmente diversa dalla prova dell'esistenza di Dio, infatti, per quanto quella possa essere desiderabile, non è indispensabile, perchè non sussiste certo una necessità ultima, sia pure soltanto di pensare l'esistenza di quell'isola. Ma Gaunilone si comporta proprio così riguardo alla prova di Dio. Gli è del tutto estranea la passione con cui Anselmo vuole conoscere l'esistenza di Dio perchè la crede e quindi la deve pensare. Per Gaunilone essa potrebbe benissimo rimanere non dimostrata. La sua strana passione è piuttosto di affermare la possibilità di pensare Dio come esistente soltan-

11) Si può soltanto tacere caritatevolmente di coloro che più tardi, prendendo parte alle discussioni su questo argomento, hanno parlato perfino di Pegano e dei « cento talleri »!

to nel pensiero (12). Per la difesa di questa libertà è scritto tutto il libro *Pro insipiente*. Non v'è in esso alcuna traccia di un qualsiasi tentativo di trattare il problema o anche soltanto di una propria preoccupazione di trovare una soluzione migliore di quella anselmiana respinta. Gaunilone è certamente zelante, acuto e onesto, ma evidentemente per lui è urgente soltanto di sottrarsi all'urgenza dell'istanza anselmiana, mediante un'eccitata critica alla soluzione anselmiana. Non è forse certo della sua fede? o non sa nulla di una *fides quaerens intellectum*? Si è descritto quest'uomo come uno scettico, lo si è anche descritto come un tradizionalista, ed è stato forse, come talvolta accade, l'uno e l'altro contemporaneamente. Certo è che tutto il lavoro febbrile, da lui consacrato a questo argomento, non è giustificato da una conoscenza delle cose di cui egli parla. Deve non pensare l'esistenza di Dio. Tutto il pathos è nella dimostrazione che egli veramente non deve fare ciò. Perciò non deve neppure volerla dimostrare.

Libero da questa grossa necessità, ha tempo e agio a sufficienza per l'umorismo di un *Liber pro insipiente*, dopo essersi avvolto nella toga solenne di un imparziale indagatore della verità. Non fu né il primo né l'ultimo « teologo » di questo genere.

L'urgenza che Anselmo avverte iniziando la sua prova, viene illustrata nel modo migliore dalla classica risposta ch'egli ha dato al discorso di Gaunilone

12) *Pro insip.*, 2, *Dan.*, 7, 13; *ivi*, 7, *Dan.*, 11, 9.

sull'isola sperduta nell'Oceano: Egli dichiara fiduciosamente di potere dimostrare una volta per sempre anche l'esistenza di quest'isola, se qualcuno fosse in grado di provargli l'esistenza o anche soltanto l'idea di una cosa, che essendo una realtà diversa da quella indicata col suo nome di Dio, potesse essere in maniera sensata oggetto della medesima prova (13). Ma ciò significa che Anselmo dà la prova dell'esistenza della cosa, la cui esistenza soltanto può essere dimostrata (14). Per queste ragioni la prova dell'esistenza di Dio è per lui un'esigenza urgente.

Abbiamo visto che da considerazioni sulla natura di Dio non si può dedurre che Dio esista; perché di fronte a tutte le risposte date alla domanda: Che cosa è Dio? rimane la domanda: C'è un Dio? E'

13) *Fides loquor, quia si quis invenerit mihi aliquid aut reipsa aut sola cogitatione existens praeter quo maius cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis, invenio et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam* (C. Gaun., 3, Dan., 14, 17).

14) *Proprium est Deo, non posse cogitari non esse. Infatti: illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent coniunctionem et... quicquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio* (ivi, 4, Dan., 15, 10). Bonaventura si ingannava quando pensava di trovare in questo passo una nuova prova anselmiana della esistenza di Dio (Dan., p. 39). Nel cap. 4 del suo scritto contro Gaunilone non si tratta per Anselmo di provare la esistenza di Dio, ma di provare che l'esistenza di Dio non può essere provata che nel modo proposto da Anselmo. Questa prova collaterale è dedotta, come si conviene, dalla natura di Dio. Appunto perciò essa non può servire da prova dell'esistenza di Dio e non può essere considerata tale.

una domanda particolare, che rimane aperta, anche se ha già avuto una risposta per la certezza della fede. Dunque in una prova dell'esistenza di Dio la presupposta idea di Dio non deve essere una camuffata dottrina della sua natura. Ma dalla natura di Dio si può dedurre che cosa voglia o possa significare esistenza in genere, con quale diritto o meno sia sempre asserita di Dio. Lasciando ancor sempre aperto il problema, se sia impossibile — questo si dovrà dimostrare — che Dio possa essere pensato come colui che esiste soltanto nel pensiero, bisogna indagare che cosa in ogni caso debba significare l'esistenza che gli è attribuita, sia pure soltanto nel pensiero, ma che comunque gli è attribuita.

Esistenza significa in generale l'essere presente di un oggetto, anche indipendentemente dal fatto che esso sia pensato come esistente. La verità di un oggetto e del concetto che ce ne siamo fatto condiziona la sua esistenza. Ma appunto la verità condiziona la sua esistenza e anche che la sua esistenza sia pensata in verità. Esso è presente ed essendo presente è pensato come vero, perchè e in quanto esso è innanzi tutto nella verità.

Riguardo alla sua esistenza e alla verità del concetto che ce ne siamo fatto non si decide in esso né per mezzo di esso, ma in quel terzo ampio cerchio: nella verità e per mezzo della verità stessa. Questa verità decisiva è Dio. Ed è della *sua* esistenza che si deve parlare. Certo anche qui si tratta veramente dell'esistenza, dell'esistenza di Dio anche indipendentemente dell'idea che ce ne siamo fatta.

Ma poichè Dio è la verità, si tratta evidentemente dell'esistenza nel senso eminente del termine, non dell'*existere* condizionato dalla verità degli oggetti in quel secondo cerchio intermedio, ma dell'*existere* della verità stessa che condiziona, fonda e crea ogni altro *existere*, si tratta dell'origine assoluta di ogni esistenza oggettiva, di tutto ciò ch'è veramente esteriore e perciò appunto di tutto ciò ch'è veramente interiore. Dio esiste — se esiste — in quel modo unico che conviene a colui che solo esiste in senso vero e proprio (15). Ciò ch'è fuori di lui, ha la propria esistenza mediante la sua grazia (16), è creato dal nulla da lui (17), e anche dopo la sua creazione viene preservato dal precipitare nel nulla soltanto mediante la medesima azione creatrice e la medesima grazia di Dio (18). Dunque senza la vo-

15) *Iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus est, alia vero quaecumque videntur esse, huic collata, non sunt (Monol., 28, Sch., 34, 4). Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est et omnia creata non sunt (ivi, 28, Sch., 34, 36). Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quicquid aliud est, non sic est et idcirco minus habet esse (Prosl., 3, Dan., 6, 8). Quid es nisi... summum omnium solum existens per se ipsum (Prosl., 5). Ille itaque, cuius esse tam excellens, tam singulariter est, ut solum esse vere sit, in cuius comparatione omne esse nihil est... (Medit., 1, 3). Tu vero vere es et non est aliud nisi tu (ivi, 19).*

16) *Omnis enim creatura gratia existit, quia gratis facta est (De concordia, Qu., III, 2).*

17) *Ille summa essentia tantam rerum molem... sola per se ipsam, produxit ex nihilo (Monol., 7, Sch., 14, 23).*

18) *Non solum non est aliqua alia essentia nisi illo faciente, sed nec aliquatenus manere potest quod facta est nisi eodem ipso servante (De casu diab., 1). Necesse est, ut sicut nihil factum est nisi*

lontà e l'azione di Dio, tutto ciò che non è Dio non esisterebbe. La sua esistenza sarebbe per così dire racchiusa nell'intenzione del pensiero divino (19).

Tutto ciò non ha in sè e da sè neppure la possibilità dell'esistenza. L'ha da Dio e soltanto da Dio (20). Riceve l'esistenza mediante la parola di Dio (21). E non ha l'esistenza altrimenti che nella Parola di Dio; è mentre è ed è ciò che è nella Parola e per mezzo della Parola (22). Appunto per

per creatricem praesentem essentiam, ita nihil uigeat nisi per eiusdem servatricem praesentiam (Monol., 13, Sch., 18, 37). Quidquid aliud est, ne in nihilum cadat ab ea praesente sustinetur (ivi, 22, Sch., 30, 15; cfr. ibi, 28, Sch., 34, 24).

19) *Non nihil erant (sc. ante creationem) quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent (Monol., 9, Sch., 16, 25).*

20) *Omnino nihil potuit (sc. mundus) antequam esset... Non ergo potuit esse antequam esset... Sed Deo, in cuius potestate erat ut fieret, possibile erat. Quia ergo Deus prius mundum potuit facere quam fieret, ideo est mundus, non quia ipse mundus prius potuit esse (De casu diab., 12).*

21) *Constat... summam substantiam prius in se quasi dixisse cunctam creaturam quam eam secundum eandem et per eandem suam intimam locutionem conderet (Monol., 11, Sch., 17, 31).*

22) *Existendi veritas intelligatur in verbo (Monol., 31, Sch., 36, 20). Cum ipse summus spiritus dicit se ipsam, dicit omnia, quae facta sunt. Nam et antequam fierent et cum iam facta sunt et cum curruntur seu aliquomodo variantur: semper in ipso sunt, non quod sunt in se ipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in se ipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata, in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas (ivi, 34, Sch., 40, 5). An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate et quod inde non acceperit quod est inquantum est aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est?... Absolite concludere potes quia omne quod est, vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est (De verit., 7).*

ciò può ben essere conosciuto come esistente per la via ordinaria, ma non può essere provato come esistente (23). Così dunque l'esistenza di Dio, di cui parla Anselmo e che Anselmo vuole provare, si distingue da ogni altra esistenza.

Il *Monologion* terminava con le seguenti parole, comprensibili soltanto in questo contesto: *Vere igitur hic est non solum Deus sed solus Deus ineffabiliter trinus et unus* (24). Provare l'esistenza unica e unicamente dimostrabile di questo unico Iddio, è evidentemente un'esigenza la cui urgenza non può essere minimamente paragonata a quella di qualsiasi altra prova di esistenza. Se si esige la prova di questa esistenza, ciò non avviene perchè per conoscere la verità di Dio sarebbe necessario conoscere che Dio esiste nel modo in cui esistono tutte le altre cose. Certamente egli esiste anche a questo modo, ma non esiste soltanto né in primo luogo a questa maniera. Se esistesse soltanto e in primo luogo in questa maniera, la prova della sua esistenza sarebbe certo desiderabile, ma tanto poco indispensabile quanto ogni altra prova d'esistenza. Ma l'esistenza di Dio non è soltanto unica del suo genere, ma veramente un'esistenza unica che fonda tutte le altre esistenze, ed è perciò anche la sola esistenza che si possa rigorosamente provare. Pure esistendo come esistono tutte le altre cose, esiste innanzi tutto e veramente

23) *Quicquid est... etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari* (C. Gaun., 4, Dan., 15, 25).

24) *Monol.*, 80, *Sch.*, 65, 26.

nella maniera che a lui solo è propria. Presupposto che la sua esistenza s'imponga al pensiero con forza di necessità mediante la fede in Dio, bisogna che essa sia riconosciuta e provata. Non soltanto perchè la conoscenza di tutte le altre esistenze (proprio il contrario di quel che pensa Gaunilone!) sta e cade con la conoscenza di questa esistenza, ma perchè qui e soltanto qui è posto il problema della esistenza stessa e non soltanto (come pensa Gaunilone!) il problema dell'esistenza di una qualsiasi cosa. Deve essere posto il problema di questa esistenza, com'è certo che deve essere posto il problema della verità (25).

Si può eludere il problema dell'esistenza di questa o di un'altra cosa. Nessuna cosa ha un'esistenza sì necessaria che non si possa fare a meno della sua conoscenza, infatti nessuna cosa esiste in modo essenziale e primario. Necessario oggetto della conoscenza è soltanto Dio, come colui che esiste. Se nella fede egli s'impone al pensiero mediante la rivelazione, non si potrà essere dispensati dal provare ciò che si è creduto.

25) Il secondo possibile significato del titolo di *Prosl.*, 2 *Quod Deus vere est* è dunque questo: Si deve porre la questione intorno all'esistente, che esiste in una verità unica nel suo genere, in quanto esso stesso è fondamento di tutto ciò che esiste.

B. *Lo svolgimento della prova* (Comm. a *Prosl.*, 2-4)

1. *L'esistenza di Dio in generale Prosl.*, 2

Il risultato dell'esame critico delle fonti permette di ritenere (1) che i titoli dei capitoli del *Proslogion* siano di Anselmo stesso. Il titolo di *Prosl.* 2 dice:

Quod vere sit Deus Che Dio esista in verità
(*Dan.*, 5, 2)

In tutto questo contesto *esse* va tradotto con *existere*: In *Prosl.*, 2-4, eccezion fatta delle prime righe introduttive, si tratta del problema dell'esistenza di Dio. L'inizio di *Prosl.*, 5: *Quid igitur es...?* annunzierà il secondo problema dello scritto, quello della natura di Dio. L'avverbio *vere* può qualificare il problema dell'*esse* divino, cioè dell'*existere*, in duplice modo: 1. Si tratta dell'esistenza di Dio in generale: Dio non esiste soltanto nel pensiero, ma di fronte al pensiero. Non esistendo egli soltanto « dentro », ma anche « fuori » (*in intellectu et in re*), esiste (dal punto di vista dell'uomo!) « in verità », procedendo dalla verità e quindi realmente. 2. Si tratta della esistenza propria a Dio solamente. Dio non esiste soltanto nel modo in cui anche un altro esistente (indipendente di fronte al pensiero, in vera oggettività) esiste. Ma Dio esiste in maniera veramente unica che conviene a quell'esistente che è contemporaneamente origine e fondamento d'ogni essere esistente fuori di lui e accanto a lui — e così è l'origine e il fondamento di

1) Ciò viene confermato nelle ultime righe della *Praefatio* al *C. D. h.*

ogni verità del pensiero di qualsiasi cosa esistente.

Prosl., 2 prova l'esistenza di Dio nel primo, *Prosl.*, 3 nel secondo senso possibile del *vere esse*. *Prosl.*, 4 chiarisce il contenuto della tesi opposta: Non v'è alcun Dio. *Quod vere sit Deus* potrebbe quindi esprimere il contenuto di *Prosl.*, 2 e 3. Poichè Anselmo ha dato un titolo proprio al tema particolare di *Prosl.*, 3, si può ritenere che formulando il titolo di *Prosl.*, 2 egli abbia avuto in mente il primo senso del *vere esse* in corrispondenza al contenuto di questo capitolo: Qui si deve trattare innanzi tutto dell'esistenza generale di Dio, della sua esistenza in quanto tale.

*Ergo, Domine, qui
das fidei intellectum, da
mihi, ut, quantum scis
expedire, intelligam quia
es sicut credimus, et hoc
es quod credimus.*

(*Dan.*, 5, 3)

Dunque, o Signore,
che doni conoscenza alla
fede, dammi di conoscere,
nella misura che tu
ritieni buona, che tu sei
come noi crediamo e che
sei ciò che noi crediamo.

Riassumiamo quanto abbiamo detto prima: Anselmo pensa e prova pregando, dunque non soltanto movendo da una premessa logica, ma praticamente affermando l'esistenza di colui, la cui esistenza intraprende a pensare e provare. Se non si volesse vedere che Anselmo parla di Dio mentre parla a Dio, non si coglierebbe il punto culminante della prova, quale appare in *Prosl.*, 3, e perciò si fraintenderebbe il tutto. La conoscenza che la prova vuole esporre e comunicare, è la conoscenza propria della fede, cioè conoscenza di ciò che si è creduto movendo da ciò che

si è creduto. Essa è — perciò bisogna richiederla in preghiera — una conoscenza donata all'uomo.

La riserva *quantum scis expedire* sta in relazione con l'*aliquatenus intelligere* alla fine di *Prosl.*, 1, quindi dovrebbe significare innanzi tutto: il tentativo scientifico da intraprendere si svolgerà entro il limite, stabilito da Dio stesso, di un'indagine noetica; non si può trattare di un'indagine intorno alla divina *altitudo*. Inoltre si accorderà col fatto che la maggiore o minore chiarezza e intellegibilità con le quali una tale conoscenza sarà comunicata a chi lavora in tale o tal'altra ora storica (in confronto a coloro che lo hanno preceduto o lo seguiranno) dipenderà dalla provvidenza divina.

Nel *Proslogion* si tratta dell'esistenza (*quia es*) e della perfetta natura di Dio (*quia hoc es*). L'una e l'altra vengono presupposte come rivelate e credute: *credimus*. Il problema della verità ha per il credente nell'uno e nell'altro caso la sua risposta. Ma appunto per ciò viene posto per il pensiero. *Veritas* non vuole essere senza *veritas cogitationis*, né il *credo* senza un compito: *ut intelligam*. E *intelligere* significa comprendere, presupponendo altre proposizioni di fede, la necessità di questa determinata proposizione di fede e l'impossibilità della sua negazione. Nel *Proslogion* si tratta di questa comprensione in relazione all'esistenza e alla perfetta natura di Dio.

*Et quidem credimus
te esse aliquid quo nihil
maius cogitari possit.*

(*Dan.*, 5, 5)

E noi crediamo che
tu sia « qualcosa della
quale nulla di più gran-
de può essere pensato ».

Con questa proposizione viene introdotto un altro articolo di fede quale presupposto delle due prove da dare nel *Proslogion*. Ne abbiamo già trattato diffusamente. La formula che rappresenta il tu pronunciato pregando è la formula per il nome di Dio come è rivelato al credente che lo vuole conoscere. Nessuna dichiarazione sulla natura di Dio si cela in essa e ancor meno (celata in quella) una dichiarazione sulla esistenza di Dio. La formula riproduce semplicemente il divieto imposto al pensiero del credente mediante la rivelazione (*credimus te esse...*) di pensare qualcosa di più grande di Dio, sotto pena che il pensiero di un « Dio » accanto a qualcosa di più grande di lui cessi immediatamente di essere il pensiero dell'Iddio vero, cioè dell'Iddio rivelato e creduto.

Per colui che cerca l'*intellectus fidei* Dio è semplicemente *aliquid quo nihil maius cogitari possit*: Se non riconosce questo divieto relativo alla rivelazione di questo oggetto, questo oggetto sfugge a ogni conoscenza, e, pur usando ancora il vocabolo *Deus*, si parla di qualcos'altro. L'Iddio creduto — l'unico del quale qui si discute — porta questo nome. Dunque Anselmo vuole provare nel *Proslogion* l'esistenza e la perfetta natura di questo Dio.

*An ergo non est ali-
qua talis natura, quia
dixit insipiens in corde
suo, non est Deus?*

(*Dan.*, 5, 6)

Forse non v'è tale
natura, perchè lo stolto
ha detto in cuor suo che
non v'è Dio?

Con questa domanda Anselmo si volge al problema dell'esistenza di Dio, e innanzi tutto in un senso generale: al problema della indipendenza della sua esistenza in rapporto all'esistenza che può avere nel pensiero dell'uomo. *Est* significa qui *existit*. *Aliqua talis natura*: una cosa reale, un oggetto che porta questo nome. L'idea dell'esistenza è dunque tanto nel soggetto che nel predicato della domanda: Non è un oggetto reale, l'oggetto che, in base alla presupposizione fatta, porta questo nome? Questa domanda non interessa la fede, ma il pensiero della fede perchè la affermazione: « Dio non è vero oggetto » è possibile e reale. Il perfetto: *dixit insipiens*, che Anselmo prende dal Salmo 13, 1 della Vulgata, accentua il carattere di avvenimento di questa affermazione.

Poichè tale obiezione viene fatta, il problema è attuale anche per il pensiero della fede: Quando quell'incredulo dice esplicitamente di no, il credente deve implicitamente dire di sì, cioè egli è invitato a pensare come necessaria l'esistenza trasmentale di Dio. Conseguenza di quella obiezione sembra essere che Dio possa venire pensato anche come esistente soltanto nel pensiero, ossia che l'asserzione della sua esistenza autonoma possa essere intesa anche come ipotesi, invenzione, menzogna ed errore. Non sussiste alcuna effettiva necessità di intendere la proposizione: *est aliqua talis natura* come un'affermazione positiva, anzichè come domanda. A coloro che ciò non di meno la intendono così, spetta il compito di compensare la mancanza di questa necessità effettiva, esteriore, facendo apparire una sua necessità oggettiva, interiore,

e in tal modo di mostrare e di respingere quella obiezione, effettivamente possibile, come sostanzialmente erronea.

Ma donde viene quella obiezione? Non è forse compromessa sin dalla sua origine, e non dev'essere perciò respinta senza discussione? Merita essa che il credente si senta colpito dalla sua domanda? In realtà, come Anselmo non intende la tesi *Deus est* soltanto come una possibilità logica, ma la qualifica come una tesi della fede, così pure comprende la tesi opposta *Deus non est* non solo quale tesi di quella opposta possibilità, ma la qualifica, ossia squalifica quale antitesi dell'incredulità. E' lo stolto che dice: Non v'è Dio. Anselmo lesse il Salmo soltanto nella Vulgata. Eppure il suo *insipiens* non era altri che il *nabal* del testo originale.

Tutto ciò che si può sapere di lui — la sua deficienza non è una mancanza di capacità intellettuale né di erudizione; non è uno sciocco, ma si comporta da sciocco, è un uomo intelligente, ma segue una massima fondamentalmente storta e rovinosa, perchè non conosce il timore del Signore perchè si è allontanato da Dio (2) — tutto ciò vale anche, più o meno chiaramente, dell'*insipiens* anselmiano. Non ci si deve lasciare indurre in errore neppure dalla sua (ironica) qualifica di *stultus et insipiens* alla fine di *Prosl.*, 3.

Secondo questo medesimo capitolo, l'assurdità del suo pensiero sta nell'indifferenza con cui si eleva come

2) Devo questi dati alla cortesia del mio collega di Bonn Lic. Dr. M. Thilo.

creatura sopra il Creatore. Secondo *Prosl.*, 4 non è *intelligens id quod Deus est* (3), perciò, e non già per ristrettezza di mente o per ignoranza, può pensare: *Ha Deus non est*. In conclusione, considerando l'insufficiente ragione della contraddizione di costui, Anselmo può soltanto abbandonarlo al suo destino e lasciarlo ripetere la sua negazione sino al giorno del giudizio finale. Ma bisogna ancora riflettere su di un altro motivo: Se si ammette che Anselmo avesse in mente la citazione del Salmo 13, 1 secondo il testo della Vulgata (4), egli doveva pensare, menzionando l'*insipiens*, innanzi tutto a quella *massa perditionis* di Agostino che si identifica con tutta l'umanità, in cui Dio può lasciare il singolo, secondo la sua divina giustizia, non liberandolo, ma respingendolo e abbandonandolo a se stesso ossia al genere umano irredento (5).

Quando il credente pensa diversamente dallo stolto, riconosce implicitamente la sua umana solidarietà con lui, e la grazia di Dio come unico elemento che

3) *Dan.*, 6, 24.

4) *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus! Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis; non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. Dominus de coelo prospexit super filios hominum, ut videant, si est intelligens aut requirens Deum. Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt; non est qui faciat bonum; non est usque ad unum...* Si tratta, cosa notevole, del medesimo passo citato da Paolo in *Rom.* 3, 8 per provare che tutti, Giudei e Greci, si sono interamente allontanati da Dio.

5) Cfr. su questa dottrina anselmiana della reiezione: *De casa diab.*, 18-20, *De conc. virg.*, 25, *De concordia Qu.*, II, 2.

spezzi e sopprima questa solidarietà. Riguardo a quest'intervento dall'alto, la sua posizione e quella dell'*insipiens* stanno l'una di fronte all'altra certamente non soltanto come antitesi logiche, ma innanzi tutto come esponenti di due modi di esistenza umana, determinati in maniera fondamentalmente diversa dalla fondamentalmente diversa posizione dell'uomo rispetto a Dio, e infine come espressioni di due fondamentalmente diversi giudizi di Dio stesso.

Si potrebbe pensare che Anselmo potrebbe e dovrebbe respinger *a limine* la discussione con lo stolto. Ma egli vuole piuttosto riconoscerla! Non gli è nuovo il problema postogli dall'obiezione dell'*insipiens* circa l'oggettiva, interiore necessità della proposizione di fede sull'esistenza di Dio. Non soltanto e non per prima la stoltizia dell'empio, ma la stessa *fides quaerens intellectum* pone questo problema, *unum idemque est quod quaerimus* (6). Pensando, sia pure pensando diversamente, il credente si trova ancor sempre e sempre di nuovo in quella umana solidarietà con l'*insipiens*, l'obiezione del quale gli ricorda il proprio compito; egli non può rifiutarsi di rispondergli.

Se fra lui e l'*insipiens* come tale non vi può essere fino al giudizio finale alcuna intesa, pure *in concreto* l'*insipiens* di oggi potrebbe essere il credente di domani; per cui potrebbe essere opportuno di farlo partecipare già oggi alla risposta della fede.

6) Cfr. p. 96.

Sed certe ipse idem insipiens cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit...

(Dan., 6, 7)

Si noti innanzi tutto la forma in cui viene introdotta la premessa decisiva: « Dio » significa *aliquid quo maius nihil cogitare potest, cum audit hoc ipsum quod dico*. Anselmo non potrebbe cominciare in maniera meno filosofica. Non pensa minimamente d'intendersi col suo interlocutore (oppure con se stesso nella sua qualità di filosofo) su di un minimo di conoscenza comune di Dio, tanto meno poi di lasciarsi portare sul terreno di quello. Egli stesso dice anticipatamente chi sia « Dio », del quale si deve parlare: parla e l'altro deve ascoltare (7). Questo modo di procedere, tutt'altro che ovvio, apparirà chiaro quando l'interlocutore avrà inteso la base di discussione dettata da Anselmo, la determinazione del nome di Dio come articolo di fede, rivelato, che dev'essere presupposto se si vuole cercare seriamente di comprendere

7) Anselmo avrebbe dovuto esprimersi ben diversamente se, conformemente alla concezione degli scolastici del XIII secolo (cfr. sopra p. 112, nota 10) avesse inteso il *quo maius cogitari nequit* come parte del pensiero e del linguaggio comune.

Ma certamente questo stesso stolto intende quello che ode, quando ode ciò che io dico: « Qualcosa oltre la quale nulla di più grande può essere pensato ».

l'altro articolo di fede, quello relativo all'esistenza di Dio (8).

Questo inizio del dibattito è dunque già un implicito appello rivolto all'*insipiens* per condurlo alla fede: Questo nome potrebbe essergli nuovo, come *verbum praedicatum Christum*, potrebbe avere la forza di porlo su di un terreno, sul quale egli non continuerebbe a pensare da *insipiens*, e condurlo quindi certamente ad altri risultati. Ma questo senso qualificato del *dico*, come pure la possibilità di un senso qualificato corrispondente dell'*audit*, rimangono latenti. *Dico* significa esplicitamente soltanto: io pronuncio questa formula, e *audit*: egli la ode fisicamente — e (così Anselmo ha in seguito interpretato se stesso) la intende grammaticamente e logicamente (9). Se viene presupposto questo *audit*, si può affermare, prosegue ora Anselmo, *intelligit quod audit*. Ciò significa: egli, lo stolto, che in cuor suo nega l'esistenza di Dio, non può fare a meno, udendo questa formula, di pensarla nel suo senso letterale (qualunque sia del resto l'uso che ne possa fare): Dio è colui che si manifesta nel divieto di pensare qualcosa più grande

8) All'inizio della risposta a Gaunilone, Anselmo considera per un momento la possibilità di un'obiezione contro questa base di discussione (questa obiezione non era stata sollevata da Gaunilone stesso), ma subito la liquida con un appello alla fede: *Si quo maius cogitari non possit non intelligitur vel cogitur... profecto Deus... non est quo maius cogitari non possit... Quod quam falsum sit, fide... tua pro firmissimo utor argumento* (C. Gaun., 1, Dan., 12, 1).

9) *Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obrutum habet intellectum* (C. Gaun., 2, Dan., 13, 25).

di lui. Che Anselmo ritenesse che l'*insipiens* potesse ripetere il testo di questa formula e, pur comprendendone il senso letterale, continuasse a negare l'esistenza dell'Iddio così nominato, ce lo mostra la successiva formulazione di questa constatazione: egli afferma che l'*insipiens* non può esprimere questa negazione senza pensare contemporaneamente il nome di Dio e divenire così responsabile della sua negazione (10).

Dunque il nome di Dio così formulato non è un suono incomprensibile, ma comprensibile. Il divieto che esso esprime — venga osservato o meno — è in sè chiaro. Chi è d'accordo (ma Anselmo non chiede questa intesa, Anselmo detta!) d'interpretare per lo innanzi il vocabolo *Deus* sempre mediante la formula *quo maius cogitari nequit*, per lo meno non potrà in seguito lamentarsi che « Dio » sia per lui un suono incomprensibile nel suo senso letterale.

... et quod intelligit, ... e ciò che conosce è
in intellectu eius est; nella sua conoscenza, an-
etiam si non intelligat che se non riconosce
illud esse. che esiste.

(Dan., 5, 9)

10) *Etsi quisquam est tam insipiens ut dicat non esse aliquid quo maius non possit cogitari, non tamen ita erit impudens, ut dicat se non posse intelligere aut cogitare quid dicat. Aut si quis talis invenitur, non modo sermo eius est respiciendus, sed et ipse conspuendus. Quisquis igitur negat aliquid esse quo maius nequeat cogitari utique intelligit et cogitat negationem, quam facit. Quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus eius;*

Esse in intellectu s'incontra più oltre nel nostro capitolo in evidente contrapposizione a *esse in re* e appare nella discussione con Gaunilone come equivalente a *esse in cogitatione* (11). L'espressione significa dunque: esistere nella conoscenza, nel pensare, nel pensiero, essere come un oggetto pensato, essere esistente come qualcosa di pensato. Anselmo fa una quarta constatazione che indica una direzione del tutto nuova (1. *dicere*, 2. *audire*, 3. *intelligere*, 4. *in intellectu esse*). Egli non prosegue la sua dimostrazione considerando che chi ode quella formula è in grado di ripensarla, ma pensando che questa formula anche per l'*insipiens* designa qualcosa o qualcuno. La formula gli è detta come formula di un nome, come descrizione del vocabolo *Deus*, che a sua volta è il simbolo della grandezza posta in discussione.

Pensando questa formula, pensa dunque contemporaneamente questa grandezza problematica, pensa come esistente, come oggetto ciò che è indicato col *quo maius cogitari nequit*. O viceversa, quella grandezza problematica è ora pensata da lui come oggetto, come esistente (12).

pars autem eius est quo maius cogitari non potest. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat quo maius cogitari nequit (C. Gaun., 9, Dan., 19, 15). Si noti che anche qui Anselmo considera naturale che il suo interlocutore accetti questo presupposto relativo al nome di Dio.

11) C. Gaun., 1. Dan., 12, 2.

12) Cfr. al riguardo l'interpretazione di A. KOYRÉ: Avoir quelque chose dans l'intelligence n'est que la manière la plus générale de dire que cette même chose est l'objet d'un acte intellectuel. On

Ciò avviene anche « se non riconosce che esiste », cioè se non soltanto pensa l'esistenza non solamente concettuale di quella problematica grandezza, ma come *insipiens* addirittura la nega. Questo passo viene chiarito sotto vari aspetti dai passi che trattano in particolare l'argomento nella discussione con Gaunilone:

1. Gaunilone ha interpretato rettamente Anselmo, formulando così il pensiero di lui: già per il fatto della pura conoscenza di quella formula v'è un'esistenza di Dio nella conoscenza (13).

2. Gaunilone ha parimenti interpretato giustamente Anselmo, quando spiega il pensiero di lui — andando oltre il testo di questo passo, ma conformemente al senso più forte, menzionato poco

pourrait peut-être dire que dans le cas, où l'on se représente l'objet comme existant, on l'a dans l'intelligence avec son existence. L'être que l'on a dans l'intelligence n'est pas une copie, une image, une représentation ou un symbole de l'être réel. C'est cet être lui-même. *In intellectu esse* ne veut dire qu'être l'objet d'une intention intellectuelle, avoir une existence intentionnelle (*L'idée de Dieu etc.*, p. 208 sg.).

13) ... *quod hoc iam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur, intelligo* (*Pro insip.*, 2, *Dan.*, 7, 14). Cfr. inoltre la ricapitolazione di Anselmo stesso: *Dixi quia si intelligitur est in intellectu* (*C. Gaun.*, 2, *Dan.*, 13, 26).

fa (14), che Anselmo stesso gli ha dato in seguito — che anche e proprio colui che nega o mette in dubbio l'esistenza di Dio, « ha » Dio presente *in intellectu* (15).

3. Anselmo stesso ha in seguito interpretato la sua proposizione dicendo che, per l'uso che pensava di farne, gli bastava la constatazione che v'è in ogni caso una conoscenza di certi uomini nella quale Dio esiste (16). Motiva questa affermazione con la conseguente domanda alquanto imbarazzante ed evidentemente ironica: Qualcosa che sia stato provato come necessario e veramente esistente, non esisterebbe nella conoscenza di alcuno? (17). Ciò che qui viene presupposto può essere naturalmente soltanto l'impresa, non il successo della prova dell'esistenza: ciò che per certi uomini può essere l'oggetto di una prova della sua (reale) esistenza, deve avere dapprima nella loro conoscenza esistenza (problematica). Tali uomini esistono, come *figura* mostra. *Ergo: Deus est in ullo intellectu*. E anche in questa formulazione, la frase è sufficiente per lo scopo che Anselmo si è prefisso.

14) Cfr. p. 158, nota 10.

15) ... *quod ipse negans vel ambigens de illa (sc. natura) iam habeat eam in intellectu, cum audiens illam dici, id quod dicitur, intelligit* (*Pro insip.*, 1, *Dan.*, 7, 4).

16) ... *quo maius cogitari nequit, si est in ullo intellectu* ... (*C. Gaun.*, 2, *Dan.*, 14, 10).

17) *An est in nullo intellectu, quod necessario in rei veritate esse monstratum est?* (*ivi*, *Dan.*, 13, 27).

4. In connessione diretta con questo problema (il seguirsi dei pensieri è alquanto discontinuo) Anselmo suppone che l'interlocutore ammetta in un qualche senso l'*esse Dei in intellectu*, ma metta in dubbio l'*intelligere* di questo *esse* (18). Anselmo dapprima non tratta il problema di questo *intelligere*, ma mostra ancora una volta la logicità dell'argomentazione che dall'*intelligere* (*sc. quod audit*) conclude l'*esse in intellectu* (19). Presuppone come noto e concesso: 1. nell'avvenimento del pensiero (*cogitatio*) e in virtù dell'atto del pensare (*cogitare*) si ha una rappresentazione del pensato (*quod cogitatur*) (si pensa qualcosa), così che si può dire di ciò che è pensato in questo avvenimento e in virtù di quest'atto che esso esiste in e con questo avvenimento (*est in cogitatione*); 2. l'*intellectus* è una forma particolare della *cogitatio* e l'*intelligere* una forma particolare del *cogitare*, così che anche qui si applica la regola già enunciata.

Da queste premesse consegue che ove un oggetto viene conosciuto, come per es. l'oggetto indicato dal *quo maius cogitari nequit*, si ha una rappresentazione

18) *Sed dices quia et si est in intellectu non tamen consequenter intelligitur* (ivi, Dan., 13, 29). Si comprende l'intenzione di un antico copista che prima dell'*intelligitur* ha interpolato un *quia* (nel senso di «perchè»). Egli dava alla frase la forma che dovrebbe avere, se quanto segue dovesse essere considerato la prova della tesi contestata in questa proposizione. Ma non è il caso: il *consequenter intelligitur* si riferisce già al momento successivo della prova anselmiana, nella quale dall'*esse in intellectu* dev'essere dedotto il problematico *intelligere esse* (in re).

19) *Vide, quia consequitur esse in intellectu ex eo quia intelligitur* (ivi, 13, 30).

di quest'oggetto in virtù dell'atto del conoscere (*intelligere*) nell'avvenimento della conoscenza (*intellectus*), sì che si debba dire di quest'oggetto che esso esiste in e con questo avvenimento (*est in intellectu*) (20). Proprio qui si dovrà tenere ben presente la riserva fatta nel *Proslogion*: *etiam si non intelligat illud esse*. Non è ancora affatto deciso se quell'avvenimento non sia l'avvenimento di una illusione volontaria o involontaria (riguardo all'esistenza extramentale dell'oggetto rappresentato). Quel che va detto e mostrato è che in questo avvenimento si ha in ogni caso una rappresentazione di questo oggetto come tale, e che quindi va affermata la sua esistenza intramentale.

5. Gaunilone ha fatto due obiezioni alla conclusione tratta dal nostro passo. Entrambe non si rivolgono contro la sua validità, che Gaunilone sembra piuttosto tacitamente riconoscere, bensì in anticipo contro la portata che Anselmo si appresta a darle.

La prima obiezione dice: Nel senso inteso da Anselmo si può con eguale diritto attribuire l'esistenza sia a oggetti che esistono veramente che a quelli che non esistono (21). La risposta di Anselmo poteva

20) *Sicut enim quod cogitatur, cogitatione cogitatur, et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur, sic est in cogitatione: ita quod intelligitur intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur, ita est in intellectu. Quid hoc planius?* (ivi, Dan., 13, 31).

21) *Nonne et quaecumque falsa ac nullo prorsus modo in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem?* Questo *esse in intellectu* si compie, secondo Anselmo, *eo modo, quo etiam falsa quaeque*

essere semplice: Anche con questa constatazione Gaunilone sfondava porte aperte. La proposizione da provare: *Deus est (in intellectu et in re)* doveva innanzi tutto essere stabilita nella sua forma generale, non chiarita e suscettibile di più interpretazioni: *Deus est in intellectu*. Si trattava in primo luogo di mostrare se essa andava interpretata in forma ristrettiva (*in solo intellectu*) oppure estensiva (*in intellectu et in re*), se di conseguenza il *dubium* fosse in realtà un *falsum* oppure un *verum*. Come poteva Gaunilone esigere che questo risultato fosse visibile già nella premessa? (22). Naturalmente esistono anche delle cose nella conoscenza che esistono soltanto nella conoscenza e quindi sono *falsa* (23), se le si misurano con l'esigenza che i *vera* devono esistere anche diversamente, cioè *in re*, in vera oggettività. E naturalmente la conoscenza della vera esistenza, di quella indicata dalla formula anselmiana, non è una conoscenza generica, ma particolare; si deve decidere se essa indica un oggetto « vero » o un oggetto « falso »!

vel dubia haberi possit in cogitatione... In quo (sc. in intellectu meo, cum auditum intelligo) similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cuius verba intelligerem dicta (Pro insip., 2, Dan., 7, 15).

22) *Miror quid hic sensisti contra me dubium probare volentem, cui primum hoc sat erat ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem, quatenus consequenter consideraretur utrum esset in solo intellectu velut falsa an et in re ut vera (C. Guan., 6, Dan., 17, 11).*

23) *Nam si falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in intellectu, quia cum dicuntur audiens intelligit quid dicens significet, nihil prohibet quod dixi intelligi et esse in intellectu (ivi, Dan., 17, 15).*

Ma fino a che punto ciò è un'obiezione contro la premessa: *Deus est in intellectu audientis et intelligentis « quo maius cogitari nequit »?* (24). In realtà si dovrà dire che questa obiezione era liquidata in anticipo dalla riserva fatta da Anselmo stesso nel nostro passo del *Proslogion*.

6. La seconda e più intelligente obiezione di Gaunilone è questa: Ammesso che l'oggetto indicato dal *quo maius cogitari nequit*, venendo questo nome detto a qualcuno che lo oda, abbia nella coscienza dell'uditore un'esistenza e sia oggetto — esso lo è tuttavia soltanto in tal guisa da non potere neppure essere pensato come tale (25). Ha per così dire soltanto un'esistenza intenzionale, cioè un'esistenza che il pensiero (invano!) si sforza di attribuire a un oggetto che gli viene bensì indicato come esistente, ma come esistente interamente sconosciuto (26). Queste proposizioni vengono motivate da Gaunilone nel modo

24) *Quodsi et falsa aliquomodo intelliguntur et non omnis sed cuiusdam intellectus est haec definitio non debui reprehendi quia dixi quo maius cogitari non possit intelligi et in intellectu esse etiam antequam certum esset re ipsa illud existere (ivi, Dan., 17, 25).*

25) *Si « esse » dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari, et hoc in meo sic « esse » non denego (Pro insip., 5, Dan., 9, 23).*

26) *Ego enim nondum dico, immo etiam nego, vel dubito, nulla (lezione più facile: ulla) re vera esse maius illud nec aliud ei « esse » concedo quam illud si dicendum est « esse », cum secundum vocem tantum audiam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere (ivi, Dan., 9, 29).*

seguito: Noi non conosciamo l'oggetto designato dal *quo maius cogitari nequit* più di quello indicato dal termine *Deus* perchè questa conoscenza non si può fondare su di una idea analoga a un oggetto a noi conosciuto (27). Quell'oggetto infatti non ci è conosciuto né direttamente né indirettamente, poichè Anselmo stesso lo qualifica come unico (e perciò neppure indirettamente accessibile) (28). Se ci venisse erroneamente indicato come esistente un uomo che non esiste, noi potremmo almeno pensarlo come esistente, perchè sappiamo almeno genericamente che cos'è la esistenza di un uomo. Non possiamo pensare neppure così l'esistenza di Dio, ma soltanto compiendo un atto di fiducia nella parola udita.

Ma fidandosi di una semplice parola — aggiunge Gaunilone alquanto perplesso — non si può quasi o non si può mai pensare una cosa come vera (29), se cioè con l'espressione di colui che dev'essere pensato come esistente non si intenda soltanto il suono

27) *Illud omnibus quae cogitari possunt maius... tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum* (ivi, Dan., 8, 23).

28) *Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et ut talem asseris illam ut esse non possit simile quicquam* (ivi, Das., 8, 28). Qui Gaunilone, può pensare a tutto il contenuto di *Prosl.*, 5-26.

29) *Nec sic igitur ut haberem falsum istud (l'esistenza di quell'uomo che non esiste) in cogitatione vel in intellectu, habere possum istud, cum audio dici «Deus» aut «aliquid omnibus maius» cum, quando illud secundum rem veram mihi notam cogitare possem, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut nunquam potest alium cogitari verum* (ivi, Dan., 9, 3).

(naturalmente « esistente »!) delle lettere e delle sillabe della parola udita, ma ciò che viene indicato mediante la parola (30), e se si esige che qualcuno pensi l'esistenza di Dio (e quindi l'esistenza pensata) avendo soltanto la parola udita e nessun'altra conoscenza dell'esistenza di Dio! (31). Per intendere l'atteggiamento assunto da Anselmo di fronte a questa obiezione si devono considerare tre elementi nello scritto con cui risponde:

a) Al principio di questo scritto, nel passo già più volte citato, Anselmo ha dichiarato che è impossibile che un cristiano come Gaunilone possa condursi come se nulla sapesse di ciò che viene indicato dalla formula *quo maius cogitari nequit*. Forse non proprio l'*insipiens* — egli forse rimane *insipiens* anche dopo che gli sia stato annunciato il nome di Dio — ma almeno Gaunilone, che parla per l'*insipiens*, sa con Anselmo dell'*esse Dei in intellectu*. Come cristiano partecipa a quell'avvenimento dell'*intellectus*, è soggetto di quell'atto dell'*intelligere*, quindi può essere chiamato a testimoniare che in quell'avvenimento

30) *Si quidem cum ita cogitatur, non tam vox quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitetur* (ivi, Dan., 9, 8).

31) *Ita ut (sc. cogitatur) ... ab eo qui illud non novit et solum modo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est, si unquam rei veritate potuerit. Ita ergo, nec prorsus aliter, adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid maius omnibus quae valeant cogitari* (ivi, Dan., 9, 11).

come tale l'esse Dei è realtà (32). Dio è per lo meno *in ullo intellectu* (33), non soltanto come oggetto verso il quale si tende invano, ma conosciuto.

b) Ricapitoliamo quanto è già stato detto prima discutendo questa obiezione (34): La conoscenza dell'incomprensibilità di Dio non può essere fatta valere contro la conoscenza della sua esistenza (intramentale), perché quale conoscenza di Dio e quindi conoscenza di fede, presuppone quest'ultima. Essa esclude una visibilità di Dio per la nostra conoscenza in questa esistenza, molto più radicalmente di quanto Gaunilone non sembri ammettere. Se Gaunilone nella sua obiezione avesse veramente pensato all'incomprensibilità di Dio, avrebbe dovuto sapere che qui non poteva trattarsi di una conoscenza dell'esistenza di Dio *secundum veritatem cuiusquam rei* (35) (per esempio conformemente alla conoscenza che possiamo avere dell'esistenza di un uomo), quindi la sua impossibilità non poteva essere fatta valere come argomento contro la conoscenza di questa esistenza. Da questa fatale deficienza nella sua conoscenza dipende anche quest'altra, cioè che per lui il *quo mai-*

32) *Ego vero dico: si « quo maius cogitari non potest » non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus... non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit... conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Ergo « quo maius cogitari non potest » vere intelligitur et cogitatur et est in intellectu et cogitatione (C. Gaun., 1, Dan., 12, 1).*

33) Cfr. p. 161, nota 16.

34) Cfr. p. 83 sg.

35) Cfr. p. 165, nota 25.

us cogitari nequit è una *percepta vox* fra molte altre e non già una parola piena di rivelazione, non il nome rivelato e creduto di Dio.

La sua incomprendimento per l'incomprensibilità di Dio si manifesta ora perché egli non vede come l'incomprensibilità sia di volta in volta confermata, ma anche soppressa mediante *voces* determinate, qualificate, che appunto perciò sono più che semplice suono di lettere e sillabe. Come cristiano, non dovrebbe servirsi come fa (lo mostra in a) di queste *voces* e *in concreto* della *vox* « *quo maius cogitari nequit* ». In tal modo si sottrae alla necessità e si priva della possibilità d'intendere che udendo e comprendendo questo nome già comincia un *aliquatenus intelligere* dell'esistenza di Dio, in quanto colui che l'ode e l'intende non è affatto posto dinanzi a un vocabolo (come il vocabolo « Deus »), ma dinanzi a un divieto che nulla contiene né esprime sulla esistenza di Dio, ma tracciando un determinato limite al pensiero su Dio, dice con una perifrasi dell'esistenza di Dio *in intellectu*; — di qui appare il contenuto dell'altro articolo di fede intorno all'esistenza di Dio, pure (come problema!) in discussione, il quale articolo non può venire espresso senza che contemporaneamente si pensi all'esistenza dell'Iddio esprimente quel divieto, e che non può essere minimamente assimilato all'esistenza di una semplice x! Come la proposizione dell'incomprensibilità di Dio dice qualcosa di pensabile e quindi Dio viene qualificato in una maniera determinata, senza che perciò divenga grandezza pensabile, così il nome di Dio qualifica

colui che porta questo nome — *aliquatenus*, nella sfera noetica, nella forma d'una semplice regola di pensiero, ma lo qualifica (36). L'esitante « a mala pena o mai » (37) nella negazione gaunilonica del potere conoscitivo di tutte le *voces* come tali, sembra mostrare che qui il contraddittore non è interamente sicuro del fatto suo. E come potrebbe esserlo?

c) Sviluppando la confutazione dell'obiezione di Gaunilone (l'esistenza di Dio per la conoscenza che ne abbiamo dall'udire il suo nome è soltanto qualcosa di assolutamente sconosciuto) non si è considerato, come fa lo stesso Gaunilone, che insieme al nome di Dio e alla sua esistenza, che qui dev'essere provata, ci dev'essere rivelata anche la natura di Dio. Se, com'è giusto, si prende in considerazione questo fatto, l'obiezione diviene del tutto inammissibile.

Si badi che per Anselmo, nella sua confutazione, non si tratta affatto di fondare l'articolo dell'esistenza di Dio prendendo le mosse da quello sulla sua natura (38). Si tratta soltanto di questo: Chi ode

36) *Sicut enim nil prohibet dici ineffabile, licet illud dici non possit quod ineffabile dicitur, et quemadmodum cogitari potest non cogitabile, quamvis illud cogitari non possit cui convenit non cogitabile dici, ita cum dicitur « quo nil maius valet cogitari » procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua maius cogitari nequit (C. Gaun., n. Dan., 19, 9).*

37) Cfr. p. 166, nota 29.

38) V'è qui tutto quello che va detto, astrazione fatta dal problema dell'esistenza che va risolto altrove: ... *etiam si non credat in re esse quod cogitat ... sive sit in re aliquid huius modi sive non sit (C. Gaun., 8, Dan., 18, 26 e 31).*

il nome di Dio, può — se lo faccia o no è una questione a sè —, ma può « pensare qualcosa », perchè, se veramente ode questo nome, non gli può mancare una rivelazione della natura di Dio, di cui qui si tratta.

E nella misura in cui fa questo, non può negare l'esistenza di Dio nella sua conoscenza, pretendendo che il nome di Dio sia per lui un concetto vuoto. Anselmo parla di ciò in due passi del suo scritto contro Gaunilone, e da due punti di vista diversi. Riassumendo ciò che Gaunilone poteva leggere già in *Prosl.* 13 e 18-22, ha mostrato come sulla base della formula *quo maius cogitari nequit* sia possibile anche l'intelligenza dell'eternità indivisibile e dell'onnipresenza di Dio: soltanto il non-eterno e il non-onnipresente, dunque soltanto il finito, può essere pensato come non-esistente. Dio — ammesso sia presente! — non può essere pensato come non-esistente. Un essere pensabile come non-esistente, anche se esistesse, non sarebbe Dio, non sarebbe *quo maius cogitari nequit*. Dunque Dio dev'essere l'indivisibile eterno e onnipresente. Concediamo ancora una volta tutta l'incomprensibilità della natura di Dio, che con questi concetti non viene negata, ma asserita; concediamo che Dio si occulti proprio mentre a noi si rivela come l'eterno e l'onnipresente — nel mentre che ci è rivelata l'eternità e l'onnipresenza di Dio, nel mentre che sulla base della formula *quo maius cogitari nequit* la loro necessità diviene evidente, v'è una conoscenza dell'evento indicato dal *quo maius cogitari nequit* — anche se è una conoscenza limitata noeticamente, che

considera l'oggetto soltanto dal di fuori — dunque il soggetto conosciuto come eterno e onnipresente ha esistenza nella nostra conoscenza (39).

Ma in quest'ordine di idee Anselmo ha da ricordare ancora un secondo fatto. La frase di Gaunilone: *Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili* (40) non può valere nella sua seconda parte in modo così assoluto. Colui che sta fuori della chiesa e che manca della rivelazione e della fede, effettivamente non conosce l'essere che porta il nome *quo maius cogitari nequit* e che la chiesa confessa come *summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent* (41).

Fuori della chiesa non v'è effettivamente alcun *conicere Deum*. Nel mondo non esistono per la ragione cose, alla ragione e *per se similia*, che oltre a

39) *Quare quicquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse. At quo maius nequit cogitari, si est (!) cogitari non possit, quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est. Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu de quo haec intelliguntur? ... Certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu quo maius cogitari nequit, ut haec de eo intelliguntur (C. Gaun., 1, Dan., 13, 10). Il capitolo C. Gaun., 1 manca di chiarezza da Dan., 12, 9 in poi, perchè Anselmo riporta innanzi tutto le obiezioni di Gaunilone (Dan., 12, 9): Putas 1. ex eo quia intelligitur aliquid quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu, 2. nec si est in intellectu, ideo esse in re, ma poi espone come risposta (Dan., 12, 12) 1. tre nuove versioni della prova nella forma di Prosl., 3 e 2. la spiegazione ora citata dell'esse in intellectu (Dan., 12, 13-22).*

40) C. insip., 4, Dan., 8, 28.

41) Prosl., Proem.

quello che sono in sè, siano anche necessariamente veicoli alla conoscenza di Dio. Affinchè possano divenire tali è necessaria l'esistenza della chiesa, della rivelazione e della fede. Infatti per l'uomo in sè, fuori della chiesa, Dio non è effettivamente un oggetto né direttamente né indirettamente conosciuto. Ma ciò non significa che l'uomo nel suo mondo non possa conoscere Dio, che le cose di questo mondo non possano divenire per lui *similia* di Dio. Abbiamo già visto prima (42) che la conoscenza della chiesa, la conoscenza della fede è una conoscenza *per similitudinem*. Qui, nella chiesa, ha effettivamente luogo un *conicere*, un congetturare, intorno alla natura di Dio mediante l'esperienza che l'uomo ha del mondo, come effettivamente non può avvenire fuori della chiesa. Qui, movendo dai beni relativi, finiti, e salendo (*conscendendo*) — ben sapendo quanto sono inadeguate le concezioni e le proposizioni da raggiungere — si perviene effettivamente alla conoscenza di quel *summum bonum*. La rivelazione è ben la rivelazione di Dio nel suo mondo, nel mondo creato in modo che in esso possa essere rivelata la natura di Dio *in speculo, per similitudinem, per analogiam* (nella misura in cui Dio vuole rivelarsi ed effettivamente si rivela in esso), anche se effettivamente non venisse rivelata ad alcun uomo. La chiesa realizza con la sua conoscenza di Dio una possibilità dell'uma-

42) Cfr. p. 41 e ug.

nità (43), della quale l'umanità, a causa del peccato originale, non ha potuto effettivamente fare uso, la quale però va fatta valere, indicando il luogo in cui può essere realizzata.

All'*insipiens* che nega l'esistenza di Dio perchè udendo la parola « Dio », nulla può pensare, si dovrebbe dunque rispondere che lo potrebbe ben fare come uomo, se non fosse appunto l'*homo insipiens*. Ma il cattolico dovrebbe pensare a Rom. 1, 20 e non difendere l'*insipiens*. Il tentativo di pensare qualcosa con la parola « Dio », e quindi l'*esse Dei in intellectu*, non dovrebbe fallire perchè Dio è un Iddio nascosto. Come tale egli è pure l'Iddio rivelato, che si rivela nel mondo reale anche dell'*insipiens*. V'è la possibilità di un *conicere Deum*. Dove e quando ciò avvenga, è certamente un problema particolare (44).

43) Certamente non è una possibilità che risieda nella natura creata come tale, ma nella sua creazione ad immagine di Dio, in conformità alla creazione del Figlio che conosce il Padre da ogni eternità.

44) *Quoniam namque omne bonum in tantum est simile maiori bono in quantum est bonum, patet cuilibet rationali menti quia de minoribus ad maiora conscendendo ex his quibus aliquid maius cogitari potest multum possumus conicere illud quo nihil potest maius cogitari... Sic itaque facile refelli potest insipiens qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo maius cogitari non valet aliis rebus conici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas (C. Gaun., 8, Dan., 18, 21).*

Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor prae-cogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit

(Dan., 5, 10)

Altra cosa infatti è l'esistenza di una cosa nella conoscenza, altra il conoscere l'esistenza di questa cosa. Poichè se un pittore pensa in precedenza ciò che farà, egli l'ha bensì nella sua conoscenza, ma non conosce ancora l'esistenza di ciò che non ha ancora fatto. Ma quando lo ha dipinto, allora lo ha nella sua conoscenza e conosce che esiste, ciò che egli ha fatto.

Ciò che ci viene esposto in questo passo è lo sviluppo molto chiaro del concetto (generale) anselmiano della conoscenza della esistenza. Esso si riallaccia alla riserva unita alla proposizione precedente: Ciò che uno conosce ha esistenza nel suo pensiero, anche se egli non ne conosce l'esistenza. Questo paradosso ha evidentemente bisogno di una delucidazione. Se vale tanto questa proposizione che la riserva che l'accompagna, il concetto di *intelligere* come pure il concetto di *esse (existere)* devono essere stati usati qui e là in un senso diverso. Il pensiero di Anselmo chiarito subito esplicitamente è proprio questo. Si può conoscere una cosa come esistente, senza conosce-

re la sua esistenza, sebbene abbia esistenza nella conoscenza, ma soltanto nella conoscenza. Altra cosa è questa sua esistenza nella conoscenza e il conoscere questo suo esistere nella conoscenza, altra cosa sarebbe evidentemente la sua esistenza senza questo limite, la sua esistenza vera, non soltanto intenzionale, non soltanto pensata, e la conoscenza di questa sua esistenza: la conoscenza che conosce la vera esistenza oltre i limiti della conoscenza. Anselmo ha finora mostrato che Dio possiede l'esistenza nel primo senso e che viene conosciuto come esistente ove il suo nome viene proclamato, udito e inteso. Ma *aliud - aliud!* Si affretta a chiarire che così il problema dell'esistenza è solamente posto, che l'oggetto da discutere è appena indicato. Nella prova dell'esistenza di Dio si tratta della esistenza e della conoscenza dell'esistenza nel secondo senso. Era indispensabile assicurarsi innanzi tutto dell'esistenza di Dio, in quel primo senso, e in seguito ci verrà ricordato che ciò è stato fatto.

Ma così Anselmo si è assicurato soltanto del problema, del *dubium*, in nessuna maniera il problema è con ciò affrontato in uno o in un altro senso. Si deve ancora mostrare, usando quei concetti nel secondo senso, se il *dubium* è un *verum* o un *falsum*. La verità dell'*esse rei in intellectu* dipende dall'*intelligere rem esse*, che dev'essere ancora provato. Questa situazione iniziale, situazione che precede immediatamente la prova vera e propria (nella sua forma generale), viene illustrata con l'immagine della rela-

zione che passa fra l'idea e l'opera del pittore. Il *tertium comparationis* consiste in questo (e soltanto in questo!) che v'è un'esistenza intramentale e un'esistenza extramentale delle cose; v'è quindi pure una corrispondente doppia conoscenza dell'esistenza delle cose. La seconda è la vera e propria conoscenza dell'esistenza; la prima sta in rapporto con questa come una concezione artistica, forse feconda, forse eternamente sterile, con l'opera d'arte che ne può nascere, e che costituisce il suo compimento, la sua legittimazione e la sua giustificazione. Tuttavia la decisione definitiva non può essere qui pronunciata, senza la decisione preliminare, la cui ombra si proietta innanzi ad essa. Ed appunto perchè la teoria dell'esistenza deve seguire la sua realtà, perchè il pensiero deve seguire l'esistenza dell'oggetto, questa teoria viene a urtare dapprima contro questa decisione preliminare, contro questo equivoco *esse rei in intellectu*, ed essa ha il diritto e il dovere di prendere le mosse dal fatto che questa decisione preliminare è in ogni caso un avvenimento. Come non si debba intendere la similitudine del pittore usata da Anselmo, lo mostra Gaunilone come un avvertimento in due punti:

1. Gaunilone si è soffermato sul fatto che *habere rem in intellectu*, secondo la similitudine, dovrebbe significare un'antiorità, *l'intelligere rem esse* invece una posteriorità; mentre quando si suppone il secon-

do, il primo deve avvenire contemporaneamente (45). Questa obiezione manca di spirito e Anselmo ha avuto ben ragione di sfiorarla soltanto nella sua replica (46). Nella similitudine egli non aveva punto pensato all'opposizione fra prima e poi. Che l'*intelligere rem esse* coincida cronologicamente con l'*habere rem in intellectu* Anselmo l'aveva detto espressamente nel nostro passo del *Proslogion*: *cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse*. Mettendo in dubbio la possibilità di un neutrale *habere rem in intellectu*, che preceda l'*intelligere rem esse*, Gaunilone mostra quanto poco comprendesse quel prudente procedere della prova anselmiana dalla decisione preliminare alla decisione definitiva.

2. Gaunilone ha consacrato un intero capitolo della sua replica (47), il più oscuro di tutti si potrebbe dire, a provare che Agostino ha già detto (48) che se un falegname (*faber*) costruisce una cassa, questa cassa (*arca*) esiste dapprima in una forma creatrice superiore nel senso artistico del falegname e che *arca quae fit in opere non est vita, arca quae est in arte, vita est, quia vivit anima artificis*. Gaunilone interpre-

45) *Non hic erit iam aliud idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu, et aliud idque tempore sequens, intelligere rem esse; ut fit de pictura, quae prius est in animo pictoris, deinde in opere (Pro insip., 2, Dan., 7, 24).*

46) *C. Gaun., 6, Dan., 17, 27.*

47) *Pro insip., 3, Dan., 8, 6.*

48) *In Joannem, tract., 1, 17.*

tando grossolanamente Agostino, ne ricava: *illa pictura antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur et tale quippiam... nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius, ... quam scientia vel intelligentia animae ipsius*. Ma per la verità del *quo maius cogitari nequit* — supposto che essa sia una verità e come tale sia *in intellectu* — non è possibile che sia identica all'*intellectus quo capitur*. Anselmo non ha risposto che brevemente e con ironia a questo discorso: Non aveva pensato a questa applicazione della similitudine (il primato dell'idea rispetto all'opera e quindi la funzione creatrice dell'uomo nei riguardi dell'esistenza di Dio) (49). In realtà è difficile dire quale sia la vera intenzione di questa parte dello scritto di Gaunilone. Perché presta tanta attenzione a questo preludio anselmiano? Perché non si accorge che Anselmo avrebbe potuto benissimo usare anche un'altra similitudine? Perché evoca proprio in questa circostanza l'ombra del grande Agostino? Nell'anselmiano *habere rem in intellectu*, che poco prima aveva criticato a causa della sua neutralità, finta egli ora tutto di un tratto qualcosa come la feuerbachiana elevazione dell'uomo a creatore di Dio? (50). Oppure non vale

49) *Quod vero tam studiose (!) probas, quo maius cogitari nequit non tale esse qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris, sine causa fit. Non enim ad hoc protuli picturam praecogitatam ut tale illud de quo agebatur vellem assorere, sed tantum ut aliquid esse in intellectu quod esse non intelligeretur possem ostendere (C. Gaun., 8, Dan., 18, 12).*

50) W. v. d. STEINEN, *Der Heilige Geist des Mittelalters*, 1926, p. 38 interpreta la similitudine del pittore usata da Anselmo («intro-

la pena di cercare lontano, perchè abbiamo a che fare semplicemente con una obiezione di circostanza, provocata da un certo imbarazzo? Comunque sia, essa non sarà più adatta della prima a stimolare il dialogo.

Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est.

(Dan., 5, 14)

Dunque anche lo stolto può essere convinto che «qualcosa oltre la quale nulla di più grande può essere pensato», esiste nella sua conoscenza. Poichè se egli ascolta ciò, lo conosce; e ciò che viene conosciuto, è nella conoscenza.

duco qui un pensiero nascosto») nel modo seguente: «Il pittore ha l'idea del quadro senza la realtà... Così si può pensare anche qualcosa di supremamente grande che esista soltanto nel pensiero. Ma chi è un pensatore, e non un sognatore, non si può fermare a ciò; anche nel pensiero più libero v'è la legge che compenetra tutta la natura che esige la realtà e non trova pace finchè non abbia dato forma a ciò che è compiuto soltanto nel pensiero. Dio non ci ha soltanto ispirato il pensiero che ci dobbiamo appoggiare su di lui...; ci ha ispirato anche il pensiero che noi dobbiamo creare lui tanto nella fede vivente quanto nel pensiero vivente... Anche l'uomo che pensa soltanto, se il suo pensiero è giusto, vuole Dio». Perchè l'autore non ha lasciato che il passo di Anselmo, citato nella nota precedente, lo preservasse da questo geniale «pensiero nascosto»? E come egli non si è reso conto che, pur volendo evidentemente scrivere alla gloria di Anselmo, con questa interpretazione si è mostrato un degno erede di Gaunilone nella comprensione di Anselmo?

Questa proposizione chiude il cerchio aperto sopra con *Sed certe ipse idem...* e conferma l'asserzione fatta allora e nel frattempo motivata. Gettiamo uno sguardo indietro: finora si è trattato soltanto di fissare l'oggetto dell'indagine. La negazione dell'*insipiens: Non est Deus* ha ricordato anche al pensatore credente che già il problema dell'esistenza di Dio non è una questione ovvia. L'esistenza di Dio deve essere provata già in questo primo senso provvisorio; si deve mostrare che l'*insipiens* può ben dire in cuor suo: Non v'è alcun Dio! senza però poter mutare nulla all'esistenza di Dio — anche se da lui negata — anche e proprio nella sua intelligenza. Questa prova, inevitabile anche per l'incredulo, deve mostrare pure al credente su che cosa egli si debba appoggiare, perchè la sua fede nell'esistenza di Dio divenga conoscenza. Quanto è stato detto fin qui, riguardava questa prova.

Il punto di partenza di questa prova non era una qualche convinzione umana, ovunque diffusa e accessibile, concernente l'esistenza di Dio, ma il suo nome proclamato e creduto. Questo nome può essere udito e compreso dagli uomini. Ma allora indica all'uomo qualcosa o qualcuno, cioè colui che porta questo nome, sia esso creduto o meno, sia la sua reale esistenza affermata o negata, — esiste in ogni caso *in intellectu* dell'uomo. Qui, anche se forse soltanto qui, esso ha un'esistenza. Se qualcuno volesse incomprendibilmente negarlo per conto proprio, non potrebbe però negare

— considerando che si può intraprendere perfino una prova della vera esistenza di Dio — che questa presupposizione sia per lo meno visibile per altri. Comunque, l'avvenimento della conoscenza di questo nome pone il problema dell'esistenza di Dio, — si tratta infatti soltanto di questo. L'obiezione che qui si potrebbe fare è che in questo senso si potrebbe fare nascere il problema dell'esistenza di un assurdo qualsiasi; ma questa obiezione non tiene conto che qui si tratta di una decisione preliminare che viene poi legittimata soltanto dalla prova vera e propria, senza che perciò essa debba perdere il suo valore di decisione preliminare. E contro l'obiezione che si potrebbe anche non pensare nulla relativamente all'oggetto esistente *in intellectu*, si deve dire che in ogni caso il cristiano non può fare questa obiezione, perchè il nome di Dio non è per lui un semplice vocabolo, ma una designazione nella quale la cosa designata è concettualmente presente, e anche facendo astrazione di ciò, non mancano punto delle indicazioni che portano a fare supposizioni sulla natura di colui che viene così designato.

Naturalmente la vera conoscenza dell'esistenza è diversa da questa conoscenza incerta: qui si tratterà della conoscenza della esistenza extra-mentale di Dio che sarà appunto l'oggetto della prova vera e propria, e della prova decisiva. Ciò che qui andava assicurato era la possibilità di supporre la sua esistenza intramentale. Questa non può essere negata neppure se si pensa alla negazione di Dio dell'*insipiens*.

Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu.

(*Dan.*, 5, 17)

E certamente « ciò oltre il quale non può essere pensata cosa più grande », non può esistere soltanto nella conoscenza.

La prova propriamente detta ha qui inizio (dapprima per l'esistenza di Dio in generale: in senso ristretto, come esistono anche le cose diverse da Dio). La nostra proposizione enuncia ciò che ora deve essere provato (in una differenza ben netta dal risultato di quella decisione preliminare): l'impossibilità di una esistenza di Dio soltanto nella conoscenza, cioè la necessità della sua esistenza anche oggettiva, la necessità di una esistenza reale. La presupposizione che Dio esista nella conoscenza umana (per il fatto che il suo nome è proclamato, udito e inteso) è motivata da quanto è stato detto fin qui. Questa esistenza nella conoscenza è problematica, e la sua verità deve essere provata. Il criterio generale della verità dell'esistenza (da applicarsi a Dio come a ogni cosa esistente), è appunto la negazione del limite espresso da quell'« esistere nella conoscenza ». Se Dio esiste in verità, non può esistere soltanto nella conoscenza.

La verità non è in primo luogo, ma infine nella conoscenza. Essa è verità innanzi tutto negli oggetti, e in primo luogo è verità in se stessa. Verità soltanto nella conoscenza sarebbe un ferro di legno. Lo stesso si dovrebbe dire di una verità che esistesse soltanto

nella conoscenza e negli oggetti, ma non in se stessa. Ma ad ogni modo è innanzi tutto criterio della verità che essa sia verità non soltanto nella conoscenza, ma anche negli oggetti. L'oggetto della prova è soltanto la prima parte negativa della proposizione: Esiste in verità ciò che non esiste soltanto nella conoscenza, cioè è conosciuto come esistente in verità ciò che è conosciuto come cosa che non può esistere soltanto nella conoscenza. Se si riconosce questo riguardo a Dio, l'esistenza di Dio (sempre nel senso limitato in cui può essere provata anche l'esistenza delle cose diverse da Dio) è provata.

*Si enim vel in solo
intellectu est, potest co-
gitari esse et in re...*

(Dan., 5, 18)

Anselmo suppone dapprima la possibilità che la decisione preliminare « Dio esiste nella conoscenza » possa venire intesa in senso restrittivo, e considerata definitiva: Dio esiste dunque soltanto nella conoscenza. Se fosse così, sussisterebbe tuttavia la possibilità di sopprimere nel pensiero l'inciso « soltanto nella conoscenza », e di attribuire a questo medesimo Iddio, contrariamente a questa sua realtà, un'esistenza che non sarebbe soltanto nella conoscenza, ma anche oggettiva. Anche la contraddizione in cui verrebbe a trovarsi chi pensasse così, non dovrebbe distoglierlo dal fare ciò. Dio si chiama *id quo maius cogitari nequit*. Nella misura in cui questo nome indica ciò

Se infatti esiste soltanto nella conoscenza, può essere pensato come esistente anche oggettivamente...

che si deve e ciò che non si deve pensare di Dio, non si vede perchè debba essere vietato di attribuirgli nel pensiero anche un'esistenza extra-mentale oltre a quella intra-mentale. Forse proprio la conoscenza dell'Iddio esistente *in solo intellectu* spinge involontariamente e in modo irresistibile, per un'ardita ipertrofia a fare dichiarazioni sulla sua esistenza « anche di fuori » contraddicendo quella sua già ammessa esistenza « soltanto di dentro ». Ma anche logicamente nulla si oppone a un tale *cogitare*. Non solleva pretese di verità, nel senso stretto del termine, ma può intendere se stesso un riflesso della conoscenza di Dio nella propria coscienza.

L'est et in re può essere inteso in modo inadeguato, ma ad ogni modo può essere pensato. Forse non c'è alcuna rappresentazione nella quale non possa essere respinta questa riserva di una rappresentazione intra-mentale e non ci si senta necessitati a pensare ancora, quasi mitologizzando, un *esse in re*. Dunque in un modo o nell'altro *potest cogitari et in re*.

*... quod maius est. ... ciò che è qualcosa
(Dan., 5, 19) di più grande.*

Queste tre parole, collegate alla doppia possibilità or ora esposta, esprimono l'argomento decisivo della prova: se 1° Dio esiste soltanto nella conoscenza e se 2° Dio è pensato come esistente non soltanto nella conoscenza, ma anche oggettivamente, ciò significa che si può pensare qualcosa di più grande di quello che prima è stato considerato « Dio ». La regola generale qui presupposta che un essere esistente nella cono-

104

scenza e oggettivamente sia « più grande » di un essere esistente soltanto nella conoscenza, non è un assioma, ma una conclusione della dottrina anselmiana della verità e della conoscenza, a noi già nota.

Se un essere non esiste soltanto nella conoscenza, ma anche oggettivamente, dev'essere, secondo Anselmo, più grande di un essere esistente soltanto nella conoscenza, perchè la sfera della conoscenza costituisce il terzo e ultimo ordine, la sfera dell'oggettività il secondo, in rapporto diretto col primo ordine delle cose, cioè con la sfera della verità stessa. Ciò che in realtà esiste soltanto nella conoscenza, come non dovrebbe essere incomparabilmente « più piccolo » di ciò che esiste anche oggettivamente? Come non dovrebbe quest'ultimo essere incomparabilmente più grande? Di fronte alla conoscenza esso possiede la superiorità non quantitativa, ma qualitativa dell'origine di ogni verità non in sè (in quanto non è identico a Dio), ma conferitagli da Dio, per sè.

In virtù di questa regola, ovvia per Anselmo, l'Iddio pensabile, esistente nella conoscenza e oggettivamente, è dunque più grande, e per principio più grande, dell'Iddio ammesso prima come esistente soltanto nella conoscenza. Ma appunto perchè il *maius*, secondo i presupposti di Anselmo, è per principio più grande, un essere di un ordine superiore, il pensiero di questo *maius* abolisce l'identità, dapprima supposta, di questo *maius* con il *minus* prima supposto come Dio, colui che esiste *in solo intellectu*. Chi attribuisce a Dio un'esistenza intra-mentale ed extra-mentale non pensa lo stesso Dio di colui per il quale

105

quel *minus* è Dio. Non è ancora deciso che questo *minus* non sia identico a Dio, ma non si può disconoscere che di fronte ad esso quel *maius* è in pari tempo un *aliud*, qualcosa di non identico ad esso, non è un attributo che gli potrebbe venire applicato, ma un nuovo, un secondo soggetto che gli sta di fronte. Se in qualsiasi modo si fa uso della possibilità di attribuire all'Iddio, ammesso come avente un'esistenza soltanto intra-mentale, anche un'esistenza extra-mentale, ci si deve rendere ben conto che si è pensato accanto a Dio qualcosa di più grande, e quindi un altro essere. E anche se non si faccia uso di questa possibilità, ma ci si limiti, non potendone fare a meno, di riconoscerla soltanto come possibilità, non si potrà negare che nel pensiero si è collocato accanto all'Iddio, che esisterebbe realmente *in solo intellectu*, questo essere più grande e quindi diverso.

Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.

(*Dan.*, 5, 20)

Se dunque « ciò oltre il quale non può essere pensato qualcosa di più grande » esiste soltanto nella conoscenza, allora « ciò oltre il quale non può essere pensato qualcosa di più grande » è qualcosa oltre il quale può essere pensato qualcosa di più grande. Ma ciò certamente non può essere.

Abbiamo visto che movendo dall'ammissa realtà dell'esistenza di Dio *in solo intellectu*, si può pensare Dio come esistente *in intellectu et in re*; ma allora non si è pensato lo stesso Dio, ma un essere da lui distinto, più grande e superiore. Qual'è la conseguenza? La conseguenza è che diviene impossibile l'identità di quell'essere esistente *in solo intellectu* con Dio. Dio si chiama *quo maius cogitare nequit*. Ma quell'essere, come abbiamo mostrato, è tale che nel pensiero gli può essere posto accanto un essere diverso, più grande. Dunque quel primo essere è stato fatto eguale a Dio, in contrasto col divieto, espresso in quel nome di Dio, di pensare Dio in modo che sia pensabile qualcosa di più grande di lui. Si chiama *quo maius cogitari non potest*, eppure è un *quo maius cogitari potest*.

Il nome di Dio non può spettare a questo essere (51). Vi dev'essere qui una spiacevole confusione con qualche pseudo-dio, con un non-dio. Ma appunto il nome di Dio attribuitogli a torto lo smaschera. Considerato come Dio, egli che esiste soltanto nella conoscenza, si svela come una contraddizione interna, come un nulla. L'« Iddio » che esiste soltanto nella conoscenza potrebbe essere una realtà soltanto se non pretendesse seriamente di essere Dio, nè ri-

51) Anselmo ha ripetuto in *C. Gaun.*, 2 (*Dan.*, 13, 34-14, 12) completamente, e nei particolari in maniera alquanto più dettagliata, i pensieri qui sviluppati. Si noti che l'interpretazione data da noi viene confermata dalla motivazione del *certe hoc esse non potest* del passo del *Proslogion*: *utique quo maius cogitari potest in nullo intellectu est quo maius cogitari non possit* (*Dan.*, 14, 8).

vendicasse il nome di Dio per lui troppo pesante. Come nobile prodotto dello spirito, come « Dio », potrebbe benissimo continuare a vivere anche *in solo intellectu*. Per essere eguale a Dio dovrebbe avere per lo meno anche l'esistenza che appartiene pure al mondo creato: *l'esse in intellectu et in re*.

*Existit ergo procul
dubio aliquid quo maius
cogitari non valet, et in
intellectu et in re.*

(*Dan.*, 5, 22)

Dunque senza dubbio esiste « ciò oltre il quale non può essere pensato qualcosa di più grande » nella conoscenza e oggettivamente.

Per comprendere la conclusione non bisogna attenersi alla traduzione troppo facile: « Esiste dunque senza dubbio qualcosa... » (52). Nonostante la posizione enfatica dell'*existit*, l'accento della proposizione può esser posto, conformemente a tutto il contenuto del capitolo, non su questo *existit* in sè equivoco, ma soltanto sulla sua spiegazione: *et in intellectu et in re*, mediante la quale l'*existit* diventa chiaro nel senso del risultato ricercato.

52) Così Brinktrine. La traduzione di H. BOUCHITTÉ (*Le rationalisme chrétien à la fin du XI siècle*, Paris 1842, p. 247) è del tutto arbitraria e facilmente induce in errore: « Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, ni dans la pensée ni dans le fait ». Migliore è quella di A. Koiré, ma alquanto ambigua a causa della mancanza delle virgolette che qui sono del tutto indispensabili: « Par conséquent, il n'y a aucun doute que quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand existe et dans l'intelligence et dans la réalité ».

Anselmo ritiene che, per quanto è stato precedentemente detto, sia dimostrato che l'essere designato da *aliquid quo maius cogitari non valet* abbia un'esistenza non soltanto nella conoscenza, ma anche oggettivamente (e perciò vera!). In qual modo ciò è dimostrato? In quanto è provato che dove il nome di Dio è annunziato, inteso e udito, Dio esiste nella conoscenza; ma non soltanto nella conoscenza di chi ode, perchè un Dio esistente soltanto in tal modo sarebbe in una intollerabile contraddizione col suo proprio nome, rivelato e creduto, perchè si chiamerebbe Dio e non lo sarebbe. Così, cioè come colui che esiste soltanto nella conoscenza, egli non potrebbe esistere come Dio neppure nella conoscenza (53). Si noti che non è mostrato di più di questa negazione.

Hoc esse non potest, diceva l'ultima parola della prova, come pure il suo fine era indicato soltanto in forma negativa: *Deus non potest esse in solo intellectu* (54). Ma la conclusione va oltre: dalla provata impossibilità di un Dio che esista *in solo intellectu* deduce la sua esistenza *et in intellectu et in re*. Con quale diritto? Provata è soltanto la negazione. La proposizione positiva sulla vera, anche extra-mentale, esistenza di Dio (nel senso generico del concetto di esistenza) non deriva dalla prova, non è in alcun

53) Nel passo parallelo *C. Gaun.*, 2 (*Dan.*, 14, 10) la conclusione riceve la forma seguente che di nuovo conferma la trascrizione data nel testo: *An ergo non consequitur, quo maius cogitari nequit si est in alio intellectu, non esse in solo intellectu? Si enim est in solo intellectu, est quo maius cogitari potest, quod non convenit.*

54) Cfr. p. 183.

modo derivata, ma è dimostrata mediante la prova soltanto in quanto è dimostrata assurda la proposizione opposta dell'esistenza puramente intra-mentale di Dio. Donde deriva questa proposizione positiva? Fu introdotta d'un tratto con quell'ipotetico *potest cogitari esse et in re* (55), e ora rimane valida soltanto sul fondamento della dimostrata assurdità della proposizione opposta. Se ciò è una « prova », è la prova di una proposizione di fede (56) che è stabile anche e innanzi tutto senza alcuna prova.

Derivando dalla rivelazione, la proposizione positiva non può essere dedotta. E anche la proposizione ad essa contraria può essere portata *ad absurdum* soltanto mediante un'altra proposizione che parimenti derivi dalla rivelazione (*Dio si chiama quo maius cogitari nequit*). Ma questo può essere fatto. E per tanto la vera esistenza di Dio (nel senso generale del concetto di esistenza) può venire dimostrata ed è stata dimostrata.

Forse nulla è più significativo per lo scritto *Pro insipiente* del fatto che Gaunilone si interessi essenzialmente soltanto del ragionamento di *Prosl.*, 2 che abbiamo analizzato; in questo ragionamento egli ha veduto, come molti dopo di lui, la prova ansel-

55) Cfr. p. 181.

56) Che questo sia il parere di Anselmo, sarà evidente in *Prosl.*, 3, ove, nel passo parallelo alla proposizione di cui ci stiamo occupando, appare l'espressione decisiva: *Et hoc est tu Domine, Deus noster* (*Dan.*, 6, 1). Perchè non già qui? Evidentemente perchè la prova di *Prosl.*, 2 è soltanto una tappa sulla via della prova vera e propria che dev'essere data in *Prosl.*, 3.

miana dell'esistenza di Dio (57) e — senza che la dottrina di Dio del resto del *Proslogion* (da lui lodato!) abbia attratto la sua attenzione sull'importanza di questo fatto — è passato oltre alle dimostrazioni decisive per Anselmo, esposte in *Prosl.*, 3, facendo alcune osservazioni, del resto intelligenti, che costituiscono appena la settima parte di tutto lo scritto. Il fatto che egli ritenga la prima parola di Anselmo decisiva o addirittura unica, e la seconda parola una semplice ripetizione della prima (58), e il modo affrettato per il desiderio di concludere con cui egli tratta questa seconda parola, ci prova la esattezza di quanto abbiamo precedentemente affermato, cioè che Gaunilone non aveva alcun interesse per il problema che invece interessava Anselmo in sommo grado, il problema dell'esistenza propria soltanto a Dio, ma, ostinato e ben miope, esige la prova che Dio esiste al modo delle cose create. Abbiamo visto che Anselmo non nega questo, ma anzi lo prova in *Prosl.*, 2. *Vere est* significa qui che egli non esiste soltanto nel pensiero, ma anche di fronte al pensiero. Come questo carattere della vera esistenza non sarebbe suo proprio, come lo è di ogni oggetto creato da lui? Ma in quanto egli è Dio, gli è proprio evidentemente ancora in

57) « Aux yeux d'Anselme, la preuve est faite », si legge — non si crede ai propri occhi — alla fine del resoconto su *Prosl.*, 2, anche nel *Dictionnaire de Théol. cath.*, vol. 1, col. 1351.

58) « ... cum deinceps, asseritur, tale esse maius illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso, quod aliter non erit omnibus maius idem ipsum... » (*Pro insip.*, 7, *Dan.*, 10, 28).

ben altra maniera! Questo aspetto della questione non è stato ancora trattato in *Prosl.*, 2.

Il problema dell'esistenza di Dio per Anselmo (a differenza di Gaunilone) non ha ancora ricevuto la sua risposta con l'affermazione che Dio esiste anche come un qualsivoglia oggetto. Dio è « di fuori », Dio sta di fronte al pensiero in un modo unico, nel modo in cui il Creatore sta di fronte al pensiero della sua creatura. Questo è il contenuto caratteristico dell'articolo di fede sull'esistenza di Dio.

Questo è ciò che dovrà essere dimostrato in *Prosl.*, 3. Se Gaunilone non s'interessava a questo oggetto dell'indagine anselmiana, che ne costituisce pure lo sfondo, come poteva intendere anche soltanto *Prosl.*, 2? Abbiamo già sentito le obiezioni che aveva da fare contro la preparazione della prova di *Prosl.*, 2 (contro l'*esse in intellectu* e contro la similitudine del pittore). All'infuori di questi elementi della sua polemica, rimane come motivo che abbia un riferimento alla questione, soltanto l'argomento fondato sulla famosa similitudine dell'isola nel sesto capitolo del suo scritto. Anche di ciò abbiamo già parlato diffusamente (59) e possiamo soltanto riassumere: Gaunilone, come abbiamo udito, non vuole accontentarsi della semplice parola *quo maius cogitari nequit* nè della prova basata sull'ascolto e l'intelligenza di

59) Cfr. p. 119, nota 138 sg.

questa parola. Non nega dunque la verità delle conseguenze tratte da Anselmo: che accanto all'Iddio esistente soltanto *in intellectu* vi sia un essere pensabile come esistente *in intellectu et in re* « più grande » di quello, che quindi vi sia un'intollerabile contraddizione fra il nome di Dio presupposto e la sua esistenza *in solo intellectu*. Ma egli contesta la premessa, posta da Anselmo, di queste conclusioni, e perciò anche il risultato ricavato da queste conclusioni. Chi o che cosa venga indicato da quella parola, ci è del tutto sconosciuto, esso ci dovrebbe essere rivelato in qualche modo — ma in ogni caso in maniera diversa che da quella semplice parola — per divenire, dopo essere stato conosciuto in questa sua realtà, testimone della sua esistenza di fronte a un essere esistente soltanto *in intellectu* (60).

Per contro l'anselmiano *quo maius cogitari nequit* fa a Gaunilone l'impressione della descrizione di un'isola nell'Oceano, oltremodo ricca e piacevole, a nessuno appartenente, da nessuno abitata, che *ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est*, si chiama l'isola « perduta »; la quale descrizione egli potrebbe ben intendere, senza che con ciò gli sia dimostrato che quest'isola a causa della

60) *Prius enim certum mihi necesse est fat re vero esse alicubi maius ipsum et tum demum ex eo quod maius est omnibus in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum* (*Pro insip.*, 5, *Dan.*, 10, 3v).

sua perfezione debba anche esistere (61). Abbiamo già visto che qui tutto viene frainteso. Il presupposto di Anselmo è certamente una parola, però non una semplice parola, come Gaunilone pensa, ma una parola di Dio non data isolatamente, come pensa Gaunilone, nè da comprendersi isolatamente, ma una parola di Dio in connessione con la sua rivelazione, di cui fa parte anche la rivelazione della sua esistenza. Egli esprime il nome di Dio, non già per dedurre da esso la sua esistenza — come Gaunilone insinua — ma per intendere l'impossibilità della sua non-esistenza (col presupposto della sua rivelata singolare esistenza come Creatore — ignorata da Gaunilone!); questo nome dà la possibilità di conoscere col pensiero la creduta esistenza di Dio. Questo risultato non soddisfa Gaunilone perchè egli è evidentemente, sulla base di una qualche esperienza, alla ricerca di una prova di Dio che non avrebbe nulla a che vedere con l'anselmiano *intellectus fidei* e sarebbe estranea all'idea anselmiana di Dio (62).

Così si è espresso Gaunilone su *Prosl.*, 2 e ha parlato anche qui senza intendere Anselmo.

61) *Si, inquam, per haec ille velit astruere de insula illa, quod vere sit, ambigendum ultra non esse, aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare, utrum me, si ei concedam, an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruere* (*Pro insip.*, 6, *Dan.*, 10, 21).

62) *Eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis; non quo animal corporeo sensu cognoscit* (*Prosl.*, 6).

2. *L'esistenza particolare di Dio**Prosl., 3.*

Quod non possit cogitari non esse. Che non può essere pensato come non-esistente.
(*Dan., 5, 24*)

Questo titolo designa il secondo senso, più speciale del *vere sit*: Dio esiste in una maniera tale (che a lui solo è propria) che non si può neppure pensare la possibilità della sua non-esistenza.

Quod utique sic vere est ut nec cogitari possit non esse. Che comunque esiste in verità, in maniera tale che non può neppure essere pensato come non-esistente.
(*Dan., 5, 25*)

Bisogna ora considerare una seconda, più stretta determinazione della vera esistenza di Dio (*sic vere est*). Con questa determinazione va in ogni caso affermata l'esistenza di Dio designata col *quo maius cogitari nequit*. Non soltanto con questa determinazione, come mostra *Prosl., 2*. Ma soltanto di Dio con questa determinazione. Questa seconda determinazione dice: Non soltanto egli esiste, ma non v'è alcuna possibilità di pensarlo come non-esistente. Si potrebbe obiettare (e se spesso *Prosl., 3* è stato sorvolato e non preso sul serio, se ne potrebbe vedere la ragione in questa obiezione tacita) che questa secon-

da proposizione da dimostrare è identica a quella prima dimostrata in *Prosl., 2*, — nella misura in cui si ammette che essa sia dimostrata.

Se ivi è dimostrata l'esistenza di Dio, ciò significa che è impossibile che egli possa essere pensato come non-esistente. L'antitesi fra un Dio esistente soltanto nel pensiero e un Dio esistente nel pensiero e oggettivamente (e quindi veramente esistente) mostra che Dio non sarebbe Dio, se fosse Dio quel « Dio » esistente soltanto nel pensiero. Non si pensa il vero Dio, se si pensa questo « Dio ». Dunque è impossibile pensare il vero Dio come non-esistente. Fino a qual punto la tesi di *Prosl., 3* non è una semplice ripetizione o accentuazione di questo risultato di *Prosl., 2*?

Risposta: In *Prosl., 2* il concetto di esistenza era espressamente generale: l'esistenza nel pensiero e oggettivamente. Si è provato che è impossibile pensare Dio negando la sua esistenza nel pensiero e oggettivamente. Ma l'impossibilità di questa negazione dell'esistenza di un essere, può ancor sempre venire intesa come soltanto di fatto, motivata dal pensiero positivo dell'esistenza di questo essere, mentre ipoteticamente, sebbene una impossibilità di fatto, potrebbe essere tuttavia una possibilità. Ciò che conosciamo come esistente *in intellectu et in re* non possiamo pensare nel medesimo tempo come effettivamente non-esistente. Ma non possiamo negare che (posto che quel effettivo non-potere non ce lo impedisca) in sé lo potremmo pensare come non-esistente. In *Prosl., 2* è stato mostrato che Dio effettivamente non

può essere pensato come non-esistente. Certamente, non in base a una positiva conoscenza della sua esistenza: una conoscenza d'essa, come possiamo averla dell'esistenza di altre cose, non può essere presa in considerazione, parlando della esistenza di Dio, e la conoscenza che certamente ne abbiamo mediante la rivelazione, proprio in questo punto dell'argomentazione va esclusa come fondamento della prova. Ma sul fondamento del rivelato nome di Dio, che non può essere attribuito a un essere non-esistente *in intellectu et in re*, il portatore del qual nome può essere soltanto l'Iddio esistente *in intellectu et in re*, l'Iddio conosciuto mediante la rivelazione. Chi ode e intende questo nome, non può effettivamente dare questo nome a una semplice creazione del pensiero, ma soltanto all'Iddio che manifesta la sua esistenza nella rivelazione.

Tanto è già dimostrato in *Prosl.*, 2: è impossibile pensare il vero Dio come non-esistente. Ma non è ancora dimostrato, e la questione permane, se questo motivo che impedisce l'effettiva negazione dell'esistenza di Dio sia atto anche a escludere questa possibilità ipotetica di pensare la non-esistenza di Dio. Non potrebbe questo motivo essere della stessa natura della conoscenza positiva che abbiamo di altre cose, una conoscenza che certamente ha il potere di renderci effettivamente impossibile il pensiero della non-esistenza di quelle cose, ma non ha il potere di impedirci il pensiero che questa loro non-esistenza possa essere pensata? L'idea di esistenza presupposta in *Prosl.*, 2 è generale, applicabile a tutte le cose esistenti. Un oggetto a noi noto come esistente non può

essere da noi contemporaneamente pensato come esistente e come non-esistente. Ma pur pensando la sua esistenza, potremmo forse pensare che, se esso non ci fosse noto come esistente, potrebbe anche non esistere. Il problema ora è dunque il seguente: se quando si tratta di Dio, nonostante la prova che abbiamo data, pur conoscendo la sua esistenza, possiamo almeno ipoteticamente fare i conti con la sua non-esistenza, oppure se la conoscenza dell'esistenza di Dio costituisca una eccezione e la conoscenza che abbiamo di lui renda impossibile non soltanto effettivamente il pensiero della sua non-esistenza, ma — altrettanto effettivamente! — la possibilità del pensiero della sua non-esistenza.

Questa effettiva impossibilità deve impedire necessariamente anche che la non-esistenza di Dio possa essere pensata da noi? Il nostro capitolo dà una risposta a questo problema. Esso distingue l'idea dell'esistenza di Dio dall'idea generale dell'esistenza (1). La restrizione dell'idea dell'esistenza: *esse in intellectu et in re*, con la quale questa idea fu applicata a Dio in *Prosl.*, 2, ora scompare. Il nostro capitolo stabilisce l'eccezione che qui ha luogo: il rivelato nome di Dio ha più potere della più positiva conoscenza che noi possiamo avere dell'esistenza di altre

1) Cfr. a questo riguardo B. ADLHOCH, *Der Gottesbeweis des heiligen Anselms* (*Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft*, vol. 8, fasc. 1, 1895, p. 380 sg.); K. HEIM, *Das Gewissheitsproblem*, 1911, p. 78 sg.; R. SEEBERG, *Dogmengeschichte*, vol. 3, 1913, p. 150 sg.; A. KOYRE, *L'idée de Dieu etc.* 1923, p. 193 sg.

cose *in intellectu et in re*. Esso costringe colui che l'ode e l'intende a riconoscere non soltanto l'impossibilità effettiva, ma anche l'impossibilità del pensiero di pensare la non-esistenza di Dio. Il nome di Dio udito e compreso costringe a riconoscere « Dio esiste », e con maggior precisione: Dio non esiste come le altre cose esistono, la cui non-esistenza noi non possiamo respingere come pensiero possibile, neppure quando ci è effettivamente impossibile formare questo pensiero.

Ma Dio esiste in tale maniera — come egli soltanto esiste — che anche il pensiero della possibilità della sua non-esistenza è impossibile. Questa è la tesi di *Prosl.*, 3. E ciò non è una ripetizione, ma la decisiva precisazione del risultato di *Prosl.*, 2.

Inseriamo subito qui la discussione di ciò che vi è di essenziale nelle osservazioni su *Prosl.*, 3 (2), scritte da Gaunilone in *Pro insip.*, 7, e nella replica di Anselmo in *C. Gaun.*, 4. L'obiezione di Gaunilone è importante, perchè essa relativamente più che tutte le altre mette in evidenza la sua propria posizione. E la risposta di Anselmo dovrebbe essere la migliore

2) Ciò che non è essenziale sta nella ripetizione dell'obiezione che il *rei veritate esse* di Dio dovrebbe dapprima essere conosciuto in altro modo che per mezzo di una semplice parola, prima che dalla perfezione di Dio espressa in quella parola si possa trarre una qualsiasi conclusione concernente la sua esistenza (*Dan.*, 10, 28-11, 5). La confusione fatta da Gaunilone fra *maius omnibus* e *quo maius cogitari nequit* (cfr. sopra p. 123 sg.) ha qui degli effetti disastrosi. Gaunilone descrive il *maius omnibus*, da lui attribuito ad Anselmo, con *natura maius et melius omnium quae sunt* e con *summa res*.

prova che è autentica l'interpretazione che abbiamo cercato di dare di *Prosl.*, 3.

Gaunilone contesta formalmente — astrazione fatta di tutto il resto — l'impostazione del problema in questo capitolo. Invece di: « Dio non può venir pensato (*cogitari*) come non-esistente, Anselmo avrebbe detto meglio, secondo il suo parere: « Dio non può essere conosciuto (*intelligi*) come non esistente o possibilmente non-esistente ».

Così la negazione o il dubbio dell'esistenza di Dio sarebbe caratterizzato come un *falsum*, come anche Gaunilone lo considera. Infatti *falsa nequeunt intelligi*: conoscenza è sempre conoscenza della verità. Ma Anselmo non dovrebbe contestare che *falsa*, e così anche questo *falsum*, possano venire pensati, come fa evidentemente l'*insipiens*. A partire da questo punto — proprio quando, nel suo genere, comincia a divenire interessante — l'esposizione di Gaunilone è soltanto abbozzata: « Io so che esisto, ma certamente so ad un tempo che potrei anche non esistere. Conosco invece che Dio esiste e che non è più possibile che non esista. Conoscendo che io esisto, posso contemporaneamente pensarmi come non-esistente? Non lo so. Se lo posso, ciò è certamente possibile anche di ogni altra cosa, della cui esistenza possiedo la medesima certezza. Se non lo posso, allora il fatto che io non posso non pensare la sua esistenza, non è una proprietà di Dio » (3).

3) *Cum autem dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur quod non esse aut etiam posse non*

Apprendiamo qui (facendo astrazione dalla dichiarazione generale nel capitolo conclusivo, l'unica nel suo scritto, ma molto precisa) che anche Gaunilone afferma l'esistenza di Dio, anzi perfino l'*intelligere* dell'esistenza di Dio, ma certo apprendiamo anche subito che egli intende con ciò qualcosa di completamente diverso di quello che intende Anselmo. Il suo *intelligere* ha lo stesso significato di un *scire* che per una qualsiasi ragione è un *certissime scire* (4).

Se si tratta dell'*intelligere Deum esse*, egli potrebbe voler designare con ciò la stessa cosa che Anselmo descrive come una certezza di fede che sta salda già prima di ogni teologia (5). Ma forse egli conosce piuttosto il *certissimum argumentum* che non trova mai in Anselmo, e pensa a una qualche conoscenza di Dio mediante l'esperienza, forse nella maniera che in seguito Tommaso d'Aquino ha reso credibile a molti. Certamente Gaunilone vuole che il suo *intelligere* sia inteso come diverso da ogni

esse non possit intelligi. Nam secundum proprietatem verbi istius (sc. intelligere) falsu noqueunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari quo Deum non esse insipiens cogitavit. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio; summum vero illud, quod est, scilicet Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si possum, cur non et quicquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum non erit iam istud proprium Deo (Pro insip. 7, Dan., 11, 5).

4) Cfr. al riguardo anche il passo *Pro insip.*, 1 (*Dan.*, 7, 22):... *quia scilicet non possim hoc aliter cogitare nisi intelligendo id est scientia comprehendendo re ipsa illud existere.*

5) Cfr. p. 37 sg.

pensiero puro e viceversa che anche il pensiero puro — certo a suo danno — venga inteso come indipendente da ciò che egli chiama *intelligere*. Gaunilone « conosce » e « sa » non poco: sa per es. e *certissime* che egli stesso esiste. Sa certamente anche dei limiti di questa sua esistenza, quindi della possibilità della sua non-esistenza. Non sa invece — e non vuole decidere nulla su di ciò soltanto « col pensiero » — se egli stesso, nonostante la conoscenza che ha della sua esistenza, può o non può pensarsi come non-esistente. Proprio così è anche per Dio. Conosce Dio come esistente, anzi come colui che non può non esistere. Ma gli basterebbe una proposizione che lo affermi (forse in base alla tradizione forse in base all'esperienza, forse in base ad entrambe) per qualificare di *falsum* l'antitesi dell'*insipiens*. Per contro non si attende nulla in questo campo (e forse in generale) da una particolare attività del pensiero. *Cogitare* è normalmente la semplice riproduzione dell'*intelligere e intelligere* significa *scire*.

Un pensiero (anormale) non identico alla riproduzione di ciò che si sa, gli sembra invece in ogni caso senza speranza: tanto se si vuole (con Anselmo) affermare l'esistenza di Dio, quanto anche se (con l'*insipiens*) la si vuole negare. Se io sono? Se una qualsiasi cosa è? Se Dio è? Quale pensiero potrebbe qui decidere con autorità? Per quanto certo possa essere il mio sapere su tutti questi punti, il mio puro pensiero come tale è qui altrettanto libero quanto insufficiente a decidere. Si può pensare Dio come

non-esistente (6). Atteniamoci dunque al pensiero che è identico alla riproduzione del sapere (7).

La conclusione di questo passo è particolarmente degna di nota. Che cosa significa l'*aut-aut* con cui termina qui Gaunilone? Evidentemente ha messo in discussione il problema della necessità del pensiero della propria esistenza, perchè supponeva che dietro la dottrina di Anselmo dell'impossibilità del pensiero della non-esistenza di Dio, ci fosse una dottrina generale del pensiero necessario, fondata in ultima istanza su quella della necessità della propria esistenza. Per quanto io sappia, lo ha visto nell'atteggiamento intellettuale che assumerà più tardi Descartes. Ed ora pensa che per Anselmo non vi sia che una alternativa: ovvero la sua proposizione che « il pensiero della propria esistenza sia necessario » è falsa — allora cadono con esso tutte le proposizioni corrispondenti, fra le quali anche questa: « Il pensiero dell'esistenza di Dio è necessario ». Ovvero la proposizione è giusta — allora la proposizione dell'esistenza di Dio ha per lo meno un parallelo ed è finita: l'unicità dell'esistenza di Dio, affermata da Anselmo. Si deve constatare che in queste ultime

6) *Nullum inconvenientis accidit ponentibus Deum non esse non ternerà di dire più tardi Tommaso d'Acquino (S. c. gent., I, 11).*

7) BOUCHITTÉ (*Le rationalisme chrétien*, p. 306) ha certamente ragione quando fa a Gaunilone l'onore di questa osservazione, sia pure a proposito di un altro passo: « Les hommes accoutumés aux études philosophiques reconnaîtront certainement, qu'il y a dans ce passage et dans ce qui suit quelque chose que ne désavourait pas la philosophie expérimentale et sensualiste de nos jours ».

parole della sua polemica, Gaunilone ha detto le cose più spirituali del suo libro e ad un tempo le meno giuste nei riguardi di Anselmo.

Anselmo ha replicato nel modo seguente: Appunto perchè si tratta della prova dell'esistenza propria di Dio, la tesi deve suonare: « Dio non può essere pensato come non-esistente ». Che Dio non possa essere conosciuto come non-esistente, perchè un *falsum* non può essere oggetto di conoscenza, è certamente giusto. Ma ammesso che egli, Anselmo, avesse sostenuto questa tesi, Gaunilone non gli avrebbe risposto (a ragione) nel senso della sua frase conclusiva, cioè che questa proposizione va applicata a ogni essere esistente e non soltanto a Dio (8).

Infatti la proposizione « Dio non può essere pensato come non-esistente » può avere soltanto questo soggetto: « Dio ». Ma ogni essere esistente all'infuori di Dio può essere pensato come non-esistente (9). La prova di ciò viene dalla natura di Dio (10).

8) *Si enim dixissem, rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse... obiceres, nihil quod est posse intelligi non esse... Quare non esset proprium Deo non posse intelligi non esse (C. Gaun., 4, Dan., 15, 1).*

9) *Sed hoc utique non potest obici de cogitatione, si bene consideretur. Nam et si nulla, quae sunt, possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse praeter id quod summe est (ibid., Dan., 15, 7).*

10) Si noti ancora una volta (cfr. sopra p. 142, nota 14) che qui non si tratta del problema dell'esistenza di Dio, che qui si lascia ancora aperto, ma del problema di ciò che voglia e possa significare il termine « esistenza » riferito a Dio. Questo problema riceverà una soluzione movendo dalla natura di Dio.

Possono essere pensate come non-esistenti tutte (ma esse soltanto) le cose limitate e divisibili: considerando i loro limiti spaziali temporali, considerando la loro non-identità parziale con se stesse, dev'essere evidente che, per quanto la loro esistenza possa per noi essere certa, è possibile pensare il pensiero della loro non-esistenza (11). Ma ciò che è illimitato e indivisibile, che è Dio (e ciò soltanto), non può essere pensato come non-esistente (in quanto per un altro motivo dev'essere pensato come esistente!). In quanto non ha limiti e nella sua totalità è identico con se stesso, anche la sua esistenza (ammesso che l'abbia!) non può essere negata (12).

Dunque, se dev'essere provata l'esistenza di Dio, va provato che egli non può essere pensato come non-esistente. Ma Anselmo non pensa di mettere questa proposizione in relazione con una proposizione analoga riferita alla propria esistenza, o addirittura, come sembra ammetterlo Gaunilone, in relazione di dipendenza da una simile proposizione. (Anselmo non è Descartes!). Non v'è alcuna proposizione analoga relativa all'esistenza dell'uomo. Come può dire Gaunilone di non sapere — essendo certo della propria esistenza — se può pensarsi come non-esistente? Certo che lo può, com'è vero che egli può creare

11) *Ille quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent coniunctionem* (ivi, Dan., 15, 10).

12) *Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio* (ivi, Dan., 15, 13).

una finzione, senza tener conto di ciò ch'egli sa della propria esistenza. La natura dell'uomo, a differenza della natura di Dio, non opporrà alcun ostacolo a questa finzione (13). Noi possiamo pensare ogni cosa (all'infuori di Dio) come non-esistente, cioè noi possiamo formare l'ipotesi corrispondente oppure una finzione, sebbene sappiamo della sua esistenza e quindi effettivamente non possiamo pensare il pensiero della sua non-esistenza (14).

In risposta alla scettica frase di Gaunilone che dice di non sapere se possa pensare se stesso come non-esistente, si deve dire che egli effettivamente (impedito dalla sua natura e dalla sua esistenza) non lo può, ma ipoteticamente, fingendo lo può molto bene. E lo stesso vale per il nostro pensiero relativo a tutte le cose, all'infuori di Dio (15). Dunque nessuna dottrina generale relativa a pensieri necessari si nasconde dietro alla tesi di *Prosl.*, 3. Che anche altre cose, oltre Dio, non possano effettivamente essere pensate come non-esistenti, è una questione

13) *Scito igitur, quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis, quod te mirur dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse, quae scimus esse et multa esse, quae non esse scimus, non existimando sed fingendo ita esse ut cogitamus* (ivi, Dan., 15, 16).

14) *Et quidem possumus cogitare aliquid non esse quamdiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus; et non possumus cogitare non esse quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse* (ivi, Dan., 15, 20).

15) *Si quis igitur sic distinguat huius prolationis has duas sententias, intelliget nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse, et quicquid est praeter id quo minus cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari* (ivi, Dan., 15, 23).

a sè. Ciò che Anselmo sostiene in *Prosl.*, 3 è la proposizione, il cui soggetto può essere soltanto Dio: Dio non può neanche in quel secondo senso, non può neanche ipoteticamente essere pensato come non-esistente (16). Anselmo discuterà in *Prosl.*, 4 il fatto, preso da Gaunilone tanto sul tragico, che l'*insipiens* afferma ciò non di meno di poter pensare la non-esistenza di Dio (17).

Qui andava mostrato che Anselmo in *Prosl.*, 3 si è occupato di un problema che Gaunilone, nel suo sicuro positivismo, non ha ancora neppur visto. Proprio qui, dove Gaunilone esprime i suoi pensieri più intelligenti, è manifesto ch'egli parla senza avere compreso Anselmo, perchè finisce il suo lavoro dove questi lo inizia.

Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest.

(*Dan.*, 5, 26)

Difatti può essere pensata come esistente qualcosa che non può essere pensata come non-esistente; la quale è allora maggiore di ciò che può essere pensato come non esistente.

16) *Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse* (*ivi*, *Dan.*, 15, 27).

17) *Quomodo tamen dicatur cogitari Deus non esse, in ipso libello puto sufficienter esse dictum* (*ivi*, *Dan.*, 15, 28).

Quanto segue è inteso a precisare la prova di *Prosl.*, 2 nel senso della prima proposizione tematica di questo capitolo. E' presupposto come provato e concesso che a Dio appartenga l'esistenza in generale, l'*esse in intellectu et in re*, ciò che ora è invece problematico è la particolare natura della vera esistenza (il *sic vere esse*) che gli è propria, la quale esistenza, secondo la proposizione tematica, consiste (la cosa non risulta ancora da questa prova) nel suo esistere in modo da non poter essere pensato come non-esistente. Appunto perchè non si tratta di una seconda prova (ma certo neppure di una ripetizione della prima), ma della precisazione, senza dubbio d'importanza decisiva, dell'unica prova, essa viene qui subito unita alla prima formulazione di questa senza particolare preparazione, e la prova può e deve essere in sostanza la medesima della prima, soltanto che ora, movendo dalla seconda riflessione relativa alla non-esistenza di Dio, si deve provare l'impossibilità del pensiero della sua non-esistenza.

Anselmo prende le mosse dalla possibilità di pensare l'uno accanto all'altro un essere esistente e che non possa essere pensato come non esistente, e un essere pure esistente, ma che possa essere pensato come non-esistente. Ad entrambi spetta dunque l'*esse in intellectu et in re*; ma si distinguono perchè un'ipotetica negazione di questo *esse* è impossibile se riferita al primo, possibile se riferita al secondo. La proposizione che ne risulta dice dunque così: Entrambi gli esseri e la loro coesistenza sono pensabili.

Supposto che qualcuno pensi questi due esseri

insieme, deve concedere di avere pensato prima « qualcosa di più grande » e poi un « qualcosa di più piccolo », un essere di ordine superiore e un essere di ordine inferiore. Il principio di graduazione che qui Auselmo presuppone, dovrebbe essere lo stesso che in *Prosl.*, 2, soltanto che ora si tratta di un grado più elevato in seno alla medesima serie. Ora non si tratta più dell'opposizione fra un oggetto esistente soltanto nel pensiero e un oggetto esistente nel pensiero e oggettivamente, ma dell'opposizione fra un oggetto esistente nel pensiero e oggettivamente, ma pensabile come non-esistente, e un oggetto esistente nel pensiero e oggettivamente, ma non pensabile come non-esistente. Dal *vere esse* generale emerge ora in modo significativo un *vere esse*, la cui verità non è fondata nè soltanto soggettivamente, nè soltanto oggettivamente e oggettivamente, ma al di là di questa opposizione, *a se*, in se stessa. Un essere che possieda il *vere esse* in quest'ultimo senso, la cui esistenza sia quindi indipendente dalla dialettica fra conoscenza e oggetto, è evidentemente un *maius*, appartiene a un grado superiore dell'esistenza di fronte a un essere che abbia il *vere esse* nel senso generale e per quanto abbia un'esistenza vera è soggetto a quella dialettica, e la sua esistenza può essere ipoteticamente negata dallo stesso pensiero che l'afferma effettivamente.

Quel primo essere non esiste soltanto in verità, ma esiste come la verità dell'esistenza stessa, come criterio di ogni esistenza e di ogni non-esistenza, è il presupposto di ogni pensiero della esistenza e della non-esistenza di altri esseri, e quindi non può essere

pensato come non-esistente. Chi ha pensato l'uno accanto all'altro quei due esseri, ha pensato questo « qualcosa di più grande » di fronte a un « qualcosa di più piccolo ».

Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest.

(*Dan.*, 5, 28)

Se dunque « ciò oltre il quale non può essere pensato qualcosa di più grande » può essere pensato come non esistente, « ciò oltre il quale non può essere pensato qualcosa di più grande » non è « ciò oltre il quale non può essere pensato qualcosa di più grande », il che è una contraddizione.

Supponiamo ora per ipotesi Dio identico a quel secondo essere che esiste, ma può essere pensato come non-esistente. Perché Dio non dovrebbe esistere in questa limitazione propria a tutti gli esseri da noi conosciuti? Come supremo esser del mondo al vertice di molti altri? Gli dei pagani sembrano ben essere in tale situazione! Ma si chiede appunto se questi « dei » portano a buon diritto il loro titolo! La rivelazione del nome di Dio, dà la risposta decisiva a questa domanda. L'Iddio rivelato si chiama *quo maius cogitari nequit*. E qui risorge l'intollerabile contraddizione: Quell'Iddio che esiste, ma può essere

pensato come non-esistente, si chiama *quo maius cogitari nequit*, eppure non lo è. Si è appunto ora mostrato che è pensabile un *maius*. *Quod convenire non potest*.

Evidentemente si deve qui ancora una volta smascherare un pseudo-dio; il nome di Dio va negato a un essere che non può essere preso sul serio nella sua qualità di Dio. Per quanto questo « Dio » possa esistere *in intellectu et in re*, non esiste come Dio. Non è possibile che Dio esista soltanto così. Per essere identico a Dio dovrebbe, non soltanto essere identico a un essere che esista in tal modo, ma anche essere identico a quel pensabile *maius*. Diverso da questo e confrontato con questo, si rivela un non-Dio, abbia o meno l'esistenza e qualunque sia la sua natura.

Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

(*Dan.*, 6, 2)

Giungiamo di nuovo alla conclusione che l'essere designato con *aliquid quo maius cogitari non potest* esiste in tal guisa che non può neppure essere pensato come non-esistente. Fino a qual punto questa conclusione è valevole?

Innanzitutto, di nuovo, solamente in quanto un « Dio » pensato come non-esistente viene squalificato come non-Dio dalla contraddizione fra il suo modo di esistere e il nome di Dio rivelato. In nessun caso l'Iddio rivelato può esistere così. Ma in realtà la conclusione va di nuovo oltre a questa dimostrazione negativa; dall'impossibilità di una tale esistenza dell'Iddio rivelato, essa deduce la sua esistenza unica che nessun pensiero può mettere in dubbio. E di nuovo si deve dire che quest'ultima e decisiva proposizione positiva (dopoché la proposizione ad essa opposta dell'esistenza di Dio che può essere messa in dubbio, è stata dimostrata assurda) appare senza essere il seguito del ragionamento precedente. Dapprima è stata introdotta come un pensiero possibile accanto a un altro (*potest cogitari esse aliquid...*).

Se ora rimane, se ora si deve provare: *sic ergo vere est...*, questa dimostrazione ha un senso soltanto se un articolo di fede, esistente in se medesimo e per se medesimo, sia stato dimostrato in modo che la proposizione ad esso antitetica sia stata condotta *ad absurdum*, mediante la proposizione riguardante il nome di Dio, parimenti rivelata e creduta. Esso, questo articolo di fede (relativo all'esistenza di Dio che non soltanto è vera, ma non può neppure ipoteticamente essere pensata come non esistente) è stato introdotto nella discussione, dapprima sotto l'apparenza di un pensiero possibile accanto a un altro; ed esso, questo articolo di fede, rimane nella discussione come l'elemento positivo, mentre la proposizione antitetica è stata eliminata. Il teologo non ha da portare

la responsabilità per l'esistenza di questa proposizione (per l'ultima *ratio quomodo sit*) (18).

Intelligere significa intendere la razionalità noetica e quindi la necessità noetica delle proposizioni rivelate, fondandosi sul fatto che le proposizioni rivelate possiedono ontica razionalità e necessità, prima di ogni *intelligere* e di ogni prova, per cui non vanno mai motivate con una prova. Soltanto questo può avvenire nella teologia come tale. Ma ciò può avvenire, e ciò è di fatto avvenuto qui.

Prima di considerare il punto culminante di *Prosl.*, 3, dobbiamo, non foss'altro per completezza di indagine, volgere la nostra attenzione allo scritto apologetico di Anselmo contro Gaunilone. Come abbiamo già detto, Anselmo ha ivi in un passo semplicemente ripetuto la prova di *Prosl.*, 2 (19). Invece in tutta una serie di passi — è un'ulteriore prova di ciò che lo interessava — ha presentato all'avversario sempre nuove varianti della prova precisata in *Prosl.*, 3. Li riassumiamo brevemente per mostrare: 1. che il pensiero decisivo in *Prosl.*, 3 non è vincolato alla forma che ivi gli è stata data, ma è suscettibile di variazioni, e 2. che in quei passi si tratta effettivamente di varianti della prova precisata in *Prosl.*, 3.

1. *C. Gaun.*, 9 (20). Cominciamo con quest'ultimo passo, perchè ci troviamo qui ancora molto

18) Cfr. p. 38 sg.

19) *C. Gaun.*, 2, *Dan.*, 13, 34 sg.

20) *Palam autem est, quia similiter potest cogitari et intelligi quod non potest non esse. Maius vero cogitat qui hoc cogitat, quam qui cogi-*

vicino alla forma che il pensiero ha in *Prosl.*, 3. Di nuovo si confronta un essere pensato come « maggiore » con un essere pensato come « minore ». Nuovamente si deduce dal nome di Dio che Dio non può essere identico all'essere « minore ». Nuovamente si conclude (in base all'articolo di fede premesso) che Dio è il « maggiore », poichè non può essere il « minore ». La differenza della forma tipica di *Prosl.*, 3 è che il *maius* viene qui determinato come *quod non potest non esse*, il *minus* come *quod potest non esse*, e di conseguenza anche il risultato è: *ne cesse est esse quod cogitat* (*sc. qui cogitat quo maius cogitari nequit*). Con questa differenza che qui si tratta evidentemente di una abbreviazione; invece di razionalità si dice subito necessità, ma è chiaro che la prova consiste nel provare l'impossibilità di pensare Dio come non-esistente.

2. *C. Gaun.*, 3 (21). Qui Anselmo risponde alla similitudine dell'isola di cui Gaunilone si è valso. Ciò che viene indicato dal *quo maius cogitari nequit*

tae quod possit non esse. Dum ergo cogitatur quo maius non possit cogitari, si cogitatur quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari maius; sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Quare qui cogitat quo maius non possit cogitari, non cogitat, quod possit, sed quod non possit non esse. Quapropter necesse est esse quod cogitatur, quia quicquid non esse potest non est quod cogitatur (*Dan.*, 19, 24).

21) *Palam autem iam videtur, quo non valet cogitari maius non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit; aliter enim nullatenus existeret. Denique si quis dicit se cogitare illud non esse, dico quia cum hoc cogitat: aut cogitat aliquid quo maius cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non*

non potrebbe essere pensato come non-esistente perchè in ogni caso esiste (se esiste!) in virtù della razionalità (e quindi sul fondamento di questa razionalità) della verità stessa. Se non esistesse a questo modo, non esisterebbe punto! La similitudine di un'isola è un nonsenso, perchè in essa si è dimenticato che soltanto l'esistenza di Dio (e di conseguenza non l'esistenza di quell'isola!) può essere provata nel modo in cui Anselmo l'ha provata. E allora si argomenta così: A chi nega l'esistenza di Dio si deve chiedere se egli pensa veramente colui che si chiama *quo maius cogitari nequit*. Se non lo pensa, evidentemente non nega neppure la sua esistenza. Se lo pensa, pensa colui la cui esistenza non può essere negata. Infatti se la sua esistenza fosse negabile, lo dovrebbe pensare come essere finito. Ma egli non è pensabile come essere finito. (Chi pensa colui che si chiama *quo maius cogitari nequit*, non pensa in nessun caso un essere finito, ma l'essere esistente *ratione veritatis*, e quindi non esistente alla guisa degli esseri limitati). Dunque chi lo pensa, pensa colui la cui esistenza non può essere negata. Dunque l'esistenza di colui che si chiama *quo maius cogitari nequit* non può essere negata.

Riconosciamo anche qui il nervo della prova di

esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari possit non esse. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem; sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari non esse possit. Hoc vero qui cogitat, non cogitat id ipsum non esse, alioquin cogitat, quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse quo maius nequit cogitari (Dan., 14, 21).

Prosl., 3: Mediante il divieto espresso dal suo nome, Dio viene radicalmente distinto da tutti gli esseri che possono essere pensati come non esistenti. Naturalmente la prova non può obbligarci, anche quando si neghi la sua esistenza, a pensare proprio lui nella sua differenziazione essenziale come l'essere infinito che deve quindi essere pensato come esistente. La prova può e vuole provare soltanto questo, che quando lo si pensa realmente, lo si pensa come necessariamente esistente, esistente in guisa tale che non possa essere pensato come non-esistente.

• Ricordando l'infinità di Dio, si tocca una delle proposizioni rivelate sulla natura di Dio. Ma il fatto che Dio è infinito non prova che egli esiste. Però il fatto che Dio è infinito prova ch'egli (se esiste!) esiste in modo diverso dagli esseri non-infiniti, cioè non in modo che la sua esistenza possa essere negata. Ch'egli esiste, questa conclusione positiva, non risulta dalla proposizione relativa alla sua natura, ma si giunge a questa conclusione quando si pensa colui che si chiama *quo maius cogitari nequit*, e perciò anche la sua esistenza è un articolo di fede.

3. C. Gaun., 1 (ove Anselmo dà la prova successivamente in tre forme diverse) troviamo innanzi tutto una inversione della forma (22) riprodotta ap-

22) *Si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam quo maius cogitari nequit non potest cogitari esse nisi sine initio. Quicquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo maius cogitari nequit cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est (Dan., 12, 12).*

punto ora sotto 2: Colui che si chiama *quo maius cogitari nequit* può essere pensato come esistente. Ma chi abbiamo pensato allora? Un essere infinitamente esistente. Un essere la cui esistenza fosse negabile, dovrebbe essere pensabile come essere finito. Ma se colui che si chiama *quo maius cogitari nequit* non è pensabile come essere finito, la sua esistenza non è negabile. Se egli (egli!) può essere pensato come esistente, deve necessariamente esistere, cioè deve allora essere pensato come necessariamente esistente. Riguardo all'abbreviazione usata qui, si deve dire quanto è stato detto riguardo a 1, sul richiamo all'infinità di Dio quanto è stato detto riguardo a 2. Del rimanente riconosciamo di nuovo la forma tipica: separazione dell'esistenza di Dio da quella di tutti gli altri esseri. Conseguenza: questa esistenza, a differenza di quella di tutti gli altri esseri, non può essere negata. Conclusione: (l'articolo di fede positivo rimane): Dio esiste necessariamente.

4. C. Gaun., 1, secondo passo (23). Anselmo muove dalla presupposizione che almeno il pensiero espresso dal nome *quo maius cogitari nequit* (tanto affermando che negando l'esistenza di chi lo porta)

23) *Amplius: si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia, si esset, nec actu nec intellectu possit non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non passet. Sed quicquid cogitari potest et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse quo maius cogitari nequit (Dan., 12, 17).*

possa essere pensato. Ammesso che qualcuno neghi o metta in dubbio la sua esistenza, non potrà tuttavia né negare né mettere in dubbio che se colui che si chiama così esistesse conformemente al suo nome, allora dovrebbe esistere necessariamente, tanto in modo ontico-oggettivo (*actu*) quanto per la nostra conoscenza (*intellectu*). Il suo nome vieta di annoverarlo fra gli esseri esistenti soltanto di fatto oppure fra gli esseri riconosciuti come esistenti. Un essere soltanto pensabile, ma non veramente esistente, non dovrebbe in nessun caso esistere necessariamente; anche se esistesse, potrebbe evidentemente esistere o anche non esistere, potrebbe essere conosciuto come esistente o come non-esistente; nel migliore dei casi sarebbe un essere effettivamente esistente e conosciuto come esistente. La proposizione « se... allora » non può dunque venire applicata a un essere soltanto pensabile, ma non realmente esistente, ma soltanto a un essere pensabile e realmente esistente, del quale sia detto a un tempo ciò che in realtà si deve dire di Dio: non può non esistere né essere pensato come non-esistente.

Una costruzione molto complicata, ma caratteristica per il pensiero e il volere di Anselmo in questa questione: innanzi tutto viene lasciato espressamente aperto il problema dell'esistenza generale di Dio (nel senso di *Prosl.*, 2): Soltanto il nome di Dio è in discussione col presupposto del *cogitari potest*. Poi questo nome costringe a concedere che colui che si chiama così se esistesse (nel senso di *Prosl.*, 2), esisterebbe necessariamente (nel senso di *Prosl.*, 3). In seguito questo *se* viene risolto con la constatazione

che un essere soltanto pensato, anche se esistesse (nel senso di *Prosl.*, 2), non esisterebbe necessariamente. E in seguito si conclude (qui sentiamo la mancanza di una frase di transizione): Dio è quindi un essere che esiste necessariamente. Il procedimento è dunque di rispondere dapprima ipoteticamente al problema di *Prosl.*, 3, per poi, con l'ausilio di questa risposta ipotetica, dare una risposta categorica al problema di *Prosl.*, 2 e quindi a quello di *Prosl.*, 3.

5. E ora in *C. Gaun.*, 1, in un terzo passo, Anselmo fa un passo innanzi (24). Si presuppone che il problema di *Prosl.*, 2 non sia soltanto aperto, ma che abbia ricevuto una risposta negativa, salvo la possibilità di pensare il significato di quel nome. Ora appaiono di nuovo due proposizioni « se... allora » di eguale contenuto, ma in ordine inverso a quello della forma precedentemente discussa: Se esistesse un essere soltanto pensabile, ma non realmente esistente, allora non sarebbe identico a Dio (come essere esistente, ma non necessariamente esistente). Se dunque Dio esistesse come essere soltanto pensabile, ma non esistente necessariamente, non sa-

24) *Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet; at quicquid cogitari potest et non est, si esset, non esset quo maius cogitari non possit. Si ergo esset quo maius cogitari non possit, non esset quo maius cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest* (*Dan.*, 12, 24).

rebbe identico a se stesso. Dunque quella presupposizione è assurda. Dunque pensando il significato di quel nome, si può ammettere soltanto l'esistenza di colui che lo porta. Il nome di Dio costringe dunque a pensare che la sua esistenza, anche se viene negata, non può essere pensata semplicemente come un'esistenza di fatto, ma deve essere pensata come un'esistenza necessaria (e così per incidenza viene resa impossibile la sua negazione).

6. Con lo stesso materiale lavora in *C. Gaun.*, 5 (25). Di nuovo viene presupposta da un lato la non-esistenza di Dio, dall'altro la possibilità di pensare il suo nome. Da quella risulterebbe la possibilità della non-esistenza di Dio, da questa la possibilità di pensarla. Ma un essere che possa essere pensato come non-esistente, anche se esiste non può portare legittimamente il nome *quo maius cogitari nequit*. E se non esiste, non potrebbe portare legittimamente questo nome, neppure se esistesse. (Accanto ad esso v'è o vi sarebbe qualcosa di più grande, un essere che non può essere pensato come non-esistente).

25) *Nam quod non est, potest non esse, et quod non esse potest, cogitari potest non esse. Quicquid autem cogitari potest non esse, si est, non est quo maius cogitari non possit; quod si non est, utique si esse, non esset quo maius non possit cogitari. Sed dici non potest quia quo maius non possit cogitari, si est, non est quo maius cogitari non possit, aut si esset, non esset quo non possit cogitari maius. Patet ergo quia nec non est nec potest non esse aut cogitari non esse; aliter enim si est, non est quod dicitur, et si esset, non esset* (*Dan.*, 16, 7).

Questa impossibilità di considerarlo legittimo portatore del nome di Dio, caratterizza ogni essere pensabile come non-esistente, come un essere diverso da Dio. Dunque Dio dovrebbe essere un essere diverso da se stesso, per essere un essere pensabile come non-esistente. Quindi egli non può essere un essere pensabile come non-esistente. Con l'impossibilità di pensare vien meno anche la possibilità della non-esistenza, ed anche, per incidenza, la supposta realtà della sua non-esistenza.

In tutte queste sei varianti l'oggetto della prova non è (in accordo con *Prosl.*, 3) l'esistenza che Dio ha in comune con gli esseri diversi da lui, ma quell'esistenza particolare, unica e sola vera che, al di là dell'esistenza generale, spetta a lui solo: l'esistenza necessaria, perchè primordiale *ratione veritatis*. Per incidenza si ha nelle forme 4-6 una conclusione relativa a questa esistenza generale di Dio e quindi un rafforzamento della prova di *Prosl.*, 2. Ma ciò è avvenuto soltanto incidentalmente: Non vi può essere alcun dubbio che anche nelle forme 4-6 Anselmo era interessato prima di tutto ed essenzialmente al *non cogitari potest non esse*. La prova consiste (di nuovo in accordo con *Prosl.*, 3) in tutte e sei le forme nel mostrare che non si può pensare colui che si chiama *quo maius cogitari nequit* esistente come gli altri esseri possono essere pensati esistenti, cioè in modo che sia pensabile anche la sua non-esistenza. Il suo nome e la sua natura lo escludono. Quando si è dimostrato questo, la via è ormai libera per la proposizione positiva: Dio esiste in modo tale che la sua

non-esistenza è impensabile. Questa proposizione come tale non è provata; come la proposizione generale di *Prosl.*, 2: « Dio esiste », essa ha, in quanto articolo di fede, il suo fondamento in se stessa. Con la prova, cioè con l'interpretazione del nome e della natura di Dio rivelati, Anselmo ottiene ogni volta che la proposizione contraria venga esclusa. Questo è il risultato della prova e delle sue varianti, è l'*intelligere* l'esistenza di Dio conformemente al programma di Anselmo.

Et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem et judicaret de Creatore, quod valde est absurdum.

(*Dan.*, 6, 4)

E questo sei tu, Signore Iddio nostro. Tu esisti in verità in modo che tu non puoi neppure essere pensato come non-esistente. E ciò a ragione! Infatti se un qualsiasi spirito potesse pensare qualcosa di meglio di te, la creatura si eleverebbe al di sopra del Creatore e giudicherebbe intorno al Creatore, ciò che sarebbe veramente assurdo.

Abbiamo dinanzi a noi il testo, dalla intelligenza o dal fraintendimento del quale forse dipende per ogni lettore di Anselmo, l'intelligenza o il fraintendimento.

tendimento del tutto. Il capitolo potrebbe terminare con la proposizione precedente, perchè la prova come tale è compiuta con quella proposizione. Ma il capitolo non termina, e chi non fa attenzione, chi non prende sul serio ciò che Anselmo aggiunge, almeno altrettanto quanto la prova stessa, fraintenderà anche la prova. Anselmo usa di nuovo la forma dell'invocazione a Dio, passa dunque dal linguaggio dell'indagine teologica a quello della preghiera. O piuttosto mostra di nuovo (26) che tutta l'indagine teologica va intesa come lavoro intrapreso e compiuto in preghiera. In preghiera, e ciò significa in ogni caso con la presupposizione più positiva che si possa pensare dell'oggetto dell'indagine, con la sua presenza, con la sua autorità normativa per il processo e il successo dell'indagine. Ma questo « oggetto » adorato e così indagato è *Dominus Deus noster - Dominus Deus meus*, l'Iddio Signore della chiesa e come tale l'Iddio del teologo indagante — e sotto questo duplice rapporto, il Signore di fronte al quale è possibile soltanto l'obbedienza che adora. Teologia è obbedienza che adora. Poteva Anselmo interpretare più chiaramente il suo *credo ut intelligam* che manifestando questo atteggiamento, con cui egli lavora, e nello spirito del quale vuole evidentemente che venga inteso il procedimento e il risultato di questa indagine? La sua indagine è caratterizzata anche formalmente da una assenza, che sembra sfidare il lettore, assenza di ogni dubbio e anche di ogni « dubbio filosofico »,

26) Cfr. le frasi iniziali di *Prosl.*, 2.

di ogni preoccupazione e anche di ogni preoccupazione apologetica, e, in relazione con ciò, da una freddezza intellettuale, che sembra altrettanto sfidare il lettore.

Potrebbe essere diversamente, quando la teologia è ciò che è per lui: affermazione di una decisione presa dal suo oggetto, dal « Signore », presa di conoscenza e riconoscimento della comunicazione che il « Signore » fa di se stesso? Certamente l'atteggiamento di Anselmo qui manifestato non è per noi prova che egli pensi sul fondamento della rivelazione ricevuta. Ma è prova che egli intende pensare così e vuole essere inteso come colui che pensa così. Chi intende la sua argomentazione come un aprioristico filosofema, ha contro di sé Anselmo stesso. Bisogna tacitamente mutare o abbreviare ciò che Anselmo stesso ha detto, per intenderlo in tal modo. Così in seguito i critici di Anselmo, cominciando da Gaunilone di Marmoutiers, prudentemente non hanno preso nota di questo passo e di tutto ciò che ad esso fa seguito. Con Anselmo, nel senso di Anselmo, non si può intendere la sua prova che accettando con lui il presupposto della sua indagine, cioè che l'oggetto d'essa sta immediatamente di fronte a colui che compie l'indagine, non come un « esso » e neppure come un « egli », ma come un tu, e precisamente come il tu del Signore. « E ciò sei tu... ». Il « ciò » si riferisce all'*aliquid quo maius cogitari non potest*. Era la presupposizione fatta al principio di *Prosl.*, 2: *Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*. Essa viene ora ricordata al termine

dell'indagine. Non di una cosa qualsiasi, ma di Dio il Signore, che noi crediamo, perchè si è rivelato, perchè ci sta immediatamente di fronte come Dio il Signore, — di lui è provato che esiste, così come egli esiste: « in verità », cioè così « che tu non puoi neppure essere pensato come non-esistente ». Egli che è immediatamente presente al pensatore ecclesiastico e viene da lui adorato, egli è colui del quale l'esistenza non soltanto può essere pensata come certa in se stessa, ma di fronte al quale neppure i pensieri sono liberi; egli rende impossibile anche il pensiero della sua non-esistenza, com'è vero ch'egli è « ciò oltre il quale non può essere pensato qualcosa di più grande ».

Ma questa equazione decisiva vale per la prova nella sua forma generale e particolare? Porta Dio veramente questo nome? Chi pensa Iddio, deve veramente pensare il divieto espresso da questo nome? Anselmo motiva ora suppletivamente — teologicamente, come si conviene — anche questo fondamento del tutto. Anche a quel *credimus* dell'inizio di *Prosl.*, 2 corrisponde un *intelligimus*. Com'è che si sa che Dio si chiama proprio *quo maius cogitari nequit*? Lo si sa perchè Dio si è rivelato così e perchè lo si conosce come si è rivelato. Ma questa conoscenza può essere spiegata. Lo si sa, perchè si sa in base alla rivelazione e alla fede che quando si sta dinanzi a Dio, si sta non già come un essere qualunque dinanzi a un qualsiasi altro essere, ma come una creatura dinanzi al suo Creatore. In tal guisa si ascolta da colui che ci sta di fronte inevi-

tabilmente questo nome di Dio e si riceve inevitabilmente il divieto espresso da questo nome. In qual misura? In quanto la creatura è assolutamente soggetta al suo Creatore e gli rimane soggetta, e quindi anche nel suo pensiero nulla può porre sopra il Creatore. Insieme all'esistenza essa riceve dal Creatore anche il pensiero relativo all'esistenza, ai valori dell'esistenza e all'ordine che regge l'esistenza. Pensare « qualcosa di migliore » del Creatore significherebbe per la creatura arrampicarsi (*ascendere*) su di un luogo sul quale per la sua natura non potrebbe stare, giudicare (*iudicare*) con un criterio di verità o di valore che per la sua natura non può possedere. Dunque pensare qualcosa di più grande del Creatore significherebbe l'assurdità stessa, non fisica, ma la grande assurdità logica e morale, e perciò interdetta. Il Creatore come tale è per la creatura come tale in modo assoluto *quo maius cogitari nequit*. Se la creatura non ode questo nome di Dio e questo divieto espresso dal nome, ciò non può significare altro che questo, che essa non ha compreso il Creatore come tale e neppure se stessa come creatura. Nella fede ha inteso lui e se stessa in questa relazione e perciò ha udito il suo nome, e perciò ha udito anche il divieto di pensare qualcosa di più grande di lui (27).

27) Notiamo qui ancora due obiezioni che Tommaso d'Aquino ha levate contro la prova di *Prosl.*, 3. La prima (*Sent. Lib. I, Dist. III, Qu. 1, Art. 1, ad 4, Dan.*, p. 65) si presenta come una interpretazione di Anselmo: *Ratio Anselmi ita intelligenda est: quod postquam in-*

Così Anselmo, che ha provato che colui che si chiama *quo maius cogitari nequit*, non può non esistere, può dire con coscienza tranquilla di avere provato che Dio non può non esistere.

intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitare nihil huius modi esse quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest. Questa interpretazione è ben poco anselmiana e la si può valutare soltanto come critica. A questa critica si può rispondere osservando che l'idea che Dio non possa essere pensato come non-esistente, non deriva punto in Anselmo da un *intelligere Deum* che preceda, ma dall'articolo di fede: « Dio si chiama *quo maius cogitari nequit* », come l'intelligenza di questo articolo di fede dal canto suo deriva dall'articolo di fede: « Dio è il Creatore ». *Aliquid esse quo maius cogitari non potest* non è in Anselmo una *suppositio*, ma la rivelazione senza la quale non esiste teologia affatto, in questo caso si tratta della rivelazione del nome di Dio e del divieto da esso espresso. Naturalmente questo divieto « può » venire trasgredito. Si « può » dunque *cogitare nihil huius modi esse quo maius cogitari non potest*. Se Anselmo dice che ciò non si può pensare, lo dice in presenza di Dio e quindi come uno che non può trasgredire il divieto. Questo « non-potere » non è stato purtroppo preso in debita considerazione nella critica di Tommaso. La seconda obiezione, formulata ora apertamente come critica (S. c. gent. I, 11), dice: *Nec etiam oportet... Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum sed ex effectibus eius.* Si confronti questa osservazione con le parole conclusive di *Prosl.*, 3 per vedere il contrasto fra due mondi come qui si manifesta. Dove Anselmo parla di rivelazione e di fede, Tommaso nega la possibilità di una *intuitio Dei per seipsum*. Perciò dove Anselmo vede *stultitia et insipientia* all'origine della riprovazione divina, perchè Dio è stato offeso dalla creatura che si eleva al di sopra del suo Creatore (cfr. C. D. h., I, 15, Sch. 21, 31), per Tommaso si tratta invece di una imperfezione della natura creata,

Et quidem quicquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quicquid aliud est, non sic est, et id circo minus habet esse.

(*Dan.*, 6, 8)

E invero qualunque cosa esista all'infuori di te solo, può essere pensata come non esistente. Tu solo fra tutti gli esseri possiedi in tutta verità, e perciò fra tutti gli esseri tu solo possiedi l'esistenza in perfezione, poichè qualunque cosa diversa da te (28) non possiede esistenza in questa guisa, e perciò la possiede soltanto imperfettamente.

Anselmo ha provato che Dio non può non esistere. Ma ciò significa che ha provato ciò che può essere provato soltanto da Dio. Perciò soltanto la prova precisata di *Prosl.*, 3, e non già la prova generale di *Prosl.*, 2, era quello che di decisivo Anselmo voleva dire. Certamente ha provato anche *Prosl.*, 2, cioè che Dio esiste in un senso generale, che ha una realtà non soltanto nel pensiero, ma oggettiva. Però come lo si deve avere frainteso, quando si pensa che questa prova costituisse per Anselmo l'es-

della quale però egli si consola da un lato ricordando il carattere intangibile del modo con cui Dio si manifesta *secundum se*, dall'altro accennando alla *intuitio Dei ex effectibus*.

28) *Koyré*: « Tout ce qui n'est pas toi ».

senziale! Se Dio esistesse soltanto in generale come tutti gli altri esseri, non soltanto non esisterebbe come Dio, ma, secondo l'espressa dichiarazione di Anselmo (29), non esisterebbe punto (egli non ha creato se stesso, non possiede quindi l'esistenza conferita alle creature).

Ciò che la sua esistenza possiede in comune con quella di tutti gli esseri, è soltanto l'oggettiva realtà come tale. Ma l'oggettiva realtà di tutti gli esseri, all'infuori di lui, è tale che può essere pensata anche come non-esistente, e in un certo senso deve venir pensata come non-esistente. Cioè in quanto l'esistenza di tutti gli esseri, all'infuori di lui, è condizionata dalla sua esistenza, è un'esistenza prestata dalla sua esistenza. Perchè Dio esiste, perciò v'è esistenza in generale. Con la sua esistenza sta e cade l'esistenza degli esseri diversi da lui. Soltanto gli stolti e i loro avvocati teologici e filosofici, i Gaunilone, potrebbero pensare che il criterio dell'esistenza in generale sia il criterio dell'esistenza di Dio, essi soli potevano fermarsi alla dialettica di *Prosl.*, 2, o ritenere che *Prosl.*, 3 fosse condizionato da *Prosl.*, 2. Mentre è piuttosto esatto tutto il contrario: l'esistenza di Dio è l'unico criterio dell'esistenza in generale, e se uno dei due capitoli anselmiani è determinato in modo decisivo dall'altro, *Prosl.*, 2 è determinato da *Prosl.*, 3 e non già viceversa.

29) *Certa ratione veritatis existit; aliter enim nullatenus existeret* (C. Gaun., 3, Dan., 14, 22).

L'esistenza di Dio è provata dal fatto che è provato che Dio non può essere pensato come non-esistente. Così, col divieto di pensare qualcosa di più grande di lui, ed escludendo il pensiero della sua non-esistenza, così soltanto Dio sta di fronte all'uomo. Così egli, ed egli soltanto, è realtà oggettiva. Perchè Dio esiste in questa maniera indissolubile, non pensabile inesistente, perchè egli esiste quale portatore del suo nome rivelato, v'è oggettiva realtà e la possibilità di pensarla, e v'è anche la possibilità di pensare Dio esistente in generale (nel senso di *Prosl.*, 2). Così tutto quello che esiste all'infuori di lui, esiste soltanto nell'ambito della sua esistenza ed è quindi anche pensabile soltanto nell'ambito del pensiero della sua esistenza (della sua esistenza che non può essere negata!) — e così, all'infuori dell'ambito della esistenza di Dio, è anche sempre pensabile come non-esistente.

Dio solo non può non esistere ed essere quindi oggetto della prova di *Prosl.*, 3. Perciò egli, l'unico Iddio — non si può sottolineare abbastanza il fatto che Anselmo dice tutto questo in seconda persona singolare! — possiede l'esistenza in tutta verità (*verissime*) e perfettamente (*maxime*).

Vere est è detto in *Prosl.*, 2 e là significava in senso generale che Dio ha per lo meno tanta realtà oggettiva quanto tutti gli altri esseri. *Quod sic vere est, ut nec cogitari potest non esse*, precisava in seguito *Prosl.*, 3 questa tesi. Ma appunto questo *sic*, che precisa, designa la verità dell'esistenza di Dio

come una verità diversa dal *sic* dell'esistenza di tutti gli altri esseri: *verissime... habes esse*. Il superlativo (e potremmo aggiungere subito anche il superlativo *maxime*) è una espressione da balbuziente per indicare la sfera di verità e di autenticità in cui si deve trovare ogni esistenza diversa da quella di Dio stesso per essere vera e autentica; questa sfera in cui, secondo *Prosl.*, 2, si trova anche l'esistenza di Dio stesso; questa sfera che, secondo *Prosl.*, 3, è identica all'esistenza indissolubile, non eliminabile col pensiero, di Dio stesso in quanto Creatore. Vi sono esseri esistenti. Anche Dio è un essere esistente. Ma soltanto Dio il Creatore è l'essere esistente indissolubile, non eliminabile col pensiero, nella cui sfera v'è pure un'esistenza vera e autentica di altri esseri.

Verissime e maxime, soltanto nella verità e autenticità, che sono criterio di ogni esistenza, Dio possiede un'esistenza. Agli esseri diversi da lui, non pensabile come non-esistente, non si deve negare l'*esse*, e neppure il *vere esse*, ma il *sic esse* e il *sic vere esse*; la verità e l'autenticità della loro esistenza viene da Dio ed è in Dio. Essi possiedono in modo imperfetto (per una differenza di natura e non soltanto di grado) ciò che Dio possiede in modo perfetto (per differenza di natura e non soltanto di grado): esistenza, realtà oggettiva. Nessun essere mi viene incontro come te che mi rendi impossibile quell'*ascendere* fino all'oggetto e quel *iudicare* sull'oggetto, in modo che possa essere questione soltanto di obbedienza o di disobbedienza. Dunque realmente — il

risultato della riflessione precedente sul nome di Dio è confermato — l'esistenza di Dio è provata perchè è provato che Dio non può essere pensato come non-esistente.

Cur itaque dixit insipiens in corde suo, non est Deus, cum tam in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

(*Dan.*, 6, 11)

Per quale motivo lo stolto ha detto in cuor suo: Dio non esiste!, mentre per ogni spirito ragionevole è evidente che tu fra tutti gli esseri esisti in perfezione? Per quale altro motivo, se non perchè egli è stolto e insensato?

Anselmo ritorna all'inizio della sua indagine. Accanto al credente che ora possiede, nei limiti dell'argomento, conoscenza dell'esistenza di Dio, continua a stare insensibile come un pezzo di legno l'*insipiens* col suo: *Non est Deus*. E' stata provata la necessità oggettiva, interiore della proposizione: *Est aliqua talis natura* (30), ma con ciò non è stata ancora creata un'effettiva necessità d'intenderla come una affermazione positiva anzichè come una domanda. Sebbene questa prova fosse un cerchio rigorosamente chiuso, anzi appunto perchè lo è, le si oppone l'asserzione (Anselmo non ha bisogno di farselo dire

30) *Prosl.*, 2, *Dan.*, 5, 6.

da un qualche Gaunilone!): « Dio non è un oggetto reale », con una qualche logicità, parimenti come un cerchio chiuso. La discussione di questa effettiva (fisica) possibilità della tesi dell'incredulità (la cosa interessa Anselmo in modo sì vivo quanto un qualsiasi Gaunilone!) diverrà in *Prosl.*, 4 argomento di una particolare riflessione conclusiva.

Qui — in contrasto diretto con l'acquisita conoscenza della fede — lo occupa soltanto come realtà di fatto. Egli non ha dimenticato e non vuole trascurare quest'altro che ancora vuole dire, ed evidentemente può dire e forse deve dire: *Deus non est*. Non lo dimentica e non lo trascura, non fosse per altro, per questa ragione, perchè egli stesso gli è troppo vicino, perchè dalla contraddizione di costui gli è stato posto il problema, al quale ora dà una risposta. *Unum idemque est quod quaerimus!* Non doveva conoscere molto bene la tesi contraria di quest'altro e metterla bene in rilievo, per confutarla ed elevare così la fede fino alla conoscenza? Non era forse egli in grado di far ciò, non era forse in qualche misura un *insipiens* che poteva pensare molto bene e mettere in rilievo la tesi contraria? O per lo meno la solidarietà fra lui e quello non è rotta a tal punto che egli non lo possa comprendere altrettanto bene quanto intende se stesso? Comunque sia, è là nell'immediata vicinanza dell'uomo che asserisce: « Dio soltanto esiste veramente », l'uomo che dice: « Non v'è alcun Dio ».

E con lui sorge il problema: Perchè parla così? Donde viene? Chi è? Il problema: *Quomodo insi-*

piens dixit... di *Prosl.*, 4 (31) è un altro problema. Esso sarà per così dire il problema della natura della proposizione negativa. Ora è soltanto (*cur?*) la sua realtà come tale che occupa Anselmo. Un possibile motivo che può spingere un uomo a dire: *Deus non est*, viene eliminato dalla prova data: egli non potrà più dire di non comprendere l'articolo di fede dell'esistenza di Dio e la necessità del suo contenuto in relazione con gli altri articoli di fede. Ciò che poteva essere fatto nel senso di questa comprensione — come è noto Anselmo si riservava migliori risultati! — è stato fatto, fino a nuove disposizioni.

Il « sano intendimento umano » ci può ben dire — non soltanto che Dio esiste — ma che fra tutti gli esseri, egli solo esiste in perfezione: *verissime, maxime*. E' certamente sorprendente che Anselmo, considerando la possibilità di un insegnamento teologico, e specialmente il suo proprio teologumeno che ha appena concluso, — evidentemente e per sua confessione esso fu stabilito con l'ausilio di ben altri materiali che il « sano intendimento umano » — osi qualificare nel modo più naturale la negazione dell'esistenza di Dio come possibilità impossibile (quindi da escludersi) per la *rationis mens*. Ed è ancora più sorprendente che dopo la esclusione di questo motivo, sembri prendere in considerazione soltanto ancora un altro motivo: la riprovazione divina di colui che

nega l'esistenza di Dio. Ma non vedrebbe ancora una volta la condizione decisiva del pensiero di Anselmo colui che là parlasse forse di cieco orgoglio teologico e qui forse di durezza senza carità verso il prossimo che cerca onestamente. Abbiamo visto che questo pensiero si svolge — e che ciò avvenga è più importante di tutto il resto — perseverando nell'adorazione (32).

La sottomissione della *mens rationalis*, che egli considera qui come avvenuta, è la sottomissione alla quale ci costringe l'oggetto dell'indagine, il *Domini Deus noster*, alla cui presenza egli ha teologizzato, la sottomissione che egli stesso ha conosciuta, e che perciò deve presupporre anche in chi ha veramente teologizzato con lui. Per Anselmo non vi sono problemi teologici risolti per sempre, come è vero che dopo avere pregato, bisogna pregare sempre di nuovo. Ma significherebbe pregare senza fede nell'esaudimento della preghiera (e quindi non pregare!), se il pensiero teologico nell'atto del suo svolgimento non fosse interamente certo del suo argomento, e quindi non osasse procedere sul suo terreno con una certezza assoluta. Lo stesso si può dire del motivo che Anselmo indica come unico motivo possibile della proposizione: *Deus non est*. Infatti dopo tutto quello che è stato detto precedentemente e in tutto il contesto, *quia stultus est et insipiens* non

32) Per essere ben concreti si dovrebbe forse aggiungere: nell'ambito dell'*opus Dei benedettino*.

può avere il significato banale che l'uomo che dice *Deus non est* sia un imbecille incapace di seguire lo sviluppo della prova, perchè non sa pensare logicamente. Ciò sarebbe un ingiustificato insulto del prossimo ben lungi dalle intenzioni di Anselmo. Udremo in *Prosl.*, 4 che egli ha chiarito il senso della frase *Deus non est*, ammettendo che colui che la formula vada preso sul serio dal punto di vista intellettuale. Con *stultus et insipiens* non viene espressa neppure indirettamente una deficienza morale.

E' però senza dubbio vero che ciò significa ad un tempo perversione intellettuale e morale; il termine *stultus* aggiunto alla citazione rafforza evidentemente la frase in questo senso. Ma non si tratta per così dire di una perversione fisica, ma di una perversione tecnica, e non di una perversione di singole funzioni, ma di tutta la natura. L'*insipiens* può essere una persona che opera intellettualmente e moralmente in modo del tutto normale. Ma, operi egli in modo normale o meno, rimane comunque un *insipiens*, uno che fa ciò che non è fisicamente impossibile, ma è vietato, uno che si pone (l'impossibilità interiore non è per lui esteriore) dove come persona, che operi normalmente o meno, non può che cadere (33). Anselmo non ha attribuito alla propria

33) *Volendo aliquid, quod velle tunc non debebat, deseruit iustitiam et sic peccavit (De casu diab., 4). Ideo illam deseruit, quia voluit quod velle non debuit et hoc modo id volendo quod debuit illam deseruit. Cur voluit quod non debuit? Nulla causa praecessit hanc voluntatem, nisi quia velle potuit. An ideo voluit, quia potuit? Non; quia similiter potuit bonus angelus velle; nec tamen voluit... Cur ergo voluit? Non*

libera bontà, ma alla grazia di Dio, il fatto che egli non è stato un *insipiens* di tal genere, e che per lui l'impossibilità interiore divenne nel medesimo tempo impossibilità esteriore (34). Appunto perciò

nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam... sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectus (ivi, 27). « Il sorgere effettivo del male è per Anselmo "senza ragione", cioè un fatto senza necessità interiore ed esteriore » (F. R. HASSE, *Anselm von Canterbury*, vol. 2, 1852, p. 427).

34) *Utrum aliquis hanc rectitudinem non habens eam aliquo modo a se habere possit? Utique a se illam habere nequit, nisi aut volendo aut non volendo. Volendo quidem nullus valet eam per se adipisci, quia nequit eam velle, nisi illam habeat. Quod autem aliquis non habens rectitudinem voluntatis illam valeat per se non volendo assequi, mens nullius accipit. Nullo igitur modo potest eam creatura habere a se. Sed neque creatura nequit creaturam salvare... Sequitur itaque quia nulla creatura rectitudinem habet... nisi per gratiam... ita ut gratia sola possit hominem salvare, nihil eius libero arbitrio agente... dando voluntati rectitudinem quam servet per liberum arbitrium. Et quamvis non omnibus det, quoniam cui vult miseret et quem vult indurat, nulli tamen dat pro aliquo praecedenti merito, quoniam quis prior Deo dedit et retribuetur ei? Si autem salvatus... meretur aut augmentum acceptae iustitiae aut etiam potestatem pro bona voluntate aut praemium aliquod: haec omnia fructus sunt primae gratiae et gratia pro gratia; et ideo totum imputandum est gratiae quia neque volentis est quod vult neque currentis est quod currit, sed miserentis est Dei. Omnibus enim excepto solo Deo, dicitur: quid habes quod non accepisti?... (De concordia, Qu. III, 3). Scio... quod bona tua sicut fraude nulla tibi arripere aut auferre possum sic nec ullis meritis obtinere me omnia posse quibus ad te revertar et complaceam. Quid enim meritis meis deberi potest, nisi mortis aeternae supplicium? Scio quod in beneplacito tuo sancto est me disperdere secundum multitudinem flagitiorum... vel reformare me vel facere me tibi acceptabilem secundum divitias inestimabiles tuas, qui solus es reformator creaturae quam solus formasti (Medit., 7, 3). Ad te confugio, sciens quod non est mihi fuga a te nisi ad te. Quis me potest liberare a manibus tuis, nisi tu solus?... Ad te ipsum obsecro, respice, cui numquam sine veniae spe supplicatur. In temetipso invenies unde et*

il rimprovero, certamente tremendo, rivolto all'altro: « Tu sei uno *stultus et insipiens*, non è un rimprovero diretto. E' soltanto la grazia di Dio che ha rotto la solidarietà di Anselmo con lui. Egli pensa e parla come uno che non è salvato dalla grazia di Dio. Questo è il motivo della sua perversione, che rende anche possibile la proposizione: *Deus non est*.

Un tale rimprovero non significa punto durezza. Appunto con questo rimprovero sulle labbra Anselmo si pone vicino, quanto è possibile, e pieno di speranza, quanto è possibile, accanto al prossimo, si incomprendibile nel suo modo di agire. Al termine del suo tentativo di « provare » la proposizione di fede dell'esistenza di Dio, egli deve proprio con questo rimprovero « spiegare » la possibilità della proposizione contraria. Questa proposizione contraria è la proposizione dell'incredulità, della cattiva volontà, dell'uomo non riconciliato.

3. La possibilità della negazione dell'esistenza di Dio

Prosl., 4

*Quomodo insipiens
dixit in corde suo quod
cogitari non potest.*

(*Dan., 6, 14*)

Come lo stolto ha
detto in cuor suo ciò
che non può essere pen-
sato.

propter quod misereris secundum abundantiam suavitatis tuae et immensitatem misericordiae tuae. Noli, obsecro, ad me respicere, quia nihil in me invenies nisi unde irasci debeas vel nihil nisi morte aeterna dignissimum (ivi).

Il problema del negatore di Dio si pone per Anselmo soltanto quando egli ha qualificato da « stolto » colui che non può essere così che a causa dell'ira di Dio. Dice nel suo cuore ciò che, secondo la prova precedentemente esposta, non può essere pensato. E' capace di fare ciò soltanto come *insipiens*. Con ciò è stabilito che la sua proposizione è un nonsenso, dev'essere un nonsenso, e dev'essere esclusa da un dibattito teologico serio. Ma anche questa proposizione, cui si è giunti alla conclusione di *Prosl.*, 3: « Lo stolto ha detto in cuor suo: Non v'è alcun Dio » — è una proposizione di fede e come tale abbisogna di conoscenza. Se si vuole veramente intendere il senso della proposizione « Dio esiste », è necessario intendere anche il nonsenso della proposizione contraria. Anselmo fa oggetto della sua ultima indagine non già come lo stolto divenga stolto — ciò è il mistero di Dio e il suo mistero —, ma come lo stolto si conduca da stolto, in che cosa consista la stoltezza della negazione di Dio, per quale ragione dunque la sua proposizione vada veramente esclusa da un serio dibattito teologico.

Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit, aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare.

(*Dan.*, 6, 16)

Ma come ha detto in cuor suo ciò che non può avere pensato, ossia come non ha potuto pensare a ciò che ha detto in cuor suo, poichè « dire nel cuore » è lo stesso che pensare.

Il problema della stoltezza dello stolto si può porre in due maniere. Nel primo caso il punto di partenza è la stoltezza come tale. Egli dice in cuor suo ciò che non può pensare. Infatti dice: Dio non esiste. E secondo le dimostrazioni di *Prosl.*, 3 non può pensare questo. Veramente no? Eppure lo dice in cuor suo! Dunque può ciò che non può; perchè « dire nel proprio cuore » e « pensare » è evidentemente la stessa cosa. Domanda: Come fa ciò? Come giunge a questa contraddizione con se stesso? Nel secondo caso il punto di partenza è il fatto stesso della sua stoltezza. Non può pensare ciò che dice in cuor suo. Infatti dice: Dio non esiste. Ma, come si è mostrato, non può pensare questo. Eppure lo fa! Non lo può veramente? Poichè « dire nel proprio cuore » e « pensare » sono la stessa cosa? Potrebbe essere di conseguenza che la sua stoltezza non fosse punto stoltezza? Dunque: 1. Fino a qual punto può egli dire ciò che non può pensare? 2. Fino a qual punto non può pensare ciò che pur dice? Questo è il problema della stoltezza dello stolto, che deve essere posto e risolto, se si vuole dimostrare che il fatto della negazione di Dio è il fatto di una stoltezza, e portare così a compimento la prova di Dio.

Quod si vere — immo quia vere — et cogitavit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit:

Se — o piuttosto perchè — lo ha veramente pensato (poichè lo diceva in cuor suo) e non ha detto in cuor suo (poichè non poteva pen-

*non uno tantum modo
dicitur aliquid in corde
vel cogitatur.*

(*Dan.*, 6, 18)

Nonostante la presupposizione che « dire nel cuore » e « pensare » siano una sola e medesima cosa, dev'essere ora pensabile il caso, anzi nella persona dell'*insipiens* il caso è realmente presente, che un tale abbia da un lato effettivamente pensato qualcosa; lo poteva perchè lo diceva in cuor suo, dunque lo poteva dire, lo poteva quindi anche pensare e anche lo pensava effettivamente. — d'altro lato non ha detto in cuor suo quella stessa cosa; non lo poteva; perchè non la poteva pensare, quindi non la poteva neppure dire, e perciò anche non l'ha detta. Dunque: fece qualcosa e non fece la medesima cosa; poteva una cosa e non la poteva. Questo prodigio, anche come prodigio della stoltizia (lo è certamente!), è possibile soltanto se il suo « dire nel cuore » e il suo « pensare » siano cose diverse, in quanto che egli dice e pensa la stessa cosa, e contemporaneamente non dice e non pensa, e quindi può e a un tempo non può pensare e dire. Lo fa e lo può in altro modo (*non eodem modo - aliter*, dirà in seguito) di quel ch'egli non lo faccia e non lo possa. L'affermazione e la negazione dell'esistenza di Dio non avviene punto — questa è la soluzione sostanziale dell'enigma — sullo stesso piano; lo stolto può dire ciò che non può pensare, in quanto che dicen-

sarlo) — così è evidente che « dire in cuore » o « pensare » non sono una sola e medesima cosa.

dolo si trova su di un piano ove può negare la non-esistenza di Dio. E non può pensare ciò che pur dice, in quanto che trovandosi sull'altro piano, non potrebbe affermare la non-esistenza di Dio. Questa è sostanzialmente la stoltizia dello stolto che egli si trova col suo pensiero su di un piano sul quale è certamente possibile l'affermazione della non-esistenza di Dio, e il trovarsi su di un tal piano è già di per sè stoltizia.

*Aliter enim cogitatur
res cum vox eam signi-
ficans cogitatur aliter
cum id ipsum quod res
est, intelligitur.*

(*Dan.*, 6, 21)

Infatti diversamente viene pensata una cosa, quando viene pensata la parola che la significa, diversamente quando la cosa stessa viene conosciuta.

I due possibili modi del pensiero (dell'esistenza) di un oggetto, come qui vengono caratterizzati, ci ricordano una distinzione anselmiana a noi già nota. *Aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse* abbiamo udito in *Prosl.*, (1) in connessione con la prova preparatoria: v'è per lo meno una intramentale esistenza di Dio (2). Si può pensare una cosa pensando la parola che la designa, cioè obbedendo all'istruzione data al nostro pensiero dai segni

1) *Dan.*, 5, 10.

2) Qui bisognerà tener sempre presente tutto ciò ch'è stato detto (p. 158 sg.) sul senso di questa proposizione e sulla sua dimostrazione, come pure sulla difesa contro Gaunilone.

di questa parola, cioè ripensando il concetto già dato della cosa in questione. Allora si può pensare, anzi sicuramente si penserà la cosa in questione come esistente. Persino per negare la sua esistenza, si deve prima pensarla come esistente, quanto più per affermarla. E quando si tratta dell'esistenza di Dio, che ci è fatta conoscere mediante il *verbum praedican-tium Christum*, bisognerà innanzi tutto pensare la *vox significans Deum*. Qui dunque non v'è alcuna stoltizia.

In *Prosl.*, 2 Anselmo ha costruito la prima forma, quella generale, della sua prova sull'idea che anche lo stolto debba ammettere per lo meno l'esistenza intramentale di Dio e che, a questo riguardo, non sia uno stolto: *quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est*, come l'artista, già prima d'aver creato l'opera sua, la può e la deve vedere nello spirito come esistente dinanzi a sè (3). Ma questo pensiero non ha certamente ancor nulla a che vedere con la reale esistenza oggettiva, distinta dal semplice pensiero, né con la conoscenza dell'esistenza reale, e quindi neppure con la verità. Infatti la verità del pensiero o della parola dipende interamente dalla relazione esistente fra la parola e l'oggetto distinto dalla parola. Il pensiero della *vox significans rem* potrebbe essere vero soltanto come momento integrante della *res significata* (4).

3) *Dan.*, 5, 8 e 16.

4) *Nihil est verum, nisi participando veritatem; et ideo veri veritas in ipso vero est; res enuntiata... causa veritatis enuntiationis dicenda est (De verit., 2)*. Dunque non la oratio stessa è veritas, ma: cum

Facendo astrazione dalla reale esistenza dell'oggetto che gli sta di fronte, il pensiero della *vox significans rem* in sè dovrebbe essere qualificato come falso. Certamente sarebbe anche così un avvenimento in sè possibile e significativo. Ma andrebbe chiamato falso, «ingiusto», considerando il suo senso o il suo nonsenso a causa dell'assenza di un essere realmente esistente (5).

La verità di una proposizione come tale dipende dal fatto che essa non può bastare a se stessa, cioè come proposizione può essere passeggera e mutevole, senza che perciò essa non debba dire la verità (6).

significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera. Nella misura in cui una tale *significatio recta est, non est illi aliud veritas quam rectitudo (ivi)*. *Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est et non esse quod non est (ivi, 3)*.

5) Secondo la dottrina anselmiana del male (*De casu diab.*, 19 e passim, *De conc. virg.*, 4-5, *De concordia*, Qu. I, 7) non esiste una malvagia *res* o *actio* o *essentia* o *substantia*, ma soltanto una malvagia assenza della *iustitia* o della *rectitudo*. Ne consegue per la dottrina della conoscenza che *significare esse quod non est* non è senza la verità della capacità naturale (*cogitare posse*), ma è tuttavia falso, perchè non si dà in questo caso soddisfazione ai sensi di questa capacità (*De verit.*, 2-3).

6) *Nulla igitur significatio est recta alia rectitudine, quam illa, quae permanet pereunte significatione... Rectitudo, qua significatio recta dicitur, non habet esse aut aliquem motum per significationem: quomocumque moveatur ipsa significatio (De verit., 13)*. Questa determinazione risulta dal fatto che in fondo Dio stesso e lui solo è la verità, lui solo possiede un'esistenza indipendente: *Solius Dei est propriam habere voluntatem (Ep. de incarn., 10, Sch., 20, 14, cfr. De casu diab., 4)*. Nella fondamentale anteriorità della *res* di fronte alla *cogitatio* e alla *significatio* si riflette l'anteriorità di Dio di fronte a ogni realtà creata.

Siccome non si può dire questo di un *cogitare vocem significantem*, concepito astrattamente, perciò il pensiero su questo piano è un pensiero falso, è una stoltizia.

Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime.

(*Dan.*, 6, 22)

Tutto il lavoro di *Prosl.*, 2-3 aveva servito alla prova che Dio non può essere pensato come non-esistente. La prova di questa impossibilità è la prova anselmiana dell'esistenza di Dio. Di fronte ad essa sta l'*insipiens* apparentemente come vivente prova contraria: egli può pensare Iddio come non esistente (7). Anselmo non nega questo fatto. Non ne fa neppure risalire la causa a deficiente capacità intellettuale o a malevola inconseguenza dell'*insipiens*. Ma soltanto al fatto che egli è appunto un *insipiens* e come tale pensa su di un piano sul quale si può pensare soltanto falsamente, senza che la logica interna ne sia colpita. Se si vuole pensare falsamente — e l'*insipiens* deve pensare così —, cioè, secondo

7) Gaunilone non ha mancato di fare ad Anselmo la seguente obiezione: *Si non potest (sc. cogitari non esse) cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta?* (*C. Gaun.*, 2, *Dan.*, 7, 29).

quanto si è detto prima, astrattamente, volgendo il pensiero alla *vox significans rem*, senza conoscere l'*id ipsum quod res est*, allora si può realmente ciò che secondo la prova di *Prosl.*, 2-3 non si può! Nel prodigio della stoltizia si può pensare Dio come non-esistente. Ma soltanto in questo prodigio! Anselmo non aveva certamente fatto i conti con esso. La sua proposizione e la prova della proposizione: « Dio non può essere pensato come non-esistente » si fondava sulla presupposizione dell'*intelligere id ipsum quod res est*. Il suo pensiero è, secondo la sua stessa confessione, il pensiero della *fides quaerens intellectum*.

Come potrebbe essa pensare semplicemente il vocabolo « Dio »? La parola intorno a Dio che le è stata detta, come potrebbe essere per essa un semplice vocabolo? Essa procede dalla conoscenza di Dio stesso, del quale vuole conoscere l'esistenza. Con questo presupposto è impossibile che Dio venga pensato come non-esistente.

Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione.

(*Dan.*, 6, 23)

Poichè nessuno che conosca Dio stesso può pensare: « Dio non esiste » — anche se dice queste parole in cuor suo sia senza alcun senso sia con un senso non conveniente.

Questo è il presupposto della *fides quaerens intellectum*, presupposto che non si può abbandonare per amore dell'*insipiens*, al quale piuttosto ci si deve attenere fermamente proprio per amore dell'*insipiens* — se qualcosa potrà giovargli per toglierlo da questa situazione di *insipiens* sarà appunto questo fermo attaccamento —, presupposto col quale il pensiero della non-esistenza di Dio è impossibile: conoscere Dio stesso. Ciò significa *intelligere id quod Deus est*. Secondo tutto l'orientamento del pensiero anselmiano e secondo quanto direttamente ne deriva; *Deus enim est id quo maius cogitari non potest*, ciò non può significare « conoscere la natura di Dio », in modo che dalla conosciuta natura di Dio se ne possa dedurre l'esistenza (8).

8) Secondo il testo usuale di Gerberon, il testo che ci interessa ha il tenore seguente: *nullus quippe intelligens id quod sunt ignis et aqua potest cogitare ignem esse aquam secundum rem; licet hoc possit secundum voces, ita igitur nemo intelligens id quod Deus est, potest cogitare, quia Deus non est...* Dunque chi conosce la natura del fuoco e dell'acqua, può è vero, unire fra di loro i vocaboli corrispondenti in modo da esprimere il pensiero assurdo che « fuoco è acqua ». Ma con questa frase non può pensare nulla di reale, perché è contrario alla natura del fuoco, a noi nota, essere ciò che noi conosciamo con la parola acqua. Parimenti chi conosce la natura di Dio può pensare soltanto il vocabolo, ma non la realtà della non-esistenza di Dio perché la non-esistenza è contraria alla natura di Dio da noi conosciuta. Non si potrebbe dir meglio ciò che sempre di nuovo si è voluto far dire ad Anselmo! Ma l'immagine del fuoco e dell'acqua, secondo lo studio critico del testo di P. Daniels, è un'interpolazione. W. VON DEN STEINEN, che nell'*op. cit.*, p. 40, continua a lavorare con questa immagine, avrebbe fatto meglio a tenerne conto! Anselmo non ha detto ciò che l'antico copista e molti dopo di lui hanno voluto fargli dire. Certamente, secondo Anselmo, Dio e non-esistenza stanno

Nell'*intelligere id quod Deus est* è certamente inclusa anche la conoscenza della natura di Dio, della sua onnipresenza ed eternità, della sua infinita santità e misericordia. Ma dal fatto che si abbia questa conoscenza non deriva necessariamente anche la conoscenza dell'esistenza di Dio. Anche il massimo di tutte le qualità fisiche e morali pensabili, potrebbe essere ancor sempre l'insieme dei predicati di un essere soltanto pensato. Il fatto che *id quod Deus est* significhi Dio stesso è ciò che rende l'intelligenza analogica, « speculativa » della sua realtà una vera conoscenza della sua natura; ciò supplisce interamente (e in misura sovrabbondante!) alla conoscenza sperimentale insufficiente (necessariamente insufficiente!) che si ha di lui, ciò costringe alla conoscenza della sua esistenza, conoscenza che necessa-

fra loro come fuoco e acqua, in quanto la seconda non può essere un attributo del primo. Ma l'impossibilità della non-esistenza di Dio ha per lui un carattere troppo unico per poterla menzionare insieme all'impossibilità di assimilare il fuoco all'acqua. L'impossibilità di questa assimilazione viene dalla conoscenza che abbiamo della natura dell'uno e dell'altra. L'impossibilità della non-esistenza del fuoco o dell'acqua non potrebbe in sé essere dedotta da ciò. Essa deriva soltanto dal fatto che la nostra conoscenza di entrambi è sperimentale e quindi la loro esistenza è una conoscenza effettivamente presupposta. Ma essa risulta soltanto come un'impossibilità di fatto per riferimento alla nostra esperienza. Ed ora la nostra conoscenza della natura di Dio da un lato non è una conoscenza sperimentale di tal genere e quindi non presuppone di fatto la conoscenza dell'esistenza di Dio. E d'altro lato l'impossibilità di fatto per riferimento alla nostra esperienza. Così ci si può sentire discepoli di Anselmo e ci si può comportare come tali — come ha fatto quel copista, certamente con ogni sincerità e con gran zelo — ed essere in fondo un vero Gaunilone.

riamente esclude ogni negazione e ogni dubbio, e che è possibile e reale soltanto in quanto essa è conoscenza della sua esistenza. Chi conosce lui stesso, non può pensare: « Dio non esiste ». Nessun che abbia conosciuto lui stesso, l'ha potuto. Dio stesso, dove è stato conosciuto, ha sempre escluso questo pensiero con matematica precisione e, dove sarà conosciuto, lo escluderà sempre di nuovo. Escludere, vuol dire rendere un pensiero impossibile, nullo, liquidato per sempre. Non è escluso. — Anselmo lo prevede espressamente — che noi lo pensiamo di quando in quando di nuovo, che di quando in quando diciamo nel nostro cuore con lo stolto: « Non v'è alcun Dio ». Appunto nella miseria in cui noi stessi pensiamo a questa conoscenza di Dio, che a ciò ci costringe, abbiamo ogni ragione di pensare ancora una volta alla solidarietà spezzata, ma non soppressa, che vincola all'*insipiens*, appunto colui che sta sotto questa costrizione. Colui che conosce Dio stesso dirà in cuor suo: « Dio non esiste », forse con maggior passione, con maggiore disperazione, con maggior radicalismo dello stolto comune, — e non « forse », ma certamente, si ripensi qui alle preghiere di Anselmo che non vanno intese come espressioni retoriche.

Ma la sua negazione, mentre la pensa e l'esprime, sarà tolta e cancellata. Le parole: « Dio non esiste », non avranno nel suo cuore e sulle sue labbra senso alcuno, o un senso « estraneo » che non ha nulla a che vedere con Dio stesso, che egli conosce ancora esistente, nulla a che fare con la sua conoscenza di Dio e quindi con lui stesso. Non saprà che cosa

nega. Negherà un idolo. Oppure confesserà il suo proprio abbandono da parte di Dio, abbandono che avrà sempre motivo di confessare proprio colui che conosce Dio stesso. Ma in nessun caso negherà Iddio.

Non potrà più pensare il pensiero: « Dio (id quod Deus est, Dio stesso) non esiste ». Per quanto conosce Dio stesso, certamente no! Anselmo ha svolto la sua prova su questo piano dell'*intelligere id quod Deus est*. Sarebbe assurdo volerlo condurre su di un altro piano. Appunto perciò la vivente prova contraria dell'*insipiens* non può fargli alcuna impressione.

Ciò che l'*insipiens* può provare è soltanto, e soltanto questo, che non conosce colui di cui nega l'esistenza. Non questa sua negazione, ma la sua mancanza di conoscenza, è ciò che v'è di stolto nella sua stoltezza.

Deus enim est id quod maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

(*Dan.*, 6, 26)

Infatti Dio è « ciò oltre il quale non può essere pensata qualcosa di più grande ». Chi intende questo rettamente, sa che esso esiste in tal guisa che non può neppure essere pensato come non-esistente. Chi dunque sa che Dio esiste in tal guisa, non lo può pensare come non-esistente.

Che cosa significa conoscere — conoscere e riconoscere Dio stesso? Anselmo ritorna al suo *argumentum*: Dio è colui che, rivelandosi come Creatore, si chiama *quo maius cogitari nequit*, dunque colui che viene a noi col suo nome e ci vieta di pensare qualcosa di più grande di lui. Conoscere ciò rettamente significa conoscere *id quod Deus est*, Dio stesso. Sotto questo nome di Signore, egli è conosciuto, conosciuto in tal guisa che la negazione della sua esistenza divenga impossibile e sia rafforzata la prova della sua esistenza. *Bene intelligere* non ha dunque senz'altro lo stesso significato del già menzionato *intelligere id ipsum quod res est*. *Bene intelligere*, nel senso del nostro passo, significa il compimento, la realizzazione, la via di questa conoscenza reale che si dimostra vera mediante il suo rapporto con l'oggetto. Concretamente significa ascoltare, riconoscere e osservare il divieto espresso dal nome di Dio, sì che l'uomo nel suo pensiero lasci Dio essere Dio. Proprio nel suo pensiero, proprio come limite posto alla sua libertà di pensiero! Ogni devozione e morale è nulla, non ha nulla a che fare con Dio, può sempre essere o divenire atea, se non pone questo limite assoluto a questa sfera più interna, più intima della libertà.

Bene intelligere significa conoscere, conoscere una volta per sempre, come il bue e l'asino conoscono la greppia del proprio padrone. *Bene intelligere* significa finalmente accorgersi che non si può pensare al di là di Dio, che non si può pensare come uno spettatore di Dio e di se stesso, che ogni pensiero

su Dio deve cominciare col pensare a Dio. Di questo non si è ancora accorto lo stolto e con lo stolto il suo avvocato Gaunilone. Chi se n'è accorto si trova costretto a riconoscere l'esistenza di Dio: e subito l'esistenza di Dio che è propria a lui solo fra tutti gli esseri esistenti, il suo *sic esse*, l'esistenza che non può venire soppressa neppure dal pensiero. Ancora una volta e senza equivoci, Anselmo mostra ciò ch'egli intende per conoscenza e prova dell'esistenza di Dio: la prova precisata di *Prosl.*, 3, la prova di questo *sic esse*, la prova dell'impossibilità di pensare Dio come non-esistente.

Col *bene intelligere* il nome divino, un « Dio » pensabile come non-esistente è liquidato come Dio, il posto si fa libero per l'Iddio della fede, della rivelazione, della chiesa, il quale esiste in modo da rendere impossibile anche il pensiero della sua non-esistenza. Dunque conoscere Dio stesso, come non lo conosce lo stolto, significa essere costretti a riconoscere questa sua esistenza. Così chi conosce Dio stesso, l'*intelligens id quod Deus est*, non può pensare Iddio come non-esistente.

*Gratias tibi, bone
Domine, gratias tibi,
quia quod prius credidi,
te donante, iam sic in-
telligo, te illuminante, ut
si te esse nolim credere,
non possim non intel-
ligere.*

(*Dan.* 6, 30)

Grazie a te, buon Signore, grazie a te, perchè ciò che io prima credevo per tuo dono, ora conosco per tua illuminazione, così che se io pur non volessi credere la tua esistenza, non potrei non conoscerla.

La prova, come Anselmo voleva e doveva svolgerla, è stata svolta. Egli stesso ricorda ancora una volta espressamente ciò che intende per prova. Non si tratta di una scienza svincolata dalla fede della chiesa, di una scienza che dia alla fede della chiesa un fondamento non tratto da essa stessa. Si tratta della teologia. Si tratta di provare, mediante la fede, la fede che già prima, anche senza la prova stava salda in se medesima. E Anselmo intende espressamente l'una e l'altra cosa: la fede provata e la fede mediante la quale si prova, non come presupposizioni che potrebbero essere stabilite dall'uomo, ma come presupposizioni stabilite da Dio; quella come un *donare* di Dio, questa come un *illuminare* di Dio. Egli non ha presupposto il *Credo* della chiesa né il suo proprio *credere* (9), ma ha pregato e il *Credo* della chiesa e il suo proprio *credere* erano presupposti. Dio gli ha dato di conoscerlo ed egli ha potuto conoscere Dio. Ha conosciuto e provata l'esistenza di Dio su questo fondamento che non può essere confrontato con nessun postulato filosofico né può essere inteso in senso teologico-sistematico. Perciò la sua ultima parola può essere soltanto: grazie. Non la soddisfazione per un'opera compiuta che lo loda quale sua artefice, ma grazie per l'opera che è stata compiuta e della quale egli non è punto l'artefice.

Dio gli si è dato come oggetto di conoscenza, e Dio lo ha illuminato sì che lo potesse conoscere

come oggetto. Senza questo avvenimento non v'è prova dell'esistenza di Dio, cioè della oggettività di Dio! Ma in virtù di questo avvenimento si ha una prova per cui si può rendere grazie. Ha parlato la verità, non l'uomo che vuol credere. L'uomo potrebbe anche non voler credere. L'uomo potrebbe anche essere sempre uno stolto. Se, come abbiamo udito, non lo è, avviene per grazia. Ma anche se lo fosse: *si te esse nolim credere*, la verità ha parlato: in modo che si debba udire, irrefutabile, inobliabile, sì che all'uomo è vietato, ed è per tanto impossibile, non conoscerla. Appunto come scienza della fede che muove dalla fede, la teologia ha una luce che non è la luce della fede del teologo.

Il fatto che la prova dell'esistenza di Dio di Anselmo sia sempre stata chiamata la prova « ontologica » dell'esistenza di Dio, che non si sia voluto vedere che essa sta scritta in un altro libro che la nota dottrina di Descartes (10) e di Leibnitz (11), che si potesse pensare ch'egli sia stato colpito, sia pur da lontano, da ciò che Kant ha scritto contro quelle dottrine (12), — manifesta una tale leggerezza di giudizio per la quale non vale la pena di spendere una parola in più.

9) Cfr. p. 227, nota 27.

10) *Discours de la méthode*, IV; *Médit.*, III e V.

11) *Monadologie*, 45.

12) *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ediz., p. 625 sg.