

*Linguaggio e spazio del silenzio in Anselmo d'Aosta**

Roberto Limonta

The aim of this paper is to investigate the connection, in Anselm of Canterbury, between theological issues, monastic culture and linguistic analysis. The reasoning is based on chapter thirteen of De veritate and develops the idea of truth without significatio that arises from those pages. Generally credited to the logical aspects of the Anselmian thought, the theory really needs to be understood in the light of the concepts of listening, silence, human and divine word, inside a tradition that traces its origins to Paul of Tarsus, Augustine and the Regula of Benedikt of Norcia. The analysis will show how the silence must be intended as a crucial notion in the Anselmi-

* Per le citazioni da Anselmo, l'edizione critica consultata è Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera omnia* ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt O.S.B., Edinburgi apud Th. Nelson et filios 1946-1961, 6 voll. Per la traduzione italiana ci si atterrà, con alcune distinzioni, a quella di S. Vanni Rovighi in Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, revisione e cura di P. B. Rossi, Laterza, Bari-Roma, 2008. Tra la bibliografia secondaria sui temi di questo articolo, si segnalano: D. Buzzetti, *Sant'Anselmo, la teologia, la logica e la storia della logica*, «Dianoia», 14 (2009), pp. 63-84; W. Cavini, *Verità e inerenza. Un'analisi del «De veritate» anselmiano*, «Rivista di storia della filosofia», 3 (1993), pp. 569-585; M.L. Colish, *St. Anselm's Philosophy of Language Reconsidered*, «Anselm Studies. An Occasional Journal», 1 (1983), pp. 113-123; D.P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, Clarendon Press, 1967; P. King, *Anselm's philosophy of language* in B. Davies e B. Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, Cambridge University Press 2004, pp. 84-110; M. McCord Adams, *Saint Anselm's theory of truth*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1990), pp. 353-372; EADEM, *Was Anselm a Realist? The Monologium*, «Franciscan Studies», 32 (1972), pp. 5-14; M. Parodi, *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Bergamo, Lubrina, 1988; R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Paris, Études Augustiniennes 1964; R.W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press 1990 [trad. it. *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Milano, Jaca Book 1998]; S. Visser e T. Williams *Anselm on truth* in B. Davies e B. Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, cit., pp. 204-219.

an theory of truth. In this context, the meaning of silence is threefold: language of God, soundless language of the things and, finally, mental place where true propositions can be thought.

Keywords: *Anselm, Monastic culture, Silence, Truth, Language.*

Se nel pensiero di Anselmo d'Aosta l'interesse per l'argomentazione dialettica è sempre presente – e addirittura è centrale in opere come il *De grammatico*, il *Monologion* e il *De veritate* – è del resto innegabile che egli rimanga profondamente immerso nella spiritualità caratteristica della cultura monastica dell'XI secolo. Al punto che si può affermare che, come in un gioco di rimandi, essa sorregge e fonda il metodo logico-argomentativo dentro il quale sempre si muove la riflessione anselmiana¹.

Scopo di questo articolo sarà leggere alcuni passaggi del *De veritate*, in particolare il capitolo XIII, a partire da distinzioni terminologiche – come *cogitatio vocum* e *cogitatio rerum*, *veritas significationis* e *veritas essentiae rerum* – strettamente pertinenti all'area dell'argomentazione logica, per mostrarne il legame con i concetti di ascolto (*obscultare*), parola (di volta in volta *sermo*, *verbum* o *locutio*) e silenzio (*taciturnitas*) propri della spiritualità monastica. Ciò non significa, tuttavia, che sia possibile risolvere l'anima logica e quella legata al modello di razionalità monastica in una sintesi sistematica²: non esiste, in Anselmo, una strategia di ridu-

¹ Cfr. la *Premessa* di Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri a «Rivista di storia della filosofia», 3 (1993), pp. 453-455, dove si parla di «due aspetti quasi contrastanti, il carattere monastico della *meditatio* anselmiana e la forte presenza della logica» e si sottolinea come questo aspetto abbia prodotto storiograficamente la tendenza a declinare la riflessione di Anselmo secondo paradigmi interpretativi opposti: Anselmo padre della Scolastica, secondo la lettura di M. Grabmann (*Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1909; tr. it. *Storia del metodo scolastico*, Firenze, La Nuova Italia, 2voli., 1980), oppure epigono della tradizione agostiniana; debitore della teologia monastica, in Karl Barth (K. Barth, *Fides quaerens intellectum: Anselm Beweis d. Existenz Gottes im Zusammenhang seines theol. Programms*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1931; trad. it. K. Barth, *Fides quaerens intellectum: La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, in Id., *Filosofia e rivelazione*, Milano, Silva, 1965, pp. 1-255), o logico, nelle ricerche di Desmond P. Henry sul *De grammatico* (D.P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, cit.).

² «We must accept the fact that his view of language is unsystematic, developed for its practical utility in solving the particular problems that he had on his agenda, without seeking to reduce his thought on this subject to a state of consistency or synthesis which Anselm

zione della teologia alla filosofia del linguaggio; né si può parlare, dall'altra parte, di una "colonizzazione" della dialettica da parte della teologia e del conseguente pericolo di uno snaturamento. Si vuole piuttosto mettere in evidenza come la necessità dell'uso di strumenti logici nasca, in Anselmo, all'interno della riflessione teologica per risolvere i problemi che quel contesto di volta in volta gli sottopone³. Il procedimento argomentativo, che Anselmo dichiara di voler costruire *sola ratione*⁴, parte comunque dalla fede imprescindibile nella verità rivelata, che non è mai tematizzata e che pone preliminarmente all'indagine razionale il suo oggetto. Non solo la logica serve ad Anselmo per pensare le questioni teologiche, ma, come in un chiasmo, il quadro teologico stesso legittima i nuovi strumenti che egli va introducendo in quell'ambito⁵. Se, come vedremo, giungere alla definizione della verità come *rectitudo* implica trovare nella ragione la conferma di un'idea radicata nella tradizione monastica, ciò comporta anche, viceversa, l'attendibilità e autorevolezza delle procedure logico-grammaticali, quando intese e utilizzate alla luce del quadro valoriale che la *rectitudo* porta con sé⁶. Il metodo che seguiremo cercherà pertanto di intende-

himself was not interested in attaining», M.L. Colish, *St. Anselm's Philosophy of Language Reconsidered*, cit., pp. 118-119. Marcia Colish ricostruisce così l'intreccio anselmiano tra analisi logico-linguistiche e problemi teologici: «Anselm first confronted the problem of linguistic analysis in a theological context; then he concerned himself with the more strictly technical aspects of linguistics; and then he applied it to other theological and moral issues.» (cit., p. 114). Southern ha sintetizzato bene i termini della questione, parlando di «sistema operativo aristotelico» innestato su un «programma agostiniano» (cfr. R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta*, cit., p. 87).

³ «Logic does not, like pagan philosophy, offer a system of ideas which rivals those of Christianity. It provides a set of tools for thought. The complaint of some eleventh-century scholars was, not that these tools were in themselves harmful or even valueless, but that they were being used for a job to which they were unsuited», J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, Routledge, London/New York, 1988², p. 90. Cfr. anche R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta*, cit., pp. 42-43.

⁴ «puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere», *Monologion* I, 13.10-11.

⁵ Prendiamo qui a prestito l'immagine del chiasmo, usata da Dino Buzzetti per interpretare, nella lettura di Barth del *Proslogion*, l'intreccio tra piano ontico e piano noetico. Cfr. D. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo: Ontico e noetico in Karl Barth e Anselmo d'Aosta* in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della filosofia: Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Bologna, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna - CLUEB, 2009 (Preprint, 29), pp. 9-21.

⁶ La storiografia di tradizione cattolica ha letto la propensione anselmiana al ragionamento logico-grammaticale come una prima avvisaglia della rinascita culturale del XII se-

re gli argomenti del pensiero anselmiano a partire dalle fonti – Agostino e la tradizione della *Regula* benedettina, soprattutto – e dal modello culturale cui essi hanno attinto; un quadro di valori etici, spirituali e intellettuali tacitamente assunto, ma non per questo meno rilevante⁷.

Si inizierà quindi mostrando come la teoria anselmiana del linguaggio abbia più di un debito nei confronti del concetto benedettino di silenzio (*taciturnitas*), cui è dedicato il sesto capitolo della *Regula* e che riprende temi sparsi nell'opera di Paolo di Tarso e in particolare di Agostino. Passeremo poi alla lettura del *De veritate*: l'analisi si concentrerà sull'idea della *veritas* come *rectitudo* e sulla teoria della significazione linguistica che vi si lega, alla luce di un paradigma filosofico di matrice agostiniana e monastica. In particolare si analizzeranno, nel tredicesimo capitolo del *De veritate*, i termini legati all'area semantica dei concetti di verità, parola e silenzio. Si concluderà poi con i capitoli X-XIV e XXIX-XXXII del *Monologion*, nei quali sono trattati temi analoghi e che consentiranno di ricongiungere i fili dell'indagine in una lettura unitaria del pensiero anselmiano.

1. *Le fonti paoline*

Le distinzioni lessicali e concettuali di Anselmo sono state interpretate, da commentatori di diverso orientamento – e con differenti intenzioni – quali E. Gilson e P.D. Henry, come tentativi di abbozzare un lessico logico pri-

colo, segnata dal sorgere delle scuole cittadine e dal diffondersi dell'uso dei metodi della dialettica nella riflessione sui contenuti teologici. Una proiezione in avanti che è il precorrimiento di una categoria, la filosofia scolastica, che è da intendere piuttosto come pura costruzione storiografica: uno schema interpretativo guidato dal senno di poi, insomma, che semplifica la posizione di Anselmo per renderla funzionale a una lettura finalistica della storia del pensiero. Cfr. M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, cit..

⁷ Seguiamo in questo l'impostazione storiografica di Luca Bianchi, quando sottolinea come «la 'storia interna' della filosofia non possa essere artificialmente separata dalla sua 'storia esterna': conoscere i percorsi di formazione dei vari pensatori, il lessico e le procedure argomentative che appresero, gli ambienti intellettuali e istituzionali nei quali operarono, i meccanismi di produzione e circolazione delle idee, la disponibilità e le strategie di interpretazione delle fonti, le forme della comunicazione filosofico-scientifica e la loro evoluzione è ritenuto indispensabile per comprendere non solo la genesi, ma l'autentico significato dei testi e delle dottrine», cfr. L. Bianchi, *Il nuovo medievismo italiano* in E. Donaggio/E. Pasini (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, Bologna, il Mulino, 2000, p. 110.

mitivo, precursore di elaborazioni ben più sofisticate tra il XII e il XIII secolo. Ma dietro la teoria epistemologica di Anselmo si muovono alcune idee portanti che traspaiono in filigrana. L'idea sostenuta nel *De veritate*, di una verità che sussiste anche in assenza di significazione linguistica, può apparire al lettore moderno come una deriva apofatica del discorso. Essa tuttavia costituiva per Anselmo una soluzione del tutto naturale, affine com'era a quei valori dell'ascolto e del silenzio presenti nell'ambito della tradizione paolina e radicati soprattutto nel pensiero di Agostino e nella spiritualità benedettina.

La prima fonte di riferimento per la filosofia del linguaggio anselmiana sono le lettere di Paolo di Tarso. Anselmo le legge attraverso il commento di Lanfranco di Pavia⁸. Questi era priore del monastero del Bec, dove Anselmo giunge nel 1059, attratto dalla fama di Lanfranco come maestro delle arti liberali. Il commento lanfranchiano alle epistole paoline conteneva diversi elementi di novità e aveva ben presto fatto scuola nella tradizione degli studi esegetici. L'assenza di riferimenti precisi a quel commento da parte di Anselmo rende difficile valutarne adeguatamente il ruolo nel rapporto di mediazione con il testo biblico. Gibson e Southern hanno rinvenuto nel maestro di Pavia tracce di idee rivelatesi poi cruciali nel pensiero di Anselmo – come il rapporto tra giustizia, parola e verità⁹ –, ma la sua influenza pare circoscritta al metodo utilizzato nella pratica esegetica (un commento unitario del *corpus* delle lettere attraverso l'uso inedito di strumenti grammaticali e dialettici). Anselmo sembra attingere direttamente al testo paolino alcuni temi relativi alla parola e alla differenza tra il sapere umano e quello divino.

Paolo di Tarso fa del tema della parola un'occasione per ridimensionare il sapere umano e rivendicare la diversità del linguaggio della predicazione evangelica, che parla attraverso le “parole di carne” della passione terrena di Cristo: «La parola della croce [...] è potenza di Dio. Sta scritto infatti: *Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti*. Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ra-

⁸ Per una ricostruzione storica del commento di Lanfranco e della sua influenza, si veda M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, Oxford University Press, 1978 [tr. it. *Lanfranco di Bec. Da Pavia al Bec a Canterbury*, Milano, Jaca Book, 1989, soprattutto pp. 36-63]. Per i rapporti tra Lanfranco e Anselmo e per le critiche del primo al *Monologion*, si veda R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta*, cit., pp. 34-69.

⁹ Cfr. R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, cit., p. 44; cfr. anche Gibson, *Lanfranco*, cit., p. 58.

gionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?»¹⁰. Egli insiste sulla distanza tra ciò che è (il “fatto” della crocifissione) e ciò che non è (quello che la sapienza del mondo reputa valore). Questa distinzione tra realtà mondana e piano dello Spirito, di stampo neoplatonico, si traduce sul piano della conoscenza nella contrapposizione tra due forme di sapienza: la «follia di Dio» e la «sublimità di parola o di sapienza» degli uomini. Da qui discende un dualismo di fondo tra la parola dell'uomo, che è «come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna»¹¹, e la parola di Dio, che Paolo definisce attraverso espressioni ricavate per negazione dai caratteri del linguaggio umano; essa è ciò «che occhio non vide, né orecchio udì»¹² e non si fonda «su discorsi persuasivi di sapienza» ma su «termini spirituali»¹³. Paolo predica la verità «non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito»; questa predicazione può rivendicare un carattere di verità (è un vedere Dio) ma sconta anch'essa il limite di ogni mediazione linguistica e può porsi in relazione a Dio solo «come in uno specchio, in maniera confusa»¹⁴. Alla contemplazione della verità divina, invece, si adicono solo parole ineffabili: «parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare» (*arcana verba, quae non licet homini loqui*)¹⁵.

La posizione di Paolo su significato e valore del linguaggio è chiara: da una parte la parola dell'uomo, che si muove su un piano verbale e nominalistico e non va oltre il puro fenomeno sonoro; dall'altra la parola di Dio, che parla con linguaggio ineffabile. Da una parte la «follia» degli uomini, che si nutre dell'illusione di riuscire a catturare la verità attraverso il potere delle parole, dall'altra la saggezza dello Spirito di Dio che si muove su

¹⁰ «Verbum enim crucis [...] virtus Dei est. Scriptum est enim: “Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo”. Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi conquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?» *1 Cor*, 1, 18-20. Per la traduzione italiana delle fonti bibliche ci rifaremo all'edizione a cura dei Gesuiti della Civiltà Cattolica e di San Fedele, Milano, 1983. Per il testo latino si è utilizzata l'edizione della *Nova Vulgata* disponibile all'indirizzo http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_novum-testamentum_it.html.

¹¹ «velut aes sonans aut cymbalum tinniens» *1 Cor*, 13, 1.

¹² «Quod oculus non vidit, nec auris audivit» *1 Cor*, 2, 9. Paolo si riferisce qui a *Is.* 64, 1-3.

¹³ «sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus sapientiae verbis sed in ostensione Spiritus et virtutis» *1 Cor*, 2, 4.

¹⁴ «per speculum in aenigmate» *1 Cor*, 13, 12.

¹⁵ *2 Cor*, 12, 4.

due registri della significazione ugualmente efficaci: gli eventi della vita di Cristo che sono al contempo parola “carnale” della predicazione, da una parte, e l'assenza di parole quando la verità parla attraverso la contemplazione diretta di Dio, dall'altra.

2. Anselmo e la tradizione agostiniana

La seconda fonte d'ispirazione, e sicuramente la più influente dal punto di vista filosofico, è il pensiero agostiniano¹⁶. Agostino era una delle principali *auctoritates* del pensiero monastico e della tradizione benedettina in particolare. La biblioteca del monastero di Le Bec, dove Anselmo visse tra il 1060 e il 1093 e dove compose i grandi trattati teologici e il *De veritate* stesso, disponeva delle sue opere più importanti¹⁷. Ma la presenza dell'agostinismo in Anselmo va al di là dei riferimenti puntuali ed espliciti, che pure sono possibili: è un modo del pensiero e un orizzonte mentale che Anselmo adotta e nel quale è immerso¹⁸.

I limiti della parola e il suo rapporto con la verità sono tema delle riflessioni sviluppate da Agostino nel *De magistro*. Esse sono segnate da una diffidenza nei confronti della parola profondamente radicata nella tradizione scritturale e patristica e particolarmente in quella paolina, come si è visto¹⁹. La formazione retorica di Agostino non gli impedisce di scrivere:

¹⁶ Per un'analisi della posizione di Agostino nella storia dell'idea di *rectitudo*, cfr. R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme*, cit., pp. 35-44.

¹⁷ Cfr. R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta*, cit., p. 37-39. L'*habitus* agostiniano di tutta la meditazione di Anselmo non sarebbe concepibile senza una conoscenza profonda fondata sulla possibilità di una consultazione diretta dei testi.

¹⁸ Per la lettura di Anselmo come «secondo Agostino» e come epigono di un paradigma agostiniano del pensiero, seguiamo l'interpretazione di Massimo Parodi in M. Parodi, *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Bergamo, Lubrina, 1988. Southern, nella sua biografia intellettuale di Anselmo, indica nella Bibbia e nell'opera di Agostino l'oggetto della meditazione anselmiana durante gli anni di Le Bec, dopo aver subito inizialmente l'influenza del metodo e degli interessi esegetici di Lanfranco di Pavia (cfr. M. Gibson, *Lanfranco*, cit., pp. 36-38 e pp. 56-58). L'influenza di Agostino si colloca, in profondità, sul piano della *forma mentis* anselmiana, tanto da rendere superflua la ricerca di rimandi testuali su cui appoggiarsi. Cfr. R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta*, cit., pp. 75-84.

¹⁹ Cfr. le voci «parola di Dio», «parola umana» e «silenzio» in X. Leon-Dufour (a cura di), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1964 [tr. it. *Dizionario di teologia biblica*, Genova, Marietti 1978⁵]. Cfr. anche la voce «silenzio» in E. Ancilli (a cura di), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma, Edizioni Studium, 1978, pp. 1720-1723.

«Dunque mediante le parole si apprendono soltanto le parole, anzi il suono frastornante delle parole»²⁰. Il *De magistro* afferma che la verità non può essere oggetto di un insegnamento fondato sulla parola umana; essa proviene da una fonte che abita nell'interiorità e parla il linguaggio del *verbum cordis*, insegnando al di là delle parole: «Sul mondo intelligibile poi non ci poniamo in colloquio con l'individuo che parla all'esterno, ma con la verità che nell'interiorità regge la mente stessa, stimolati al colloquio forse dalle parole. E insegna colui con cui si dialoga, Cristo, di cui è stato detto che abita nell'uomo interiore»²¹. Non sono le parole a fungere da maestro, ma è il maestro che abita nell'interiorità a fornire la regola silenziosa della verità cui esse si devono attenere. Il *verbum* interiore nasce nell'anima quando in essa agisce il *Verbum*, la verità eterna: la parola esteriore non è che il prodotto del *verbum* silenzioso depositato nell'interiorità dell'uomo, e ha semplicemente la funzione, quando usata rettamente, di risvegliarlo in chi ascolta²². Per questo la conoscenza è conoscenza di cose, non di parole, e sono le cose a farci capire le parole e non viceversa²³. La verità si colloca sul piano delle *res* e al di fuori delle regole della significazione linguistica, come poi in Anselmo. E l'interiorità – l'*interiore homine* di Agostino o il *tacite secum ratiocinans* del *Proslogion* – è il luogo dove tale verità diventa pensabile.

La “loquacità” delle cose e l'ascetica del silenzio sono al centro della cosiddetta “estasi di Ostia”, nel capitolo IX delle *Confessiones*. Il silenzio

²⁰ «Verbis igitur nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum» *De magistro* XI, 36. Per l'edizione latina del dialogo e degli altri testi di Agostino faremo riferimento a quella disponibile all'indirizzo <http://www.augustinus.it>. Per la traduzione italiana del *De Magistro* si è utilizzata quella di Maria Bettetini in Agostino, *Dialoghi*, a cura di Giovanni Catapano, Milano, Bompiani, 2006, p. 638.

²¹ «De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus» *De mag.* XI, 38 (tr. it. p. 639).

²² Cfr. anche *De mendacio*, 17, 36: «Cum enim Deo tantum dicitur, tunc tantum in corde veritas amplectenda est: cum autem homini dicitur, etiam ore corporis verum proferendum est; quia homo non est cordis inspector». Sul tema della lingua divina come *verbum cordis*, cfr. C. Panaccio, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.

²³ Cfr. G. Catapano, *Agostino*, Roma, Carocci, 2010, pp. 54-56, e M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Bergamo, Lubrina, 2006, pp. 64-65; con particolare riferimento al tema della parola, cfr. anche M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Bari-Roma, Laterza, 2008, pp. 85-104.

è qui inteso non solo nella sua forma negativa, come fallimento e annullamento della parola umana, ma soprattutto in quanto condizione per l'ascolto di una parola la cui verità non dipende dalle regole della significazione. Il silenzio è descritto come un distacco dalle realtà terrene, che sono incapaci di significare il divino. Esso invece parla attraverso le cose stesse:

Se in un uomo tacesse il tumulto della carne, tacessero le immagini della terra e dell'acqua e dell'aria, tacessero i cieli e fin l'anima tacesse a sé stessa e si sorpassasse non pensando più a sé, tacessero i sogni e le rivelazioni della fantasia, ogni lingua e ogni segno e tutto ciò che nasce per scomparire tacesse in un uomo [...]; se, ciò detto, finalmente tacessero, perché hanno teso l'orecchio in chi le ha create, e solo questi parlasse, non tramite loro, ma da sé stesso, perché udissimo la sua parola, non tramite lingua di carne, o voce d'angelo, o rimbombo di nube, o enigma di similitudine, ma lui stesso, lui che amiamo in esse, udissimo senza di esse²⁴.

Le due declinazioni anselmiane del silenzio, come *locus* mentale e parola divina che fa delle *res* il proprio linguaggio, sono già in queste righe: da una parte lo spazio lasciato aperto dal venir meno dei segni linguistici, descritti come «ciò che nasce per sparire» (*quidquid transeundo fit*); dall'altra l'evocazione, in una sorta di sospensione temporale – per Agostino la successione temporale è necessaria per l'articolazione del linguaggio –, di una parola di diversa natura, diretta e silenziosa. Il processo estatico si struttura secondo una progressione neoplatonica di tre livelli del linguaggio: dalle mediazioni del pensiero («le immagini della terra», «i sogni e le rivelazioni della fantasia», «ogni lingua e ogni segno») al linguaggio delle cose, che parlano di Dio, fino alla parola divina, espressione diretta e modello della verità²⁵. È una delle analogie triadiche con cui il mondo par-

²⁴ «Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino [...] his dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus» *Conf.*, IX 25. Per la traduzione italiana delle *Confessiones* si è fatto riferimento a sant'Agostino, *Confessioni*, vol. 3 (Libri VII-IX), tr. di Gioacchino Chiarini, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 1994.

²⁵ Il *De Genesi ad litteram* riprenderà la distinzione legandola a tre generi di visione, disposti in ordine ascendente: *visio corporalis*, *visio spiritualis* e *visio intellectualis* (*De Gen.* XII, 6, 15). Da sottolineare come queste pagine siano una lettura esegetica del già citato 2 *Cor*, 12, 2-4, dove Paolo descrive l'ineffabilità della contemplazione di Dio.

la della natura trinitaria di Dio. Anche Anselmo, epigono del paradigma filosofico agostiniano²⁶, mostrerà di praticare la via del pensiero analogico e delle sue tripartizioni; basti pensare a quella, cruciale nel *De veritate*, tra *veritas enunciatonis*, *veritas essentiae rerum* e *summa veritas*, cui corrisponde l'articolazione dei modi della conoscenza in *cogitatio vocum*, *cogitatio rerum* e *meditatio*.

Il tema dei modi della parola divina ricorre anche nel capitolo XI delle *Confessiones*. A partire dall'esegesi dei primi versetti del *Genesi* e di alcuni passi dei *Salmi*, Agostino si interroga sul modo in cui Dio ha creato cielo, terra e ogni cosa esistente, per concludere che «è con la parola che le hai fatte». Il modo stesso in cui la domanda è posta rimanda ai passi del *Monologion* dove Anselmo si interroga sul linguaggio divino della creazione: che parola è quella di Dio, che crea le cose invece di nominarle? In che modo Dio ha parlato? Non con «parole pronunziate nel tempo» (*verba temporaliter sonantia*), ma attraverso la «eternità silenziosa della tua parola» (*cum aeterno in silentio verbo tuo*)²⁷. All'inconsistente mutevolezza della parola Agostino oppone l'eternità di un *Verbum* che sa dire senza parlare, in analogia, come vedremo, con i passi del capitolo XIII del *De veritate* sulla *veritas/rectitudo*. Il rapporto tra *Verbum* divino e *verbum* interiore dell'uomo, la debolezza della parola che ha solo il compito di risvegliare il *verbum* interiore (immanente all'anima e non toccato dalla significazione linguistica): sono temi che ritornano nell'opera agostiniana, dal *De magistro* alle *Enarrationes in Psalmos* fino al *De Trinitate*²⁸.

3. La cultura monastica

Altra fonte cruciale per la riflessione di Anselmo è il sesto capitolo (*De taciturnitate*) della *Regula* di Benedetto da Norcia, *locus* classico per il tema del silenzio nella tradizione del pensiero monastico²⁹. La regola benedettina detta come valore fondamentale l'umiltà; essa è regola di vita ma anche, ed è ciò che più ci interessa, *forma mentis* di una cultura nella quale era ra-

²⁶ Cfr. M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano*, cit., in particolare pp. 121-135.

²⁷ *Conf.* XI, 6.8.

²⁸ Cfr. *Enarrationes in Psalmos*, 103, 4, 1 e *De Trinitate* 9,7, 12 e 9, 10, 15.

²⁹ Per la *Regula* benedettina (d'ora in poi *Regula*) faremo riferimento al testo latino e alla traduzione italiana in S. Pricoco (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Milano, Fondazione Valla – Mondadori, 2011⁶.

dicata e fondante l'idea di un'infinita distanza tra la conoscenza umana e la sapienza divina. Il primo gradino dell'umiltà è l'obbedienza. Il secondo è il silenzio (*taciturnitas*), che la *Regula* fa oggetto di una particolare attenzione; esso non va inteso solo come requisito per la vita comunitaria, ma anche nel suo valore di virtù etica e di strumento per l'edificazione spirituale³⁰. Recita infatti la *Regula* che «parlare e insegnare spetta al maestro, tacere e ascoltare si addice al discepolo»³¹: il silenzio è quindi la relazione necessaria per il rapporto educativo, inteso non soltanto come trasmissione di sapere dal monaco anziano al novizio, ma soprattutto come creazione delle condizioni perché l'uomo possa ascoltare e comprendere la voce del maestro interiore. Il richiamo all'uso parco della parola («le parole oziose e che suscitano il riso le condanniamo in tutti i luoghi alla reclusione perpetua»³²) attraversa tutto il sesto capitolo; ma già nella prima parte della *Regula* si trovano passaggi indicativi di un timore di fondo per le tentazioni insite nell'uso del linguaggio. Nel lungo elenco degli strumenti per le buone azioni, compaiono ammonimenti come «preservare la propria bocca di discorsi cattivi e disonesti, non amare il parlare a lungo, non dire parole vane o che suscitano il riso, non amare il riso prolungato o fragoroso», cui si contrappone l'ascolto delle letture sacre³³. Nel complesso, sono indicazioni che mostrano la necessità di passare, nel rapporto con la parola, da una fase attiva a una passiva: dalla proliferazione della parola a un suo uso regolato, fino a giungere al silenzio come sublimazione del linguaggio.

Il prologo della *Regula*, sin dalle prime righe, stabilisce una chiara gerarchia tra parola e ascolto. Si richiama la necessità di ascoltare gli inse-

³⁰ Virtù sociale, virtù individuale e virtù spirituale: questi i tre livelli del silenzio nella tradizione monastica. Cfr. Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Le bugie di Isotta. Immagini della mente medievale*, Bari-Roma, Laterza, 2002², pp. 93-96. È la regola benedettina a intendere per prima il silenzio non solo come norma per la convivenza comunitaria, ma anche e soprattutto come valore interiore; cfr. l'*Introduzione* di S. Pricoco a *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, cit., pp. IX-XLIV. Sul significato del silenzio nella cultura monastica, vedi anche S.G. Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition c. 900-1200*, Cambridge University Press, 2007, pp. 1-27, e A.G. Wathan, *Silence: The Meaning of Silence in the Rule of Saint Benedict*, Washington DC, 1973.

³¹ «loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit», *Regula*, VI, 6 (tr. it. p. 153).

³² «verba otiosa et risum moventia aeterna clusura in omnibus locis damnamus» *Regula*, VI, 8, (tr. it. p. 153).

³³ «Os suum a malo vel pravo eloquio custodire, multum loqui non amare, verba vana aut risui apta non loqui, risum luntum aut excussum non amare» *Regula*, IV, 51-54, (tr. it. p. 147).

gnamenti del maestro e di piegare «l'orecchio del cuore» alla sua voce³⁴. Un diverso atteggiamento nei confronti della parola reso necessario dalla presenza di due differenti linguaggi. Non si tratta solo del dualismo tra parola e ascolto, perché la coscienza di questa distinzione, e la priorità, semantica e temporale, assegnata al momento della ricezione rispetto all'enunciazione, comportano la possibilità di cogliere una differente natura tra le *voces* umane e il *Verbum* divino, e quindi di accedere alla condizione mentale che consente di pensare la verità. L'ascolto dunque non è soltanto una delle forme che prende il richiamo all'umiltà nei rapporti comunitari (l'obbedienza dei monaci verso l'abate e la *Regula*, e di tutti verso Dio), ma si colloca tra due silenzi (cfr. fig. 1): il primo, che è il tacere preliminare delle *voces* come condizione dell'ascolto; il secondo, che passeremo tra breve a considerare, è il silenzio proprio del linguaggio divino.

Silenzio della parola umana	Ascolto	Parola silenziosa di dio
« <i>prohibe linguam tuam a malo et labia tua ne loquantur dolum</i> » (<i>Prologus</i> , 17)	« <i>Obsculta, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui</i> » (<i>Prologus</i> , 1)	« <i>Lectiones sanctas libenter audire, orationi frequenter incumbere</i> » (<i>IV</i> , 55-56)
« <i>Os suum a malo vel pravo eloquio custodire, multum loqui non amare</i> » (<i>IV</i> , 51-52)	« <i>adtonitis auribus audiamus divina cotidie clamans</i> » (<i>Prologus</i> , 9)	« <i>Quod oculus non vidit nec auris audivit, quae praeparavit Deus</i> [cit. da <i>I Cor.</i> , 2,9, n.d.r.]» (<i>IV</i> , 77)

Fig. 1

Senza trasformare gli elementi di continuità in improbabili corrispondenze, non si può fare a meno di sottolineare le analogie tra la *Regula* e alcuni nodi cruciali nella teoria della *veritas/rectitudo* anselmiana: la difficoltà verso le capacità di significazione del linguaggio, la natura ontologica della verità rispetto alla dimensione logica degli enunciati, il concetto di Dio come *summa veritas*, la *rectitudo* come principio etico e criterio epistemologico al contempo. Il capitolo XIII del *De veritate* ha toni diversi rispetto al lessico della spiritualità benedettina; ma il problema del rapporto tra verità e significazione ha come sfondo i valori del silenzio che sono emersi nella *Regula*, per quanto concerne le regole dell'ordine del

³⁴ «*inclina aurem cordis tui*» *Prologus*, 1, (tr. it. p. 119). L'«orecchio del cuore» è motivo di origine agostiniana; si veda *Conf.* XI, 6-8.

mondo, e le distinzioni del neoplatonismo paolino e agostiniano in rapporto alla tradizione filosofica³⁵.

4. De veritate

In apertura del *De veritate*³⁶, Anselmo si sofferma su una distinzione che a primo avviso può apparire meramente linguistica. Al discepolo, che riprende alcuni passaggi del *Monologion* e chiede di ragionare finalmente su una «definizione» della verità, il maestro risponde: «Non ricordo di aver trovato una definizione della verità; ma, se vuoi, cerchiamo che cosa sia la verità attraverso le diverse realtà nelle quali essa si trova»³⁷. Si delinea fin da queste prime righe l'impostazione fondamentale del ragionamento: la verità non è una proprietà dell'enunciazione (come sarebbe se fosse una *definitionem veritatis*), né va ridotta a un criterio di correttezza nella formulazione linguistica. Il suo piano è quello ontologico. La questione posta dal maestro, infatti, è *quid sit veritas*: non cosa e come si dica "verità", ma cosa essa sia in quanto tale, nella sua natura di *res*. La riluttanza a usare il termine *definitio* – più avanti preferirà parlare di *indagatio*³⁸ – si spiega con la necessità di svincolare la riflessione sulla verità da un orizzonte esclusivamente logico e linguistico. Così, quando parliamo di verità in termini epistemologici non facciamo che estendere all'universo del discorso un valore preesistente, che di quel contesto non è un prodotto, bensì il fonda-

³⁵ Per il metodo storiografico che abbiamo seguito, cfr. L. Bianchi, *Il nuovo medievismo italiano*, cit., p. 112: «Il rapporto tra testi e contesti è stato indagato a molteplici livelli e secondo prospettive differenti. Una prospettiva è quella che approfondisce come il testo si inserisca all'interno di una tradizione: ove per tradizione non si intenda una generica tradizione di pensiero (si ritornerebbe altrimenti agli "ismi") quanto una precisa tradizione testuale, letteraria, esegetica o disciplinare».

³⁶ Scritto in forma di dialogo e composto fra il 1086 e il 1087, mentre Anselmo è abate dell'abbazia del Bec in Normandia, il *De veritate* è il primo testo di un trittico costituito, oltre che dal *De veritate*, dal *De libertate arbitrii* e dal *De casu diaboli*. È Anselmo stesso, nella prefazione al dialogo, a spiegare i motivi dell'accostamento con la comune struttura argomentativa e la continuità dei temi trattati.

³⁷ «Non memini me invenisse definitionem veritatis; sed si vis quaeramus per rerum diversitates in quibus veritatem dicimus esse, quid sit veritas» *De ver.* I, 176.21-177.2.

³⁸ «M. Redeamus ad veritatis indagacionem quam incepimus» *De ver.* XI, 191.3. Cfr. M. McCord Adams, *Saint Anselm's theory of truth*, cit., p. 359: «Anselm has given *no definition* of truth, but has contented himself with a sketch of *truth conditions* in terms of similarity».

mento. Anche alle proposizioni può applicarsi la distinzione tra verità e falsità, purché si tenga sempre presente che essa è regolata non da norme interne al linguaggio, ma dalla conformità o meno a un criterio extralinguistico. Nell'esempio di Anselmo, l'enunciato «è giorno» mantiene comunque, sul piano logico-grammaticale, la sua capacità di significare (*significatio*³⁹), sia che sia giorno sia che non lo sia⁴⁰; ma la verità dell'enunciato – cioè la capacità di significare «rettamente» (*recte*), di dire come stanno le cose – si determina a partire dal rapporto con il piano delle *res*, per cui è vera la proposizione che dice come le cose stanno.

Riprendendo i dubbi del discepolo, il maestro affronta la questione ponendola in questi termini: che cos'è la verità «*in enunciatione*»⁴¹? Com'è da intendere la verità fuori dal proprio ambito di pertinenza?

Anselmo comincia analizzando la verità nell'ambito degli enunciati: è qui che compare per la prima volta, e che viene definita nelle sue linee essenziali, la teoria della verità come *rectitudo*. Un enunciato è vero quando dice come stanno le cose (*ad significandum esse quod est*)⁴². La verità, quando opera nell'ambito degli enunciati, agisce in modo che essi si dirigano intenzionalmente e volontariamente verso le *res*: riconduce così l'ambito della *significatio* al suo compito naturale, che è quello non solo di significare, ma di farlo dicendo le cose come esse sono⁴³. La significazione quindi, per essere vera, deve soddisfare due requisiti: congiungere sul piano logico ciò che è congiunto nella realtà e farlo senza divagazioni, *recte*.

³⁹ Per *significatio*, Anselmo intende il riferimento di un *nomen* a un significato (nell'esempio del *De grammatico*, il termine *grammatica*), mentre usa il termine *appellatio* quando il *nomen* rimanda a un referente (*grammaticus*); cfr. A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972, pp. 58-61; R. Fedriga e C. Puggioni (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Milano, Led – Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 1993, pp. 37-39. Per la questione dei termini denominativi o paronimi, cfr. soprattutto P. D. Henry, *The logic of St. Anselm*, cit., pp. 31-116.

⁴⁰ *De ver.* II, 179.15-19.

⁴¹ La traduzione di S. Vanni Rovighi rende *veritas in enuntiatione* con «verità dell'enunciazione». Ma l'uso del genitivo potrebbe indurre nel lettore moderno l'idea che la verità possa essere una proprietà dell'enunciato. Scrivendo *in enunciatione*, Anselmo a nostro avviso pone bene in risalto l'irriducibilità della verità alle proprietà del discorso, che è solo uno dei luoghi in cui essa si manifesta.

⁴² *De ver.* II, 178.9.

⁴³ Marilyn McCord Adams ha particolarmente insistito sulla struttura teleologica delle *res* e conseguentemente degli enunciati che vi si dirigono. Questo *telos* naturale è univocamente diretto, in Anselmo, verso Dio come *summa veritas*. Cfr. M. McCord Adams, *Saint Anselm's theory of truth*, cit., pp. 362-368.

Se il primo elemento è riconducibile alla definizione di verità presente nella *Metafisica* di Aristotele⁴⁴, il secondo arricchisce l'argomentazione aristotelica di una coloritura teologica che è frutto del richiamo alla tradizione patristica e monastica della *rectitudo*.

Nella storia della *rectitudo* il significato originario del termine, quello geometrico, è passato presto in secondo piano⁴⁵. Non così nella teoria anselmiana della verità: la *rectitudo* è esattamente una linea retta ideale che congiunge la parola e la cosa nominata. Questo tipo di significazione, capace di annullare lo iato tra *locutio* e *res* e il conseguente pericolo di una dispersione del significato, è possibile all'enunciato *participando veritatem*, perché la verità è esterna all'enunciazione. Questa può dirsi vera solo quando entra nell'ambito delle *res*, che in quanto esistenti sono *naturaliter* vere come identiche a sé stesse. La verità è possibile se non si intermettono mediazioni tra la parola e l'oggetto e se l'intelletto non si limita a significare, ma significa come stanno le cose. In quel caso, *significatio facit veritatem*, cioè fa ciò che la propria natura le impone come dovere: «L'enunciazione non suole dirsi vera quando significa le cose come non sono; ma tuttavia ha una certa verità e rettitudine, poiché fa ciò che deve. Ma quando significa come stanno le cose, allora fa doppiamente ciò che deve: poiché significa ciò che è capace di significare e ciò per cui è fatta»⁴⁶. Il fatto che la *rectitudo* abbia un'immediata risonanza morale non fa che

⁴⁴ Arist. *Metaph.* 7.1011b25-28. Per il rapporto tra la teoria anselmiana della verità e la logica aristotelica, cfr. S. Visser e T. Williams, *Anselm on truth*, cit., pp. 204-219, e W. Cavini, *Verità e inerenza*, cit., pp. 577-581.

⁴⁵ Il concetto, cui Anselmo ricorre per la prima volta proprio nel *De veritate*, ha origini antiche: dai moralisti latini come Cicerone e Seneca fino alla sua rielaborazione nel pensiero patristico, ad opera soprattutto di Paolo di Tarso, Agostino e Gregorio Magno che orientano la *rectitudo* a una metaforizzazione in senso morale. È soprattutto l'ultimo, nei *Moralia in Job*, a riprendere e imporre il termine nel linguaggio teologico, attingendo soprattutto a fonti scritturali e ad Agostino. Sarà poi la tradizione monastica benedettina ad adottarlo e a diffonderne l'uso a partire dall'alto medioevo, e a costituire la fonte sulla quale si innesterà l'interpretazione originale di Anselmo. Pouchet parla della spiritualità benedettina come l'elemento che collega, nel contesto della storia della *rectitudo*, la riflessione di Gregorio Magno e quella di Anselmo: «Conjointement à la prière officielle de l'Église et, pour ainsi dire, dans son orbite, se situe le témoignage privilégié des spirituels bénédictins du haut Moyen Age, fidèles disciples de saint Grégoire. Ils assurent la continuité entre l'œuvre du grand pape et celle de saint Anselme.» R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme*, cit., p. 50.

⁴⁶ «Vera quidem non solet dici cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet. Sed cum significat esse quod est, dupliciter facit quod debet; quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est.» *De ver.*, II.179.1-4.

confermare, per altra via, la sua natura extralinguistica. Si configura quindi una concezione nella quale il pensiero è un atto che produce intelligenza delle cose, ma senza lasciare, sulla scia del processo di significazione della realtà, residui terzi come concetti o immagini mentali. Il linguaggio che si limita a significare, ma senza *rectitudo*, può produrre parole (*voces*) dotate di senso ma non verità (*Verbum*), suoni ma non intellesione del senso delle cose; rimane sul piano linguistico e non attinge a quello ontologico nel quale si trovano le cose ed è possibile formulare enunciati veri.

«Dunque», conclude Anselmo, «la verità dell'enunciazione non è altro che una rettitudine»⁴⁷. A partire da questa identità di fondo, il *De veritate* passa a considerare come la *veritas/rectitudo* si rifletta nei diversi ambiti in cui parliamo di verità: avremo dunque la verità nel pensiero, quando «chi pensa come stanno le cose, pensa ciò che deve, e in tal modo il suo pensiero è retto»⁴⁸; quindi la verità nella volontà – dove si spiega il senso dell'espressione «*facere veritatem*»⁴⁹ – e nei sensi, fino a giungere a quella verità che si manifesta nelle cose stesse, e che della verità rappresenta la forma più propria. Il testo parla di «*veritate essentiae rerum*», dove per *essentia* non va intesa l'essenza o *quidditas* delle *res*, ma l'esistenza delle cose stesse⁵⁰. La concezione divina della verità posta in *essentia rerum* è considerata da Anselmo come l'approdo del ragionamento alla forma autentica della *veritas/rectitudo*. Questo comporta due conseguenze importanti: in primo luogo, essa conferma che la riflessione sulla verità, ponendosi sul piano ontologico, non potrà giovare del riferimento alle caratteristiche della significazione. Il che implica, in seconda istanza, il rifiuto del carattere di mediazione degli enunciati e la necessità di pensare diversamente la verità.

5. Quod una sit veritas in omnibus veris: *il capitolo tredicesimo del De veritate*

Cuore dell'argomentazione di Anselmo è il capitolo XIII del *De veritate* (*Quod una sit veritas in omnibus veris*). La questione dibattuta è se si deb-

⁴⁷ «Ergo non est illi alius veritatis quam rectitudo» *De ver.* II, 178.25.

⁴⁸ «qui putat esse quod est, putat quod debet, atque ideo recta est cogitatio.» *De ver.* III.180.14-15.

⁴⁹ *De ver.* V, 181.12-183.7.

⁵⁰ Cfr. nota 36 di Sofia Vanni Rovighi alla traduzione italiana del *Monologion* in *Opere filosofiche*, cit., p. 22.

ba intendere come unica la *veritas/rectitudo*, che ricorre in ambiti diversi, oppure se vi siano tante rettitudini quanti sono i contesti nei quali essa sia presente. La risposta del discepolo – la rettitudine «dal significato ha l'essere e secondo il significato mutua la sua rettitudine»⁵¹ – chiarisce quale sia la posta in gioco: il pluralismo della verità, se cioè ci si trovi di fronte a un approccio contestuale e plurale o meno. Si potrebbe dire, in termini moderni, che il problema sia sotto quanti modi può essere detto che qualcosa è vero, e se queste modalità producano differenti oggetti o se siano coloriture diverse attraverso le quali gli atti intenzionali dell'intelletto si dirigono a un oggetto reale comune. Il pericolo è quello di ammettere, così facendo, una dipendenza della rettitudine dall'atto e dalle regole della *significatio*. Questo implicherebbe un'interpretazione pragmatica nella quale la verità andrebbe a dipendere dal senso, cioè dal modo in cui si intende e significa una *res* o un suo aspetto. Ma un insieme eterogeneo di verità dalla natura puramente logica e contestuale non può conciliarsi con l'idea anselmiana che la *veritas* sia *rectitudo*: come tale, per Anselmo, essa è unica, perché esclude il pluralismo dei termini con cui può essere designata una cosa.

Il passaggio è cruciale. Stretto tra *l'usus loquendi*, che parla di molteplici accezioni del vero, e la propria teoria della natura unica della verità, Anselmo porta il ragionamento alle estreme conseguenze, come a verificarne la tenuta. Se la *veritas/rectitudo* è irriducibile all'ambito del linguaggio, sarà possibile dimostrare che essa esiste anche in assenza di enunciati, e che, in modo solo apparentemente paradossale, può esistere verità anche senza le parole che la dicano. Nel far questo, Anselmo utilizza la logica aristotelica (la relazione tra sostanza e attributi, ad esempio), ma ne orienta l'uso verso una soluzione che tiene insieme coerenza logica⁵², valori etici ed esigenze teologiche.

Seguiamo i passi del ragionamento riportando gli argomenti del testo. Il discepolo ha concluso il proprio intervento con un paragone: la verità sta alla significazione come il colore sta al corpo. Quindi non può esserci verità senza attività di significazione, come non c'è colore senza un corpo.

⁵¹ «per significationem habet esse et per eam mutatur eius rectitudo» *De ver.* XIII, 197.23-24. La traduzione italiana di Sofia Vanni Rovighi riporta sempre «significato» per il latino *significatio*. Diversamente, noi abbiamo scelto di usare il termine «significazione», perché, a nostro avviso, rende più esplicito come la *veritas/rectitudo* sia autonoma rispetto all'atto stesso della significazione, e non semplicemente ai singoli significati.

⁵² Sull'idea di verità come coerenza e sulle sue implicazioni, si veda D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007.

Il paragone è fondato sulla distinzione aristotelica tra sostanza e attributo. Il maestro riprende l'esempio per mostrare dove esso non colga nel segno:

M.: – Ma il colore non sta al corpo come la rettitudine sta al significato. D.: – Fammi vedere la differenza. M.: – Se nessuno volesse significare nulla, vi sarebbe forse un significato? D.: – No. M.: – E non sarebbe forse retto che si significasse ciò che deve essere significato? D.: – Non sarebbe certo meno retto, né la rettitudine lo esigerebbe meno. M.: – Dunque, anche se non esistesse il significato, non verrebbe meno la rettitudine per cui è retto e per cui si esige che sia significato ciò che deve essere significato.⁵³

Il colore è una qualità che non può esistere senza una sostanza di cui essa sia attributo. La rettitudine invece non deve la propria esistenza a una significazione che ne sarebbe il sostegno; è piuttosto la significazione che è vera quando si adegua alla rettitudine. Essa esiste sempre; prima e dopo l'atto di *significatio*, quindi. «Dunque la rettitudine» prosegue Anselmo «in virtù della quale un significato si dice retto non ha l'essere dal significato né muta al mutar di questo»⁵⁴; per concludere poi: «la rettitudine permane immutabile, comunque stiano le realtà che ad essa devono adeguarsi»⁵⁵.

Il capitolo XIII del *De veritate* pone nel modo più esplicito l'eterogeneità tra l'ambito della significazione (in cui rientra una serie di concetti come *locutio*, *significatio*, *vox*, *verbum*, non sempre distinguibili con chiarezza) e la verità. Se la *veritas/rectitudo* sussiste, sia che ci siano le parole che la dicano sia che non ci siano, se ne può trarre l'inferenza che la natura della verità sia da collocare non sul piano del linguaggio umano, ma su quello delle cose create. In questo passaggio dal piano logico-linguistico a quello ontologico, la *rectitudo* svolge un ruolo fondamentale di mediazio-

⁵³ «M. Non similiter se habent color ad corpus et rectitudo ad significationem. D. Ostende dissimilitudinem. M. Si nullus aliquo significare velit signo quod significandum est: erit ulla per signa significatio? D. Nulla. M. An ideo non erit rectum, ut significetur quod significari debet? D. Non idcirco minus erit rectum, aut minus hoc exiget rectitudo. M. Ergo non existente significatione non perit rectitudo qua rectum est et qua exigitur, ut quod significandum est significetur.» *De ver.* XIII, 197.27-37.

⁵⁴ «Rectitudo igitur qua significatio recta dicitur, non habet esse aut aliquem motum per significationem, quomodocumque ipsa moveatur significatio.» *De ver.* XIII, 198.18-20.

⁵⁵ «quoquo modo ipsa sint, rectitudinem immutabilem permanere.» *De ver.* XIII, 198.27-28. Cfr. Walter Cavini, *Verità e inerenza*, cit., p. 580: «la verità delle cose [...] non è nella *significatio*, ma preesiste ad essa e permane anche quando essa venga meno («pereunte significatione») o si tramuti da vera in falsa». Cfr. anche S. Visser e T. Williams, *Anselm on truth*, cit., pp. 216-219.

ne. La verità si pone al di là della significazione proprio perché è rettitudine, e la rettitudine è il rimando che consente di porsi in relazione direttamente con il piano delle *res* senza le insidie della mediazione linguistica. Essa infatti è propriamente una direzione dell'intelletto verso le cose, che sono capaci di una significazione propria e autonoma. La *significatio* acquisisce carattere di verità quando si conforma a questa rettitudine, annullandosi, per così dire, nella diretta ostensione delle cose: «M.: – E dunque non vedi che la rettitudine è nel significato non perché cominci ad esistere quando il significato esprime come stanno le cose o come non stanno, ma perché allora il significato si adegua a quella rettitudine che esiste sempre»⁵⁶. La natura degli enunciati è di avere un principio e una fine, mentre la *veritas/rectitudo* «esiste sempre», perché coincide con le cose stesse in quanto esistenti (non ne è semplicemente una qualità)⁵⁷ e ha carattere di necessità garantito dalla creazione divina. Le *res* sono eterne nella misura in cui siano intese come parole che dicono del proprio creatore, somma ed eterna *veritas*. Sarà quindi la natura di Dio e della parola divina a fornire ad Anselmo il modello per definire cosa sia la verità.

6. Il linguaggio delle cose: voces e Verbum

Il *De veritate*, in particolare il capitolo XIII, va letto in rapporto con i capitoli X-XII e XXX-XXXII del *Monologion*, dedicati al tema del *verbum* divino e del suo rapporto con la creazione delle *res*. Ne emerge una teoria epistemologica i cui termini logico-grammaticali sono riempiti dai contenuti della riflessione teologica e, viceversa, quest'ultima si esplica, "parla", attraverso l'articolazione logico-linguistica.

La regola della *rectitudo* stabilisce che un enunciato è vero quando fa ciò che deve. Il modello di questa natura deontica della verità sono le cose stesse: «per il fatto stesso di essere, una cosa dice di dover essere»⁵⁸. L'*essentia* delle cose afferma la propria necessità (che è a dire la propria verità). La cosa è di per sé "significativa", è già *verbum* in quanto *res*. Di con-

⁵⁶ «An ergo non vides quia non ideo est rectitudo in significacione, quia tunc incipit esse cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est, sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem quae semper est;» *De ver.* XIII, 198.11-14.

⁵⁷ Cfr. W. Cavini, *Verità e inerenza*, cit., p. 585.

⁵⁸ «quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse» *De ver.* IX, 189.25. Per il valore deontico della verità nel *De veritate*, vedi W. Cavini, *Verità e inerenza*, cit., p. 572 e p. 583.

seguenza questa loquacità naturale delle cose andrà ricondotta all'atto della loro creazione, che passa attraverso la parola divina.

Anselmo distingue, nel *Monologion*, fra tre diversi modi di dire (*locutiones* o *loquendi varietates*)⁵⁹: i segni sensibili (la parola «uomo» pronunciata per indicare la persona di fronte a noi), il pensiero interiore di quei segni (la parola «uomo» pensata ma non pronunciata) e la parola che dice «interiormente nella nostra mente le cose stesse»⁶⁰. Tutti e tre questi modi di dire fanno uso delle parole; ma il terzo usa parole universali (*verba naturalia*; ad esempio quando l'intelletto coglie l'uomo come “animale ragionevole mortale”, o l'immaginazione coglie la sua figura sensibile) che fungono da riferimento per le definizioni (convenzionali) degli altri linguaggi. Questa *locutio* dice l'essenza delle cose, perché «nessun'altra parola è così simile alla cosa che esprime, e nessuna la esprime così bene, come quella similitudine che è espressa dalla forza della mente che la pensa. Questa dunque deve essere detta *parola* della cosa nel senso più proprio e principale»⁶¹. La distinzione è netta: la parola interiore non parla “delle” cose ma “dice” le cose stesse, le pronuncia come termini di un linguaggio. Essa è *similitudo* perfetta delle cose, non perché ne sia la rappresentazione (il che implicherebbe una qualche forma di mediazione) ma perché aderisce loro perfettamente. Una tale natura della parola interiore ne fa da una parte la matrice degli enunciati del linguaggio umano, dall'altra la pone in una condizione privilegiata di coincidenza con l'essenza delle *res*, e quindi con la loro verità. In modo perfettamente coerente, il ragionamento di Anselmo giunge alla conclusione che questa parola interiore abbia la sua

⁵⁹ La tripartizione anselmiana riprende un'analogia distinzione del *De trinitate* di Agostino. Sarà proprio attraverso il *Monologion* che la classificazione agostiniana circolerà nei secoli medievali; cfr. Irène-Rosier Catach, *The Augustinian Threefold Word and Angelic Mental Speech* in T. Shimizu e C. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology. Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Kyoto, 27 September-1 October 2005*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 20-21; cfr. anche L. Valente, *The Notion of the Mental Word in Twelfth-Century Theology* in *ivi*, pp. 369-371. Sulla tripartizione e sul suo significato, si vedano M. Dal Pra, *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Anselmo* in *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Laterza, Bari-Roma, 1974, pp. 8-11, e J. Marenbon, *Some Semantic Problems in Anselm's De grammatico* in M.W. Herren, C.J. McDonough e R.G. Arthur (a cura di), *Latin Culture in the Eleventh Century*, Brepols, Turnhout, 2002, vol. 2, pp. 74-76.

⁶⁰ «pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo» *Monologion* X, 25.3-4.

⁶¹ «nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum.» *Monol.* X, 25.19-22.

forma perfetta ed esemplare nel *Verbum* divino quale si è manifestato nella creazione: «sembra ragionevole ammettere che la somma sostanza dicesse così le cose, prima che esse fossero, per farle essere, e le dica così, quando già esistono, per conoscerle»⁶².

I capitoli XXX-XXXII procedono nell'argomentare sulla natura eccezionale del *Verbum*: esso è unico («non consta dunque di molte parole, ma è una parola sola per la quale sono fatte tutte le cose»⁶³) ed eterno («eternamente è presso di lui la sua parola»⁶⁴). Soprattutto, è parola che crea. Il *Verbum* divino genera le cose perché pronuncia la loro essenza; il formarsi della parola è al contempo il suo farsi cosa, così che esistenza e significato coincidono. Non c'è distanza, sul piano del *Verbum*, tra parola e cosa, come invece accade nella *significatio*: in questa, l'articolazione dell'enunciato comporta sempre una successione di frazioni temporali per congiungersi con l'oggetto della significazione. Sul piano del linguaggio divino, invece, l'assenza di una distanza temporale tra parola e cosa sta a significare la loro perfetta identità, la capacità delle cose di produrre autonomamente significato e di essere esse stesse parole di un linguaggio oltre l'enunciazione, interiore e silenzioso: «tutto ciò che la somma sostanza fece, [...] lo fece col suo intimo dire»⁶⁵. Tra parola dell'uomo e parola di Dio la differenza è non solo nei contenuti e nelle capacità di significazione, ma soprattutto nelle condizioni di verità di due modelli distinti di pensiero.

Il capitolo XXXII del *Monologion* si chiude ribadendo l'importanza del carattere di eternità del *Verbum*, così da svincolare la parola divina da ogni possibile riferimento ai modi della significazione umana: «O la si pensi dunque senza nessuna altra realtà esistente o con altre realtà, è necessario che la sua parola a lui coeterna sia con lui»⁶⁶. Ciò significa non solo che le

⁶² «non immerito videri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent, et esse cum facta sunt ut per eam sciantur.» *Monol.* X, 25.25-27.

⁶³ «Non igitur constat pluribus verbis, sed est unum verbum per quod facta sunt omnia.» *Monol.* XXX, 48.11-12.

⁶⁴ «aeterne est verbum eius apud ipsum.» *Monol.* XXXII, 51.16. Il richiamo è ovviamente al prologo del vangelo di Giovanni («In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum» *Gv* 1, 1-2).

⁶⁵ «quidquid summa substantia fecit, [...] per suam intimam locutionem fecit» *Monol.* XII, 26.26-28.

⁶⁶ «Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis is existentibus: necesse est verbum illius coeternum illi esse cum illo.» *Monol.* XXXII, 51.16-18.

cose del mondo rimandano, come segni, al divino che le ha create⁶⁷; ma anche che il rapporto di identità tra parola e cosa è il modo con cui deve procedere il linguaggio se vuole essere capace di esprimere rettamente le cose. Quindi, la conoscenza umana tanto più potrà avvicinarsi alla verità quanto più sarà in grado di uniformarsi a questa modalità del pensiero, operando analogicamente a Dio⁶⁸. Se Dio è «*summa veritas*», la verità sarà da intendere secondo i modi della natura divina, che sono l'unità, l'eternità e la capacità creatrice. Il che esclude che l'ambito della significazione sia portatore di verità, dal momento che gli enunciati sono molteplici, eterogenei, hanno durata temporale e, considerati nella loro natura verbale, sono in grado di produrre solo similitudini imperfette delle *res*⁶⁹.

7. In veritate esse: la verità come luogo mentale

Negli ultimi passaggi del *De veritate*⁷⁰, maestro e discepolo riprendono le fasi precedenti dell'argomentazione. Giunti a quella che dovrebbe essere la chiusa del dialogo («Dunque una sola è la verità in tutte le cose»⁷¹), il di-

⁶⁷ È un *topos* ricorrente nella tradizione patristica. Si veda *Confessiones* X, 6.9. Agostino vi descrive l'itinerario della mente in Dio proprio a partire da una domanda che interroga direttamente le cose, e dal loro silenzio viene rivolta verso l'origine divina delle cose create.

⁶⁸ Cfr. M. Parodi, *Il conflitto dei pensieri*, cit., pp. 143-144. Parodi parla della «verità metafisica delle cose, che consiste nel loro essere parole di Dio e nel comporre un discorso il cui significato è nel Verbo» (p. 144).

⁶⁹ Le riflessioni teologiche sul linguaggio angelico e sul silenzio come linguaggio del divino sembrano confermare il legame tra parola divina e silenzio nel pensiero filosofico medievale. Cfr. Tiziana Suarez-Nani, *Faire parler le silence: à propos d'un paradoxe dans la pensée médiévale*, «Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali. Il silenzio», XVIII [2010], pp. 269-284. Premesso che «dans la pensée médiévale le silence s'avèrait nécessaire pour signifier l'inconnaissable et dire l'indicible. Le silence était précisément ce qui s'impose lorsque la parole a été amenée jusqu'au bout de ses limites» (p. 273), la Suarez-Nani descrive la condizione angelica come proiezione, in uno spazio metafisico, della condizione umana prima del peccato originale e dopo il giudizio universale. Il linguaggio angelico è la conoscenza di anime pure. In tal senso il silenzio diventa sublimazione della parola: «les anges ne sont pas des figures du silence, mais de la parole: une parole silencieuse, qui signifie par la seule présence. La voie négative [...] est ainsi assumée par un langage qui n'est plus ni affirmation ni négation, mais dont le propre est de signifier l'ineffabilité et le silence» (p. 283).

⁷⁰ *De ver.* XIII, 199.11-29.

⁷¹ «Una igitur est in illis omnibus veritas.» *De ver.* XIII, 199.11.

scepolo ha un dubbio: «perché parliamo della verità “di questa o di quella cosa”, come per distinguere diverse verità, se la verità non assume nessuna differenza dalle diverse cose?»⁷². La risposta del maestro, che è anche la conclusione del dialogo, chiama in causa il concetto di tempo. Un tema che Anselmo utilizza come metafora e per il modo con cui il termine è usato nel linguaggio comune. Anche del tempo si dice, come della verità, «tempo di questa o di quella cosa». Ma il genitivo non va inteso come se il tempo fosse una qualità che appartiene alle cose: «Non si parla dunque del tempo di questa o di quella cosa perché il tempo sia nelle cose, ma perché le cose sono nel tempo»⁷³. E questo comporta, secondo Anselmo, che «se anche non vi fosse questa o quella cosa, nondimeno il tempo sarebbe il medesimo»⁷⁴. È una ripresa quasi letterale del passaggio centrale del XIII capitolo: «anche se non esistesse il significato, non verrebbe meno la rettitudine»⁷⁵. L'immagine del tempo come cornice necessaria di tutto ciò che esiste si riversa sulla *veritas/rectitudo*, che andrà intesa allo stesso modo in termini di *locus* mentale piuttosto che come oggetto di pensiero. In un modello epistemologico così strutturato, il luogo del silenzio riveste funzione di *auctoritas*, garantendo della verità di ciò che è pensato al proprio interno.

Il silenzio non descrive soltanto la natura essenziale della verità come linguaggio divino delle parole/cose; ne è anche la condizione di possibilità. Esso è ciò che consente di definire un luogo mentale dove gli enunciati hanno carattere di verità, essendo in contatto diretto con le *res*⁷⁶. La struttura epistemologica della conoscenza deve adeguarsi alla natura dell'oggetto conosciuto, per poterlo accogliere nell'intelletto e comprenderlo. Il realismo di Anselmo non potrebbe essere più netto⁷⁷: l'essere delle cose determina quindi i caratteri della loro pensabilità⁷⁸. Come sottolinea Yves

⁷² «cur dicimus 'huius vel illius rei' veritatem, velut ad distinguendas veritatum differentias, si nullam ab ipsis rebus assumunt diversitatem?» *De ver.* XIII, 199.12-14.

⁷³ «Non enim ideo dicitur tempus huius vel illius rei, quia tempus est in ipsis rebus, sed quia ipsae sunt in tempore.» *De ver.* XIII, 199.23-25.

⁷⁴ «et si non esset haec vel illa res, non minus esset idem tempus.» *De ver.* XIII, 197.23.

⁷⁵ «non existente significatione non perit rectitudo» *De ver.* XIII, 197.36.

⁷⁶ Anselmo usa preferibilmente il termine *locus* per indicare uno spazio circoscritto, delimitato (cfr. *Monol.* XXI-XXIII), mentre ricorre a *spatium* quando vuole intendere l'estensione, la grandezza quantitativa (cfr. *Monol.* XXII.39.9-10, dove Anselmo parla di «*spatium loci*»; vedi anche *Monol.* II, 15.19 e *Pros.* XXI, 116.11).

⁷⁷ Cfr. M. McCord Adams, *Was Anselm a realist?*, cit.

⁷⁸ Nell'idea anselmiana di verità, la parola è ciò che unisce la creazione alla comprensione delle cose. Per Dio, sostiene Anselmo, dire una cosa significa simultaneamente

Cattin ragionando sulla definizione di Dio come *id quo maius cogitari nequit* nel *Proslogion*, il silenzio sulla natura divina non va inteso come l'esito apofatico del discorso teologico, ma come la sua premessa necessaria: non sta dunque a valle del ragionamento anselmiano, ma a monte⁷⁹. L'impossibilità del pensiero di dire la verità conduce a un silenzio che è, più che negazione della parola umana, prefigurazione della natura silenziosa del verbo divino: l'*intellectus* pensa con una *locutio* silenziosa, che riprende per analogia l'*intima locutio* della creazione divina

Pensare, per Anselmo, significa sempre muoversi “nella” verità, che non è da intendere come un oggetto esterno che l'*intellectus* possa raggiungere, colmando la distanza attraverso le proprie rappresentazioni. La verità è un ricettacolo in cui le cose si collocano, e nel quale l'intelletto può quindi apprenderele direttamente (*recte*, sia nel senso della correttezza epistemologica e morale che in quello dell'assenza di mediazioni concettuali): «quando parlo di un dire della mente o della ragione, intendo non il pensare il suo suono significante, ma il vedere presenti alla mente, con lo sguardo del pensiero, le cose stesse future o esistenti»⁸⁰. Il passo è complesso; vi si intrecciano molte questioni diverse che ci condurrebbero lontano dagli scopi di questo articolo. Qui ci soffermeremo sul legame tra il «dire della mente» e il «vedere presenti [...] le cose stesse». Pensare significa cogliere direttamente le cose che sono «presenti» all'intelletto: non a caso, il linguaggio di Anselmo è qui puramente visivo e insiste sul «vedere» e sullo «sguardo». L'*intellectus* ha di fronte a sé le cose in quanto tali, le parole/cose del linguaggio divino⁸¹. Esse acquistano carattere di veri-

crearla e comprenderla: «Che altro è infatti per lui dire una cosa [...] se non conoscerla?» («Quid enim est aliud illi rem loqui aliquam ... quam intelligere?») *Monol.* XXIX, 47.21-22. La possibilità di accedere alla verità è legata, nell'uomo, alla sua capacità di connettere il pensiero alle cose attraverso una adeguazione della parola umana alla natura silenziosa del *Verbum* divino.

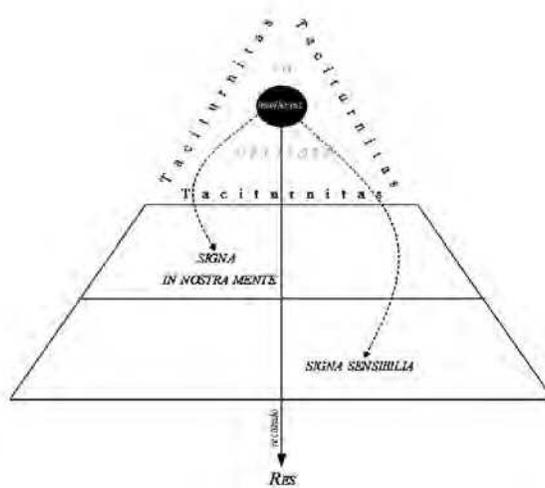
⁷⁹ Y. Cattin, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du PROSLOGION de Anselme de Canterbury*, Paris, Vrin, 1986, pp. 194-197. Non dissimile la lettura di Karl Barth (*Fides quaerens intellectum*, cit.). Il teologo tedesco porta l'attenzione sul carattere di limite dell'*id quo maius cogitari nequit*. Come tale, esso indica un confine oltre il quale l'intelletto non può procedere rettamente, ma al contempo delinea un luogo a partire dal quale diventa possibile pronunciare affermazioni vere.

⁸⁰ «Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur.» *Monol.* X, 24.27-29.

⁸¹ Peter King parla del concetto anselmiano di pensiero come di un'attività che non produce rappresentazioni, perché «thinking of something is a matter of having that very thing

tà dal momento che sono in questo luogo: ciò accade non perché subiscano un mutamento che faccia assumere loro la verità (intesa come possibile qualità delle cose), ma perché sono vere in quanto tali e l'*intellectus* non fa che riconoscere loro una qualità che esse possiedono naturalmente. L'ingresso nel *locus* mentale del silenzio è la condizione che rende possibile formulare proposizioni vere, purché si tenga fermo che tale modalità riguarda la possibilità della conoscenza delle *res* ma non ne modifica la natura essenziale.

Lo schema potrebbe essere il seguente:



Lo «stare nella verità» è il tema centrale del capitolo VII del *De veritate*⁸². Già il titolo («*de veritate essentiae rerum*») mostra che la riflessione

in mind». Pensare è fondamentalmente, per Anselmo, un atto mentale di intenzionalità fondato sulla «real presence of the object in the understanding», P. King, *Anselm's philosophy of language* in B. Davies e B. Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, cit. p. 87. Per i passi di Anselmo, cfr. soprattutto la sua *Responsio editoris al Liber pro insipiente* di Gaunilone (*Resp.* II, 132.14-21).

⁸² Nel pensare la verità in questi termini, Anselmo attingeva a una radicata tradizione evangelica, soprattutto giovannea. Basti il riferimento a *Gv* 8, 31-32, dove si legge: «Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: “Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi”» («Dicebat ergo Iesus ad eos, qui crediderunt ei, Iudaeos: “Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei estis et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.”»).

sulla verità è incentrata sul piano delle *res*. Si fanno fitte le ricorrenze dell'espressione «essere nella somma verità» (*in summa veritate esse*). *Summa veritas* è il nome con cui poco prima Anselmo ha chiamato Dio, e la verità nella quale ci si trova, quando si è *in summa veritate*, è in primo luogo l'essenza divina «nella quale sono tutte le cose»⁸³. «Stare in Dio» garantisce l'essere alle cose; l'*intellectus*, a sua volta, garantisce ai propri contenuti la verità entrando in contatto con le cose nel *locus* mentale del silenzio. Ma la verità è anche il silenzio stesso come luogo in cui l'*intellectus* accoglie le parole/cose del linguaggio divine e ne riconosce l'*essentia* ovvero la verità.

Anselmo non concepisce il pensare come una produzione di oggetti mentali, che si aggiungerebbero alle cose, ma come serie di atti mentali con cui l'intelletto aggancia le *res*. I pensieri sono atti intenzionali che esistono nella forma di pura indicazione delle cose⁸⁴. In tal modo, l'atto mentale va inteso come un trasportare l'*intellectus* a ridosso del piano ontologico dove verità ed essere mostrano la propria identità. Essi sono termini interscambiabili: «tutto ciò che è, è veramente in quanto è così come è nella somma verità», così che «ciò che è falsamente non è affatto». L'*intellectus* opera nel *locus* mentale del silenzio dopo aver tacitato le parole del linguaggio umano. Si crea così la condizione di un ascolto dai tratti paradossali, perché avviene al di là del linguaggio comune e dei tratti che lo caratterizzano: sonorità, forma definita di termini ed enunciati, relazione/distinzione tra segno e cosa designata, temporalità. Esso si articola piuttosto nell'ostensione delle cose: il silenzio è una lunghezza d'onda sulla quale l'intelletto deve sintonizzarsi. In questo modo esso può cogliere la *res* in fondo alla traiettoria retta (*rectitudo*) che la costituisce come oggetto. Così facendo, la *rectitudo* diventa, da riferimento esterno alla *significatio*, proprietà intrinseca di ogni atto intenzionale con cui l'intelletto, attraverso la significazione, si dirige verso le *res*. Abbiamo quindi una *taciturnitas* dell'oggetto (il *Verbum*) su cui si esercita l'*intellectus* e al contempo una *taciturnitas* del luogo mentale in cui l'*intellectus* opera. La prima costituisce il modello a cui la seconda dovrà uniformarsi. Ai modi del linguaggio divino, che sono quelli dell'*intima locutio* del *Monologion*, corrisponderà il *tacite secum ratiocinans* con cui Anselmo descrive la sua esperienza della

⁸³ «in qua omnia» *Monol.* XIV, 27.26.

⁸⁴ Per il concetto di intenzionalità e la sua struttura, cfr. A. Voltolini-C. Calabi, *I problemi dell'intenzionalità*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 57-163.

meditazione teologica⁸⁵; dove l'avverbio *tacite* sembra significare molto più di una semplice coloritura della descrizione, e rivestire piuttosto i caratteri di condizione modale con cui avviene l'atto intenzionale dell'*intellectus* quando pensa *in veritate*.

roberto.limonta@unibo.it

⁸⁵ Cfr. *Pros.*, *Prooemium* 93.3-4.

