

# Anselmo d'Aosta Monologio e Proslogio

TESTO INTEGRALE

Nel *Monologio*, composto nel 1076, Anselmo d'Aosta affronta per la prima volta in modo sistematico il problema del ruolo e dei limiti che la ragione umana credente, nella sua convinzione di possedere già la Verità, ha nel contesto culturale cristiano; e la conclusione è che seguire la pura evidenza razionale non costituisce pericolo per la Verità rivelata, anzi la conferma in modo più perfetto. Nel *Proslogio*, redatto nel 1077, invece, Anselmo vuole far comprendere le stesse verità sulla base di un argomento di valore assoluto che dimostri l'esistenza di Dio e giunga alla "contemplazione" della realtà divina con l'ausilio dell'*intellectus*: il *Proslogio* si presenta quindi come un colloquio dell'autore con Dio, con la propria anima e con il lettore, punto di partenza per un lungo e inconcluso itinerario la cui meta è la "visione" contemplativa di Dio. Queste due opere - fra le maggiori della cultura medievale -, presentate in un unico volume, consentono la piena comprensione della dottrina dell'autore. Il testo è curato da Italo Sciuto, le cui introduzioni ampie e approfondite accompagnano il lettore passo dopo passo. Le *note al testo*, le *parole chiave*, la *bibliografia* aggiornata e gli *indici* completano il volume arricchito anche da testi originali e dalle traduzioni dell'opera polemica di Gaunilone e della successiva *Risposta* di Anselmo a Gaunilone. Il testo latino a fronte riproduce l'edizione critica a cura di F.S. Schmitt (Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, vol. 1).

## ANSELMO D'AOSTA MONOLOGIO E PROSLOGIO GAUNILONE DIFESA DELL'INSIPIENTE RISPOSTA DI ANSELMO A GAUNILONE

Testo latino a fronte

Introduzione, traduzione,  
note e apparati di Italo Sciuto

# MONOLOGION

*Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut «speculum» dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam «facie ad faciem» videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus quæ facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiæ, quæ per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistit.*

«Si può dunque dire, nel modo più conveniente, che la mente razionale è a se stessa come uno specchio, nel quale essa riflette, per così dire, l'immagine di ciò che non può vedere "faccia a faccia". Infatti, se la mente sola, tra tutte le cose che sono state create, può avere memoria di sé, comprendersi e amarsi, non vedo perché negare che in essa vi sia una vera immagine di quella essenza che, per la memoria, l'intelligenza e l'amore di sé, consiste in una ineffabile trinità.»

(VI,) LXVII

ISBN 978-88-452-9170-8

© 2002 R.C.S. Libri S.p.A., Milano  
I edizione Bompiani  
Testi a fronte aprile 2002  
III edizione Bompiani  
Testi a fronte novembre 2009

## INTRODUZIONE

### 1. *Significato e valore del Monologion*

Il *Monologion* è la prima opera sistematica di Anselmo; per molti aspetti, è anche la più importante, in quanto espone il suo metodo filosofico e contiene già tutti i temi che verranno in seguito sviluppati, in una serie molto densa e compatta di monografie, in modo più analitico. Si può considerare una originale *Summa*, scritta prima che nascesse questo genere letterario, nella quale i più importanti argomenti della riflessione filosofico-teologica medievale trovano una prima sistemazione, che si distingue per l'acutezza e il rigore. Certamente, è l'opera che pone subito il suo autore al primo posto nel panorama culturale del suo secolo e costituisce un riferimento molto frequentato, e particolarmente autorevole, nei secoli seguenti.

La sua fortuna è pienamente meritata, anche solo per il fatto che risolve genialmente un problema speculativo che era particolarmente vivo in quel tempo, ma che rimane sempre, in realtà, al centro del pensiero cristiano medievale: il problema del valore che si può e si deve assegnare alla ragione in un contesto culturale che ritiene di possedere già, interamente, la Verità. Centro e cuore dell'opera, dunque, è la *ratio* umana con le sue possibilità, le sue certezze, i suoi limiti. Si può dire che il *Monologion* espone il sobrio racconto, filosoficamente avvincente, di una straordinaria meditazione, il cui protagonista è la ragione «sola».

Il senso di questa espressione è subito chiarito nel Prologo, dove si dice che alcuni monaci dell'importante abbazia benedettina del Bec, in Normandia, rivolgono



ad Anselmo, loro priore, un'audace richiesta: quella di esporre loro tutte le verità che riguardano l'essenza divina, con le relative conseguenze, seguendo non l'autorità della Scrittura, a tutti ben nota, ma soltanto la «necessità della ragione» e la «chiarezza della verità». Inoltre, gli impongono di usare non tecnicismi astrusi, ma un'argomentazione semplice e chiara, da tutti comprensibile per la sua concisione ed efficacia. Gli chiedono, in sintesi, brevità ed evidenza.

In questo «discorso del metodo» risuonano, per un lettore attuale, straordinari ma fuorvianti accenti di modernità, che fanno pensare a Cartesio; in particolare, per quei due avverbi che devono sintetizzare, secondo la richiesta dei monaci, la *forma* del discorso anselmiano: *breviter et patenter*, dove l'«evidenza» è quella che si ottiene con la sola dimostrazione razionale. In realtà, l'analogia della formula presuppone obiettivi opposti: per Cartesio si tratterà di rifondare, dalle basi, l'intero sapere tradizionale; per Anselmo, esattamente al contrario, si tratta invece di ri-confermarlo in altro modo, addirittura in modo razionalmente «necessario».

Storicamente più pertinente e interessante, invece, è il rapporto con il metodo razionale che, a partire dal secolo XII con le potenti personalità filosofiche di Abelardo e di Gilberto Porretano, trionferà nella Scolastica del XIII secolo. È particolarmente rilevante, appunto, il fatto che il nuovo «metodo» nasca in un ambiente monastico, abitualmente ritenuto alternativo a quello scolastico: Anselmo vive interamente nel primo ambiente, ma viene giustamente ritenuto il «padre» del secondo. In realtà, la sua straordinaria vicenda speculativa mostra chiaramente che la teologia «monastica» e la teologia «scolastica» non sono affatto alternative, né incompatibili, se condividono la stessa idea di fondo: l'indagine puramente razionale è una possibilità implicata dall'essenza stessa del pensiero cristiano; a rigore, anzi, è un dovere.

Rispetto alle consuetudini del suo tempo, tuttavia, si tratta certamente di una innovazione originale e «rivoluzionaria», come afferma giustamente R.W. Southern, tanto più sorprendente in quanto sorge in un contesto che ha vissuto, attorno alla metà del secolo, una lunga e violenta battaglia teologica intorno al significato dell'Eucarestia, in cui l'essenziale posta in gioco era il valore da attribuire all'uso della dialettica in questioni di fede. La disputa si risolve, con il decisivo intervento di Lanfranco da Pavia, maestro di Anselmo, con l'affermazione di un principio tradizionale: non si deve mai usare la ragione da sola, senza il sostegno dell'autorità. Che è quanto, invece, pretende l'iperdialettico Berengario di Tours, che difende una concezione simbolica della transustanziazione del pane e del vino sulla base della «necessità» che deriva dalla teoria aristotelica della sostanza e degli accidenti.

La soluzione moderata di Lanfranco è quella più largamente praticata, specialmente in ambiente monastico, per esempio da Pier Damiani poco prima di Anselmo e da Bernardo di Clairvaux pochi decenni dopo. Essa, in effetti, non solo garantisce un saggio equilibrio, ma salva inoltre quella che a tutti sembra un'esigenza fondamentale della fede, perfettamente espressa da una celebre massima del monaco e papa Gregorio Magno, continuamente citata per la sua indiscutibile pertinenza: «l'agire divino, se è compreso dalla ragione, non è ammirabile, né la fede ha merito, quando la ragione umana porta la prova» (*Omil.* II,26,1). D'altra parte, l'universale invasione della dialettica diventa, in molti ambienti e persone, una vera infatuazione; s'impone dunque una oggettiva necessità di mostrarne, dal suo interno, il possibile uso corretto, non conflittuale con la fede nella verità stabilita.

In questo contesto, il *Monologion* si fonda proprio, interamente, sulla convinzione del *valore* intrinseco dell'indagine puramente razionale: dialogando con se stes-



sa, la ragione da sola si propone infatti di percorrere la vasta regione della Verità, per dire «secondo necessità» ciò che l'intelligenza umana può pensare ed esprimere sull'essenza divina. Anselmo tenterà la stessa impresa anche in altre opere, però sempre su aspetti particolari; fondamentale, in questo ma anche in altri sensi, è il *Cur Deus homo*, in cui si argomenta sull'Incarnazione in termini di «necessità». Nella nostra opera, invece, l'indagine *sola razione* ha per oggetto l'intero mondo concettuale dell'essere di Dio, visto anche nei suoi rapporti col mondo e con l'uomo.

Si può dunque facilmente capire come il contesto culturale e storico, nel quale nasce l'avventura del *Monologion*, non si trovi certo in una disposizione acritica verso ogni novità, benché per altri aspetti (economico, giuridico, artistico) sia caratterizzato spesso da un grande slancio creativo. Sui temi teologici, anzi, la novità viene associata più volentieri al vizio che alla virtù: non senza buone ragioni, visti certi risultati di innamorati della dialettica privi di genio.

Lo stesso Anselmo, quindi, rifiuta sinceramente di presentarsi come un «presuntuoso innovatore» che voglia dire cose «troppo nuove». Non pensa, infatti, di negare la validità dell'autorità e della tradizione. Anzi, la riconferma esplicitamente: se ciò che è dedotto dalla ragione in modo necessario non è sostenuto «da un'autorità più grande», va inteso come «provvisoriamente» necessario (cap. 1).

Questa doppia necessità, che vale «assolutamente» o «provvisoriamente», configura certo una situazione logica e concettuale audace, sulla quale comunque Anselmo non insiste. Vi si può vedere, forse, uno dei luoghi d'origine della futura distinzione scolastica tra le due «potenze» di Dio: *absoluta* e *ordinata*. In ogni caso, tutte le *rationes necessariae* del *Monologion* appartengono certo, secondo Anselmo, al primo tipo di necessità. Ciò vuol dire che il seguire la pura evidenza razionale non

solo non costituisce un pericolo per la verità rivelata, ma anzi la conferma nel modo più perfetto. Ma ciò non vuol dire, come si vedrà, che *tutte* le conclusioni siano di questo tipo: vi è ampio margine anche per l'ineffabile.

Vi è un altro punto molto importante, per comprendere a fondo il significato della formula *sola razione*. Questa non vuol dire che Anselmo intenda solo dimostrare la ragionevolezza della fede, cioè la sua difendibilità e il suo accordo con la ragione. Dice invece molto di più, ossia che tutti i fondamentali contenuti della fede cristiana si possono anche ottenere per analisi puramente razionale, partendo cioè dalla semplice autoriflessione della ragione e procedendo per coerenti deduzioni. Questo è forse il punto più audace e profondo, che spiega d'altra parte l'ordine e la concatenazione degli argomenti trattati nella sequenza dei capitoli. Ma fa capire, inoltre, quanto il metodo sia esigente: con il *minimum* di premesse da condividere, infatti, vuole poi *costringere*, in forza di «ragioni necessarie», all'assenso. Non si deve però credere che si tratti di un'intenzione autoritaria; al contrario, è una testimonianza evidente (certamente anche ingenua, per l'attuale sensibilità) di assoluta fiducia in una razionalità cui tutti possono accedere e che solo uno stolto può rifiutare.

Infatti, nel *Monologion* la formula *sola razione* vale in realtà non soltanto nei confronti della Scrittura, ma anche di ogni altra *auctoritas*, filosofica o teologica: in tutta l'opera, a parte il prologo, nessun autore viene mai esplicitamente citato. Ma anche l'unico riferimento, nel prologo, ad Agostino e ai Padri significa soltanto che non vi è disaccordo nella dottrina, la quale però è raggiunta seguendo, appunto, la sola ragione. Ciò rende l'opera tra le più leggibili e culturalmente comprensibili del medioevo, anche per un lettore attuale: non presuppone alcuna preparazione specifica, ma soltanto che si abbia una intelligenza normale, «anche mediocre» (cap.



1). In questo, la distanza dal grande e complesso *De Trinitate* di Agostino, che è in realtà il vero modello implicito per i contenuti, ma non per l'argomentazione, è enorme.

Ciò non vuol dire che il *Monologion* sia un'opera di lettura facile. Il suo normale procedere per passaggi logicamente molto rigorosi e sottili, ma anche estremamente rapidi, per ottemperare al *breviter* programmatico, richiede anzi notevole impegno e attenzione concentrata, anche perché il discorso fluisce continuo, senza l'arida ma comoda struttura della *quaestio* scolastica. In particolare, va tenuto presente che il procedimento dialettico seguito da Anselmo si realizza in due momenti, che si intrecciano continuamente: il primo si può chiamare «positivo» e consiste nello sviluppare analiticamente, come si diceva sopra, i vari concetti dal proprio interno, esplicitandone quei significati e quelle implicazioni che risultano logicamente necessari; il secondo si può dire «negativo» e consiste nel porre ogni problema nei termini di una antinomia, con due tesi risolutive contrarie che, per coerenza con i principi stabiliti precedentemente, sembrano ugualmente sostenibili, per superare l'apparente contrasto mediante precisazioni logiche, semantiche e linguistiche, più rigorose e profonde.

Questo procedimento, quindi, rende alquanto difficile risolvere il problema della suddivisione dell'opera, che nell'originale presenta soltanto, dopo il prologo, una sequenza ordinata, senza ulteriori scansioni, di ottanta capitoli: una ininterrotta *concatenatio argumentorum*. Tenendo presenti varie ipotesi degli studiosi, abbiamo adottato una divisione in sette parti, distinte secondo i contenuti e di lunghezza variabile, più la breve conclusione. Per agevolarne la lettura e far emergere subito i temi fondamentali, diamo qui un filo conduttore che mostra i principali temi e passaggi. Ricordiamo inoltre, per un preliminare sguardo generale, che il cuo-

re dinamico dell'opera, ossia lo sviluppo dei temi *sola ratione*, procede come un movimento discensivo: con l'avanzare dei contenuti, cioè, diminuisce l'applicabilità della necessità razionale assoluta e aumenta, conseguentemente, l'estensione della zona che risulta indicibile. Anche la nostra attenzione filosofica, perciò, segue la medesima curva (una eventuale attenzione teologica potrebbe seguire un procedimento inverso).

Infine, è opportuno osservare che abbiamo di fronte un autore che dispone di una intelligenza straordinariamente acuta e profonda, ma anche di una vasta dottrina, lungamente meditata su tutti i grandi autori disponibili. Non sarà dunque fuori luogo far emergere, nei luoghi opportuni, quello sfondo culturale (specialmente filosofico) di cui, per i motivi che abbiamo ricordato, il testo che possiamo leggere tace completamente.

## 2. Quattro modi per dimostrare l'esistenza di Dio

Il termine «Dio», nel *Monologion*, appare soltanto nell'ultimo capitolo, come esito e come conclusione di tutto il cammino percorso. Nel resto dell'opera si parla sempre e soltanto di un ente «sommo», indifferentemente nominato con i termini «essenza», «natura» o «sostanza».

Nella prima parte, dunque, si dimostra l'esistenza di una «somma natura», cui si può giungere con la sola e semplice ragione, cioè prescindendo completamente da ciò che la Scrittura dice di Dio. Perché l'argomentazione risulti valida per chiunque, pertanto, viene esclusa la preliminare ammissione di qualsiasi presupposto, che non sia il puro possesso di una ragione «anche mediocre». Ciò che si dimostra, così, non è ancora propriamente l'esistenza di Dio, ma di quell'ente che si può indicare come *summum omnium quae sunt*, superiore a tutte le cose che sono.



A questo risultato si può giungere in molti modi, tra i quali quattro sembrano i migliori. Prima di esporli, bisogna dissipare due difficoltà.

Anselmo è celebre per l'argomento, chiamato ontologico, del *Proslogion*, che egli ha creato perché insoddisfatto delle prove del *Monologion*. Ma non si deve equivocare su questa insoddisfazione: essa va riferita solamente al fatto che in quest'opera le prove risultano da una «concatenazione di molti argomenti», non al fatto che non siano valide o convincenti; lo dice chiaramente il proemio del *Proslogion*, il cui argomento è superiore, per il suo autore, solo perché *uno*. Gli argomenti molteplici del *Monologion*, quindi, rimangono per Anselmo sempre validi.

Il secondo equivoco riguarda la consuetudine, assai diffusa per quanto non giustificata dai testi, di ritenere gli argomenti del *Monologion* «a posteriori» e quello del *Proslogion* «a priori». Anselmo non usa questa terminologia, che si affermerà ben più tardi con Alberto Magno, nel XIII secolo, e per di più con un significato che non corrisponde affatto alla distinzione sopra indicata. In Alberto, infatti, l'espressione *a priori* significa la dimostrazione *propter quid*, cioè quella «perfetta» dimostrazione che procede dalle cause all'effetto, mentre *a posteriori* significa la dimostrazione *quia*, cioè quella «non perfetta» dimostrazione che procede dagli effetti alle cause (*In Anal. Post.* I, q. 9). È una distinzione che si rifà alla filosofia di Aristotele interpretata dai filosofi arabi, specialmente Alfarabi, Avicenna e Averroè, che Anselmo non conosce. Nelle sue prove, in realtà, il concetto di causa, in senso aristotelico, non ha un rilievo decisivo.

Ancor meno, ovviamente, questa distinzione si può applicare nel senso che acquisterà nel pensiero moderno a partire da Locke, Hume e Leibniz, per diventare poi fino ad oggi dominante: *a priori* per indicare le conoscenze raggiunte con la sola ragione, *a posteriori* per

indicare quelle raggiunte con l'esperienza. Le prove del *Monologion*, quindi, non si possono definire *a posteriori* in questo senso, perché sono tutte svolte, come sappiamo, *sola ratione*, e non partono da fatti dell'esperienza, ma da fatti della ragione. L'unica sostanziale differenza, dunque, è quella che abbiamo ricordato sopra: mentre nel *Monologion* si ha la possibile dispersione della molteplicità, nel *Proslogion* si realizza la perfetta e assoluta unità argomentativa.

Un fondamentale elemento di unità, tuttavia, esiste anche nelle prove del *Monologion*, perché in tutte si perviene sempre all'identico risultato: la necessità di affermare l'esistenza del *summum omnium*.

Vi si giunge, però, per vie diverse, perciò quello che apparirà in seguito come un difetto è proprio il fatto che l'identico, in tali prove, è raggiunto mediante e in virtù del diverso. Questo difetto, comunque, non pregiudica l'assoluta validità dei vari percorsi. Produce soltanto, potremmo dire, quell'inquietudine della molteplicità che non consente un quieto godimento della prova raggiunta; lascia il segno, cioè, della distanza e della differenza tra ciò che è provato e la via con la quale vi si perviene.

Inoltre, le quattro prove sono unificate anche dal fatto che si reggono tutte sugli stessi principi fondamentali. Pur partendo, infatti, da considerazioni diverse (razionali, non fattuali), esse giungono a concludere col *summum omnium* applicando sempre questi passaggi, ritenuti evidenti per il fatto che la loro negazione è contraddittoria: il molteplice implica l'uno, il diverso l'identico e il relativo l'assoluto (nei termini tecnici di Anselmo: ciò che è *per altro* implica ciò che è *per se*). Sono principi di evidente ascendenza platonico-agostiniana. Va notato però che Anselmo, qui, non usa il termine-chiave di «partecipazione», per cui secondo alcuni (per esempio il suo editore F.S. Schmitt) egli vorrebbe «deplatonizzare» Agostino.



La prima prova è indicata come la più evidente e accessibile, perché mostra con estrema chiarezza l'efficacia di questi principi. Essa parte dal fatto che il concetto di «bontà» viene attribuito ugualmente a cose diverse e molteplici. Ma questo non si potrebbe fare, se non vi fosse un bene identico e uno. Ciò vuol dire che i diversi beni sono tali non per sé, ma per altro. Deve quindi esistere un bene che sia identico, uno e per sé. Ma se è unico, non può essere pensato né come uguale né come inferiore ai beni diversi e molteplici: va necessariamente pensato come superiore a tutti, come *summum omnium*. Esiste dunque un ente sommo, che è sommamente buono (cap. 1).

La seconda prova segue il medesimo schema argomentativo, partendo da un concetto molto vicino al precedente, quello di «grandezza», intesa non in senso quantitativo ma secondo ciò che potremmo dire il «valore». Si giunge dunque ad affermare la necessaria esistenza di un ente «grande» che è sommo per l'unità, l'identità e l'assolutezza o eccellenza. Si dimostra cioè l'esistenza di un *unum aliquid* che è l'identico nei confronti delle cose diverse, *idem in diversis*, e che esiste come *esse per se* in relazione alla grandezza, così come lo è per la bontà (cap. 2).

Nella terza prova si radicalizza l'osservazione di partenza, considerando il semplice «essere» delle cose. Per gli stessi principi, deve necessariamente esistere un ente che è sommo in quanto il suo essere è uno, identico e per sé (cap. 3).

La quarta prova, partendo dalla «diversità di valore» delle cose molteplici, ossia dall'evidenza del loro valere più o meno (cap. 4), riprende in parte le prime due, ma anche la terza, perché essere e valore, in fondo, coincidono. La conclusione è identica, perché il più e il meno esigono, per essere, il massimo, cioè l'ente sommo. La quarta «via» di Tommaso d'Aquino riprenderà fedelmente, per alcuni aspetti fondamentali, queste considerazioni.

Si potrebbe obiettare che, in questo modo, Anselmo dimostra l'esistenza di vari «massimi», che sono tali ciascuno entro il proprio genere, o classe di enti considerati; ma l'obiezione si toglie da sé, in quanto l'essere veramente *per se* non può essere che uno. Per capire il senso unitario delle varie prove, infatti, non ci si deve fermare ai primi quattro capitoli, ma si devono percorrere attentamente anche i due seguenti, dedicati appunto alla chiarificazione del significato e delle implicazioni del concetto di *esse per se* proprio dell'ente sommo.

Si può dire, in sintesi, che le quattro prove convergono in un punto: nella determinazione dell'essere della somma natura come essere *per se* che è condizione di possibilità dell'essere *per aliud* proprio delle cose molteplici e diverse. Per questo aspetto, esse propongono un movimento di pensiero che, per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, è classico: solo ponendo l'esistenza di Dio, il divenire delle cose non è contraddittorio. In questo senso, le prove del *Monologion* sono assimilabili allo schema di pensiero che si ritrova nella posizione del «motore immobile» di Aristotele e nelle cinque «vie» di Tommaso d'Aquino.

Per questo aspetto, il sesto capitolo è fondamentale. Da qui si capisce che, per Anselmo, la dimostrazione dell'esistenza di Dio non si esaurisce nel dire «che» Dio esiste, ma esige inoltre che si dica, per quanto è possibile, il «come» e il «che cosa» è. La figura dell'*esse per se*, in vista di ciò, è la migliore che si possa pensare. Da una parte, infatti, essa mostra, in virtù del «sé», l'ontologica aseità divina, il suo non essere per altro. Dall'altra, con il «per», indica dinamismo e relazione, innanzitutto del divino con se stesso. Per esprimerli, Anselmo ricorre alla fortunata metafora della luce, che in seguito verrà spesso ripresa e che ha offerto un ottimo spunto alle contese ermeneutiche degli studiosi: nella somma natura si possono distinguere l'«essenza», l'«essere» e l'«ente», così come, nell'accadere luminoso, è possibile distinguere la luce, lo splendore e la cosa che splende.



Nel seguito del *Monologion*, l'analogia con la luce non verrà più ripresa, come pure la formalizzazione della distinzione tra «essenza» ed «essere», posta per la prima volta da Boezio e poi continuamente ripresa dai metafisici medievali, con tecnicismi raffinati e spesso molto complicati, come per esempio in Gilberto Porretano pochi decenni dopo Anselmo.

Per l'economia del *Monologion*, che deve attenersi al *breviter et patenter*, basta osservare che il «per» indica anche relazione con le cose molteplici e diverse, che sono appunto «per altro». Il discorso circa il dinamismo interno all'essere divino, quindi, viene momentaneamente sospeso, per lasciare spazio alla spiegazione del «come» le cose che sono per altro derivano dall'essere che è per sé: in termini tradizionali, introduce al tema della creazione. Ma bisogna tenere ben presente, costantemente, la concezione dell'ente sommo come l'essere «per sé», in quanto guida e risolve, si può dire, tutte le successive questioni.

### 3. L'essere delle cose create

Nella seconda parte, Anselmo traccia una rigorosa e limpida esposizione del concetto cristiano di creazione, condotta sempre *sola ratione*. Conformemente a questa impostazione, quindi, viene innanzitutto dedotto il fondamentale concetto di creazione «dal nulla», cioè *non* a partire da una materia preesistente. Il supporla, infatti, implicherebbe una serie di contraddizioni, specialmente con l'essere per sé del creatore; le cose, dunque, sono prodotte *ex nihilo* (cap. 7). Il concetto è chiaro, la terminologia però non è rigorosa, perché Anselmo usa talvolta *de nihilo* (in fine al cap. 8), mancando così l'occasione per fare chiarezza su un punto controverso e rilevante.

In realtà, nella tradizione latina la questione delle varie preposizioni (*e, ex, a, ab, de, per*) da usare per in-

dicare i vari nessi causali (materiale, efficiente, strumentale) è rimasta incerta, nonostante l'impegno di autori come Agostino e Mario Vittorino. La chiarificazione di Seneca, nella lettera 65 a Lucilio, poteva risultare adeguata per istituire un uso tecnico, ma c'era la difficoltà di accordarla con la Scrittura: proprio l'*ex* che ci interessa, per esempio, dovrebbe indicare la causalità materiale, ma in *Romani* 11,36 Paolo usa, per dire che tutte le cose derivano da Dio, l'espressione *ex ipso*!

Anche per questo motivo, forse, Anselmo non s'impegna nell'elaborazione di una teoria della causalità; ma nella prospettiva del *sola ratione*, in realtà, essa non sembra necessaria. La distinzione fondamentale, infatti, è quella tra essere «per sé» della somma natura ed essere «per altro» delle cose, distinzione che rimane salda e salva anche se la terminologia causale risulta incerta. Anselmo si impegna invece sul significato del termine «nulla», che in epoca carolingia era stato oggetto di notevoli discussioni, col risultato, tra l'altro, del noto opuscolo *De nihilo et tenebris* di Fredegiso di Tours, nel quale il nulla viene sostanzializzato. Anselmo sostiene invece l'assoluto non essere del nulla (cap. 8 e 19), senza peraltro toccare il tema del male che, evocato dalle «tenebre», sull'autorità indiscussa di Agostino era inteso come non essere. Vi insisterà successivamente, nel capitolo XI del *De casu diaboli*.

Il secondo aspetto rilevante, nella posizione anselmiana del tema della creazione, è il fatto di concepirla secondo il modello dell'*artifex* e del *faber*, cioè dell'artefice che prima di realizzare una cosa la pensa: celebre e assai frequentata metafora, che Anselmo armonizza perfettamente nel suo discorso. Pensare le cose, per il creatore, significa dirle, ove però il «dire» non comporta un linguaggio di suoni, ma un parlare interno, una *intima locutio* che è come un vedere le cose nella mente con la sola forza del pensiero (cap. 9-10). Si può dire allora che questo dire è la causa prima, sola e sufficiente a



produrre la realtà (cap. 11): un modo adeguato per esprimere il fatto che l'*esse per se* della somma natura, con l'atto creativo, non viene meno.

L'analogia con l'artefice umano, tuttavia, è felice anche perché introduce senza forzature ciò che si può dire il controcanto del *Monologion*, il verso di cui la *sola ratio* è il *recto*, cioè il tema della differenza, che nel seguito assumerà sempre più marcatamente il tono dell'indicibilità. L'*intima locutio* del creatore, infatti, non ha bisogno, come invece quella dell'artefice umano, di partire da *altro* per produrre le cose. Il concetto esplicativo fondamentale, quindi, rimane la distinzione tra l'essere «per sé» dell'uno-identico e l'essere «per altro» dei molti-diversi. L'essere delle cose, inoltre, dipende dall'essere per sé anche per il suo semplice *permanere* (cap. 13), sicché si può concludere che la somma natura è in tutte le cose, essendo ciò da cui e per cui esse sono e permangono (cap. 14).

Per questo motivo, e per consolidare il senso di questa essenziale differenza, prima di elaborare il tema del «dire» divino è necessario chiarire la natura del suo rapporto col dire umano. In altri termini, si tratta di riflettere sulle categorie, in quanto sono o non sono applicabili alla sostanza divina.

#### 4. Inadeguatezza delle categorie per esprimere l'essenza della natura divina

Nella terza parte del *Monologion*, il tema delle categorie viene trattato, per quanto riguarda il metodo, secondo una prospettiva che non è nuova, essendo anzi largamente condivisa dal pensiero medievale: quella di una loro possibile applicabilità all'essere divino. In questo senso, bisogna rilevare che i due precedenti fondamentali sono sempre Agostino e Boezio, che hanno trattato l'argomento, nei rispettivi *De Trinitate*, soprattutto

per chiarire il senso delle relazioni tra le tre Persone della Trinità. La loro posizione, sostanzialmente concorde, è condivisa anche da Anselmo, il quale tuttavia la recepisce in quanto perfettamente razionale, dunque deducibile dalle precedenti conclusioni.

Tale posizione si può sintetizzare in due fondamentali principi, che sono strettamente connessi: 1) tutto ciò che si afferma di Dio, si predica secondo la sostanza e non secondo gli accidenti; 2) quando si usano le categorie aristoteliche per attribuirle a Dio, il senso di ciò che viene predicato cambia radicalmente, rispetto alla normale predicazione che ha per soggetto l'ente finito. Infatti la sostanza divina, essendo immutabile, non è soggetta al cambiamento accidentale. Inoltre, a differenza di tutte le altre sostanze, essa coincide con i suoi attributi; dire, per esempio, che Dio è giusto significa dire che Dio è la giustizia.

Conseguentemente, Anselmo non tratta di tutte le categorie, ma soltanto di quelle che sono rilevanti per questo problema. Nella loro divisione, poi, egli segue il criterio stabilito da Agostino, il quale rileva che nelle cose create la predicazione può essere sostanziale o accidentale, mentre in Dio nulla si predica in modo accidentale, ma non tutto si predica in modo sostanziale; Padre e Figlio, infatti, non sono denominazioni accidentali, ma neppure sostanziali: riguardano la categoria di «relazione» (*De Trin.* V,5,6). Il possibile uso delle categorie si pone dunque a tre livelli: sostanziale, accidentale e relativo; ma per Dio si possono usare solo il primo e l'ultimo, intesi tuttavia in modo radicalmente diverso da quello usualmente applicato alle sostanze create e finite.

In questa parte, Anselmo tratta soltanto dei predicati sostanziali, perché la somma natura è stata dimostrata sinora nella sua sola unità sostanziale; quando, in seguito, risulterà anche trina, si riprenderà il tema della relazione. Vengono dunque trattate le categorie sostanziali



che si possono attribuire sia alla somma natura sia alle creature, ma non allo stesso modo: qualità e quantità (capp. 16-17), spazio e tempo (capp. 18-24, poi ripresi per concludere ai capp. 26-28). Sono quindi escluse tutte le altre categorie (possesso, stato, attività, passività) che sono predicabili soltanto delle creature, in quanto sono accidentali (cap. 25).

Il discorso di Anselmo, qui, è lungo e complesso, a volte anche faticoso per la sua sottigliezza analitica, in particolare sulle categorie di tempo e di spazio. Giova, pertanto, fissare brevemente i principi che raggiunge, fondamentali non solo perché sintetizzano questo discorso, ma anche perché guideranno, in seguito, sia la formazione sia, soprattutto, la risoluzione di quasi tutte le principali aporie, insieme al principio già stabilito che fissa la differenza ontologica tra l'essere «per sé» della somma natura e l'essere «per altro» delle cose.

Questi principi sono tre. Il primo possiamo chiamarlo «principio di perfezione», ed afferma che si devono attribuire alla somma sostanza «tutti quei predicati la cui affermazione è assolutamente migliore della negazione» (cap. 15). Così la somma sostanza deve dirsi, per esempio, vivente, potente, vera, giusta, perché l'affermazione di tutti questi predicati è «assolutamente», cioè in se stessa, in quanto tale, sempre e in ogni caso, «migliore» della rispettiva negazione. L'essere vero o giusto, infatti, è sempre migliore dell'essere non vero o non giusto, mentre non sempre è meglio, per esempio, essere oro che non oro: lo è per un metallo, ma non per l'uomo.

Il secondo principio, che possiamo chiamare «principio di identità», viene enunciato nella discussione sulle categorie di qualità e di quantità e riprende la posizione tradizionale, già difesa da Agostino e Boezio: ogni predicato che si attribuisce alla somma natura esprime il suo essere stesso, e non una sua qualità. Quando si dice, per esempio, che la somma natura è

giusta, non s'intende che *ha* la giustizia, ma che è la giustizia (cap. 16).

Il terzo principio si può dire «principio di unità»: la molteplicità dei predicati che, seguendo il principio di perfezione, si possono attribuire alla somma sostanza, non si costituisce come un composto di diversi, perché vive in perfetta unità. Ciò vuol dire che i predicati che vanno attribuiti al sommo ente sono tra loro identici, sia nel senso che ciascuno è identico agli altri, sia nel senso che ciascuno esprime la *totalità* identica e unitaria dei predicati (cap. 17).

Come è chiaro, questi tre principi non sono altro che la necessaria esplicazione della stessa natura dell'ente «sommo», che la ragione ha già definito, come abbiamo detto sopra, nei suoi caratteri di absolutezza, identità e unità. Inoltre, e conseguentemente, essi mostrano e ribadiscono il senso della differenza tra la sostanza divina e le sostanze create. Spiegano con coerenza, cioè, la verità del tradizionale e fondamentale assunto secondo cui le categorie, quando vengono applicate all'ente divino, cambiano radicalmente il loro significato. I tre principi fissano, con esattezza e chiarezza concettuali, questa differenza.

Questi principi vanno dunque tenuti ben presenti durante la lettura dei capitoli, densi e talvolta ardui, che discutono le categorie di qualità, quantità, spazio, tempo e infine sostanza. Essi fanno capire come l'uso delle categorie sia, insieme, inevitabile e fuorviante. Si potrebbe dire che le categorie vanno usate secondo il principio di analogia, anche se il termine manca in Anselmo; il concetto, infatti, è ben presente, sia pure in modo molto semplificato rispetto all'uso che ne faranno i maestri della Scolastica, per esempio Tommaso. In particolare, questa situazione di contrasto vale per le categorie di spazio, tempo e sostanza, perché si deve pur dire, per esempio, che la somma natura è «ovunque e sempre», ma certo non in senso fisicamente spaziale-



temporale. In realtà, le categorie si possono applicare alla somma natura «secondo la concorde verità di significati diversi» (cap. 22); ma con significati identici, non si possono applicare.

Questa difficoltà produce, per il pensiero, una situazione aporetica dalla quale non è sempre possibile, né mai facile, uscire. In generale, Anselmo la risolve con rigorizzazioni linguistiche; effettivamente è molto rilevante, in questo discorso, precisare la natura linguistica della difficoltà. Lo possiamo vedere chiaramente nella discussione sulla categoria di tempo, fondamentale per un pensiero che presuppone la concezione agostiniana del rapporto Dio-mondo. Per il platonismo di Agostino, infatti, la differenza ontologica fondamentale tra Dio e mondo sta nel fatto che il primo è temporalmente immutabile, mentre le cose mutano nel tempo.

La categoria del tempo produce un'aporia perché Dio non può essere nel tempo, tuttavia non può neppure mancarvi, in quanto non solo *crea* le cose, ma le *man tiene*, anche, nell'essere. Bisogna dire, quindi, che Dio è in ogni tempo e, insieme, in nessun tempo. Anselmo esprime l'aporia con estrema efficacia: come possono convenire due affermazioni «tanto contrarie secondo l'enunciazione e tanto necessarie secondo la dimostrazione?» (cap. 22). La soluzione si raggiunge col concetto di «eternità», che Anselmo riprende da Boezio e per il quale Dio è «in ogni tempo», o meglio «sempre», nel senso dell'assoluta presenza, non in quello della scansione di passato, presente e futuro.

Bisogna osservare che Anselmo risolve senza impegnarsi nel dire, come fa invece Agostino in celebri testi, cos'è il tempo. Non ne ha bisogno, perché la differenza ontologica fondamentale, per lui, non sta nella opposizione tra immutabile e mutevole, ma in quella tra essere «per sé» ed essere «per altro». Le difficoltà legate alla temporalità, e similmente quelle della spazialità, possono dunque rimanere non totalmente risolte, senza con

ciò compromettere la trascendenza divina, che è già ontologicamente assicurata. Dover ammettere che Dio è *ubique et semper*, certamente, induce il sospetto di panteismo; fatto che accadrà, effettivamente, alla fine del XII secolo, quando i nuovi interessi per la natura e la storia (con la scuola di Chartres e con l'escatologismo apocalittico di Gioacchino da Fiore) riporteranno in primo piano la concezione neoplatonica di spazio e tempo, sostenuta nel IX secolo da Giovanni Scoto Eriugena.

È inoltre da notare, per quanto riguarda la questione della presenza/assenza di Dio nel tempo, una sottile sfumatura linguistica, da cui si comprende la consonanza, per Anselmo, di ragione ed esperienza religiosa: bisogna dire che Dio è in ogni e in nessun tempo «secondo la concorde verità di significati diversi», ma forzando il linguaggio si direbbe molto meglio che è *con* il tempo, anziché *nel* tempo (cap. 22). La presenza del divino assicura e garantisce, non è cosa tra le cose.

### 5. La parola creatrice

Dopo l'ampia digressione sulle categorie, viene ripreso il tema della creazione secondo il modello dell'*artefice*, il quale crea secondo l'«intimo dire» della suprema ragione. Ora, questo crea un'antinomia. Il «dire», infatti, è formato da parole, ma la parola non è che una similitudine, o immagine, della cosa: leggera variante della teoria di Agostino, secondo la quale il linguaggio è un sistema di *signi* che non hanno consistenza ontologica propria, ma rimandano sempre alle *cose* di cui sono segni. Le cose, però, sono mutevoli. Dunque, o il dire divino non è una parola, oppure, se è parola, è mutevole come le cose (cap. 31). E l'aporia si può complicare, perché le varie ipotesi risolutive implicano la negazione di uno, o più, dei principi stabiliti nella parte preceden-



te. Se, per esempio, non vi fosse alcuna cosa, verrebbe meno anche l'*intima locutio* divina?

La vera soluzione, in realtà, rimanda sempre alla fondamentale differenza ontologica tra l'essere per sé e l'essere per altro. Per il principio di unità, il dire creatore è lo stesso, quando «dice» se stesso e quando «dice» le creature. La differenza, invece, si trova nelle creature: sono in sé mutevoli, ma nel dire creatore sono identiche all'immutabile sostanza divina. L'aporia si risolve, quindi, affermando un duplice *status* ontologico delle creature: in se stesse e nel dire divino il loro essere è diverso (cap. 34).

Questo significa, evidentemente, introdurre un dualismo che incrina fortemente la perfetta concatenazione di «ragioni necessarie». In realtà, bisogna ammettere che il modo con cui lo spirito creatore dice le cose «non può essere compreso dalla scienza umana» (cap. 36). Ma si tratta, potremmo dire, di ignoranza dotta, perché la ragione *comprende* che tutto ciò non è comprensibile; il che è più restrittivo, evidentemente, di una semplice confessione di ignoranza: non è una mera e fattuale constatazione, ma una questione di principio. E non riguarda, evidentemente, il solo problema del dire creativo.

A partire da questo punto, in effetti, l'incidenza del «comprendere di non poter comprendere» si accentua sempre più, per diventare il nuovo principio che guida le successive riflessioni. Ma non bisogna dimenticare che anche questo aspetto va tenuto, per onorare l'impegno iniziale, sotto uno stretto controllo razionale; nessuna concessione, perciò, all'evasione mistica. Lo si vede chiaramente nel tema successivo, che deve indagare quel dire divino che dice se stesso.

### 6. Unità e pluralità dell'identico

Il tema della ineffabilità, infatti, emerge con forza, nel *Monologion*, quando si cerca di comprendere ed esprimere il rapporto tra la somma essenza e il suo dire creatore, la sua «parola» o «verbo». Per i principi di unità e identità, essi formano una realtà sostanziale unica, ma in quanto è il verbo a derivare dalla somma essenza, e non viceversa, è necessario ammettere una dualità. Il valore significante del linguaggio, qui, viene meno, perché il linguaggio è in quanto tale, come abbiamo visto, relazione ad «altro»; ma la differenza, nella somma natura, non si può esprimere nella alterità, bensì nella identità, come sappiamo dal principio di identità.

Si deve dunque procedere per approssimazioni linguistiche, alla ricerca delle analogie più convincenti. La «necessità» della ragione, ora, si deve limitare alla costruzione delle immagini più «convenienti»: il massimo di concettualizzazione per una serie di figure che sono in sé ineffabili. Si può dire allora, in questo senso, che la relazione tra i due viene adeguatamente espressa dal verbo «nascere», così che i due si possono chiamare Padre e Figlio: hanno uguale essenza, ma uno genera l'altro (cap. 39).

Si mostra in modo razionale, quindi, la pertinenza della tradizionale terminologia teologica, sostenuta peraltro con una simpatica analogia, derivata dalla biologia di Aristotele e universalmente condivisa nel medioevo, falsa ma coerente: la dualità è bene espressa dalla figura del generare intesa al maschile, perché la prima e principale causa della prole è sempre nel padre» (cap. 42). Così si può esprimere la somiglianza perfetta, cioè l'identità di essenza: tra Padre e Figlio, non tra Madre e Figlia.

Avviandosi alla comprensione della struttura trinitaria del divino, Anselmo adotta un principio nuovo, che possiamo chiamare «principio di eminenza»: è incom-



prensibile come l'identico sia molteplice, ma lo si può esprimere per analogia, elevando al grado massimo di verità le relazioni che si possono cogliere nel linguaggio comune. In questo modo, è vero che difettano le immagini perfettamente adeguate alla realtà da esprimere, ma i passaggi da una figura all'altra sono quelli, assolutamente vincolanti, delle «ragioni necessarie». La *rationis necessitas*, cioè, si deve limitare alle relazioni e non può toccare più la sostanza.

Per esprimere questa situazione ambivalente, Anselmo usa una formula particolarmente efficace: la pluralità dell'identico «è tanto ineffabile quanto inevitabile» (cap. 43). Questa formula guiderà tutta la rimanente riflessione, per la perfetta felicità con cui mostra l'intrinseco limite del linguaggio umano: adeguato a cogliere la necessità dei nessi e delle relazioni, perché dice *relazione* ad altro, il linguaggio umano fallisce inevitabilmente quando vuole esprimere l'*identità* implicata nella relazione. Il problema posto dalla generazione Padre-Figlio, così, diventa paradigmatico: identici per l'essenza «ineffabile», Padre e Figlio sono diversi per la reciproca relazione «inevitabile».

Secondo il medesimo, duplice criterio, s'introduce quindi anche la «necessità» della terza dimensione che struttura la molteplicità dell'identico: l'Amore. Per i principi di identità e di unità, infatti, si devono attribuire ugualmente, al Padre e al Figlio, tutti quegli attributi che sono compatibili con il principio di perfezione: possiamo sintetizzarli con i nomi della Memoria e della Intelligenza, da intendere nel senso profondamente indagato da Agostino nel suo *De Trinitate*. Ora, questi nomi sarebbero come cose assurdamente «oziose e inutili», senza l'Amore; è la stessa ragione, infatti, che esige di amare ciò che si conosce (cap. 49). Anselmo dimostra, qui, ciò che Agostino afferma come una fattualità evidente: nulla può essere perfettamente conosciuto, se non è perfettamente amato.

Sul tema dell'Amore, inteso come la terza Persona della Trinità, Anselmo procede molto sobriamente, come del resto hanno fatto anche Agostino e, in genere, tutta la tradizione patristica latina; egli si attiene, molto più che altrove, al principio di «convenienza», limitandosi ad una conferma dialettica del tradizionale vocabolario teologico. Lo si può constatare nel passaggio al nome di Spirito, dal verbo *spirare*, che pare il più *conveniente* (armonizzabile, cioè, sia col discorso necessario sia col senso comune) per indicare il suo procedere dal reciproco amore del Padre e del Figlio: la spirazione può indicare molto bene l'uscire dell'essenza divina da sé, ma senza abbandonare sé. Il passaggio è «necessario», il termine «conveniente». La questione, dunque, rimane certo «mirabile e inesplicabile» (cap. 63). L'elemento di necessità, qui, consiste ancora nel capire che la cosa è incomprendibile.

### 7. Modesto ma sicuro valore della conoscenza umana

Per la prima volta, infatti, compare nell'opera il tema della fede, perché la ragione può capire, nel pensare la Trinità, il *che*, ma non sa esprimere il *come* (cap. 64). È così evidente la progressione discensiva del sapere necessario, se pensiamo che le domande implicite fondamentali, nel discorso di Anselmo, sono tre: 1) stabilire «se» la cosa è, *an sit*; 2) chiarire il «che cosa» è, *quid sit*; 3) mostrare «come» sia, *quomodo sit*. La ragione ha sempre onorato la prima domanda, ma non sempre è stata in grado di rispondere alla seconda e alla terza, specialmente intorno alla questione della Trinità, in cui sembra vacillare soprattutto la terza domanda.

Anche questo tema, però, va affrontato *sola ratione*, mostrando cioè l'inevitabile che brilla pur sempre nell'ineffabile. È infatti sempre possibile ostendere, come dice il prologo del *Monologion*, la *veritatis claritas*. In



questo contesto, quindi, «fede» significa, essenzialmente, che si *comprende* l'incomprensibilità della Trinità. Allora qui la fede agisce, in sostanza, come un chiarimento circa la domanda fondamentale che si traduce nella seguente aporia: come si può dire di «comprendere» una realtà «ineffabile»? (cap. 65).

La domanda è così ben posta, che già contiene la risposta: impossibile è *dire* adeguatamente ciò che la ragione *pensa* necessariamente. Il dire, infatti, è categoriale e necessariamente costituito nella dimensione del «per altro». Può parlare della Trinità, dunque, solo per similitudine, come se la vedesse in uno specchio e per enigma. Queste espressioni paoline, pertanto, *sola ratione* vanno intese non soltanto per indicare la distanza e l'irraggiungibilità del divino in questa vita, ma anche e soprattutto per capire come non si possa *dire* ciò che si è rigorosamente *pensato*; indicano che c'è una comprensione linguisticamente inesprimibile. Il termine «fede», appunto, è il nome che indica l'incolmabile differenza tra il dire e il pensare, ma nel senso che l'inadeguatezza del dire è inevitabile, è cioè necessaria.

Tuttavia, la grande metafora dello specchio mostra, d'altra parte, il versante positivo della condizione umana. In virtù della sua mente razionale, infatti, l'uomo è fatto ad immagine della stessa Trinità, in quanto consta di memoria, intelligenza e amore. Per questo la mente umana può salire, dalla comprensione di sé, a quella della Trinità, sia pure soltanto nei limiti in cui l'immagine riflette il modello (cap. 66-67). Sono comunque limiti molto significativi, se in essi il pensiero può andare oltre il linguaggio.

### 8. *La deduzione pratica del dovere e del credere*

L'ultima parte del *Monologion* contiene un tratto particolarmente originale, e anche di grande suggestione, del pensiero anselmiano. Si tratta del passaggio dall'ordine contemplativo, o teorico, a quello pratico, al problema cioè dell'agire. Se consideriamo «ontologica» tutta la parte precedente dell'opera, in quanto analizza il tema dell'essenza divina, possiamo dire che la morale viene dedotta dall'ontologia. In un modo, però, tipicamente anselmiano: introducendo, soltanto a questo punto, il concetto di «volontà».

La *voluntas*, qui, non è tanto, come in Agostino, l'elemento di una delle molte triadi che si possono pensare ad immagine della Trinità, quanto il luogo del passaggio, razionalmente necessario, dall'essere al dover essere. Nei termini di Anselmo: dal «potere» al «dovere», trasposizione morale della coppia teoretica di «possibilità» e di «necessità». La questione morale, quindi, viene posta da Anselmo in un modo che per noi risulta molto attraente, se pensiamo all'attuale domanda che, per la straordinaria potenza della tecnica, è diventata drammatica: quali sono quei «possibili» che hanno in sé l'elemento della doverosità e che, perciò, vanno realizzati?

Si tratta di un passaggio cruciale, che Anselmo esprime con una formula efficacissima; nella volontà si deve percepire come imperativo solo tutto ciò che è migliore nel mondo dei possibili: *meliora in potestate debere in voluntate* (cap. 68). Le cose migliori, naturalmente, sono quelle che si determinano, per imitazione, *seguendo* il principio di perfezione. Il concetto di volontà, quindi, non è legato essenzialmente al concetto di libero arbitrio. Sorge piuttosto da un fondo ontologico, essendo il riconoscimento razionale che si *deve volere* ciò che, nel *potere*, si costituisce come la realtà più alta.

Essere creature razionali, infatti, significa poter distinguere il giusto dal non giusto e il vero dal falso; ma



tale *potere* sarebbe del tutto inutile e vuoto, se non si traducesse in azione. Per un ente razionale, cioè, *risulta* un dovere ciò che, nell'ordine del potere, costituisce la realtà migliore. È in questo modo che l'anima dell'uomo «imita» il principio di perfezione: la creatura razionale *deve* ciò che nella somma natura è. Il dover essere, dunque, deriva dall'essere e si fonda sull'essere. In questa prospettiva il principio di Hume, all'apparenza così ragionevole (dalla fattualità dell'essere non si può dedurre alcun dover essere) risulta una semplice e chiara professione di irrazionalità.

Ma questo fondamentale principio morale è anche fecondo, perché da qui si deducono due importanti conclusioni: la necessità che l'anima umana sia immortale e la certezza che vi sarà, dopo la morte, un premio e un castigo eterni. Il dovere più alto, infatti, consiste nell'amare la natura divina, ma non è pensabile che tale amore, se realizzato, possa cessare. E l'essere divino si contraddirebbe, se consentisse la fine di ciò che è stato fatto per amarlo senza fine (cap. 69). L'immortalità dell'anima, quindi, è la condizione di possibilità necessaria perché si realizzi il dovere fondamentale: una dimostrazione morale dell'immortalità dell'anima che ricorda, *mutatis mutandis*, la posizione «praticamente» necessaria del «postulato» di Kant.

Un motivo analogo di coerenza giustifica, inoltre, i concetti di «premio» e di «castigo». Per il principio di perfezione, bisogna dire che la somma natura è giusta, che anzi è la giustizia; *deve* dunque ricompensare o punire chi persevera o non persevera nell'amore, altrimenti non distinguerebbe tra chi ama e chi non ama, il che sarebbe assurdo. Ma deve premiare o punire, con la felicità o l'infelicità, per l'eternità; altrimenti, se punisse il colpevole facendolo ritornare al nulla, non distinguerebbe tra la dimensione del non essere, in cui non si può dare né colpa né pena, e quella dell'essere, nella quale il colpevole ha compiuto il massimo male, poten-

do fare il massimo bene (capp. 70-71). Questa eternità del premio e della pena, inoltre, costituisce la seconda prova dell'immortalità dell'anima (cap. 72).

Si deve notare il senso di questo «deve», che non esprime un obbligo, ma una necessità conseguente all'essere stesso della somma natura. È soltanto nell'agire morale della creatura razionale che esso diventa, invece, una obbligazione; anche se rimane immutato il senso di fondo: il *dovere* si esprime, per sé, come conformità all'essere. Per questo, anche qui, ritorna il tema della incomprendibilità: stabilire chi meriti o non meriti l'eterna felicità, infatti, per la ragione è «difficilissimo o impossibile» (cap. 74). La ragione capisce solo che *deve tendere* con tutto il proprio essere (cuore, anima e mente, come dice Matteo 22,37) verso il sommo bene.

Se questo *tendere* è un dovere (è, anzi, *il* dovere), lo sono pure le sue necessarie condizioni di possibilità: la speranza e la fede, perché non si tende se non verso ciò che si può sperare di raggiungere e in cui si crede. Anselmo riflette soprattutto sul senso della fede, cioè sulle varie modalità del *credere*, di cui traccia una concisa fenomenologia, che sintetizza magistralmente lunghe meditazioni di Agostino e di molti altri Padri. Essa parte dalla nuova forma che l'obbligazione morale ha assunto: il dovere fondamentale, infatti, si può definire come un «tendere credendo» (cap. 76).

Tra le varie modalità del credere, due sono fondamentali: credere *a* e credere *in*, dove la diversità delle preposizioni allude a notevoli variazioni semantiche, ugualmente valide e ampiamente coltivate dalla tradizione. La forma *tendere in* è decisamente preferibile, perché oltre ad esprimere il movimento del «tendere», presente anche nell'altra formula, contiene anche i concetti assimilativi del «pervenire» e del «permanere», che indicano stabilità nell'interiorità; la forma *tendere a*, invece, implica sempre un «rimanere fuori» che non fa veramente conseguire l'oggetto, benché l'abbia presente



e si fondi, anzi, su questa presenza oggettiva (cap. 76).

Le due forme configurano due diverse concezioni del dovere morale, che è, come si è detto, un «tendere credendo»: la prima si può dire un tendere *credendo*, la seconda un *tendere credendo*. Ciò non implica esclusione, ma piuttosto circolarità: come «non si può» tendere senza credere, così «non giova» credere senza tendere (cap. 76). Ma l'esito più alto è quello assimilativo, che alla mera presenza dell'oggetto aggiunge il suo conseguimento e la sua fruizione: in altri termini, aggiunge le «opere», compiute con l'amore. Poiché solo chi ha vita può operare con amore, il credere *in* si può chiamare, in verità, fede «viva», mentre il semplice credere *a*, privo di opere d'amore, si può dire fede «morta» (cap. 78).

Così queste celebri figure della fede viva e della fede morta, che ognuno può trovare nella lettera dell'apostolo Giacomo, sono dialetticamente comprese e giustificate, rese leggibili secondo la modalità della necessità razionale. Ma questa comprensione rende la fede «viva» estremamente esigente, perché essa non comporta, in realtà, soltanto una semplice opzione. Essa va letta nel contesto, che abbiamo delineato, in cui viene sostenuta e dimostrata una morale del *dovere*, prima e più che una morale della *scelta* tra valori: dunque una morale assoluta del dover essere, più che una morale fondata sul puro libero arbitrio.

Su questo punto, l'etica di Anselmo è più legata alla tradizione, specialmente monastica, ma si differenzia dal modello agostiniano, che ha per base il debole fondamento del libero arbitrio, inteso come il cuore della *voluntas*. Come conseguenza della colpa originale, infatti, secondo Agostino il libero arbitrio, lasciato a se stesso, conduce l'uomo *necessariamente* a peccare; su di esso, quindi, non è certo possibile costruire un'etica del dovere assoluto razionalmente solida, come sta facendo Anselmo. L'uomo agostiniano, in realtà, non può compiere il minimo atto buono, senza l'aiuto della grazia di-

vina: la sua risoluzione per il bene, quindi, non è il risultato di un giudizio, ma di una scelta di valore, di una «conversione» della volontà. Nel *Monologion*, invece, anche l'etica viene fondata *sola ratione*.

È del tutto coerente, quindi, che l'analisi anselmiana del credere autentico si concluda con la formulazione di un principio morale che ha l'aspetto e il valore di un comando assoluto, di un vero e proprio imperativo categorico: una fede viva «non può disprezzare nulla che sia giusto, non può ammettere nulla che sia ingiusto» (cap. 78). In seguito, Anselmo userà la parola chiave «rettitudine» per indicare l'atteggiamento che attua questo principio. Egli stesso, durante la sua travagliata carriera di vescovo, avrà molte occasioni per mostrare nei fatti il significato di questo imperativo, peraltro molto chiaro: ciò che è bene *si deve sempre* compiere, così come ciò che è male *si deve sempre* evitare. Il principio, cioè, non dice che, qualora si sia scelto di agire, si agisca bene, potendo anche astenersi, ma *comanda* l'agire stesso.

Non diversamente, credo, va inteso l'analogo *bonum est faciendum et malum vitandum*, che è il principio fondamentale della «legge naturale» secondo Tommaso d'Aquino. Nella Scolastica, effettivamente, l'etica di Anselmo viene ripresa e sviluppata, in tensione con l'etica di impostazione agostiniana, che pone in primo piano la volontà intesa come libero arbitrio. In quest'ultimo orientamento viene accentuato l'aspetto della scelta tra valori contrari, fino a porre il fondamento dell'etica, nelle posizioni volontaristiche dell'ultima Scolastica, nella pura *libertas indifferentiae*, mentre la morale di Anselmo si fonda, ontologicamente, sul dovere assoluto.

Inoltre, non è affatto fuori luogo vedere nel movimento di pensiero anselmiano, pur nella grandissima differenza dei contesti e, perciò, dei significati, una profonda analogia con le esigenze puramente razionali che porteranno all'etica «formale» di Kant. Anche per l'eti-



ca anselmiana, infatti, il fondamento è un dovere assoluto, che verrà chiarito ampiamente nelle opere successive, specialmente nel *De veritate* e nel *De libertate arbitrii*: il dovere di conservare la rettitudine della volontà *per se stessa*, per il suo valore intrinseco e non per un fine estrinseco. È quel comando, quindi, che permette all'uomo di passare dalla sua condizione ontologica di essere «per altro» alla imitazione dell'essere «per sé».

### 9. Conclusione: dalla ineffabilità alla venerazione

Gli ultimi due capitoli del *Monologion* ritornano al tema centrale dell'opera, già anticipato nel prologo: la meditazione sull'essenza divina, che è risultata, insieme, una e trina. Questa meditazione ha mostrato l'inseparabilità di due aspetti, che non sono inconciliabili ma creano una forte tensione: la necessità razionale e insieme l'indicibilità della struttura trinitaria dell'essenza divina. Rimane infatti un'aporia tra comprensione ed espressione, tra pensiero e linguaggio, tra *intelligere* e *dicere*. Ora si tratta di mostrare che una conciliazione, sul piano linguistico, è possibile, per quanto sempre insoddisfacente.

Dato che, su questo punto, si deve procedere secondo il principio di «convenienza», basta rilevare che le parole più adatte, per questa conciliazione, in realtà sono già state pronunciate dalla tradizione. Per la mancanza di valide alternative, infatti, è certamente legittimo esprimere l'unità con i termini «essenza» o «natura», la trinità con «sostanza» o «persona» (cap. 79). In questo modo, come dice il prologo, si possono anche accordare i teologi greci, che parlano di tre «sostanze», con i latini, che preferiscono dire tre «persone»: con parole diverse dicono la stessa cosa.

In realtà, la questione dell'accordo era molto più complicata, come si può capire benissimo leggendo an-

che solo i *De Trinitate* di Agostino e Boezio, perché i Greci esprimono l'unità con «ousia», cioè sostanza, e la trinità con «ipostasi», termine che imbarazza non poco i Latini, a cominciare dallo stesso Agostino. Ma tutto ciò, per Anselmo, in fondo non è decisivo, perché la questione rimane intatta: la povertà linguistica (*indigentia nominis*) è sempre inadeguata ad esprimere l'infinita ricchezza della realtà divina. Per questo, probabilmente, nel prologo Anselmo attribuisce ai Greci l'assurda formula «tre sostanze in una persona» (in realtà, i Greci dicevano «una ousia e tre ipostasi»): perché risulti speculare a quella dei Latini, che dice «tre persone in una sostanza». Quel che conta, qui, è soprattutto il fatto che ogni nome è ugualmente inadeguato. Inoltre, la differenza dei nomi non modifica la realtà, diversamente che nella questione del *Filioque* difeso contro i Greci: qui la diversità di formule tocca la sostanza.

Proprio per questo, alla fine, è possibile e legittimo usare la parola «Dio», che appare soltanto nell'ultimo capitolo. Con questo Nome, quindi, si allude meglio alla condizione aporetica del pensiero che medita sull'essenza divina: al suo trovarsi, cioè, in una *certezza inesprimibile* che è chiarezza luminosa (*veritatis claritas*) ma, benché argomentata con «ragioni necessarie», paradossalmente muta. Meditando sul divino, il pensiero è tra certezza della ragione e inadeguatezza del linguaggio: *intelligere* è sempre sicuro, anche se il *dicere* può fare difetto e persino venire meno. Alle cose più alte, come sa bene chi vive la spiritualità monastica, si addice il silenzio.

La straordinaria peculiarità del pensiero anselmiano, tuttavia, consiste proprio nel mostrare che il silenzio della parola non significa e non esige affatto il sacrificio dell'intelletto: lo esclude, anzi, essendo il *risultato* del suo perfetto e rigoroso esercizio. Per questo, dunque, bisogna concludere che l'atteggiamento più conseguente, per l'uomo, è quello che si nutre di venerazione, di



preghiera e di amore: non solo perché Dio è sommanente buono e potente, ma anche perché salva l'uomo da una tentazione fatale, quella di credere che le cose non siano governate dalla ragione, ma «dalla disordinata volubilità del caso» (cap. 80). Le ultime parole dell'opera, quindi, confermano la stessa, grande fiducia nella ragione da cui essa è partita.

Per comprendere il senso generale del *Monologion*, in conclusione, bisogna tener presenti i vari livelli di argomentazione su cui si regge e, soprattutto, i principi che li sostengono. Vi è il piano dell'*intelligere*, pienamente garantito, innanzitutto, dalla fondamentale distinzione ontologica tra l'essere «per sé» della natura divina e l'essere «per altro» delle sostanze create, poi dai principi di identità, perfezione e unità. E vi è il piano del *dicere*, nel quale si può solo tendere verso il primo, per imitazione o somiglianza, con i principi di eminenza e convenienza: là dove l'*inevitabile* diventa *ineffabile*.

Bisogna, infine, cogliere il senso spirituale di questa impresa: per Anselmo, la capacità razionale dell'uomo sarebbe «oziosa e vuota», e quindi viziosa, se non traducesse in atto, cioè in pensieri necessari, le sue più alte potenzialità. L'ozio è uno dei peggiori nemici, per chi segue la regola benedettina, anche nei confronti della verità: la sua statica e compiaciuta contemplazione, così come il semplice riposo del puro credere oggettivo, non sono degni dell'uomo. Verità e fede sono cose vive solo nell'amore, che esige l'azione; la razionalità dell'uomo, senza *amor Dei*, rimane un potere vuoto e senza senso: come dice un inciso del cap. 70, sarebbe *sibi inutilis*.

# MONOLOGION

N.B. Il testo latino che viene riprodotto a fronte della traduzione è quello dell'edizione critica stabilita da F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstat 1968, vol. I, pp. 7-87.



## Prologus

Quidam fratres sæpe me studioseque precati sunt, ut quædam, quæ illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohærentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendæ meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam præstituerunt: quatenus auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus pæneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem.

Quod quidem diu tentare recusavi atque me cum re ipsa comparans multis me rationibus excusare tentavi. Quanto enim id quod petebant usu sibi optabant facilius, tanto illud mihi actu iniungebant difficilior. Tandem tamen victus cum precum modesta importunitate tum studii eorum non contemnenda honestate, invitus quidem propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem quod precabantur incepti, sed libenter propter eorum caritatem quantum potui secundum ipsorum definitionem effeci. Ad quod cum ea spe sim adductus, ut quidquid facerem, illis solis a quibus exigebatur, esset notum, et paulo post eisdem idipsum ut vilem rem fastidientibus contemptu esset obruendum – scio enim me

## Prologo

Alcuni confratelli<sup>1</sup> mi hanno pregato spesso e con insistenza di trascrivere per loro, come esempio di meditazione, certe cose che avevo loro esposto, in linguaggio corrente, intorno alla essenza divina e ad alcune altre questioni, legate a questa meditazione. Seguendo la loro volontà più che la facilità della cosa o la mia possibilità, per la scrittura della meditazione mi hanno imposto questa forma: che assolutamente nulla vi fosse raggiunto con l'autorità della Scrittura, ma che l'esito di ogni ricerca fosse, in uno stile semplice e con argomenti comuni, brevemente concluso dalla necessità della ragione e apertamente manifestato dalla chiarezza della verità. Hanno anche voluto che non disdegnassi di rispondere alle obiezioni che mi si presentassero, anche a quelle semplici e banali.

A lungo mi sono ricusato di tentare e, comparandomi alla cosa stessa, ho cercato di scusarmi con molte ragioni. Quanto più facilmente, infatti, desideravano avere ciò che chiedevano, tanto più difficilmente ingiungevano a me di realizzarlo. Infine, tuttavia, vinto non solo dalla modesta importunità delle preghiere ma anche dalla non disprezzabile onestà della loro insistenza, ho iniziato ciò che mi chiedevano contro voglia, per la difficoltà della cosa e per la debolezza del mio ingegno; ma l'ho terminato volentieri, vedendo la loro carità, per quanto ho potuto secondo la loro indicazione. A ciò sono stato addotto dalla speranza che tutto ciò che avrei fatto sarebbe stato noto solo a coloro che me lo chiedevano, e poco dopo da loro stessi, disgustati, sarebbe stato sepolto nel disprezzo, come cosa di scarso



in eo non tam precantibus satisfacere potuisse, quam precibus me prosequentibus finem posuisse —: nescio tamen quo pacto sic præter spem evenit, ut non solum prædicti fratres, sed et plures alii scripturam ipsam quisque sibi eam transcribendo in longum memoriæ commendare satagerent.

Quam ego sæpe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati AUGUSTINI scriptis cohæreat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut præsumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros præfati doctoris AUGUSTINI *De trinitate* diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet. Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Græcos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide, qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in deo per substantiam, quod nos per personam. Quæcumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quæ prius non animadvertisset, prolata sunt, sicut sciebam eos velle quorum petitioni obsequi intendebam.

Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc præfationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat præponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quæ ibi legerit, si quis prius, qua intentione quove modo disputata sint, cognoverit. Puto etiam quod, si quis hanc ipsam præfationem prius viderit, non temere iudicabit, si quid contra suam opinionem prolatum invenerit.

valore; so infatti di non aver tanto potuto soddisfare coloro che mi pregavano, quanto di aver posto fine alle preghiere che mi incalzavano. Tuttavia, non so come, è accaduto che, al di là di ogni speranza, non solo i predetti confratelli, ma anche molti altri si dessero da fare, trascrivendo ciascuno per sé il mio scritto, nel mandarlo a memoria.

Avendolo io rivisto spesso, non vi ho potuto trovare di aver detto nulla che non si accordi con gli scritti dei Padri cattolici e, massimamente, del beato Agostino. Se, perciò, a qualcuno sembrerà che in questo opuscolo io abbia detto qualcosa che o sia troppo nuovo oppure dissenta dalla verità, lo prego di non definirmi subito un presuntuoso innovatore o un assertore di falsità, ma di scrutare diligentemente, prima, i libri del sopra citato dottore Agostino sulla Trinità; poi, secondo questi, giudichi il mio opuscolo. Quando, infatti, ho sostenuto che la somma Trinità può essere detta tre sostanze, ho seguito i Greci, che affermano le tre sostanze in una persona con la medesima fede con la quale noi diciamo tre persone in una sostanza. In Dio, infatti, essi significano con sostanza ciò che noi indichiamo con persona. Inoltre, tutte le cose che ho detto qui, sotto la figura di chi disputa con sé col solo pensiero e di chi ricerca le cose di cui prima non si era accorto, sono state dette così come sapevo che volevano coloro alla cui richiesta intendevo compiacere.

Prego poi e supplico fortemente chi volesse trascrivere questo opuscolo, di aver cura d'anteporre questa prefazione in testa al libro, prima dei capitoli stessi. Ritengo, infatti, che giovi molto a comprendere ciò che leggerà, se prima il lettore avrà conosciuto con quale intenzione e in quale modo si è svolta la ricerca. Penso inoltre che, se uno avrà visto prima questa prefazione, non giudicherà avventatamente, se vi troverà sostenuto qualcosa contro la sua opinione.



*Parte prima*

DIMOSTRAZIONE CHE ESISTE UN ENTE SOMMO

**I. Quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quæ sunt**

Si quis unam naturam, summam omnium quæ sunt, solam sibi in æterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quæ de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi æstimo esse promptissimum. Etenim cum omnes frui solis iis appetant quæ bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quæ non appetit nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea quæ irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat. In quo tamen, si quid dixerò quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quæ mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur.

Facile est igitur ut aliquis sic secum tacitus dicat: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quæcumque bona sunt,

**1. Vi è un ente ottimo e massimo e superiore a tutte le cose che sono**

Se qualcuno ignora, o perché non l'ha udito o perché non crede, che vi è una natura superiore a tutte le cose che sono, la sola a sé sufficiente nella sua beatitudine eterna, che mediante la sua onnipotente bontà conferisce l'essere a tutte le altre cose facendole in un certo modo buone, e le molte altre verità che necessariamente crediamo intorno a Dio ed alla sua creazione, penso che della maggior parte di queste stesse cose possa almeno convincersi, anche se è di mediocre ingegno, con la sola ragione. Benché lo possa fare in molti modi, ne porrò uno che ritengo essere per lui il più evidente. In realtà, dato che tutti vogliono godere solo di quelle cose che ritengono buone, è inevitabile che qualche volta egli volga l'occhio della mente a cercare l'ente in virtù del quale sono buone quelle stesse cose che non desidera se non perché le giudica buone, per poi progredire in modo razionale, condotto dalla ragione e inseguendo quell'ente, verso quelle cose che irrazionalmente ignora. Se, tuttavia, in questa indagine dirò qualcosa che non sia sostenuto da un'autorità più grande, voglio che sia inteso in questo modo: benché sia concluso, dalle ragioni che mi appariranno, come necessario, non lo si dica per questo *assolutamente* necessario, ma soltanto che può essere inteso *provvisoriamente* necessario.

È dunque facile che uno così dica tacitamente a se stesso: poiché vi sono innumerevoli cose buone, la cui grandissima diversità sperimentiamo con i sensi e discerniamo con la ragione della mente<sup>2</sup>, bisogna credere che vi sia un solo ente, in virtù del quale sono buone tutte le cose che sono buone, oppure queste sono buo-



an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus aut æqualiter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis, sive in illis æqualiter sive inæqualiter consideretur. Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quæ non est aliud et aliud in diversis. Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut æqualiter aut inæqualiter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.

Per aliud enim videtur dici bonus equus quia fortis est, et per aliud bonus equus quia velox est. Cum enim dici videatur bonus per fortitudinem et bonus per velocitatem, non tamen idem videtur esse fortitudo et velocitas. Verum si equus, quia est fortis aut velox, idcirco bonus est: quomodo fortis et velox latro malus est? Potius igitur, quemadmodum fortis et velox latro ideo malus est quia noxius est, ita fortis et velox equus idcirco bonus est quia utilis est. Et quidem nihil solet putari bonum nisi aut propter aliquam utilitatem, ut bona dicitur salus et quæ saluti prosunt, aut propter quamlibet honestatem, sicut pulchritudo æstimatur bona et quæ pulchritudinem iuvant. Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud sit.

Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum

ne una per una cosa e una per un'altra?<sup>3</sup> In realtà è certissimo e, per tutti coloro che vogliono farvi attenzione, evidente che tutte le cose che sono dette qualcosa in modo tale da esserlo reciprocamente di più, di meno o ugualmente, lo sono per qualche cosa che non è diverso nelle diverse cose, ma che è inteso come identico nelle cose differenti, sia che lo si consideri in esse ugualmente o inugualmente. Infatti, tutte le cose che sono dette giuste reciprocamente, sia ugualmente sia più o meno, non possono venir intese come giuste se non per la giustizia, la quale non è diversa nelle diverse cose. Quindi, essendo certo che tutte le cose buone, se vengono paragonate fra loro, sono ugualmente o inugualmente buone, è necessario che tutte siano buone per qualcosa che sia riconosciuto come identico nelle diverse cose buone, benché sembri talvolta che siano dette buone alcune per una cosa, altre per un'altra.

Per altra cosa, ad esempio, sembra che un cavallo sia detto buono perché è forte, ed altra perché è veloce. Infatti, benché venga detto buono per la forza e buono per la velocità, tuttavia forza e velocità non sembra siano identiche. Ma se un cavallo è buono perché forte e veloce, in che modo un ladro forte e veloce è malvagio? Diciamo, piuttosto, che come un ladro forte e veloce è malvagio perché nocivo, così un cavallo forte e veloce è buono perché utile. Certamente, nulla si suole ritenere buono se non per una certa utilità, come si dicono buone la salute e le cose che le sono favorevoli, oppure per una qualche onestà, come vengono stimate buone la bellezza e le cose che ad essa giovano<sup>4</sup>. Ma poiché la ragione già considerata<sup>5</sup> non si può confutare in alcun modo, è necessario che ogni cosa utile oppure onesta, se veramente è buona, sia buona per quella stessa cosa, qualunque essa sia, per la quale è necessario che siano tutte buone.

Chi dubiterà, allora, che la realtà stessa, per la quale tutte le cose sono buone, sia un grande bene? È dunque



per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, æquale aut maius est eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec præstantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quæ sunt.

## II. De eadem re

Quemadmodum autem inventum est aliquid esse summe bonum, quoniam cuncta bona per unum aliquid sunt bona, quod est bonum per seipsum: sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe magnum, quoniam quæcumque magna sunt, per unum aliquid magna sunt, quod magnum est per seipsum. Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia. Et quoniam non potest esse summe magnum nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quæ sunt.

## III. Quod sit quædam natura, per quam est, quidquid est, et quæ per se est, et est summum omnium quæ sunt

Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil est per nihil. Non enim vel cogitari potest,

bene per se stesso, perché ogni bene è per esso. Ne consegue, perciò, che tutti gli altri siano beni per altro da ciò che essi sono, mentre esso solo è buono per se stesso<sup>6</sup>. Ma nessun bene, che sia per altro, è uguale o maggiore a quel bene che è bene per sé. È sommamente buono, pertanto, solamente quel solo ente che è buono per sé. Il sommo, infatti, è ciò che sopravanza le altre cose in modo tale da non avere né un uguale né un superiore. Ma ciò che è sommamente buono è anche sommamente grande. Vi è dunque un certo ente sommamente buono e sommamente grande, cioè superiore a tutte le cose che sono.

## 2. Intorno alla stessa cosa

Come si è trovato che vi è qualcosa di sommamente buono, perché tutte le cose buone lo sono per un qualcosa che è buono per se stesso, così necessariamente si deduce che vi è qualcosa di sommamente grande, poiché tutte le cose che sono grandi, lo sono per un qualcosa che è grande per se stesso<sup>7</sup>. Non dico grande per lo spazio, come lo è un corpo, ma nel senso in cui quanto è maggiore tanto è migliore o più degno, com'è la sapienza. E poiché non può essere sommamente grande se non ciò che è sommamente buono, è necessario che vi sia qualcosa di massimo e ottimo, cioè superiore a tutte le cose che sono.

## 3. Vi è una natura per la quale è tutto ciò che è ; essa è per sé ed è superiore a tutte le cose che sono

Inoltre, non solo tutte le cose buone sono buone per qualcosa di identico, e tutte le cose grandi sono grandi per la medesima cosa, ma anche tutto ciò che è sembra essere per qualcosa di identico<sup>8</sup>. Tutto ciò che è, infatti, è in virtù o di qualcosa o di nulla. Ma nulla è in virtù di



ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum aut sunt plura, per quæ sunt cuncta quæ sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid per quod sunt, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, iam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod hæc plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, quam habent, ut per se sint. Non est autem dubium quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quæ sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse. Nam nec ipsa relativa sic sunt per invicem. Cum enim dominus et servus referantur ad invicem, et ipsi homines qui referuntur, omnino non sunt per invicem, et ipsæ relationes quibus referuntur, non omnino sunt per invicem, quia eadem sunt per subiecta. Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse per quæ cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quæ sunt.

Quoniam ergo cuncta quæ sunt, sunt per ipsum unum, proculdubio et ipsum unum est per seipsum. Quæcumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsum. At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se. Quare illud quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et

nulla. Non si può infatti neppure pensare che vi sia qualcosa non in virtù di qualcosa. Tutto ciò che è, quindi, non è se non in virtù di qualcosa. Se è così, ciò per cui sono tutte le cose che sono o è uno o sono molti. Ma se sono molti, questi o si riferiscono ad un solo qualcosa per cui sono, o ciascuno singolarmente è per sé, oppure sono uno in virtù dell'altro reciprocamente. Nel primo caso, tutte le cose non sarebbero in virtù di molti, ma piuttosto per quell'uno, per il quale questi molti sono. Nel secondo caso, vi sarebbe certamente una certa forza, o natura, dell'esistere per sé, da cui essi deriverebbero l'essere per sé; quindi, non vi è dubbio che sarebbero per quello stesso uno, dal quale avrebbero il fatto di essere per sé; allora, tutte le cose sarebbero più veramente per il medesimo uno che per i molti, i quali non potrebbero essere senza quell'uno. Che infine i molti siano uno in virtù dell'altro nessuna ragione lo tollera, perché è irrazionale pensare che una certa cosa esista in virtù di ciò cui dà l'essere. In realtà, neppure le stesse cose relative sono l'una per l'altra in questo modo. Benché, infatti, padrone e servo si riferiscano l'uno all'altro, gli uomini stessi che sono relazionati non sono affatto uno in virtù dell'altro; e le relazioni stesse, con le quali si riferiscono reciprocamente, non sono per niente una in virtù dell'altra, perché esse stesse esistono in virtù dei soggetti<sup>9</sup>. Pertanto, siccome la verità esclude in ogni modo che siano molti, ciò per cui sono tutte le cose, è necessario che sia uno, ciò per cui sono tutte le cose che sono.

Poiché, dunque, tutte le cose che sono esistono per lo stesso uno, senza dubbio il medesimo uno è per se stesso. Tutte le altre cose, dunque, sono per altro, mentre esso solo è per se stesso. Ma tutto ciò che è per altro è meno<sup>10</sup> di ciò per cui sono tutte le altre cose e che, solo, è per sé. Quindi, l'ente che è per sé è massimamente rispetto a tutte le cose. Vi è dunque un qualcosa che, solo, è massimamente e sommamente nei confronti



summe omnium est. Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quæ sunt. Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quæ sunt.

#### IV. De eadem re

Amplius. Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate. Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo præstantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliæ aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non invenitur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quæ sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior.

Hæc vero natura quæ talis est, aut sola est aut plures eiusmodi et æquales sunt. Verum si plures sunt et æquales: cum æquales esse non possint per diversa quædam, sed per idem aliquid, illud unum per quod æqualiter tam magnæ sunt, aut est idipsum quod ipsæ sunt, id est ipsa earum essentia, aut aliud quam quod ipsæ sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia: sicut

di tutte le cose. Ma ciò che è massimamente rispetto a tutte le cose, e per il quale è tutto ciò che è buono o grande o, semplicemente, è qualcosa, è necessario che sia sommamente buono, sommamente grande e superiore a tutte le cose che sono. Perciò vi è qualcosa che, si dica essenza o sostanza o natura, è il più buono, il più grande e superiore a tutte le cose che sono.

#### 4. Della stessa cosa

Diciamo ancor di più. Se uno rivolge l'attenzione alla natura delle cose, lo voglia o non lo voglia percepisce immediatamente che non tutte sono contenute in una uguale dignità, ma che alcune tra loro si distinguono per una inuguaglianza di gradi<sup>11</sup>. Chi dubita, infatti, che, nella sua natura, il cavallo sia migliore del legno e l'uomo sia superiore al cavallo, non è da considerarsi un uomo<sup>12</sup>. Poiché, dunque, non si può negare che certe nature siano migliori di altre, nondimeno la ragione ci persuade che una, tra di esse, è superiore alle altre in modo tale da non averne alcuna superiore a sé. Infatti, se tale distinzione di gradi fosse infinita, in modo che non vi fosse alcun grado superiore, nei cui confronti non se ne trovasse alcun altro superiore, la ragione dovrebbe concludere che la moltitudine di queste nature non sarebbe chiusa da alcun limite. Soltanto uno troppo insensato non troverebbe tutto ciò assurdo<sup>13</sup>. Necessariamente, dunque, vi è una certa natura che è superiore alle altre, in modo tale da non essere inferiore ad alcuna.

Una tale natura, poi, o è sola o è una pluralità di nature uguali. Ma se è una pluralità di nature uguali, poiché gli uguali non possono esser tali per cose diverse, ma per qualcosa di identico, questo uno per cui esse sono ugualmente tanto grandi o è ciò stesso che esse sono, cioè la stessa loro essenza, oppure è altro da ciò che esse sono. Ma se non è altro che la loro stessa essen-



earum essentiæ non sunt plures sed una, ita et naturæ non sunt plures sed una. Idem namque naturam hic intelligo quod essentiam. Si vero id, per quod plures ipsæ naturæ tam magnæ sunt, aliud est quam quod ipsæ sunt, pro certo minores sunt quam id, per quod magnæ sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id, per quod est magnum. Quare non sic sunt magnæ, ut illis nihil sit maius aliud. Quod si nec per hoc quod sunt, nec per aliud possibile est tales esse plures naturas quibus nihil sit præstantius, nullo modo possunt esse naturæ plures huiusmodi. Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quæ sic est aliis superior, ut nullo sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quæ sunt. Est igitur quædam natura, quæ est summum omnium quæ sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id quod est, et cuncta quæ sunt, sint per ipsam id quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium: aut e converso id quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura summa non esse manifestum est. Quare est quædam natura vel substantia vel essentia, quæ per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quæ est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quæ sunt.

**V. Quod, sicut illa est per se et alia per illam, ita sit ex se et alia ex illa**

Quoniam itaque placet quod inventum est, iuvat indagare, utrum hæc ipsa natura et cuncta quæ aliquid sunt, non sint nisi ex ipsa, quemadmodum non sunt nisi

za, come le loro essenze non sono molte ma una, così anche le nature non sono molte ma una; per natura, infatti, intendo qui lo stesso che essenza. Se poi ciò per cui le stesse molte nature sono tanto grandi è altro da ciò che esse stesse sono, certamente esse sono minori di ciò per cui sono grandi; tutto ciò che è grande per altro, infatti, è minore di ciò per cui è grande. Perciò, esse non sono così grandi che nient'altro sia maggiore di loro. Ma se non è possibile che le molte nature, di cui nulla è più eccellente, siano tali né per ciò che esse sono né per altro, in nessun modo vi possono essere molte nature di questo genere. Resta, perciò, che vi sia una qualche sola natura superiore alle altre, in modo tale da non essere inferiore ad alcuna. Ma ciò che è tale è l'ente massimo e migliore di tutte le cose che sono. Vi è dunque una certa natura, che è il sommo di tutte le cose che sono. Questo, però, non può essere, se essa non è per sé ciò che è e se tutte le cose che sono non sono per essa ciò che sono. Poco fa la ragione, infatti, ha insegnato che ciò che è per sé e per cui sono tutte le altre cose è il sommo di tutti gli esistenti; allora, o ciò che è sommo è per sé e tutte le altre cose sono per lui, o vi saranno più enti sommi. Ma che non vi siano più enti sommi è evidente. Quindi, vi è una certa natura o sostanza o essenza che è per sé buona e grande, che è per sé ciò che è, e per la quale esiste tutto ciò che è, veramente, o buono o grande o qualche cosa; ed essa è il sommo bene, il sommo grande, il sommo ente o sussistente, cioè la realtà superiore a tutte le cose che sono.

**5. Come questa natura è per sé e le altre cose sono per essa, così essa è da sé e le altre cose sono da essa**

Poiché piace, quanto si è trovato aiuta ad indagare se questa stessa natura e tutte le cose non siano se non da lei, così come non sono se non per lei. Ma è chiaro come



per ipsam. Sed liquet posse dici quia quod est ex aliquo, est etiam per id ipsum, et quod est per aliquid, est etiam ex eo ipso, quemadmodum quod est ex materia et per artificem, potest etiam dici esse per materiam et ex artifice, quoniam per utrumque et ex utroque, id est ab utroque habet ut sit, quamvis aliter sit per materiam et ex materia, quam per artificem et ex artifice. Consequitur ergo ut, quomodo cuncta quæ sunt per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per seipsam, alia vero per aliud: ita omnia quæ sunt sint ex eadem summa natura, et idcirco sit illa ex seipsa, alia autem ex alio.

**VI. Quod illa non sit ulla iuvante causa ducta ad esse, nec tamen sit per nihil aut ex nihilo; et quomodo intelligi possit esse per se et ex se**

Quoniam igitur non semper eundem habet sensum, quod dicitur esse per aliquid aut esse ex aliquo, quærendum est diligentius, quomodo per summam naturam vel ex ipsa sint omnia quæ sunt. Et quoniam id quod est per seipsum, et id quod est per aliud, non eandem suscipiunt existendi rationem, prius separatim videatur de ipsa summa natura quæ per se est, postea de iis quæ per aliud sunt.

Cum igitur constet quia illa est per seipsam quidquid est, et omnia alia sunt per illam id quod sunt: quomodo est ipsa per se? Quod enim dicitur esse per aliquid, videtur esse aut per efficiens aut per materiam aut per aliquod aliud adiumentum, velut per instrumentum. Sed quidquid aliquo ex his tribus modis est: per aliud est et posterius, et aliquomodo minus est eo, per quod habet ut sit. At summa natura nullatenus est per aliud nec est posterior aut minor seipsa aut aliqua alia re. Quare summa natura nec a se nec ab alio fieri potuit, nec ipsa

si possa dire che ciò che è *da* qualcosa è anche *per* questo stesso, e ciò che è *per* qualcosa è anche *da* questo qualcosa; allo stesso modo, ciò che è *da* una materia e *per* un artefice si può anche dire che è *per* una materia e *da* un artefice, perché riceve l'essere *per* entrambi e *da* entrambi, cioè dall'uno e dall'altro<sup>14</sup>, sebbene *per* e *da* una materia sia diverso che *per* e *da* un artefice. Di conseguenza, come tutte le cose che sono sono ciò che sono *per* la somma natura, per cui questa è per se stessa e quelle sono per altro, così ogni cosa è *da* quella medesima somma natura; perciò questa è da sé, le altre cose invece da altro.

**6. Questa natura non è condotta all'essere con l'aiuto di alcuna causa, né tuttavia è per il nulla o da nulla. Come si può intendere che è per sé e da sé**

Poiché, dunque, ciò che si dice essere *per* o *da* qualcosa non ha sempre il medesimo senso, bisogna ricercare più diligentemente in quale modo tutte le cose che sono siano *per* o *dalla* somma natura. E poiché ciò che è per se stesso e ciò che è per altro non assumono la stessa maniera di esistere, trattiamo separatamente prima della stessa somma natura che è per sé, poi delle cose che sono per altro.

Siccome, quindi, consta che la somma natura è per se stessa tutto ciò che è, mentre tutte le altre cose sono per essa ciò che sono, in quale modo essa è per sé? Ciò che, infatti, si dice essere in virtù di qualcosa, sembra essere o per un efficiente o per una materia o per qualche altro mezzo, ad esempio uno strumento. Ma tutto ciò che è secondo uno di questi tre modi è per altro, è posteriore e, in qualche modo, minore di ciò per cui ha l'essere. E la somma natura in nessun modo è per altro, né è posteriore o minore a se stessa o a qualche altra cosa. Quindi, la somma natura non ha potuto essere fatta né da sé né da altro; né essa stessa o qualcosa d'al-



sibi nec aliud aliquid illi materia unde fieret fuit, aut ipsa se aliquomodo aut aliqua res illam, ut esset quod non erat, adiuvit.

Quid igitur? Quod enim non est, a quo faciente aut ex qua materia aut quibus adiumentis ad esse pervenerit: id videtur aut esse nihil, aut si aliquid est, per nihil esse et ex nihilo. Quæ licet ex iis, quæ rationis luce de summa iam animadverti substantia, putem nullatenus in illam posse cadere, non tamen negligam huius rei probationem contexere. Quoniam namque ad magnum et delectabile quiddam me subito perduxit hæc mea meditatio, nullam vel simplicem pæneque fatuam obiectio- nem disputanti mihi occurrentem negligendo volo præterire. Quatenus et ego nihil ambiguum in præcedenti- bus relinquens certior valeam ad sequentia procedere, et si cui forte quod speculor persuadere voluero, omni vel modico remoto obstaculo quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere.

Quod igitur illa natura, sine qua nulla est natura, sit nihil, tam falsum est quam absurdum erit, si dicatur quidquid est nihil esse. Per nihil vero non est, quia nullo modo intelligi potest, ut quod aliquid est, sit per nihil. At si quomodo est ex nihilo: aut per se, aut per aliud, aut per nihil est ex nihilo. Sed constat quia nullo modo aliquid est per nihil. Si igitur est aliquomodo ex nihilo: aut per se aut per aliud est ex nihilo. Per se autem nihil potest esse ex nihilo, quia si quid est ex nihilo per aliquid, necesse est, ut id per quod est prius sit. Quoniam igitur hæc essentia prior seipsa non est, nullo modo est ex nihilo per se. At si dicitur per aliam aliquam naturam extitisse ex nihilo, non est summa omnium, sed aliquo inferior; nec est per se hoc quod est,

tro le hanno fatto da materia, da cui provenire; e neppure essa o altra cosa, in qualche modo, l'hanno aiutata ad essere ciò che non era<sup>15</sup>.

Cosa ne deriva dunque? Ciò che non è pervenuto all'essere, infatti, per qualcosa che lo abbia fatto o da una materia o per mezzo di aiuti, sembra essere nulla, o, se è qualcosa, pare essere per e dal nulla. Sebbene io non ritenga assolutamente che, per le cose già rilevate, con la luce della ragione, intorno alla somma sostanza, si possa cadere in questa conclusione, non trascurerò tuttavia di argomentarne la prova. Poiché, infatti, questa mia meditazione mi ha subito portato a qualcosa di grande e dilettevole, non voglio tralasciare, per negligenza, alcuna obiezione che mi si possa opporre, anche semplice e pressoché sciocca. Questo perché, non lasciando nulla di ambiguo nelle cose dette in precedenza, io sia in grado di procedere più sicuro verso ciò che segue; e se, per caso, vorrò persuadere qualcuno di ciò che sto considerando, che anche un intelletto lento possa, tolto persino il più piccolo ostacolo, accedere facilmente a ciò che ode.

Che, dunque, la natura senza la quale nessuna realtà esiste sia nulla è tanto falso, quanto assurdo sarebbe dire che è nulla qualunque cosa che è. Neppure può essere *per* il nulla, perché non si può intendere in alcun modo come ciò che è qualcosa sia in virtù del nulla. Ma se, in qualche modo, fosse *dal* nulla, essa lo sarebbe o per sé o per altro o per nulla; ma consta che in nessun modo qualcosa è in virtù del nulla. Se, dunque, in qualche modo è dal nulla, lo è o per sé o per altro. In realtà, niente può essere dal nulla per sé, perché se una cosa è dal nulla in virtù di qualcosa, è necessario che ciò per cui è sia anteriore; poiché, dunque, questa essenza non è anteriore a se stessa, in nessun modo è dal nulla per sé. Se poi si dicesse che è emersa dal nulla per qualche altra natura, essa non sarebbe più superiore a tutte le cose, ma inferiore a qualcosa; né sarebbe per sé ciò che



sed per aliud. Item si per aliquid est ipsa ex nihilo: id per quod est, magnum bonum fuit, cum causa tanti boni fuit. At nullum bonum potest intelligi ante illud bonum, sine quo nihil est bonum. Hoc autem bonum, sine quo nullum est bonum, satis liquet hanc esse summam naturam, de qua agitur. Quare nulla res vel intellectu præcessit, per quam ista ex nihilo esset. Denique si hæc ipsa natura est aliquid aut per nihil aut ex nihilo: procul dubio aut ipsa non est per se et ex se quidquid est, aut ipsa dicitur nihil. Quod utrumque superfluum est exponere, quam falsum sit. Licet igitur summa substantia non sit per aliquid efficiens aut ex aliqua materia nec aliquibus sit adiuta causis ut ad esse perduceretur: nullatenus tamen est per nihil aut ex nihilo, quia per se ipsam et ex se ipsa est quidquid est.

Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se, si nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia extitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adiuvit? Nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur quia lux lucet vel lucens est per se ipsam et ex se ipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens.

è, ma per altro. Inoltre, se fosse dal nulla in virtù di qualcosa, questo qualcosa sarebbe un grande bene, essendo la causa di tanto bene. Ma nessun bene si può intendere, prima di quel bene senza il quale nulla è buono. E questo bene, senza il quale non vi è alcun bene, è abbastanza chiaro che è la somma natura, di cui stiamo trattando. Quindi, nessuna cosa l'ha preceduta, anche solo nell'intelletto, sì che, per essa, abbia potuto provenire dal nulla. Infine, se questa stessa natura è qualcosa per o dal nulla, senza dubbio essa o non è per sé e da sé tutto ciò che è, oppure viene detta un nulla. Quanto siano entrambe ipotesi false, è superfluo esporre. Sebbene, dunque, la somma sostanza non sia prodotta da qualche efficiente o da una certa materia, né sia condotta all'essere con l'aiuto di alcuna causa, tuttavia in nessun modo essa è per il nulla o dal nulla, dato che è, tutto ciò che è, per se stessa e da se stessa.

In quale modo, allora, è da intendere il suo essere per sé e da sé, se né ha fatto se stessa, né è venuta fuori da sé quale materia, né ha in alcun modo aiutato se stessa, ad essere ciò che non era? Forse è da intendere in quel modo in cui si dice che la luce splende, o è lucente, per se stessa e da se stessa. Allo stesso modo, infatti, in cui si rapportano reciprocamente la luce, lo splendere e ciò che splende, così reciprocamente stanno tra loro l'essenza, l'essere e l'ente, cioè l'esistente o sussistente. Quindi la somma essenza, il sommamente essere e il sommamente ente, cioè il sommamente esistente e sommamente sussistente<sup>16</sup>, converranno tra loro non dissimilmente da come convergono tra loro la luce, lo splendere e ciò che splende.



*Parte seconda*

LO STATUTO ONTOLOGICO  
DELLE COSE CHE SONO PER ALTRO

**VII. Quomodo omnia alia sint per illam et ex illa**

Restat nunc de rerum earum universitate, quæ per aliud sunt, discutere, quomodo sint per summam substantiam: utrum quia ipsa fecit universa, aut quia materia fuit universorum. Non enim opus est quærere, utrum ideo sint universa per ipsam, quia alio faciente aut alia materia existente illa tantum quolibet modo ut res omnes essent adiuverit, cum repugnet iis quæ iam supra patuerunt, si secundo loco et non principaliter sint per ipsam quæcumque sunt.

Primum itaque mihi quærendum esse puto, utrum universitas rerum, quæ per aliud sunt, sit ex aliqua materia. Non autem dubito omnem hanc mundi molem cum partibus suis sicut videmus formatam, constare ex terra et aqua et aëre et igne, quæ scilicet quattuor elementa aliquomodo intelligi possunt sine his formis quas conspiciamus in rebus formatis, ut eorum informis aut etiam confusa natura videatur esse materia omnium corporum suis formis discretorum; non inquam hoc dubito, sed quæro, unde hæc ipsa quam dixi mundana: molis materia sit. Nam si huius materiæ est aliqua materia, illa verius est corporeæ universitatis materia. Si igitur universitas rerum, seu visibilium seu invisibilium, est ex aliqua materia: profecto non solum non potest esse, sed nec dici potest esse ex alia materia quam ex summa natura, aut ex seipsa, aut ex aliqua tertia essentia, quæ utique nulla est. Quippe nihil omnino vel cogitari potest

**7. Come tutte le altre cose siano per e dalla somma natura**

Rimane ora da esaminare in che modo la totalità delle cose, che sono per altro, sia in virtù della somma sostanza: se ciò sia perché essa ha fatto tutte le cose, o perché ne è stata la materia. Non è infatti necessario chiedere se ciò sia perché essa, avendo qualcun altro fatto le cose o essendo esistita un'altra materia, abbia soltanto aiutato tutte le cose affinché fossero: che tutte le cose siano per essa in secondo luogo, e non principalmente, sarebbe in contraddizione con ciò che, già sopra, è apparso chiaramente.

Ritengo pertanto di dovermi chiedere, dapprima, se la totalità delle cose, che sono per altro, sia da una certa materia. Non dubito, certo, che tutta questa massa del mondo, con le sue parti così come la vediamo formata, consti di terra, acqua, aria e fuoco, cioè dei quattro elementi che, in qualche modo, possono venire compresi senza queste forme che vediamo nelle cose formate, sì che la loro informe ed anche confusa natura sembra essere la materia di tutti i corpi, distinti per le loro forme; non dubito di questo, dico, ma chiedo da dove provenga questa che ho chiamato la materia della massa del mondo. Infatti, se vi è qualche materia di questa materia, essa è più veramente la materia della totalità corporea. Se, dunque, la totalità delle cose, visibili e invisibili, deriva da una certa materia, certamente non solo non può essere, ma neppure essere detta «da un'altra materia», se non o dalla somma natura, o da se stessa, o da una terza essenza. Quest'ultima, certamente, non esiste, perché non si può neanche pensare assolutamente nulla



esse præter illud summum omnium, quod est per se ipsum, et universitatem eorum, quæ non per se sed per idem summum sunt. Quare quod nullo modo aliquid est, nullius rei materia est. Ex sua vero natura rerum universitas, quæ per se non est, esse non potest; quoniam si hoc esset, aliquomodo esset per se et per aliud quam per id per quod sunt cuncta, et non esset solum id per quod cuncta sunt; quæ omnia falsa sunt. Item omne quod ex materia est, ex alio est et eo posterius. Quoniam igitur nihil est aliud a seipso vel posterius seipso, consequitur ut nihil sit materialiter ex seipso.

At si ex summæ naturæ materia potest esse aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest; quod nefas est dicere. Quapropter quoniam omne quod aliud est quam ipsa, minus est ipsa, impossibile est aliquid aliud hoc modo esse ex ipsa. Amplius. Dubium non est, quia nullatenus est bonum, per quod mutatur vel corrumpitur summum bonum. Quod si qua minor natura est ex summi boni materia: cum nihil sit undecumque nisi per summam essentiam, mutatur et corrumpitur summum bonum per ipsam. Quare summa essentia, quæ est ipsum summum bonum, nullatenus est bonum; quod est inconueniens. Nulla igitur minor natura materialiter est ex summa natura. Cum igitur eorum essentiam, quæ per aliud sunt, constet non esse velut ex materia ex summa essentia, nec ex se nec ex alio: manifestum est quia ex nulla materia est.

Quare quoniam quidquid est, per summam essentiam est, nec per ipsam aliud aliquid esse potest nisi ea aut faciente aut materia existente, consequitur ex necessitate, ut præter ipsam nihil sit nisi ea faciente. Et quoniam nihil aliud est vel fuit nisi illa et quæ facta sunt ab

che esista, all'infuori dell'ente sommo, che è per se stesso, e di quella totalità delle cose, che non sono per sé ma per lo stesso ente sommo. Ciò che non esiste in modo alcuno, perciò, di nessuna cosa è materia. D'altra parte, la totalità delle cose, che non è per sé, non può derivare dalla propria natura, perché se così fosse, in certo modo sarebbe per sé e per altro da ciò per cui sono tutte le cose, e ciò per cui sono tutte le cose non sarebbe solo: tutte affermazioni false. Inoltre, ogni cosa che deriva da una materia deriva da altro, ed è posteriore a questo altro. Poiché, dunque, niente è altro da se stesso o posteriore a se stesso, ne segue che nulla derivi materialmente da se stesso.

Ma se dalla materia della somma natura può derivare qualcosa minore di lei, il sommo bene può venire mutato e corrotto; il che è cosa empia a dirsi. Quindi, poiché tutto ciò che è altro dalla somma natura le è minore, è impossibile che in questo modo qualcos'altro derivi da lei. Di più, non vi è dubbio che non sia in alcun modo buono ciò per cui il sommo bene viene mutato o corrotto. Allora, se qualche natura minore deriva dalla materia del sommo bene, poiché nulla può derivare se non in virtù della somma essenza, per essa il sommo bene sarebbe mutato e corrotto. Perciò, la somma essenza, che è lo stesso sommo bene, non sarebbe affatto buona; il che è contraddittorio. Quindi, nessuna natura minore deriva materialmente dalla somma natura. Poiché, dunque, consta che l'essenza delle cose che sono per altro non deriva come da una materia né dalla somma essenza, né da sé né da altro, è manifesto che non deriva da alcuna materia.

Quindi, poiché tutto ciò che è esiste in virtù della somma essenza, e questo non può essere se non perché essa o lo fa o ne è la materia esistente, ne consegue per necessità che nulla esista, al di fuori della somma essenza, se non perché essa lo fa. E poiché nient'altro esiste, o è esistito, se non la somma essenza e le cose da lei



illa, nihil omnino facere potuit per aliud vel instrumentum vel adiumentum quam per seipsam. At omne quod fecit, sine dubio aut fecit ex aliquo velut ex materia, aut ex nihilo. Quoniam ergo certissime patet quia essentia omnium, quæ præter summam essentiam sunt, ab eadem summa essentia facta est, et quia ex nulla materia est: procul dubio nihil apertius quam quia illa summa essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam sola per seipsam produxit ex nihilo.

### VIII. Quomodo intelligendum sit, quia fecit omnia ex nihilo

Sed occurrit quiddam de nihilo. Nam ex quocumque fit aliquid, id causa est eius quod ex se fit, et omnis causa necesse est aliquid ad essentiam effecti præbeat adiumentum. Quod sic omnes tenent experimento, ut et nulli rapiatur contendendo, et vix ulli surripiatur decipiendo. Si ergo factum est ex nihilo aliquid, ipsum nihil causa fuit eius quod ex ipso factum est. Sed quomodo id quod nullum habebat esse, adiuvit aliquid, ut perveniret ad esse? Si autem nullum adiumentum de nihilo provenit ad aliquid: cui aut qualiter persuadeatur, quia ex nihilo aliquid efficiatur?

Præterea 'nihil' aut significat aliquid aut non significat aliquid. Sed si nihil est aliquid: quæcumque facta sunt ex nihilo, facta sunt ex aliquo. Si vero nihil non est aliquid: quoniam intelligi non potest ut ex eo quod penitus non est, fiat aliquid, nihil fit ex nihilo, sicut vox omnium est: quia de nihilo nihil. Unde videtur consequi ut quidquid fit, fiat ex aliquo. Aut enim fit de aliquo,

fatte, essa non ha potuto fare assolutamente nulla in virtù di altro, inteso sia come strumento sia come aiuto, ma tutto in virtù di se stessa. Ma tutto ciò che ha fatto, senza dubbio, lo ha fatto o da qualcosa come da una materia, oppure dal nulla. Siccome appare certissimamente che l'essenza di tutte le cose, esistenti al di fuori della somma essenza, è stata fatta dalla medesima somma essenza e non deriva da alcuna materia, senza dubbio nulla è più chiaro di questo: la somma essenza ha prodotto da sola, per se stessa e dal nulla, una massa tanto grande di cose, una tanto numerosa moltitudine così bellamente formata, così ordinatamente variata, così convenientemente diversa.

### 8. Come sia da intendere che la somma natura ha fatto ogni cosa dal nulla

Ma si presenta una questione, intorno al nulla. Tutto ciò da cui viene fatto qualcosa, infatti, è la causa di ciò che da esso deriva, ed ogni causa necessariamente fornisce un certo aiuto, all'essere dell'effetto. Lo sanno tutti così bene, per esperienza, che a nessuno lo si può togliere con la contesa, né rapire con l'inganno. Dunque, se qualcosa è stato fatto dal nulla, questo nulla è stato la causa di ciò che è stato fatto a partire da esso<sup>17</sup>. Ma in quale modo, ciò che non aveva alcun essere ha fatto pervenire all'essere qualcosa? E se poi dal nulla non proviene alcun aiuto ad una cosa, chi o come convincere che una cosa è fatta dal nulla<sup>18</sup>?

Inoltre, il termine «nulla» o significa o non significa qualcosa. Ma se il nulla è qualcosa, tutte le cose fatte dal nulla sono fatte a partire da qualcosa. Se invece il nulla non è qualcosa, poiché non si può intendere come da ciò che non esiste assolutamente provenga qualcosa, dal nulla non proviene nulla; come dicono tutti: dal nulla, nulla. Da cui sembra conseguire che tutto ciò che è fatto, venga fatto da qualcosa. Infatti, è fatto o da qual-



aut de nihilo. Sive igitur nihil sit aliquid, sive nihil non sit aliquid, consequi videtur ut quidquid factum est, factum sit ex aliquo. Quod si verum esse ponitur, omnibus quæ supra disposita sunt, opponitur. Unde quoniam quod erat nihil, aliquid erit: id quod maxime erat aliquid, nihil erit. Ex eo namque quod quandam substantiam maxime omnium existentem inveneram, ad hoc ut omnia alia sic facta essent ab ea, ut nihil esset unde facta essent, ratiocinando perveneram. Quare si illud unde facta sunt, quod putabam esse nihil, est aliquid: quidquid inventum æstimabam de summa essentia, est nihil.

Quid igitur intelligendum est de nihilo? Nam nihil quod videam obici posse vel pæne fatuum, iam statui in hac meditatione negligere. Tribus itaque ut puto modis, quod ad præsentis impedimenti sufficit expedimentum, exponi potest, si qua substantia dicitur esse facta ex nihilo. Unus quidem modus est, quo volumus intelligi penitus non esse factum, quod factum dicitur ex nihilo. Cui simile est, cum quærenti de tacente unde loquatur, respondetur: de nihilo; id est: non loquitur. Secundum quem modum de ipsa summa essentia et de eo quod penitus nec fuit nec est, quærenti unde factum sit, recte responderi potest: de nihilo; id est: nequaquam factum est. Qui sensus de nullo eorum quæ facta sunt, intelligi potest. Alia significatio est, quæ dici quidem potest, vera tamen esse non potest; ut si dicatur aliquid sic esse factum ex nihilo, ut ex ipso nihilo, id est ex eo quod penitus non est, factum sit; quasi ipsum nihil sit aliquid existens, ex quo possit aliquid fieri. Quod quoniam semper falsum est: quotiens esse ponitur, impossibilis inconvenientia consequitur. Tertia interpretatio qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus

cosa o dal nulla. Che dunque il nulla sia qualcosa o che non sia qualcosa, pare conseguirne che tutto ciò che è fatto, sia fatto a partire da qualche cosa. Ma se questo è vero, si oppone a tutte le cose che abbiamo detto sopra<sup>19</sup>. Da cui segue che, poiché ciò che era nulla sarà qualcosa, ciò che era massimamente qualcosa sarà nulla. Dal fatto che avevo scoperto, infatti, una certa sostanza esistente nel modo massimo, rispetto a tutte le cose, ero pervenuto, ragionando, ad affermare che tutte le altre cose da essa furono fatte, senza che nulla vi fosse da cui erano state tratte. Se, quindi, ciò da cui furono fatte, che io ritenevo fosse nulla, è invece qualcosa, diventa nulla tutto ciò che avevo ritenuto di avere scoperto intorno alla somma essenza.

Come intendere, dunque, l'espressione «dal nulla»? In questa meditazione, infatti, ho già stabilito di non trascurare nulla che mi sembri possa essere obiettato, anche se del tutto sciocco. Ritengo, dunque, che si possa esporre in tre modi, sufficienti a togliere il presente ostacolo, che una sostanza si dica essere fatta dal nulla. Il primo modo si ha quando vogliamo intendere che viene fatto dal nulla ciò che non è fatto assolutamente; è come quando si risponde, a chi chiede di cosa parli uno che tace, «di nulla», cioè non parla. In questo modo, a chi domanda dondè siano stati fatti la stessa somma essenza e ciò che non esiste affatto, si può correttamente rispondere «dal nulla», cioè in nessun modo sono stati fatti. Questo senso non può essere inteso per nessuna delle cose che sono state fatte. Il secondo significato può essere detto, ma non può essere vero, come quando si dicesse che una cosa è fatta dal nulla nel senso che sia fatta dallo stesso nulla, cioè da ciò che non è assolutamente, quasi che lo stesso nulla sia una realtà esistente, da cui possa derivare qualcosa. Poiché questo è sempre falso, qualora lo si affermi ne consegue una contraddizione impossibile. La terza interpretazione, con cui si dice che una cosa è fatta dal nulla, si ha quan-



esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similem significationem dici videtur, cum homo contristatus sine causa dicitur contristatus de nihilo.

Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia præter summam essentiam cuncta quæ sunt, ab eadem ex nihilo facta sunt, id est non ex aliquo: sicut ipsa conclusio præcedentia convenienter consequetur, ita ex eadem conclusione nihil inconueniens subsequetur. Quamvis non inconuenienter et sine omni repugnantia ea quæ facta sunt a creatrice substantia, dici possint esse facta ex nihilo, eo modo quo dici solet dives ex paupere, et recepisse quis sanitatem ex ægritudine. Id est: qui prius pauper erat, nunc est dives, quod antea non erat; et qui prius habebat ægritudinem, nunc habet sanitatem, quam antea non habebat. Hoc igitur modo non inconuenienter intelligi potest, si dicitur creatrix essentia universa fecisse de nihilo, sive quod universa per illam facta sint de nihilo; id est: quæ prius nihil erant, nunc sunt aliquid. Hac ipsa quippe voce qua dicitur: quia illa fecit, sive: quia ista facta sunt, intelligitur: quia cum illa fecit, aliquid fecit, et: cum ista facta sunt, non nisi aliquid facta sunt. Sic enim aspicientes aliquem de valde humili fortuna multis opibus ab aliquo honoribusve exaltatum dicimus: ecce fecit ille istum de nihilo, aut: factus est iste ab illo de nihilo; id est: iste qui prius quasi nihilum deputabatur, nunc illo faciente vere aliquid existimatur.

do intendiamo che è stata fatta, ma che non c'è alcuna cosa donde sia derivata. Con simile significato, si dice che un uomo contristato senza una causa si contrista di nulla.

Se, dunque, s'intende secondo quest'ultimo significato ciò che sopra si è concluso, cioè che tutte le cose che sono, tranne la somma essenza, da essa sono state fatte dal nulla, ossia non da qualcosa, come questa conclusione segue convenientemente da ciò che la precede, così dalla medesima conclusione non seguirà nulla d'inconueniente. Non incoerentemente, in realtà, e senza alcuna contraddizione, le cose che sono state fatte dalla sostanza creatrice si possono dire fatte dal nulla, in quel modo in cui si usa dire che uno, da povero, diventa ricco, e che riceve dalla malattia la salute. Cioè: chi prima era povero, ora è quel ricco che prima non era; e chi prima aveva una malattia, ora ha quella salute che prima non aveva. In questo modo, quindi, si può intendere non incoerentemente che l'essenza creatrice ha fatto la totalità delle cose dal nulla, o che tutte le cose sono state fatte per essa dal nulla; cioè: le cose che prima erano nulla, ora sono qualcosa. In realtà, con le medesime parole con cui si dice «perché le ha fatte» o «perché sono state fatte» s'intende che, poiché le ha fatte, ha fatto qualcosa, e che, poiché sono state fatte, non sono state fatte se non qualcosa. Infatti è così che, guardando qualcuno elevato, da qualcun altro, da una condizione molto modesta a molte ricchezze ed onori, diciamo: «ecco, l'ha fatto dal nulla», oppure: «costui è stato fatto dal nulla da colui». Cioè: costui, che prima era valutato un nulla, ora, per opera dell'altro, viene stimato veramente qualcosa.



**IX. Quod ea quæ facta sunt de nihilo, non nihil erant, antequam fierent, quantum ad rationem facientis**

Verum videor mihi videre quiddam, quod non negliger discerner cogit, secundum quid ea quæ facta sunt, antequam fierent, dici possint fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione præcedat aliquod rei faciendæ quasi exemplum, sive aptius dicitur forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, quid aut qualia aut quomodo futura essent.

Quare cum ea quæ facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.

**X. Quod illa ratio sit quædam rerum locutio, sicut faber prius apud se dicit, quod facturus est**

Illa autem rerum forma, quæ in eius ratione res creandas præcedebat: quid aliud est quam rerum quædam in ipsa ratione locutio, veluti cum faber facturus aliquod suæ artis opus prius illud intra se dicit mentis conceptione? Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativæ cogitantur, sed cum res ipsæ vel futuræ vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur. Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quæ

**9. Le cose che sono state fatte dal nulla, in relazione alla ragione di chi le ha fatte non erano nulla, prima di essere**

Tuttavia, mi sembra di vedere qualcosa che mi costringe ad analizzare con cura per quale aspetto ciò che è stato fatto si può dire che, prima di essere, sia stato nulla. A nessuna condizione, infatti, qualcosa può essere fatto razionalmente da qualcuno, se nella ragione di chi lo fa non preceda qualcosa come un esempio o, per meglio dire, una forma o similitudine o regola della cosa da fare. È chiaro, pertanto, che prima della creazione di tutte le cose, nella ragione della somma natura vi erano l'essenza, la qualità e la modalità delle cose, che poi sarebbero state.

Quindi, benché sia chiaro che le cose create fossero nulla prima di essere fatte, in quanto non erano ciò che ora sono, né vi era qualcosa da cui provenissero, tuttavia non erano nulla in riferimento alla ragione del creatore, per la quale e secondo la quale furono fatte.

**10. Questa ragione è una certa locuzione delle cose, come quella con cui l'artefice dice prima dentro di sé ciò che si propone di fare**

Ma quella forma delle cose, che nella ragione del creatore precedeva le cose da creare, cos'altro è se non una certa locuzione dentro la stessa ragione, come quando un artefice, che sta per fare qualcosa con la sua arte, dice prima quell'opera dentro di sé, con una concezione della mente? Con locuzione della mente o della ragione, poi, non intendo pensare ai suoni significativi delle cose, ma intendo il vedere nella mente, con la forza del pensiero, le cose stesse future o già esistenti. Dall'uso frequente, infatti, si conosce che possiamo dire una cosa in tre modi: o con segni sensibili, cioè usando sensibilmente le cose che possono essere sentite con i



sensibus corporeis sentiri possunt sensibiliter utendo; aut eadem signa, quæ foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo. Aliter namque dico hominem, cum eum hoc nomine, quod est 'homo', significo; aliter, cum idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur. Per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum eius universalem essentiam, quæ est 'animal rationale mortale', cogitat.

Hæc vero tres loquendi varietates singulæ verbis sui generis constant. Sed illius quam tertiam et ultimam posui locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam alia omnia verba propter hæc sunt inventa: ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. Possunt etiam non absurde dici tanto veriora, quanto magis rebus quarum sunt verba similia sunt et eas expressius signant. Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quædam voces velut 'a' vocalis, exceptis inquam his nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quæ in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum. Quapropter si nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quæ huiusmodi verbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei vel futuræ vel

sensi corporei; o pensando insensibilmente, dentro di noi, gli stessi segni che sono esteriormente sensibili; oppure non usando questi segni né sensibilmente né insensibilmente, ma dicendo interiormente, nella nostra mente, le cose stesse, con l'immaginazione corporea o con la conoscenza razionale, secondo la diversità delle cose. In un modo, infatti, dico uomo quando lo significo col nome «uomo»; in un altro modo, quando penso tacendo lo stesso nome; in un altro modo ancora, quando la mente vede quell'uomo stesso con un'immagine corporea o con la ragione: con l'immagine corporea, quando si rappresenta la sua figura sensibile; con la ragione, quando pensa la sua essenza universale, che è «animale razionale mortale».

Queste tre varietà del dire, poi, risultano formate ciascuna da parole di un proprio genere. Ma le parole di quello che ho posto come terzo e ultimo modo, quando si riferiscono a cose che non sono ignorate, sono naturali e identiche presso tutti i popoli. E poiché tutte le altre parole sono ottenute a causa di queste, dove ci sono queste nessun'altra parola è necessaria per conoscere la cosa; e dove queste non possono esserci, nessun'altra parola è utile per mostrarla. Si possono anche dire, in modo corretto, tanto più vere quanto più sono simili alle cose di cui sono parole e quanto più espressamente le designano. Eccettuate, infatti, quelle cose che usiamo al posto dei loro nomi per significare se stesse, per esempio certi suoni come la vocale «a»; eccettuate queste, dico, nessun'altra parola appare così simile alla cosa di cui è parola, o così la esprime, come quella similitudine che viene espressa nell'acume della mente che pensa la cosa stessa. Questa, dunque, si deve dire a buon diritto parola della cosa nel senso massimamente proprio e principale. Pertanto, se nessuna locuzione su qualcosa è tanto vicina alla cosa quanto quella che consta di tali parole, né vi può essere qualcos'altro, nella ragione di alcuno, altrettanto simile alla cosa, futu-



iam existentis in ratione alicuius potest esse: 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.

### XI. Quod tamen multa sit in hac similitudine dissimilitudo

Sed quamvis summam substantiam constet prius in se quasi dixisse cunctam creaturam, quam eam secundum eandem et per eandem suam intimam locutionem conderet, quemadmodum faber prius mente concipit quod postea secundum mentis conceptionem opere perficit: multam tamen in hac similitudine intueor dissimilitudinem. Illa namque nihil omnino aliunde assumpsit, unde vel eorum quæ factura erat formam in seipsa compingeret, vel ea ipsa hoc quod sunt perficeret. Faber vero penitus nec mente potest aliquid corporeum imaginando concipere, nisi id quod aut totum simul aut per partes ex aliquibus rebus aliquomodo iam didicit; nec opus mente conceptum perficere, si desit aut materia aut aliquid sine quo opus præcogitatum fieri non possit. Quamquam enim homo tale aliquod animal possit cogitando sive pingendo quale nusquam sit confingere: nequaquam tamen hoc facere valet, nisi componendo in eo partes, quas ex rebus alias cognitissimas in memoriam attrahit. Quare in hoc differunt ab invicem illæ in creatrice substantia et in fabro suorum operum faciendorum intimæ locutiones, quod illa nec assumpta nec adiuta aliunde, sed prima et sola causa sufficere potuit suo artifici ad suum opus perficiendum, ista vero nec prima nec sola nec sufficiens est ad suum incipiendum. Quapropter ea quæ per illam creata sunt, omnino non sunt aliquid quod non sunt per illam; quæ vero fiunt per istam, penitus non essent, nisi essent aliquid quod non sunt per ipsam.

ra o già esistente, può sembrare giustamente che nella somma sostanza un tale dire le cose vi sia stato prima che esse fossero, per farle essere, e che vi sia dopo fatte le cose, affinché per esso siano conosciute.

### 11. In questa somiglianza, però, vi è molta dissomiglianza

Ma sebbene consti che la somma sostanza abbia detto in sé l'intera creazione, prima di edificarla secondo e in virtù del suo stesso intimo dire, così come l'artefice concepisce prima nella mente ciò che poi, secondo questa concezione, realizza nell'opera, vedo tuttavia in questa somiglianza molta dissomiglianza. La somma sostanza, infatti, non ha preso nulla da altro, con cui o connettere in se stessa la forma delle cose che intendeva creare, o perfezionare con la stessa forma ciò che esse sono. Invece, l'artefice non può assolutamente né concepire nella mente, immaginandolo, qualcosa di corporeo, se non l'ha già in qualche modo appreso, tutto insieme o una parte per volta, da alcune cose; né può compiere l'opera pensata nella mente, se mancano o la materia o ciò senza cui l'opera, prima pensata, non può essere fatta. Benché l'uomo, infatti, possa inventare, pensando o dipingendo, un certo animale inesistente, in nessun modo può farlo se non componendo, in esso, delle parti che ha tratto, nella memoria, da altre cose conosciute. Perciò, in questo differiscono tra loro le interiori locuzioni delle opere da fare, nella sostanza creatrice e nell'artefice: la prima non è assunta né aiutata da altro, ma come prima e sola causa è stata sufficiente al suo artefice a realizzare la propria opera, la seconda invece non è né prima né sola né sufficiente, ad iniziare la propria opera. Quindi, le cose create dalla somma sostanza non hanno assolutamente realtà se non perché derivano da essa, mentre le cose fatte dall'artefice non esisterebbero affatto, se non avessero qualcosa che *non* deriva dall'artefice.



## XII. Quod hæc summæ essentiæ locutio sit summa essentia

Sed cum pariter ratione docente certum sit, quia quidquid summa substantia fecit, non fecit per aliud quam per semetipsam, et quidquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo: quid magis necessarium videri potest, quam hanc summæ essentiæ locutionem non esse aliud quam summam essentiam? Non igitur negligenter prætereundam huius locutionis considerationem puto; sed priusquam de illa possit tractari diligenter, eiusdem summæ substantiæ proprietates aliquas studiose investigandas existimo.

## XIII. Quod, sicut omnia per summam essentiam facta sunt, ita vigeant per ipsam

Constat ergo per summam naturam esse factum, quidquid non est idem illi. Dubium autem non nisi irrationabili menti esse potest, quod cuncta quæ facta sunt, eodem ipso sustinente videntur et perseverant esse quamdiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt. Simili namque per omnia ratione qua collectum est omnia quæ sunt esse per unum aliquid, unde ipsum solum est per seipsum et alia per aliud, simili inquam ratione potest probari quia quæcumque videntur per unum aliquid videntur, unde illud solum videtur per seipsum et alia per aliud. Quod quoniam aliter esse non potest, nisi ut ea quæ sunt facta vigeant per aliud, et id a quo sunt facta vigeat per seipsum: necesse est ut, sicut nihil factum est nisi per creatricem præsentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per eiusdem servatricem præsentiam.

## 12. Questo dire della somma essenza è la somma essenza

Ma poiché risulta ugualmente certo, secondo l'insegnamento della ragione, che la somma sostanza non ha fatto tutto ciò che ha fatto per altro che per se stessa, e che ha fatto tutto ciò che ha fatto col suo dire interiore, sia dicendo ciascuna cosa con singole parole sia, piuttosto, dicendo le cose tutte insieme con una parola sola: cosa può apparire più necessario del fatto che questo dire della somma essenza non è altro che la somma essenza? Penso dunque che non si debba negligentemente omettere la considerazione di questo dire; ma ritengo che, prima di poterne trattare diligentemente, si debbano investigare con cura alcune proprietà della somma sostanza<sup>20</sup>.

## 13. Come tutte le cose furono fatte dalla somma essenza, così per essa permangono

È chiaro, dunque, che è stato fatto dalla somma essenza tutto ciò che non le è identico. Ma non può esservi dubbio, se non per una mente irrazionale, che tutte le cose create permangono e perseverano nell'essere, finché sono, in quanto sono sostenute da quello stesso ente che le ha fatte essere, dal nulla, ciò che sono. Per una ragione in tutto simile, infatti, a quella con cui si è concluso che tutte le cose che sono esistono in virtù di un ente, per cui questo solo è per se stesso e le altre cose sono per altro, per una ragione simile, dico, si può provare che tutte le cose permanenti permangono in virtù di un ente, per cui solo questo permane per se stesso e le altre per altro. Poiché non può essere diversamente, ossia che le cose create permangono in virtù di altro e ciò da cui sono fatte permanga per se stesso, è necessario che, come nulla è stato fatto se non per l'essenza creatrice presente, così nulla permanga se non per la sua presenza conservatrice.



**XIV. Quod illa sit in omnibus et per omnia, et omnia sint ex illa et per illam et in illa**

Quod si ita est, immo quia ex necessitate sic est consequitur ut, ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est et per omnia et in omnibus. At quoniam absurdum est, ut scilicet, quemadmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et fovendis immensitatem, sic creans et fovens nequaquam valeat aliquomodo excedere factorum universitatem: liquet quoniam ipsa est, quæ cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. Si igitur hæc illis quæ superius sunt inventa iungantur: eadem est, quæ in omnibus est et per omnia, et ex qua et per quam et in qua omnia.

**14. La somma essenza è in ogni cosa e per ogni cosa e tutte le cose sono da lei, per lei ed in lei**

Se le cose stanno così, anzi, poiché necessariamente stanno così, ne consegue che là, dove non è la somma essenza, nulla sia. Essa, quindi, è dovunque, per ed in tutte le cose. Ma poiché è assurdo che una cosa creata possa mai uscire dall'immensità di chi la crea e la mantiene, come pure che l'essenza creatrice e conservante non possa mai eccedere, in qualche modo, la totalità delle cose create, è evidente che la somma essenza porta e supera, chiude e penetra tutte le altre cose. Dunque, se questa affermazione viene collegata a quelle trovate precedentemente, si conclude che la medesima essenza è in tutte le cose e per tutte le cose, ed è ciò da cui, per cui ed in cui sono tutte le cose<sup>21</sup>.



## XV. Quid possit aut non possit dici de illa substantialiter

Iam non immerito valde moveor quam studiose possum inquirere, quid omnium quæ de aliquo dici possunt, huic tam admirabili naturæ queat convenire substantialiter. Quamquam enim mirer, si possit in nominibus vel verbis quæ aptamus rebus factis de nihilo reperiri, quod digne dicatur de creatrice universorum substantia: tentandum tamen est, ad quid hanc indagacionem ratio perducet. Itaque de relativis quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi de quo relative dicitur. Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiæ. Unde hoc ipsum quod summa omnium sive maior omnibus quæ ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative dici potest: manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam. Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suæ magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per seipsam. Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequaquam sit maior aut minor quam cum intelligitur summa omnium: manifestum est quia 'summum' non simpliciter significat illam essentiam quæ omnimodo maior et melior est, quam quidquid non est quod ipsa. Quod autem ratio docet de 'summo', non dissimiliter invenitur in similiter relativis.

## Parte terza

### SOMMA ESSENZA E CATEGORIE

## 15. Che cosa può o non può esser detto sostanzialmente della somma essenza

Ora sono mosso con forza, non senza ragione, a ricercare col massimo impegno quali predicati, tra tutti quelli che si possono dire di qualcosa, possano convenire in modo sostanziale a questa così ammirabile natura<sup>22</sup>. Quantunque, infatti, mi meravigli che si possa trovare, nei nomi o parole che adattiamo alle cose create dal nulla, qualcosa che si dica degnamente della sostanza creatrice di tutte le cose, tuttavia si deve cercare fino a dove la ragione condurrà questa indagine. Per quanto riguarda i termini relativi, non vi è dubbio che nessuno di essi appartenga alla sostanza di cui si dice relativamente. Perciò, se qualcosa è detto della somma natura in modo relativo, non è significativo della sua sostanza. Allora, il suo essere superiore o maggiore di tutte le cose da lei create, o qualcosa d'altro si possa dire similmente in modo relativo, è chiaro che non designa la sua essenza naturale. Se, infatti, non esistesse nessuna di queste cose, in relazione alle quali si dice superiore e maggiore, essa non sarebbe intesa né come superiore né come maggiore; né tuttavia, per questo, sarebbe meno buona o soffrirebbe diminuzione in qualcosa della sua grandezza essenziale. E questo è manifestamente noto dal fatto che essa è buona o grande non per altro, ma per se stessa. Se dunque la somma natura si può intendere non somma, senza tuttavia che sia maggiore o minore di quando è intesa come superiore a tutte le cose, è chiaro che «somma» non significa propriamente quella essenza che, in tutti i modi, è maggiore e migliore di tutto ciò che non è ciò che essa è. Ma ciò che la ragione insegna circa il «sommo» si ritrova, non diversamente, nei termini similmente relativi.



Illis itaque quæ relative dicuntur omissis, quia nullum eorum simpliciter demonstrat alicuius essentiam, ad alia discutienda se convertat intentio. Equidem si quis singula diligenter intueatur: quidquid est præter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. 'Ipsum' autem et 'non ipsum' non aliud hic intelligo quam verum, non verum; corpus, non corpus; et his similia. Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non ipsum sapiens, id est: melius est sapiens quam non sapiens. Quamvis enim iustus non sapiens melior videatur quam non iustus sapiens, non tamen est melius simpliciter non sapiens quam sapiens. Omne quippe non sapiens simpliciter, in quantum non sapiens est, minus est quam sapiens; quia omne non sapiens melius esset, si esset sapiens. Similiter omnino melius est verum quam non ipsum, id est quam non verum; et iustum quam non iustum; et vivit quam non vivit. Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum, ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum, quamvis forsitan alicui melius esset aurum esse quam non aurum, ut plumbo. Cum enim utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum: tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto inferioris esset naturæ, si esset aurum; et plumbum tanto vilius est, quanto pretiosius esset, si aurum esset.

Patet autem ex eo quod summa natura sic intelligi potest non summa, ut nec summum omnino melius sit quam non summum, nec non summum alicui melius quam summum: multa relativa esse, quæ nequaquam hac contineantur divisione. Utrum vero aliqua contineantur, inquirere supersedeo, cum ad propositum sufficiat, quod de illis notum est: nullum scilicet eorum designare simplicem summæ naturæ substantiam. Cum

Lasciando perdere, dunque, i termini che si dicono relativamente, perché nessuno di loro mostra propriamente l'essenza di una cosa, l'attenzione si volga a discutere gli altri<sup>23</sup>. Se uno considera diligentemente ogni predicato non relativo uno ad uno [chiamiamolo A], vede certamente che o è tale che A sia del tutto migliore di non-A, o è tale che non-A sia, in qualcosa, migliore di A. Con A e non-A, qui, non intendo altro che vero e non-vero, corpo e non-corpo, e simili. Del tutto migliore della propria negazione è, per esempio, sapiente nei confronti di non-sapiente; cioè: il sapiente è migliore del non-sapiente. Sebbene, infatti, il giusto non-sapiente sembri migliore del non-giusto sapiente, in sé tuttavia il non-sapiente non è migliore del sapiente. Ogni non-sapiente come tale, infatti, in quanto non è sapiente è minore del sapiente, perché ogni non-sapiente sarebbe migliore, se fosse sapiente. Similmente, il vero è del tutto migliore del suo contrario, cioè del non-vero, il giusto del non-giusto e il vivente del non-vivente. In certi casi, invece, non-A è migliore di A, come per esempio il non-oro nei confronti dell'oro; per l'uomo, infatti, è meglio essere non-oro che oro, sebbene forse per un'altra cosa, come il piombo, sarebbe meglio essere oro che non-oro. Infatti, mentre entrambi, cioè l'uomo e il piombo, sono non-oro, l'uomo è qualcosa di tanto migliore dell'oro di quanto sarebbe di natura inferiore se fosse oro, e il piombo è tanto più vile, quanto sarebbe più prezioso se fosse oro.

Ma dal fatto che la somma natura si può intendere non-somma in modo tale che né il sommo sia del tutto migliore del non-sommo, né il non-sommo sia in qualcosa migliore del sommo, è evidente che vi sono molti predicati relativi, per niente contenuti in questa divisione<sup>24</sup>. Se alcuni, poi, vi siano contenuti, mi astengo dal ricercare, in quanto al nostro scopo è sufficiente ciò che di essi già sappiamo, cioè che nessuno di loro designa la semplice sostanza della somma natura. Poiché, dunque,



igitur quidquid aliud est, si singula dispiciantur, aut sit melius quam non ipsum, aut non ipsum in aliquo sit melius quam ipsum: sicut nefas est putare quod substantia supremæ naturæ sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quæ melior est omnibus quæ non sunt quod ipsa est. Non est igitur corpus vel aliquid eorum, quæ corporei sensus discernunt. Quippe his omnibus melius est aliquid, quod non est quod ipsa sunt. Mens enim rationalis, quæ nullo corporeo sensu quid vel qualis vel quanta sit percipitur: quanto minor esset, si esset aliquid eorum quæ corporeis sensibus subiacent, tanto maior est quam quodlibet eorum. Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum quibus est aliquid, quod non est, quod ipsa sunt superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne quod non est quod ipsa sunt, inferius. Quare necesse est eam esse viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, æternam, et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum. Quid ergo quærat amplius quid summa illa sit natura, si manifestum est quid omnium sit aut quid non sit?

**XVI. Quod idem sit illi esse iustam, quod est esse iustitiam; et eodem modo de iis quæ similiter de illa dici possunt; et quod nihil horum monstret, qualis illa vel quanta sit, sed quid sit**

Sed fortasse cum dicitur iusta vel magna vel aliquid similium, non ostenditur quid sit, sed potius qualis vel quanta sit. Per qualitatem quippe vel quantitatem quodlibet horum dici videtur. Omne namque quod iustum

gli altri predicati, singolarmente riguardati, sono tali che o A è migliore di non-A o, in certi casi, non-A è migliore di A, e siccome è empio pensare che la sostanza della natura suprema sia qualcosa la cui negazione sia in qualche modo migliore, così è necessario che le si attribuiscono tutti quei predicati, la cui affermazione è del tutto migliore della negazione<sup>25</sup>. Essa è la sola, infatti, di cui assolutamente nulla è migliore; ed è migliore di tutte le cose, che non sono ciò che essa è. Non è dunque un corpo, o qualcosa che i sensi corporei percepiscono, perché di tutti questi vi è qualcosa di migliore, che essi non sono. Infatti la mente razionale, della quale con nessun senso corporeo si percepisce l'essenza, la qualità e la grandezza, quanto minore sarebbe, se fosse una cosa che soggiace ai sensi corporei, tanto è maggiore di tutte le cose che vi soggiacciono. Bisogna tacere del tutto, infatti, che la somma essenza sia una di quelle cose cui è superiore ciò che esse non sono; invece, si deve dire assolutamente, come insegna la ragione, che essa è tutte quelle cose rispetto alle quali è inferiore ciò che esse non sono. Perciò è necessario che sia vivente, sapiente, potente e onnipotente, vera, giusta, beata, eterna e tutto ciò che, similmente, è assolutamente migliore della propria negazione. A che dunque cercare ancora l'essenza di quella somma natura, se è chiaro che cosa sia o che cosa non sia?

**16. Per la somma natura è la stessa cosa essere giusta ed essere la giustizia, e così di tutto ciò che similmente si può dire di essa; ma nulla di questo mostra qualità o quantità, bensì la sua essenza**

Ma forse, quando la somma natura viene detta giusta o grande o qualcosa di simile, non si mostra che cosa essa sia, ma piuttosto quale e quanta sia<sup>26</sup>. Sembra, certamente, che tali predicati si dicano per la qualità o per



est, per iustitiam iustum est. Et alia huiusmodi similiter. Quare ipsa summa natura non est iusta nisi per iustitiam. Videtur igitur participatione qualitatis, iustitiæ scilicet, iusta dici summe bona substantia. Quod si ita est, per aliud est iusta, non per se.

At hoc contrarium est veritati perspectæ, quia bona vel magna vel subsistens quod est, omnino per se est, non per aliud. Si igitur non est iusta nisi per iustitiam, nec iusta potest esse nisi per se: quid magis conspicuum, quid magis necessarium, quam quod eadem natura est ipsa iustitia; et cum dicitur esse iusta per iustitiam, idem est quod per se; et cum iusta per se dicitur esse, non aliud intelligitur quam per iustitiam? Quapropter si quærat quid sit ipsa summa natura de qua agitur: quid verius respondetur, quam: iustitia? Videntur igitur quomodo intelligendum sit, quando illa natura, quæ est ipsa iustitia, dicitur iusta. Quoniam enim homo non potest esse iustitia, sed habere potest iustitiam, non intelligitur iustus homo existens iustitia, sed habens iustitiam. Quoniam igitur summa natura non proprie dicitur quia habet iustitiam, sed existit iustitia: cum dicitur iusta, proprie intelligitur existens iustitia, non autem habens iustitiam. Quare si, cum dicitur existens iustitia, non dicitur qualis est, sed quid est, consequitur ut, cum dicitur iusta, non dicatur qualis sit, sed quid sit. Deinde, quoniam de illa suprema essentia idem est dicere: quia est iusta, et: quia est existens iustitia; et cum dicitur: est existens iustitia, non est aliud quam: est iustitia: nihil differt in illa sive dicatur: est iusta, sive: est iustitia. Quapropter cum quæritur de illa quid est, non minus congrue respondetur: iusta, quam: iustitia.

la quantità; tutto ciò che è giusto, infatti, è giusto per la giustizia, e similmente per gli altri attributi di questo genere. Perciò la stessa somma natura non è giusta se non per la giustizia. Sembra, dunque, che la sostanza sommamente buona si dica giusta per la partecipazione di una qualità, cioè la giustizia. Se è così, essa è giusta per altro, non per sé.

Ma questo è contrario alla verità già vista, secondo cui la somma natura è buona, grande e sussistente assolutamente per sé, non per altro. Se, dunque, essa non è giusta che per la giustizia, né può essere giusta se non per sé, cosa c'è di più chiaro, di più necessario, del fatto che questa natura è la stessa giustizia, che quando si dice che è giusta per la giustizia è come dire che è giusta per sé, che quando si dice che è giusta per sé non s'intende altro che per la giustizia? Quindi, se si chiede che cosa sia questa somma natura, di cui si sta trattando, come si risponderà più veramente, se non dicendo che è la giustizia? Bisogna dunque vedere in che modo si deve intendere quando quella natura, che è la giustizia stessa, viene detta giusta. Poiché, infatti, l'uomo non può essere la giustizia, ma può avere la giustizia, con uomo giusto non s'intende uno che è la giustizia, ma uno che ha la giustizia. Al contrario, poiché non si dice propriamente, della somma natura, che ha la giustizia, ma che è la giustizia, quando viene detta giusta s'intende propriamente che è la giustizia e non che ha la giustizia. Perciò se, quando si dice che è la giustizia, non si dice *quale* essa è, ma *che cosa* è, ne segue che quando si dice che è giusta non si dice *quale* essa sia ma *che cosa* essa sia. Quindi, poiché di quella suprema essenza è lo stesso dire che è giusta e che è essente la giustizia (e quando si dice che è essente la giustizia non s'intende altro che è la giustizia), non c'è alcuna differenza, in essa, nel dire che è giusta o che è la giustizia. Perciò, quando si chiede *che cosa* è la somma natura, non si risponde meno convenientemente dicendo «giusta» che dicendo «la giustizia»<sup>27</sup>.



Quod vero in exemplo iustitiæ ratum esse conspicitur, hoc de omnibus quæ similiter de ipsa summa natura dicuntur, intellectus sentire per rationem constringitur. Quidquid igitur eorum de illa dicatur: non qualis vel quanta, sed magis quid sit monstratur. Sed palam est quia quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa æternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter.

**XVII. Quod ita sit simplex, ut omnia quæ de eius essentia dici possunt, unum idemque in illa sint, et nihil de ea dici possit substantialiter nisi in eo quod quid est**

Quid ergo? Si illa summa natura tot bona est: eritne composita tam pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum, tam pluribus nominibus significatum? Omne enim compositum ut subsistat, indiget iis ex quibus componitur, et illis debet quod est; quia quidquid est, per illa est, et illa quod sunt, per illud non sunt; et idcirco penitus summum non est. Si igitur illa natura composita est pluribus bonis, hæc omnia qua omni composito insunt, in illam incidere necesse est.

Quod nefas falsitatis aperta ratione destruit et obruit tota quæ supra patuit necessitas veritatis. Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura, sed

Ora, ciò che si è visto esser valido nell'esempio della giustizia, l'intelletto è costretto dalla ragione ad ammetterlo per tutto ciò che, similmente, si predica della somma natura stessa. Qualsiasi predicato si dica di essa, dunque, non mostra *quale* o *quanto*, ma piuttosto *che cosa* essa sia. Ma è chiaro che qualsiasi bene la somma natura sia, lo è sommamente. Essa, dunque, è somma essenza, somma vita, somma ragione, somma salute, somma giustizia, somma sapienza, somma verità, somma bontà, somma grandezza, somma bellezza, somma immortalità, somma incorruttibilità, somma immutabilità, somma beatitudine, somma eternità, sommo potere, somma unità; il che non è altro che sommamente ente, sommamente vivente, e similmente per gli altri termini.

**17. La somma natura è così semplice, che tutto ciò che si può dire della sua essenza è uno e identico in lei, e nulla si può dire di lei sostanzialmente, se non riferendosi a ciò che essa è**

Dunque? Se quella somma natura è tanti beni, sarà composta da così numerosi beni o, piuttosto, non sono molteplici beni, ma uno solo, significato da così numerosi nomi? Ogni composto, infatti, per sussistere ha bisogno delle parti di cui si compone, e deve ad esse ciò che è; perché in virtù di esse è tutto ciò che è, mentre le parti non sono ciò che sono in virtù del composto. Questo composto, pertanto, non è affatto sommo. Se, perciò, quella natura è composta da molteplici beni, tutto ciò che si trova in ogni composto è necessario che accada in essa.

Ma l'intera necessità della verità, che sopra si è manifestata, distrugge e annienta, con aperta ragione, questo mostro di falsità. Poiché, dunque, quella natura in alcun modo è composta, e tuttavia in ogni modo è tutti quei beni, è necessario che tutti questi beni non siano molte-



unum sint. Idem igitur est quodlibet unum eorum quod omnia, sive simul sive singula. Ut cum dicitur iustitia vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia simul vel singula. Quemadmodum itaque unum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo, una consideratione est quidquid est essentialiter. Cum enim aliquis homo dicatur et corpus et rationalis et homo, non uno modo vel consideratione hæc tria dicitur. Secundum aliud enim est corpus, et secundum aliud rationalis, et singulum horum non est totum hoc quod est homo. Illa vero summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum aut secundum aliam considerationem non sit; quia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa est. Nihil igitur quod de eius essentia vere dicitur, in eo quod qualis vel quanta, sed in eo quod quid sit accipitur. Quidquid enim est quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; unde non simplex, sed compositum est.

### XVIII. Quod sit sine principio et sine fine

Ex quo igitur hæc tam simplex natura creatrix et vigor omnium fuit, vel usquequo futura est? An potius nec ex quo nec usquequo est, sed sine principio et sine fine est? Si enim principium habet: aut ex se vel per se hoc habet, aut ex alio vel per aliud, aut ex nihilo vel per nihil. Sed constat per veritatem iam perspectam, quia nullo modo ex alio vel ex nihilo, aut per aliud vel per nihil est. Nullo igitur modo per aliud vel ex alio, aut per nihil vel ex nihilo initium sortita est. Ex seipsa vero vel per initium habere non potest, quamquam ex seipsa et per seipsam sit. Sic enim est ex se et per se, ut nullo modo sit alia essentia quæ est per se et ex se, et alia per

plici, ma uno. Ciascuno di essi, dunque, è identico a tutti, sia insieme sia uno ad uno. E quando si dice giustizia o essere, significa lo stesso di quel che significano gli altri, sia tutti insieme sia singolarmente. Come, dunque, è uno tutto ciò che si dice essenzialmente della somma sostanza, così essa in un solo modo, secondo una sola considerazione è tutto ciò che è essenzialmente. Per quanto, infatti, un uomo si dica corpo, razionale e uomo, non riceve queste tre determinazioni secondo un solo modo o una sola considerazione. Per un aspetto, infatti, è corpo e per un altro è razionale, mentre ciascuno dei due non esprime questo tutto che è l'uomo. Invece, quella somma essenza non è affatto qualcosa che non sia identico secondo un diverso modo o secondo una diversa considerazione, perché tutto ciò che essa è in qualche modo essenzialmente è anche il tutto che essa è. Nulla, dunque, di ciò che si dice veramente della sua essenza, va preso nel senso del *quale* o del *quanto*, ma nel senso del *che cosa* è. Tutto ciò, infatti, che è quale o quanto, è anche altro, nella sua essenza; quindi non è semplice, ma composto.

### 18. La somma natura è senza principio e senza fine

Da quando fu, dunque, e fino a quando sarà questa così semplice natura, creatrice e forza vitale di tutte le cose? O, piuttosto, non esiste né a partire da un certo momento né per un certo tempo, ma è senza principio e senza fine? Se, infatti, ha un principio, essa lo ha o da sé e per sé, o da altro e per altro, o dal nulla e per il nulla. Ma risulta, per la verità già vista, che in nessun modo essa è da altro o dal nulla, né per altro o per il nulla<sup>28</sup>. In nessun modo, quindi, ha avuto un inizio per altro o da altro, né per il nulla o dal nulla. Da se stessa, poi, o per sé, non può avere inizio, sebbene sia da se stessa e per se stessa. Infatti, essa è da sé e per sé in un modo per cui l'essenza che è per sé e da sé non è assolutamente



quam et ex qua est. Quidquid autem ex aliquo vel per aliquid incipit esse, non est omnino idem illi, ex quo vel per quod incipit esse. Summa igitur natura non incepit per se vel ex se. Quoniam igitur nec per se nec ex se, nec per aliud nec ex alio, nec per nihil nec ex nihilo habet principium: nullo modo habet principium.

Sed neque finem habebit. Si enim finem habitura est, non est summe immortalis et summe incorruptibilis. Sed constat quia est summe et immortalis et incorruptibilis. Non habebit igitur finem. Amplius. Si finem habitura est, aut volens aut nolens deficient. Sed pro certo non est simplex bonum, cuius voluntate perit summum bonum. At ipsa est verum et simplex bonum. Quare sua sponte non deficient ipsa, quam certum est esse summum bonum. Si vero nolens peritura est, non est summe potens nec omnipotens. Sed rationis necessitas asseruit eam esse summe potentem et omnipotentem. Non ergo nolens deficient. Quare si nec volens nec nolens summa natura finem habebit, nullo modo finem habebit.

Amplius. Si summa illa natura principium vel finem habet, non est vera æternitas, quod esse supra inexpugnabiliter inventum est. Deinde cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum: scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc verum: videlicet quia præteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest: impossibile est vel cogitare, quod veritas principium aut finem habeat. Denique si veritas habuit principium vel habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat

te altra dall'essenza per la quale e dalla quale essa è. In realtà, tutto ciò che incomincia ad essere da qualcosa o per qualcosa, non è assolutamente identico a ciò da cui o per cui comincia ad essere. La somma natura, quindi, non ha incominciato ad esistere per sé o da sé. Dunque, poiché non ha principio né per sé o da sé, né per altro o da altro, né per il nulla o dal nulla, in nessun modo ha un principio.

Ma neppure avrà una fine. Se, infatti, dovesse avere una fine, essa non sarebbe sommamente immortale e sommamente incorruttibile. Ma ci è noto<sup>29</sup> che è sommamente immortale e incorruttibile, dunque non avrà fine. Ancor più: se è destinata ad avere una fine, essa verrà meno o volendolo o non volendolo. Ma, certamente, ciò per la cui volontà il sommo bene perisce non è un puro bene. Ma la somma natura è il vero e assoluto bene; perciò non verrà meno di sua spontanea volontà, quella natura che è certamente il sommo bene. Se, poi, dovesse morire non volendolo, non sarebbe sommamente potente né onnipotente. Ma la necessità della ragione ha proclamato che essa è sommamente potente e onnipotente; non verrà dunque meno, contro la propria volontà. Perciò, se la somma natura non avrà fine né volendolo né non volendolo, in nessun modo avrà fine.

Inoltre: se quella somma natura avesse un principio o una fine, essa non sarebbe vera eternità, come sopra si è trovato in modo inattaccabile. In secondo luogo pensi, chi può, quando ebbe inizio o quando non esistette questo asserto vero, cioè che qualcosa era futuro; o quando verrà meno e non esisterà quest'altro asserto vero, cioè che qualcosa sarà passato. Se nessuna di queste due posizioni può essere pensata, e se ciascun asserto non può essere vero se non c'è la verità, è impossibile anche solo pensare, che la verità abbia un principio o una fine. E poi, se la verità ha avuto un principio o avrà una fine, prima del suo inizio era pur vero che la verità



veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine. Quare idem sequitur de summa natura, quia ipsa summa veritas est.

### XIX. Quomodo nihil fuit ante aut erit post illam

Sed ecce iterum insurgit nihil, et quaecumque hactenus ratio veritate et necessitate concorditer attestantibus disseruit, asserit esse nihil. Si enim ea quæ supra digesta sunt, necessariæ veritatis munimine firmata sunt, non fuit aliquid ante summam essentiam nec erit aliquid post eam. Quare nihil fuit ante eam et nihil erit post eam. Nam aut aliquid aut nihil necesse est præcessisse vel subsecuturum esse. Qui autem dicit, quia nihil fuit ante ipsam et nihil erit post ipsam, id pronuntiare videtur, quia fuit ante ipsam quando nihil erat, et erit post ipsam quando nihil erit. Quando ergo nihil erat, illa non erat; et quando nihil erit, illa non erit. Quomodo ergo non incepit ex nihilo, aut quomodo non deveniet ad nihilum, si illa nondum erat cum iam erat nihil, et eadem iam non erit cum adhuc erit nihil? Quid igitur molita est tanta moles argumentorum, si tam facile demolitur nihilum molimina eorum? Si namque constituitur, ut summum esse nihilo et præcedenti succedat et subsequenti decedat: quidquid supra statuit verum necesse, destituitur per inane nihilum. An potius repugnan-

non c'era; e dopo la sua fine, sarà pur vero che la verità non ci sarà. Ma non può esserci vero, senza verità. Vi era dunque la verità, prima che la verità fosse; e vi sarà la verità, dopo che sarà finita la verità: evidente contraddizione. Sia che si dica, perciò, che la verità ha un principio e una fine, sia che si comprenda che non li ha, la verità non si può racchiudere in alcun principio e in alcuna fine. Quindi, la stessa conclusione vale per la somma natura, perché è essa stessa la somma verità.

### 19. In quale modo nulla fu prima, o sarà dopo, la somma natura

Ma ecco, il nulla insorge di nuovo e dichiara che tutte le conclusioni, finora discusse dalla ragione con la testimonianza concorde della verità e della necessità, sono nulla. Se, infatti, le asserzioni precedentemente esposte sono state consolidate con la protezione della verità necessaria, non vi fu alcuna cosa prima della somma essenza, né vi sarà dopo di essa. Perciò, nulla vi fu prima di lei e nulla vi sarà dopo di lei. Infatti, è necessario che o qualcosa o nulla l'abbia preceduta o debba seguirla. Chi dice che nulla vi fu prima di lei e nulla vi sarà dopo di lei, sembra sostenere che vi fu un momento, prima di lei, in cui il nulla era, e che vi sarà un momento, dopo di lei, in cui il nulla sarà. Quando, perciò, vi era il nulla, essa non era; e quando vi sarà il nulla, essa non sarà. In che modo, allora, non è sorta dal nulla, o in che modo non perverrà al nulla, se essa non c'era ancora quando già vi era il nulla, e non sarà più quando ci sarà ancora il nulla? Perché, dunque, si è fabbricata una tale massa di argomenti, se il nulla demolisce così facilmente i loro sforzi? Se, infatti, viene stabilito che il sommo essere succeda al precedente nulla e ceda il posto al nulla seguente, tutto ciò che, sopra, si è istituito come necessariamente vero, viene destituito dal vuoto nulla. O non bisogna, piuttosto, respingere il nulla, af-



dum est nihilo, ne tot structuræ necessariæ rationis expugnentur a nihilo, et summum bonum quod lucerna veritatis quæsitum et inventum est, amittatur pro nihilo?

Potius igitur asseratur, si fieri potest, quia nihil non fuit ante summam essentiam nec erit post illam, quam dum locus datur ante vel post illam nihilo, per nihilum reducatur ad nihil illud esse, quod per seipsum conduxit id quod erat nihil ad esse. Duplicem namque una pronuntiatio gerit sententiam, cum dicitur quia nihil fuit ante summam essentiam. Unus enim est eius sensus: quia priusquam summa essentia esset fuit, cum erat nihil; alter vero eius est intellectus: quia ante summam essentiam non fuit aliquid. Veluti si dicam: nihil me docuit volare, hoc aut sic exponam: quia ipsum 'nihil', quod significat 'non aliquid', docuit me volare, et erit falsum; aut: quia non me docuit aliquid volare, quod est verum. Prior itaque sensus est, quem sequitur supra tractata inconvenientia, et omnimoda ratione pro falso repellitur; alter verò est, qui superioribus perfecta coheret convenientia, et tota illorum contextione verus esse compellitur. Quare cum dicitur quia nihil fuit ante illam, secundum posteriorem intellectum accipiendum est; nec sic est exponendum ut intelligatur aliquando fuisse, quando illa non erat et nihil erat, sed ita ut intelligatur quia ante illam non fuit aliquid. Eadem ratio est duplicis intellectus, si nihil dicatur post illam esse futurum. Si ergo hæc interpretatio quæ facta est de nihilo diligenter discernitur, verissime nec aliquid nec nihil summam essentiam aut præcessisse aut subsequutum esse, et nihil fuisse ante vel post illam esse secutum concluditur; et tamen nulla iam constitutorum soliditas nihili inanitate concutitur.

finché non vengano distrutte, da un nulla, tante costruzioni della ragione necessaria e, per un nulla, non si rinunci al sommo bene, cercato e trovato con il lume della verità?

Si affermi dunque, se si può dire, che nulla *non* fu prima della somma essenza, né sarà dopo di lei, piuttosto che, dando un posto al nulla prima e dopo di lei, venga per un niente ridotto al nulla quell'essere che, per se stesso, ha condotto ciò che era nulla all'essere. Infatti, quando si dice che nulla vi fu prima della somma essenza, con una espressione si affermano due significati. Uno è il suo senso letterale: prima che la somma essenza fosse, vi fu un tempo in cui c'era il nulla. Il secondo significato, in verità, è la sua comprensione: prima della somma essenza, non vi fu alcuna cosa. Come se dicessi che niente mi ha insegnato a volare e lo spiegassi così: o che lo stesso «nulla», che significa «non qualcosa», mi ha insegnato a volare, e sarà falso; oppure che nessuna cosa mi ha insegnato a volare, ed è vero. Il primo senso, pertanto, è quello seguito dalla sopra citata contraddizione ed è respinto, con ogni ragione, come falso; il secondo, invece, aderisce con perfetta coerenza alle precedenti affermazioni e, per tutta la loro concatenazione, è costretto ad essere vero. Perciò, quando si dice che nulla fu prima della somma essenza, si deve intendere nel secondo significato; né va esposto lasciando intendere che vi fu un certo momento in cui essa non era ed era nulla, ma in modo che si intenda come, prima di lei, non vi fu alcuna cosa. La medesima ragione del duplice significato si ha quando si dice che, dopo di lei, nulla sarà. Se, quindi, questa interpretazione che si è fatta del nulla viene diligentemente distinta, verissimamente si condude che né qualcosa né il nulla hanno preceduto, o dovranno seguire, la somma essenza e che nulla vi fu prima, o dovrà seguire dopo di lei; dunque, nessuna solidità delle affermazioni, che sono state già determinate, viene scossa dalla vacuità del nulla.



## XX. Quod illa sit in omni loco et tempore

Quamquam autem supra conclusum sit, quia creatrix hæc natura ubique et in omnibus et per omnia sit, et ex eo quia nec incepit nec desinet esse, consequatur quia semper fuit et est et erit: sentio tamen quiddam contradictionis summurmurare, quod me cogit diligentius ubi et quando illa sit indagare. Itaque summa essentia aut ubique et semper est, aut tantum alicubi et aliquando, aut nusquam et numquam. Quod dico: aut in omni loco vel tempore, aut determinate in aliquo, aut in nullo.

Sed quid videtur repugnantius, quam ut, quod verissime et summe est, id nusquam et numquam sit? Falsum est igitur nusquam vel numquam illam esse. Deinde, quoniam nullum bonum nec penitus aliquid est sine ea: si ipsa nusquam vel numquam est, nusquam vel numquam aliquod bonum est, et nusquam vel numquam omnino aliquid est. Quod quam falsum sit, nec dicere opus est. Falsum igitur est et illud, quod illa nusquam et numquam sit. Aut est ergo determinate alicubi et aliquando, aut ubique et semper. At si determinate est in aliquo loco vel tempore: ibi et tunc tantum, ubi et quando ipsa est, potest aliquid esse; ubi vero et quando ipsa non est, ibi et tunc penitus nulla est essentia, quia sine ea nihil est. Unde consequetur ut sit aliquis locus et aliquod tempus, ubi et quando nihil omnino est. Quod quoniam falsum est – ipse namque locus et ipsum tempus aliquid est –, non potest esse summa natura alicubi vel aliquando determinate. Quod si dicitur, quia determinate ipsa per se alicubi et aliquando est, sed per potentiam suam est ubicumque vel quandocumque ali-

## 20. La somma natura è in ogni luogo e in ogni tempo

Quantunque sopra si sia concluso che questa natura creatrice è ovunque, in ogni cosa e per ogni cosa, e che per il fatto che né ha iniziato né cesserà di essere segue che sempre fu, è e sarà: tuttavia sento rumoreggiare qualche elemento di contraddizione, che mi costringe a ricercare più diligentemente dove e quando essa sia. In effetti, la somma essenza o è ovunque e sempre, o soltanto in qualche luogo e qualche volta, oppure in nessun luogo e in nessun tempo. Cioè: o in ogni luogo e tempo, o determinatamente in qualche luogo e tempo, oppure in nessun luogo e tempo.

Ma cosa c'è di più contraddittorio, del dire che ciò che è verissimamente e sommamente non sia in alcun luogo e in alcun tempo? È dunque falso, che la somma essenza sia in nessun luogo e in nessun tempo. Inoltre, poiché nessun bene, né assolutamente alcuna cosa, esistono senza di lei, se essa non fosse in nessun luogo e tempo, nessun bene e assolutamente nessuna cosa sarebbero in nessun luogo e tempo. Quanto ciò sia falso, non c'è neppure bisogno di dirlo. È dunque falso anche dire che la somma essenza non sia in nessun luogo e in nessun tempo. Quindi, o è determinatamente in qualche luogo e tempo, oppure è ovunque e sempre. Ma se fosse determinatamente in un certo luogo e tempo, soltanto qui vi potrebbe essere qualcosa; invece, nel luogo e tempo dove essa non fosse, non vi sarebbe assolutamente alcun essere, perché senza di lei nulla esiste. Da questo deriverebbe che vi sarebbe qualche luogo e qualche tempo, in cui non esisterebbe assolutamente nulla. Poiché questo è falso – infatti lo stesso luogo e lo stesso tempo sono qualcosa –, la somma natura non può essere determinatamente in qualche luogo e in qualche tempo. Se poi si dice che, per sé, essa è determinatamente in un certo luogo e tempo, ma per la sua potenza è ovunque ed in ogni tempo in cui esiste qualcosa, non



quid est: non est verum. Quoniam enim potentiam eius nihil aliud quam ipsam esse manifestum est, nullo modo potentia eius sine ipsa est. Cum ergo non sit alicubi vel aliquando determinate, necesse est ut sit ubique et semper, id est in omni loco vel tempore.

### XXI. Quod in nullo sit loco aut tempore

Quod si ita est, aut tota est in omni loco vel tempore, aut tantum quaelibet pars eius, ut altera pars sit extra omnem locum et tempus. Si vero partim est et partim non est in omni loco vel tempore, partes habet; quod falsum est. Non igitur partim est ubique et semper. Tota autem quomodo est ubique et semper? Aut enim sic est intelligendum, ut tota semel sit in omnibus locis vel temporibus et per partes in singulis; aut sic ut tota sit etiam in singulis. Verum si per partes est in singulis, non effugit partium compositionem et divisionem; quod valde alienum a summa natura inventum est. Quapropter non est ita tota in omnibus locis aut temporibus, ut per partes sit in singulis. Restat altera pars discutienda, scilicet: qualiter summa natura tota sit in omnibus et singulis locis vel temporibus. Hoc nimirum esse non potest, nisi aut simul aut diversis temporibus. Sed quoniam ratio loci ac ratio temporis, quas hactenus simul progressas eisdem vestigiis una potuit indagare prosecutio, hic ab invicem digredientes disputationem videntur diversis quasi fugere anfractibus, singulatim suis investigentur discussionibus. Primum ergo videatur si summa natura tota possit esse in singulis locis aut simul aut per diversa

si dice il vero. Poiché, infatti, è chiaro che la sua potenza non è nient'altro che essa stessa, in nessun modo la sua potenza esiste senza di lei. Dunque, poiché non è in alcun luogo e tempo determinatamente, è necessario che sia ovunque e sempre, cioè in ogni luogo e in ogni tempo.

### 21. La somma natura non è in alcun luogo e in alcun tempo

Se la cosa è così, la somma natura o è tutta in ogni luogo e tempo, oppure lo è solo una sua parte, in modo che l'altra parte sia fuori da ogni luogo e tempo. Ma se in parte è ed in parte non è in ogni luogo e tempo, essa ha delle parti; il che è falso. Dunque, non è ovunque e sempre in parte. Ma in che modo, allora, è tutta ovunque e sempre? O, infatti, si deve intendere nel senso che è tutta intera simultaneamente<sup>30</sup> in tutti i luoghi o tempi, ma in ogni singolo luogo o tempo con le sue parti; oppure, nel senso che è tutta intera anche in ogni singolo luogo e tempo. Ma se è in ogni singolo luogo e tempo con le sue parti, essa non sfugge la composizione e divisione delle parti; cosa che è risultata fortemente estranea alla somma natura. Pertanto, essa non è tutta in tutti i luoghi e tempi in modo che sia con le sue parti nei singoli luoghi e tempi. Rimane allora da discutere la seconda parte dell'alternativa, cioè in quale modo la somma natura sia tutta intera anche in tutti i singoli luoghi e tempi. Questo, certamente, non può essere se non simultaneamente o in tempi diversi. Ma poiché le ragioni dello spazio e del tempo, che avanzate fin qui una sola ricerca ha potuto indagare simultaneamente con le medesime tracce, ora allontanandosi una dall'altra sembrano come sfuggire la discussione per anfratti diversi, verranno investigate singolarmente, con proprie discussioni. Per prima cosa, dunque, si vedrà se la somma natura possa essere tutta nei singoli luoghi o simultanea-



tempora. Deinde id ipsum in temporibus inquiratur.

Si igitur tota est simul in singulis locis, per singula loca sunt singulæ totæ. Sicut enim locus a loco distinguitur, ut singula loca sint, ita id quod totum est in uno loco, ab eo quod eodem tempore totum est in alio loco distinguitur, ut singula tota sint. Nam quod totum est in aliquo loco, nihil eius est quod non sit in ipso loco. At de quo nihil est quod non sit in aliquo loco, nihil est de eo quod sit eodem tempore extra eundem locum. Quod igitur totum est in aliquo loco, nihil eius est quod eodem tempore sit extra ipsum locum. Sed de quo nihil est extra quemlibet locum, nihil eius est eodem tempore in alio loco. Quare quod totum est in quolibet loco, nihil eius est simul in alio loco. Quod igitur totum est in aliquo loco: quomodo totum quoque est simul in alio loco, si nihil de eo potest esse in alio loco? Quoniam igitur unum totum non potest esse simul in diversis locis totum, consequitur ut per singula loca singula sint tota, si in singulis locis simul aliquid est totum. Quapropter si summa natura tota est uno tempore in singulis omnibus locis: quot singula loca esse possunt, tot singulæ summæ naturæ sunt; quod irrationabile est opinari. Non est igitur tota uno tempore in singulis locis. At vero si diversis temporibus tota est in singulis locis: quando est in uno loco, nullum bonum et nulla essentia est interim in aliis locis, quia sine ea prorsus aliquid non existit. Quod absurdum esse vel ipsa loca probant, quæ non nihil sed aliquid sunt. Non est itaque summa natura tota in singulis locis diversis temporibus. Quod si nec eodem tempore nec diversis temporibus tota est in singulis locis: liquet quia nullo modo est tota in singulis omnibus locis.

mente o in tempi diversi. In seguito si ricercherà la stessa cosa per i tempi.

Se, dunque, la somma natura è tutta simultaneamente nei singoli luoghi, in ciascun luogo vi è un singolo tutto. Come, infatti, un luogo si distingue dall'altro perché vi siano i singoli luoghi, così ciò che è tutto in un luogo si distingue da ciò che, nello stesso tempo, è tutto in un altro luogo, perché vi siano i singoli tutti. Infatti, non c'è niente di ciò che è in un certo luogo che non sia nello stesso luogo. Ma ciò di cui nulla vi è, che non sia in un certo luogo, è ciò di cui nulla vi è che, nello stesso tempo, sia fuori di quel luogo. Di ciò che è tutto in un certo luogo, dunque, nulla vi è che, nello stesso tempo, sia fuori dello stesso luogo. Ma di ciò di cui nulla è al di fuori di un certo luogo, nulla vi è che, nello stesso tempo, sia in un altro luogo. Perciò nulla, di ciò che è tutto in un certo luogo, è simultaneamente in un altro luogo. In quale modo, allora, ciò che è tutto in un certo luogo è tutto anche in un altro luogo, se niente di lui può essere in un altro luogo? Poiché, dunque, un solo tutto non può essere simultaneamente tutto in diversi luoghi, segue che per i singoli luoghi vi siano singoli tutti, se in ciascun luogo qualcosa è simultaneamente un tutto. Perciò, se la somma natura fosse tutta, in uno stesso tempo, in tutti i singoli luoghi, vi sarebbero tante singole somme nature quanti possono essere i singoli luoghi; il che sarebbe un opinare irrazionale. Non è dunque tutta, nello stesso tempo, in ciascuno dei singoli luoghi. Ma se, al contrario, essa è tutta in ogni singolo luogo in tempi diversi, quando è in un luogo non vi è nel frattempo nessun bene e nessun essere negli altri luoghi, perché senza di essa non esiste assolutamente nulla. Che questo sia assurdo lo dimostrano anche gli stessi luoghi, i quali non sono nulla, ma qualche cosa. La somma natura non è, dunque, tutta nei singoli luoghi in tempi diversi. Ma se non è tutta in ciascuno dei singoli luoghi né nello stesso tempo né in tempi diversi, è chiaro che in nessun modo essa è tutta in tutti i singoli luoghi.



Nunc est indagandum, si eadem summa natura sit tota in singulis temporibus, aut simul aut distincte per singula tempora. Sed quomodo est aliquid totum simul in singulis temporibus, si ipsa tempora simul non sunt? Si vero separatim et distincte tota est in singulis temporibus, quemadmodum aliquis homo totus est heri et hodie et cras: proprie dicitur quia fuit et est et erit. Ergo eius ætas, quæ nihil aliud est quam eius æternitas, non est tota simul, sed est partibus extensa per temporum partes. At eius æternitas nihil aliud est quam ipsa. Summa igitur essentia erit divisa per partes secundum temporum distinctiones. Si enim eius ætas per temporum cursus producit, habet cum ipsis temporibus præsens, præteritum et futurum. Quid autem aliud est eius vel ætas vel existendi diuturnitas, quam eius æternitas? Ergo cum eius æternitas nihil aliud sit quam eius essentia, sicut supra digesta ratio indubitabiliter probat: si eius æternitas habet præteritum, præsens et futurum, consequenter quoque eius essentia habet præteritum, præsens et futurum. At quod præteritum est, non est præsens vel futurum; et quod præsens est, non est futurum nec præteritum; et quod futurum est, non est præteritum vel præsens. Quomodo igitur stabit, quod supra rationabili et perspicua necessitate claruit, scilicet quia illa summa natura nullo modo composita sed summe simplex est et summe incommutabilis: si aliud et aliud est in diversis temporibus et per tempora distributas habet partes? Aut potius si illa vera sunt, immo quia liquida vera sunt: quomodo hæc possibile sunt? Nullo igitur modo creatrix essentia aut ætas aut æternitas eius recipit præteritum vel futurum. Præsens enim quomodo non habet, si vere est? Sed 'fuit' significat præteritum, et 'erit' futurum. Numquam igitur illa fuit vel erit. Quare non est distincte sicut nec simul tota in diversis singulis temporibus.

Ora si deve ricercare se la stessa somma natura sia tutta in ciascuno dei singoli tempi, o simultaneamente o distintamente per i singoli tempi. Ma in quale modo, un tutto si trova simultaneamente nei singoli tempi, se i tempi stessi non esistono simultaneamente? Se, invece, la somma natura è tutta nei singoli tempi separatamente e distintamente, così come un uomo è tutto ieri, oggi e domani, si dice propriamente che fu, è e sarà. Dunque la sua età, che altro non è se non la sua eternità, non è tutta simultaneamente, ma è estesa in parti, attraverso le parti del tempo. Ma la sua eternità non è nient'altro che se stessa. Dunque, la somma essenza sarà divisa in parti, secondo le distinzioni dei tempi. Se, infatti, la sua età si produce attraverso il corso dei tempi, con gli stessi tempi essa ha un presente, un passato e un futuro. Ma che altro è la sua età, o durata d'esistenza, se non la sua eternità? Dunque, poiché la sua eternità non è altro che la sua essenza, come prova indubitabilmente l'argomentazione sopra esposta, se la sua eternità ha un passato, un presente e un futuro, di conseguenza anche la sua essenza ha un passato, un presente e un futuro. Ma ciò che è passato non è presente né futuro; e ciò che è presente non è futuro né passato; e ciò che è futuro non è passato né presente. Come terrà, dunque, ciò che sopra è brillato con razionale e trasparente necessità, cioè che la somma natura non è in alcun modo composta, ma è sommamente semplice e sommamente immutabile, se è diversamente nei diversi tempi e ha delle parti distribuite attraverso i tempi? O, piuttosto, se quelle cose sono vere, anzi poiché sono limpide verità, in che modo queste sono possibili? In nessun modo, quindi, l'essenza creatrice o la sua età o la sua eternità accolgono il passato o il futuro. In che modo, infatti, non ha il presente, se è veramente? Ma «fu» significa il passato e «sarà» il futuro. Dunque mai essa fu o sarà. Perciò non è distintamente, come neppure simultaneamente, tutta nei singoli diversi tempi.



Si igitur sicut discussum est, nec sic est tota in omnibus locis vel temporibus, ut semel sit tota in omnibus et per partes in singulis, nec sic ut tota sit in singulis: manifestum est quoniam non est ullo modo tota in omni loco vel tempore. Et quoniam similiter pervisum est, quia non sic est in omni loco vel tempore, ut pars sit in omni et pars sit extra omnem locum aut tempus: impossibile est ut sit ubique et semper. Nullatenus enim potest intelligi esse ubique et semper, nisi aut tota aut pars. Quod si nequaquam est ubique et semper aut erit determinate in aliquo loco vel tempore, aut in nullo. Determinate autem eam in aliquo non posse esse iam discussum est. In nullo igitur loco vel tempore, id est nusquam et numquam est. Non enim potest esse nisi aut in omni aut in aliquo. Sed rursus cum constet inexpugnabiliter non solum quia est per se et sine principio et sine fine, sed quia aliquid sine ea nec usquam nec unquam est: necesse est illam esse ubique et semper.

## XXII. Quomodo sit in omni et in nullo loco et tempore

Quomodo ergo convenient hæc tam contraria secundum prolationem, et tam necessaria secundum probationem? Fortasse quodam modo est summa natura in loco vel tempore, quo non prohibetur sic esse simul tota in singulis locis vel temporibus, ut tamen non sint plures totæ sed una sola tota, nec eius ætas, quæ non est nisi vera æternitas, non sit distributa in præteritum, præsens et futurum. Non enim videntur hac lege loci ac temporis cogi nisi ea quæ sic sunt in loco vel tempore, ut loci spatium aut temporis diuturnitatem non exce-

Se, dunque, secondo le confutazioni svolte, la somma natura non è tutta in tutti i luoghi o tempi, né essendo contemporaneamente tutta in tutti e parzialmente in ciascuno, né essendo tutta in ciascuno<sup>31</sup>, è manifesto che non è in alcun modo, tutta in ogni luogo o tempo. E poiché si è similmente riconosciuto che non è in ogni luogo o tempo, essendo parte in ogni luogo o tempo e parte al di fuori di ogni luogo o tempo, è impossibile che sia ovunque e sempre. Infatti, non si può assolutamente intendere che essa sia ovunque e sempre, se non o tutta o in parte. Ma se non è in alcun modo ovunque e sempre, o sarà determinatamente in un certo luogo o tempo, o sarà in nessun luogo o tempo. Che non possa essere determinatamente in un certo luogo o tempo è già stato discusso. Dunque, è in nessun luogo o tempo, cioè da nessuna parte e mai. Non può essere, infatti, se non o in ogni o in un certo luogo. Ma, d'altra parte, poiché risulta inconfutabilmente non solo che essa è per sé, senza principio e senza fine, ma che una cosa non esiste in nessun luogo e mai senza di lei, è necessario che essa sia ovunque e sempre.

## 22. Come la somma natura sia in ogni e in nessun luogo e tempo

Come dunque stanno insieme queste affermazioni, tanto contrarie secondo l'enunciazione e tanto necessarie secondo la dimostrazione? Forse, la somma natura è nello spazio o nel tempo in un certo modo, che non le proibisce di essere contemporaneamente, tutta intera, nei singoli luoghi o tempi, in modo però che non vi siano diversi interi, ma uno solo; né che la sua età, la quale non è se non la vera eternità, sia distribuita nel passato, presente e futuro. Non sembrano, infatti, costrette da questa legge dello spazio e del tempo, se non quelle cose che sono nello spazio e nel tempo in modo tale, da non eccedere l'estensione del luogo o la durata del tem-



dant. Quare sicut de iis quo huiusmodi sunt, unum idemque totum simul non posse esse totum in diversis locis et temporibus omni veritate asseritur, ita in iis quæ huiusmodi non sunt, id ipsum nulla necessitate concluditur. Iure namque dici videtur quod tantum eius rei sit aliquis locus, cuius quantitatem locus circumscribendo continet et continendo circumscribit; et quod eius solum rei sit aliquod tempus, cuius diurnitatem tempus metiendo aliquomodo terminat et terminando metitur. Quapropter cuius amplitudini aut diurnitati nulla meta vel a loco vel a tempore opponitur, illi nullum esse locum vel tempus vere proponitur. Quoniam namque nec locus illi facit quod locus, nec tempus quod tempus: non irrationabiliter dicitur, quia nullus locus est eius locus, et nullum tempus est eius tempus. Quod vero nullum locum aut tempus habere conspicitur, id profecto nullatenus loci aut temporis legem subire convincitur. Nulla igitur lex loci aut temporis naturam ullam aliquomodo cogit, quam nullus locus ac tempus aliqua contentia claudit.

Quænam autem rationalis consideratio omnimoda ratione non excludat, ut creatricem summamque omnium substantiam, quam necesse est alienam esse et liberam a natura et iure omnium quæ ipsa de nihilo fecit, ulla loci cohibitio vel temporis includat, cum potius eius potentia, quæ nihil est aliud quam eius essentia, cuncta a se facta sub se continendo concludat? Quomodo quoque non est impudentis imprudentiæ dicere quod summæ veritatis aut locus circumscribat quantitatem aut tempus metiatur diurnitatem, quæ nullam penitus localis vel temporalis distentionis magnitudinem suscipit vel parvitatem?

Quoniam itaque loci hæc est et temporis conditio, ut tantummodo quidquid eorum metis clauditur, nec par-

po. Perciò, come su cose di questo genere si asserisce con ogni verità che un medesimo tutto non può essere, contemporaneamente, tutto in diversi luoghi e tempi, così, per le cose che non sono di questo genere, con nessuna necessità si trae la medesima conclusione. Giustamente, infatti, si dice che un certo luogo è proprio soltanto di quella cosa di cui contiene la quantità circoscrivendola, e la circoscrive contenendola; e che un certo tempo è proprio soltanto di quella cosa di cui termina, in qualche modo, la durata misurandola, e la misura terminandola. Perciò quella cosa, alla cui estensione e durata lo spazio e il tempo non oppongono alcun termine, veramente si propone come non avente alcun luogo e alcun tempo. Poiché, infatti, né luogo né tempo fanno ad essa ciò che il luogo e il tempo fanno, non è detto irrazionalmente che nessun luogo è il suo luogo e nessun tempo è il suo tempo. Ma ciò che si vede non avere alcun luogo o tempo, certamente, non subisce affatto la legge del luogo o del tempo. Dunque, nessuna legge di luogo o di tempo costringe, in qualche modo, quella natura che nessun luogo e nessun tempo racchiude e contiene.

Ma quale considerazione razionale non esclude in ogni modo che una qualche costrizione di luogo o di tempo includa la somma sostanza creatrice di tutte le cose, la quale necessariamente è estranea e libera dalla natura e dalla legge di tutte le cose che essa stessa ha fatto dal nulla, quando piuttosto la sua potenza, che non è nient'altro che la sua essenza, stringe sotto di sé, contenendole, tutte le cose che ha creato? E come, anche, non sarebbe sconsiderata impudenza dire che un luogo circoscriva la quantità o un tempo misuri la durata della somma verità, la quale non accoglie assolutamente nessuna grandezza o piccolezza di estensione locale o temporale?

Pertanto, siccome questa è la condizione del luogo e del tempo, che soltanto ciò che è chiuso nei loro limiti



tium fugiat rationem, vel qualem suscipit locus eius secundum quantitatem, vel qualem patitur tempus eius secundum diuturnitatem, nec ullo modo possit totum a diversis locis vel temporibus simul contineri; quidquid vero loci vel temporis continentia nequaquam coërcetur, nulla locorum vel temporum lege ad partium multiplicatam cogatur, aut præsens esse totum simul pluribus locis aut temporibus prohibeatur; quoniam inquam hæc est conditio loci ac temporis: procul dubio summa substantia, quæ nulla loci vel temporis continentia cingitur, nulla eorum lege constringitur. Quare quoniam summam essentiam totam et inevitabilis necessitas exigit nulli loco vel tempori deesse, et nulla ratio loci aut temporis prohibet omni loco vel tempori simul totam adesse: necesse est eam simul totam omnibus et singulis locis et temporibus præsentem esse. Non enim quia huic loco vel tempori præsens est, idcirco prohibetur illi vel illi loco aut tempori simul et similiter præsens esse; nec quoniam fuit aut est aut erit, ideo æternitatis eius aliquid evanuit a præsentem tempore cum præterito quod iam non est, aut transit cum præsentem quod vix est, aut venturum est cum futuro quod nondum est. Nullatenus namque cogitur vel prohibetur lege locorum aut temporum alicubi aut aliquando esse vel non esse, quod nullo modo intra locum vel tempus claudit suum esse. Nam si ipsa summa essentia dicitur esse in loco aut tempore: quamvis de illa et de localibus sive temporalibus naturis una sit prolatio propter loquendi consuetudinem, diversus tamen est intellectus propter rerum dissimilitudinem. In illis namque duo quædam eadem prolatio significat, id est: quia et præsentia sunt locis et temporibus in quibus esse dicuntur, et quia continentur ab ipsis; in

né sfugga alla divisibilità in parti (sia quale il suo luogo accoglie secondo la quantità, sia quale subisce il suo tempo secondo la durata), né possa in alcun modo essere contenuto tutto intero contemporaneamente in diversi luoghi o tempi, mentre invece tutto ciò che non è chiuso da limiti di luogo o di tempo non è costretto da nessuna legge spaziale o temporale ad essere moltiplicato in parti, né impedito ad essere presente tutto intero contemporaneamente in più luoghi o tempi; poiché, dico, questa è la condizione del luogo e del tempo, senza dubbio la somma sostanza, che non è cinta da alcuna continenza di luogo o di tempo, da nessuna loro legge è costretta. Perciò, poiché l'inevitabile necessità esige che la somma essenza non manchi da nessun luogo e da nessun tempo, e nessuna ragione di luogo o di tempo proibisce che essa, contemporaneamente, sia tutta presente in ogni luogo e in ogni tempo, è necessario che essa sia tutta simultaneamente presente in tutti e nei singoli luoghi e tempi. Il fatto che sia presente in questo luogo o tempo, infatti, non le impedisce di essere, contemporaneamente e similmente, presente in qualsiasi altro luogo o tempo; né per il fatto che fu, è o sarà, qualcosa della sua eternità svanisce dal presente, con quel passato che già non esiste più, o passa, con quel presente che esiste appena, o è da venire, con quel futuro che non esiste ancora. In nessun modo, infatti, è costretto o limitato dalla legge dei luoghi e dei tempi, ciò che in nessun modo chiude il proprio essere dentro il luogo e il tempo. In effetti, quando si dice che la somma essenza è in un luogo o in un tempo, benché l'espressione, per una consuetudine di linguaggio, sia quella stessa che si usa per le nature localizzate e temporalizzate, il significato è tuttavia diverso, a causa della dissomiglianza delle realtà. In quelle nature, infatti, la medesima espressione significa due cose, cioè sia che esse sono presenti nei luoghi e nei tempi nei quali si dice che esse sono, sia che sono da essi contenute; nella somma essenza, invece, viene in-



summa vero essentia unum tantum percipitur, id est: quia præsens est, non etiam quia continetur.

Unde si usus loquendi admitteret, convenientius dici videretur esse cum loco vel tempore quam in loco vel tempore. Plus enim significatur contineri aliquid cum dicitur esse in alio, quam cum dicitur esse cum alio. In nullo itaque loco vel tempore proprie dicitur esse, quia omnino a nullo alio continetur; et tamen in omni loco vel tempore suo quodam modo dici potest esse, quoniam quidquid aliud est ne in nihilum cadat ab ea præsente sustinetur. In omni loco et tempore est, quia nulli abest; et in nullo est, quia nullum locum aut tempus habet. Nec in se recipit distinctiones locorum aut temporum, ut hic vel illic vel alicubi, aut nunc vel tunc vel aliquando; nec secundum labile præsens tempus quo utimur est, aut secundum præteritum vel futurum fuit aut erit, quoniam hæc circumscriptorum et mutabilium propria sunt, quod illa non est; et tamen hæc de ea quodammodo dici possunt, quoniam sic est præsens omnibus circumscriptis et mutabilibus, ac si illa eisdem circumscribatur locis et mutetur temporibus. Patet itaque quantum sat est ad dissolvendam quæ insonabat contrarietatem: qualiter summa omnium essentia ubique et semper et nusquam et numquam, id est in omni et nullo loco aut tempore sit, iuxta diversorum intellectuum concordem veritatem.

tesa una sola cosa, cioè che essa è presente e non che è anche contenuta.

Per cui, se l'uso del parlare lo permettesse, più adeguatamente si direbbe che la somma natura è *con* un luogo o tempo che *in* un luogo o tempo. Viene infatti significato di più che una cosa è contenuta, quando si dice che è *in* altro, di quando si dice che è *con* altro. In senso proprio, pertanto, si dice che la somma natura non è *in* alcun luogo o tempo, perché non è assolutamente contenuta da nessun altro ente; e tuttavia si può dire che, in un certo suo modo, essa è in ogni luogo o tempo, perché qualunque altra cosa esistente, per non cadere nel nulla, è sostenuta dalla sua presenza. Essa è in ogni luogo e in ogni tempo, perché in nessuno manca; e non è in alcun luogo né tempo, perché non ha nessun luogo né tempo. E neppure accoglie in sé le distinzioni dei luoghi e dei tempi come qui, là, da qualche parte oppure ora, allora, talvolta; non «è» secondo il labile tempo presente, di cui noi facciamo uso, né secondo il passato «fu» o secondo il futuro «sarà», perché questi tempi sono propri delle cose circoscritte e mutevoli, ciò che essa non è; e tuttavia queste determinazioni possono, in certo modo, esserle attribuite, poichè essa è presente in tutte le cose circoscritte e mutevoli, come se fosse circoscritta dagli stessi luoghi e mutasse negli stessi tempi. È chiaro, pertanto, quanto basta per dissolvere la contraddizione che risuonava: come l'essenza superiore a tutto si trovi sia dovunque e sempre, sia in nessun luogo e in nessun tempo, cioè in ogni e in nessun luogo o tempo, secondo la concorde verità di significati diversi.



### XXIII. Quomodo melius intellegi possit esse ubique quam in omni loco

Verum cum constet eandem summam naturam non magis esse in omnibus locis quam in omnibus quæ sunt, non velut quæ contineatur, sed quæ penetrando cuncta contineat: cur non dicatur esse ubique hoc sensu, ut potius intelligatur esse in omnibus quæ sunt, quam tantum in omnibus locis, cum hunc intellectum et rei veritas exhibeat, et ipsa localis verbi proprietates nequaquam prohibeat? Solemus namque sæpe localia verba irreprehensibiliter attribuere rebus, quæ nec loca sunt nec circumscriptione locali continentur. Velut si dicam ibi esse intellectum in anima, ubi est rationalitas. Nam cum 'ibi' et 'ubi' localia verba sint, non tamen locali circumscriptione aut anima continet aliquid, aut intellectus vel rationalitas continentur. Quare summa natura secundum rei veritatem aptius dicitur esse ubique secundum hanc significationem, ut intelligatur esse in omnibus quæ sunt, quam si intelligitur tantum in omnibus locis. Et quoniam, sicut supra expositæ rationes docent, aliter esse non potest, necesse est eam sic esse in omnibus quæ sunt, ut una eademque perfecte tota simul sit in singulis.

### XXIV. Quomodo melius intelligi possit esse semper quam in omni tempore

Eandem quoque summam substantiam constat sine principio et fine esse, nec habere præteritum aut futurum, nec temporale, hoc est labile præsens quo nos uti-

### 23. Come si possa intendere, meglio, che la somma natura è «dovunque», piuttosto che «in ogni luogo»

Ma siccome consta che la somma natura non è in tutti i luoghi, più di quanto non sia in tutte le cose che sono, però non come una cosa contenuta ma come quella che, penetrandole, contiene tutte le cose: perché non dire che è dovunque, inteso nel senso che è in tutte le cose che sono, piuttosto che soltanto in tutti i luoghi, se la verità della realtà mostra questo significato e la stessa proprietà dell'avverbio di luogo non lo vieta affatto? Siamo infatti soliti attribuire spesso, correttamente, espressioni di luogo, a cose che né sono luoghi, né sono contenute entro una delimitazione locale; come se dicessi che là vi è conoscenza, nell'anima, dove si trova razionalità. Benché, infatti, «là» e «dove» siano termini locali, tuttavia l'anima non contiene qualcosa con una circoscrizione locale, né la conoscenza o la razionalità sono contenuti. Perciò, si dice più convenientemente, secondo la verità della cosa, che la somma natura è «dovunque» secondo questo significato, il quale fa intendere che essa è in tutte le cose che sono, di quando s'intende soltanto «in tutti i luoghi». E poiché, secondo quanto insegnano le ragioni esposte sopra, non può essere diversamente, è necessario che la somma natura sia in tutte le cose che sono, in modo tale da essere, una e identica, tutta perfettamente e contemporaneamente in ciascuna cosa.

### 24. In che modo si possa intendere, meglio, che la somma natura è «sempre», piuttosto che «in ogni tempo»

È anche noto che la somma sostanza è senza principio e senza fine, che non ha passato o futuro, né ha la temporalità, cioè il vacillante presente che noi usiamo,



mur; quoniam ætas sive æternitas eius, quæ nihil aliud est quam ipsa, immutabilis et sine partibus est. Nonne ergo 'semper', quod videtur designare totum tempus, multo verius si de illa dicitur, intelligitur significare æternitatem, qua sibi ipsi numquam est dissimilis, quam temporum varietatem, quæ sibi semper in aliquo est non similis? Quare si dicitur semper esse quoniam idem est illi esse et vivere, nihil melius intelligitur quam æterne esse vel vivere, id est interminabilem vitam perfecte simul totam obtinere. Videtur enim eius æternitas esse interminabilis vita simul perfecte tota existens. Cum enim supra iam satis liqueat quod eadem substantia non sit aliud quam vita sua et æternitas sua, nec sit aliquo modo terminabilia, nec nisi simul et perfecte tota: quid aliud est vera æternitas quæ illi soli convenit, quam interminabilis vita simul et perfecte tota existens? Nam vel hoc solo veram æternitatem soli illi inesse substantiæ, quæ sola non facta sed factrix esse inventa est, aperte percipitur: quoniam vera æternitas principii finisque meta carere intelligitur; quod nulli rerum creaturarum convenire, eo ipso quod de nihilo factæ sunt, convincitur.

### XXV. Quod nullis mutabilis sit accidentibus

Sed hæc essentia quam patuit omnimode sibi esse eandem substantialiter: nonne aliquando est a se diversa vel accidentaliter? Verum quomodo est summe incommutabilis, si per accidentia potest non dicam esse, sed vel intelligi variabilis? Et contra, quomodo non est particeps accidentis, cum hoc ipsum quod maior est omnibus aliis naturis et quod illis dissimilis est, illi videatur

perché la sua età o eternità, che non è nient'altro che essa stessa, è immutabile e senza parti. Allora, non è forse il termine «sempre», che sembra designare tutto il tempo, inteso a significare, se viene attribuito alla somma natura, l'eternità che non è mai dissimile da se stessa, molto più veramente della varietà dei tempi, che in qualcosa è sempre non simile a sé? Se, perciò, si dice che la somma natura è sempre, poiché essere e vivere sono per lei la stessa cosa, nulla è compreso meglio se non che essa è o vive eternamente, cioè possiede perfettamente una simultanea, interminabile vita. La sua eternità, infatti, sembra essere una vita interminabile, esistente simultaneamente, tutta, perfettamente. Essendo già sufficientemente chiaro, da ciò che precede, che la somma sostanza non è altro che la sua vita e la sua eternità, che non ha limiti in alcun modo e che è tutta simultaneamente e perfettamente, che altro è la vera eternità, che a lei sola conviene, se non una vita interminabile e tutta esistente in modo simultaneo e perfetto<sup>32</sup>? Che la vera eternità, infatti, si trovi in quella sola sostanza che, unica, si è scoperto essere non creata, ma creatrice, si può chiaramente percepire anche solo da questo: la vera eternità manca di un limite di principio e di fine. Che essa non convenga a nessuna delle cose create, ci si convince per il fatto stesso che le cose sono create dal nulla.

### 25. La somma natura non è mutabile per nessun accidente

Ma questa essenza, che è apparsa assolutamente identica a se stessa sostanzialmente, è forse talvolta diversa da sé, almeno accidentalmente? Ma come potrebbe essere sommamente immutabile, se potesse, per degli accidenti, non dirò essere, ma anche solo venire intesa come variabile? E, al contrario, come non partecipa dell'accidentalità, se il fatto stesso di essere maggiore di tutte le altre nature, e dissimile da esse, sembra *accaderle*? Ma in cosa



accidere? Sed quid repugnant quorundam quæ accidentia dicuntur susceptibilitas et naturalis incommutabilitas, si ex eorum assumptione nulla substantiam consequatur variabilitas? Omnium quippe quæ accidentia dicuntur, alia non nisi cum aliqua participantis variatione adesse et abesse posse intelliguntur, ut omnes colores; alia nullam omnino vel accedendo vel recedendo mutationem circa id de quo dicuntur efficere noscuntur, ut quædam relationes. Constat namque quia homini post annum presentem nascituro nec maior nec minor nec æqualis sum nec similis. Omnes autem has relationes utique cum natus fuerit, sine omni mei mutatione ad illum habere potero et amittere, secundum quod crescet vel per qualitates diversas mutabitur. Palam itaque fit, quia eorum quæ accidentia dicuntur, quædam aliquatenus attrahant commutabilitatem, quædam vero nullatenus subtrahant immutabilitatem.

Sicut igitur summa natura accidentibus mutationem efficientibus numquam in sua simplicitate locum tribuit, sic secundum ea quæ nullatenus summæ incommutabilitati repugnant, aliquando dici aliquid non respuit, et tamen aliquid eius essentiæ unde ipsa variabilis intelligi possit non accidit. Unde hoc quoque concludi potest, quia nullius accidentis susceptibilis est. Quippe quemadmodum illa accidentia, quæ mutationem aliquam accedendo vel recedendo faciunt, ipso suo effectu vere accidere rei quam mutant perpenduntur: sic illa quæ a simili effectu deficiunt, improprie dici accidentia deprehenduntur. Sicut ergo semper sibi est omni modo eadem substantialiter, ita numquam est a se diversa ullo modo vel accidentaliter. Sed quoquo modo sese habeat ratio de proprietate nominis accidentium: illud sine dubio verum est, quia de summe incommutabili natura nihil potest dici, unde mutabilis possit intelligi.

si contraddicono la recettività di certe cose, che si dicono accidenti, e l'immutabilità naturale, se dalla loro assunzione non segue alcuna variabilità nella sostanza? In effetti, di tutte le cose che sono dette accidenti, alcune sono intese in modo che non possono essere presenti, o assenti, senza produrre qualche variazione nel soggetto cui si riferiscono, come per esempio tutti i colori; altre sono conosciute senza che, per la loro presenza o assenza, producano assolutamente alcuna mutazione in ciò di cui si dicono, come per esempio certe relazioni. È chiaro, infatti, che rispetto ad un uomo che nascerà dopo il presente anno, io non sono né maggiore né minore, né uguale né simile. Ma tutte queste relazioni con lui, quando sarà nato, potrò averle o perderle senza alcun mio cambiamento, secondo la sua crescita o il suo cambiamento attraverso qualità diverse. È chiaro, pertanto, che, delle cose che si dicono accidenti, alcune comportano un mutamento, altre invece non tolgono mai l'immutabilità.

Come, dunque, la somma natura non dà luogo, nella sua semplicità, ad accidenti che producano mutamento, così non esclude che di lei, talvolta, si dicano cose che non contraddicono in alcun modo la somma immutabilità, e tuttavia non accade nulla, alla sua essenza, per cui possa venire intesa come variabile<sup>33</sup>. Da cui si può anche concludere questo, che la somma natura non è suscettibile di alcun accidente. Certamente, come quegli accidenti che, con la loro presenza o assenza, producono un certo mutamento, per lo stesso loro effetto sono ritenuti veramente *accidere* alla cosa che mutano, così quelli che non producono questo effetto vengono detti accidenti impropriamente. Come, dunque, la somma natura è sempre e in ogni modo a sé identica sostanzialmente, così non è mai in alcun modo diversa da sé accidentalmente<sup>34</sup>. Ma comunque sia la questione intorno alla proprietà dei termini accidentali, rimane senza dubbio vero che, della natura sommamente immutabile, non si può dire nulla, per cui la si possa intendere mutevole.



**XXVI. Quomodo illa dicenda sit esse substantia, et quod sit extra omnem substantiam, et singulariter sit quidquid est**

Sed si ratum est quod de huius naturæ simplicitate perspectum est: quomodo substantia est? Nam cum omnia substantia admixtionis differentiarum vel mutationis accidentium sit susceptibilis: huius immutabilis sinceritas omnimodæ admixtioni sive mutationi est inaccessibleis. Quomodo ergo obtinebitur eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra sicut est supra omnem substantiam? Nam quantum illud esse, quod per se est quidquid est, et de nihilo facit omne aliud esse, diversum est ab eo esse, quod per aliud fit de nihilo quidquid est: tantum omnino distat summa substantia ab iis quæ non sunt idem quod ipsa. Cumque ipsa sola omnium naturarum habeat a se sine alterius naturæ auxilio esse quidquid est: quomodo non est singulariter absque suæ creaturæ consortio quidquid ipsa est? Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.

**XXVII. Quod non contineatur in communi tractatu substantiarum, et tamen sit substantia et individuus spiritus**

Constat igitur quia illa substantia nullo communi substantiarum tractatu includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur. Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quæ pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus; aut esse individua, quæ universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent

**26. In quale modo si deve dire che la somma natura è una sostanza, sebbene sia fuori da ogni sostanza e sia singolarmente tutto ciò che è**

Ma se è accordato ciò che si è visto, intorno alla semplicità di questa natura, in che modo essa è una sostanza?<sup>35</sup> Ogni sostanza, infatti, è suscettibile di una mescolanza di differenze o di un mutamento di accidenti, mentre l'immutabile purezza di questa natura è inaccessible ad ogni forma di commistione o di mutazione. In che modo, allora, si potrà ottenere che essa è una sostanza, se non dicendo sostanza per essenza, così che essa sia *fuori*, così come è *sopra* ogni sostanza? Infatti, di quanto quell'essere, che è per sé tutto ciò che è e crea dal nulla ogni altro essere, è diverso da quell'essere, che ha ricevuto per altro e dal nulla tutto ciò che è, di tanto la somma sostanza dista totalmente dalle cose, che non sono identiche a ciò che essa è. E siccome essa sola, tra tutte le nature, ha la proprietà di avere da sé tutto ciò che è, senza l'aiuto di un'altra natura, in che modo non è singolarmente, e senza la compagnia della sua creatura, tutto ciò che è? Per cui, se ha talvolta la comunanza di qualche nome con altre cose, senza dubbio bisogna intenderla con un significato molto diverso.

**27. La somma natura non è contenuta nel comune trattato delle sostanze e, tuttavia, essa è sostanza e spirito individuale**

È chiaro, quindi, che non è inclusa in nessun comune trattato delle sostanze, quella sostanza dalla cui comunanza essenziale ogni altra natura viene esclusa. In realtà, poiché ogni sostanza è trattata o come un essere universale che è comune essenzialmente a più sostanze, come l'essere uomo è comune ai singoli uomini, o come un essere individuale che ha un'essenza universale comune con altri individui, come ogni singolo uomo ha in



cum singulis, ut homines sint: quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quæ nec in plures substantias se dividit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se colligit? Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cuiuslibet rei essentia dici solet substantia: profecto si quid digne dici potest, non prohibetur dici substantia. Et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus, et ex his spiritus dignior est quam corpus: utique eadem asserenda est esse spiritus, non corpus. Quoniam autem nec ullæ partes sunt eiusdem spiritus, nec plures esse possunt eiusmodi spiritus, necesse est ut sit omnino individuus spiritus. Quoniam enim sicut supra constat nec partibus est compositus, nec ullis differentiis vel accidentibus intelligi potest esse mutabilis: impossibile est ut qualibet sectione sit divisibilis.

### XXVIII. Quod idem spiritus simpliciter sit, et creata illi comparata non sint

Videtur ergo consequi ex præcedentibus quod iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus sit, alia vero quæcumque videntur esse, huic collata non sint. Si enim diligenter intendatur, ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse. Quoniam namque idem spiritus propter incommutabilem æternitatem suam nullo modo secundum aliquem motum dici potest quia fuit vel erit, sed simpliciter est; nec mutabiliter est aliquid quod aliquando aut non fuit aut non erit; neque non est quod aliquando fuit aut erit, sed quidquid est semel et simul et interminabiliter est; quoniam inquam huiusmo-

comune con gli altri il fatto di essere uomo<sup>36</sup>, come può uno intendere che la somma natura sia contenuta nel trattato delle altre sostanze, se né si divide in più sostanze, né si riunisce con qualche altra per comunanza essenziale? Poiché, tuttavia, essa non soltanto esiste certissimamente, ma esiste anche come superiore a tutte le cose, e dato che l'essenza di una cosa qualsiasi è detta solitamente sostanza, certamente non è proibito chiamarla sostanza, se qualcosa di degno può esserne detto. E poiché non si conosce un'essenza più degna dello spirito o del corpo, e tra questi lo spirito è più degno del corpo, bisogna dire che essa è spirito, non corpo. Ma poiché questo spirito non ha parti, né vi possono essere più spiriti di questo genere, è necessario che sia, assolutamente; uno spirito individuale. Poiché, infatti, come si è visto sopra, non è composto da parti, nè si può intendere che sia mutabile per alcuna differenza o accidente, è impossibile che, per una qualche sezione, sia divisibile.

### 28. Questo spirito è semplicemente, e le cose create, paragonate a lui, non sono

Dalle cose precedenti sembra dunque seguire che questo spirito, esistente in un suo certo modo mirabilmente singolare e singolarmente mirabile, secondo un certo aspetto sia il solo ad esistere, mentre tutte le altre cose che sembrano essere, paragonate a lui, non sono. Se, infatti, si osserva con attenzione, apparirà che lui solo è semplicemente, perfettamente e assolutamente, mentre tutte le altre cose quasi non sono e a stento sono. Poiché, infatti, questo spirito non si può dire in alcun modo, a causa della sua immutabile eternità, che secondo qualche movimento fu o sarà, ma è semplicemente; né si può dire che sia mutabilmente qualcosa che talvolta o non fu o non sarà, e neppure che non sia ciò che talvolta fu o sarà, ma è ciò che è una volta sola, simultaneamente e interminabilmente; poiché, dico, di



di est eius esse: iure ipse simpliciter et absolute et perfecte dicitur esse.

Quoniam vero alia omnia mutabiliter secundum aliquid aliquando aut fuerunt aut erunt quod non sunt, aut sunt quod aliquando non fuerunt vel non erunt; et quoniam hoc quia fuerunt iam non est, illud autem scilicet quia erunt nondum est, et hoc quod in labili brevissimoque et vix existente præsenti sunt vix est; quoniam ergo tam mutabiliter sunt: non immerito negantur simpliciter et perfecte et absolute esse, et asseruntur fere non esse et vix esse. Deinde, cum omnia quæcumque aliud sunt quam ipse, de non esse venerint ad esse non per se sed per aliud; et cum de esse redeant ad non esse quantum ad se, nisi sustineantur per aliud: quomodo illis convenit simpliciter aut perfecte sive absolute esse et non magis vix esse aut fere non esse? Cumque esse solius eiusdem ineffabilis spiritus nullo modo intelligi possit aut ex non esse inceptum, aut aliquem pati posse ex eo quod est in non esse defectum; et quidquid ipse est non sit per aliud quam per se, id est per hoc, quod ipse est: nonne huius esse merito solum intelligitur simplex perfectumque et absolutum? Quod vero sic simpliciter et omnimoda ratione solum est perfectum, simplex et absolutum: id nimirum quodam modo iure dici potest solum esse. Et e contra, quidquid per superiorem rationem nec simpliciter nec perfecte nec absolute esse sed vix esse aut fere non esse cognoscitur: id utique aliquo modo recte non esse dicitur. Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est, et omnia creata non sunt; nec tamen omnino non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt.

questo genere è il suo essere, giustamente si dice che è semplicemente, assolutamente e perfettamente.

Poiché, al contrario, tutte le altre cose mutevolmente, secondo l'occasione, talvolta o furono o saranno ciò che non sono, oppure sono ciò che talvolta non furono o non saranno; e poiché ciò che furono già non è più, mentre ciò che sarà ancora non è, ciò che *sono* in questo labile, brevissimo e a mala pena esistente presente, a stento è; poiché, dunque, sono così mutevolmente, non a torto si nega che siano semplicemente, perfettamente e assolutamente, e si afferma che quasi non sono e che a stento sono. Inoltre, poiché tutte le cose che sono altro dallo spirito sono venute dal non essere all'essere non per sé, ma per altro; e poiché dall'essere, quanto a se stesse, tornano al non essere, se non sono sostenute da altro: in che modo ad esse conviene l'essere semplicemente, perfettamente o assolutamente e non piuttosto l'essere a mala pena o quasi il non essere? E poiché l'essere del solo spirito ineffabile non può in alcun modo essere inteso come iniziato dal non essere, o tale da poter soffrire qualche difetto passando dall'essere al non essere, e siccome tutto ciò che è non lo è per altro che per se stesso, cioè per ciò che esso stesso è: non si riconosce forse, giustamente, che solo il suo essere è semplice, perfetto e assoluto? In verità, ciò che, semplicemente e secondo ogni ragione, solo è perfetto, semplice e assoluto, senza dubbio si può considerare giustamente, in certo modo, il solo essere. E, al contrario, tutto ciò che, per la precedente ragione, non è conosciuto come un essere che è semplicemente, né perfettamente né assolutamente, ma come un essere a mala pena e quasi un non essere, in qualche modo si afferma giustamente che non è. Secondo questa ragione, quindi, solo quello spirito creatore è, mentre tutte le cose create non sono; tuttavia, non sono totalmente non essere, perché in virtù di colui che, solo, è assolutamente, dal nulla sono state fatte qualcosa.



**XXIX. Quod eius locutio idipsum sit quod ipse, nec tamen sint duo, sed unus spiritus**

Iam vero iis quæ de proprietatibus huius summæ naturæ ad præsens mihi ducem rationem sequenti occurrerunt perspectis, opportunum existimo, ut de eius locutione, per quam facta sunt omnia, si quid possum considerem. Etenim cum omnia quæ de illa supra potui animadvertere, rationis robur inflexibile teneant, illud me maxime cogit de illa diligentius discutere, quia idipsum quod ipse summus spiritus est probatur esse. Si enim ille nihil fecit nisi per seipsum, et quidquid ab eo factum est per illam est factum: quomodo illa est aliud quam quod est idem ipse? Amplius. Asserunt utique inexpugnabiliter ea quæ iam inventa sunt, quia nihil omnino potuit umquam aut potest subsistere præter creatorem spiritum et eius creaturam. Hanc vero spiritus eiusdem locutionem impossibile est inter creata contineri, quoniam quidquid creatum subsistit per illam factum est, illa vero per se fieri non potuit. Nihil quippe per seipsum fieri potest, quia quidquid fit, posterius est eo per quod fit, et nihil est posterius seipso. Relinquitur itaque ut hæc summi spiritus locutio, cum creatura esse non possit, non sit aliud quam summus spiritus. Denique hæc ipsa locutio nihil aliud potest intelligi quam eiusdem spiritus intelligentia, qua cuncta intelligit. Quid enim est aliud illi rem loqui aliquam hoc loquendi modo quam intelligere? Nam non ut homo non semper dicit quod intelligit. Si igitur summe simplex natura non

**29. Il dire di questo spirito è identico a lui e non sono due, ma un solo spirito**

Dopo avere esaminato ciò che mi si è presentato, seguendo la guida della ragione, intorno alle proprietà di questa somma natura, ritengo opportuno considerare, se posso, qualcosa della sua locuzione, in virtù della quale sono state fatte tutte le cose<sup>37</sup>. Poiché, infatti, tutti gli aspetti che, di essa, ho potuto sopra considerare tengono la forza inflessibile della ragione, sono spinto moltissimo a discutere più diligentemente su questa locuzione, di cui è dimostrato che si identifica con lo stesso sommo spirito. Se, infatti, lo spirito non ha fatto nulla se non per se stesso e tutto ciò che è stato fatto da lui è stato fatto *mediante* la sua locuzione, in che modo questa differisce da lui? Inoltre, le cose già provate certamente mostrano inconfutabilmente che assolutamente nulla ha potuto mai, o può, sussistere, all'infuori dello spirito creatore e della sua creatura. Ma questa locuzione dello spirito stesso è impossibile che sia contenuta tra le cose create, perché ogni cosa creata che sussiste è stata fatta per sua virtù, mentre essa non ha potuto farsi da sé. Nulla, infatti, può esser fatto in virtù di se stesso, perché tutto ciò che è fatto è posteriore a ciò in virtù di cui è fatto e nulla è posteriore a se stesso. Rimane dunque che questa locuzione del sommo spirito, poiché non può essere una creatura, non sia altro che il sommo spirito. Infine, con questa locuzione non si può intendere nient'altro che l'intelligenza di questo stesso spirito, con la quale esso conosce tutte le cose. Infatti cos'altro è, per lo spirito, dire una certa cosa, secondo questo significato del parlare, se non conoscerla? Non è infatti come l'uomo, che non sempre dice quanto conosce. Se,



est aliud quam quod est sua intelligentia, quemadmodum est idem quod est sua sapientia: necesse est ut similiter non sit aliud quam quod est sua locutio. Sed quoniam iam manifestum est summum spiritum unum tantum esse et omnimode individuum: necesse est ut sic illi hæc sua locutio sit consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus.

**XXX. Quod eadem locutio non constet pluribus verbis, sed sit unum verbum**

Cur igitur dubitem quod supra dubium dimiseram, scilicet utrum hæc locutio in pluribus verbis an in uno verbo consistat? Nam si sic est summæ naturæ consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus: utique sicut illa summe simplex est, ita et ista. Non igitur constat pluribus verbis, sed est unum verbum per quod facta sunt omnia.

**XXXI. Quod ipsum verbum non sit similitudo factorum, sed veritas essentiæ, facta vero sint aliqua veritatis imitatio; et quæ naturæ magis sint quam aliæ et præstantiores**

Sed ecce videtur mihi suboriri nec facilis nec ullatenus sub ambiguitate relinquenda quæstio. Etenim omnia huiusmodi verba quibus res quaslibet mente dicimus, id est cogitamus: similitudines et imagines sunt rerum quarum verba sunt; et omnis similitudo vel imago tanto magis vel minus est vera, quanto magis vel minus imitatur rem cuius est similitudo. Quid igitur tenendum est de verbo, quo dicuntur et per quod facta sunt omnia? Erit aut non erit similitudo eorum, quæ per ipsum facta sunt? Si enim ipsum est vera mutabilium similitudo, non est consubstantiale summæ incommutabilitati;

dunque, la sommamente semplice natura non è altra cosa dalla sua intelligenza, così come è identica alla sua sapienza, è necessario che, similmente, essa non differisca dalla sua locuzione. Ma poiché è già manifesto che il sommo spirito è uno soltanto e assolutamente individuale, è necessario che questa sua locuzione gli sia così consustanziale che essi non siano due, ma un solo spirito.

**30. Questa locuzione non consta di molte parole, ma è una sola parola**

Perché dunque dubitare di ciò che sopra<sup>38</sup> avevo lasciato nel dubbio, cioè se questa locuzione consista in molte parole o in una sola? Se, infatti, è così consustanziale alla somma natura che essi non siano due, ma un solo spirito, certamente, come la somma natura è sommamente semplice, altrettanto lo è la sua locuzione. Non consta dunque di molte parole, ma è l'unica parola in virtù della quale sono state fatte tutte le cose.

**31. Questa parola non è una similitudine delle cose create, ma la verità della loro essenza, mentre le cose create sono una certa imitazione della verità; quali nature sono maggiori e migliori delle altre**

Ma ecco, mi sembra che nasca una questione né facile né da lasciare nell'ambiguità. Tutte le parole, infatti, con le quali diciamo nella mente, cioè pensiamo, una cosa qualsiasi, sono similitudini e immagini delle cose di cui sono parole; ed ogni similitudine o immagine è tanto più o meno vera, quanto più o meno imita la cosa di cui è similitudine. Cosa bisogna dunque ritenere della parola con la quale sono dette e per la quale sono fatte tutte le cose? Sarà o non sarà una similitudine delle cose che, per sua virtù, sono state fatte? Se, infatti, è una vera similitudine delle cose mutevoli, non è consustanziale



quod falsum est. Si autem non omnino vera sed qualiscumque similitudo mutabilium est, non est verbum summæ veritatis omnino verum; quod absurdum est. At si nullam mutabilium habet similitudinem: quomodo ad exemplum illius facta sunt?

Verum forsitan nihil huius remanebit ambiguitatis, si quemadmodum in vivo homine veritas hominis esse dicitur, in picto vero similitudo sive imago illius veritatis: sic existendi veritas intelligatur in verbo cuius essentia sic summe est, ut quodam modo illa sola sit; in iis vero quæ in eius comparatione quodam modo non sunt, et tamen per illud et secundum illud facta sunt aliquid, imitatio aliqua summæ illius essentiæ perpendatur. Sic quippe verbum summæ veritatis, quod et ipsum est summa veritas, nullum augmentum vel detrimentum sentiet secundum hoc quod magis vel minus creaturis sit simile; sed potius necesse erit omne quod creatum est tanto magis esse et tanto esse præstantius, quanto similis est illi quod summe est et summe magnum est.

Hinc etenim fortasse, immo non fortasse sed pro certo, hinc omnis intellectus iudicat naturas quolibet modo viventes præstare non viventibus, sentientes non sentientibus, rationales irrationalibus. Quoniam enim summa natura suo quodam singulari modo non solum est, sed et vivit et sentit et rationalis est, liquet quoniam omnium quæ sunt, id quod aliquomodo vivit, magis est illi simile quam id quod nullatenus vivit; et quod modo quolibet vel corporeo sensu cognoscit aliquid, magis quam quod nihil omnino sentit; et quod rationale est, magis quam quod rationis capax non est. Quoniam vero simili ratione quædam naturæ magis minusve sint quam aliæ, perspicuum est. Quemadmodum enim illud natura præstantius est, quod per naturalem essentiam propin-

alla somma immutabilità, ciò che è falso. Se, poi, non è una similitudine delle cose mutevoli totalmente vera, ma una similitudine generica, allora la parola della somma verità non è totalmente vera, ciò che è assurdo. Ma se non ha alcuna similitudine con le cose mutevoli, in che modo queste sono state fatte secondo il suo modello?

Ma forse non rimarrà nulla di questa ambiguità se, al modo in cui si dice che la verità dell'uomo si trova in un uomo vivo e la similitudine o immagine di quella verità, invece, in uno dipinto, così la verità dell'esistere è intesa nella parola, la cui essenza esiste così sommamente che, in certo senso, essa sola esiste; nelle cose, invece, che al suo paragone in certo modo non sono, e tuttavia per essa e secondo il suo modello sono state fatte reali, viene rilevata una certa imitazione di quella somma essenza. Così, in effetti, la parola della somma verità, che è essa stessa verità somma, non subirà nessun aumento o detrimento per il fatto di essere più o meno simile alle creature; ma sarà piuttosto necessario che ogni ente creato tanto più sia e valga, quanto più è simile alla parola che è sommamente ed è sommamente grande.

A partire da ciò, forse, anzi non forse ma sicuramente, ogni intelletto ritiene che le nature in qualsiasi modo viventi siano superiori alle non viventi, le senzienti alle non senzienti, le razionali alle irrazionali. Poiché, infatti, la somma natura, nel suo modo singolare, non solo è, ma anche vive e sente ed è razionale, è evidente che, tra tutte le cose che sono, ciò che in qualche modo vive è più simile alla somma natura di ciò che non vive affatto; e ciò che in qualsiasi modo, anche solo col senso corporeo, conosce qualcosa, è più simile di ciò che non sente assolutamente nulla; e ciò che è razionale, è più simile di ciò che non è capace di ragione<sup>39</sup>. Che poi, per una ragione simile, certe nature siano più o meno di altre, è chiaro. Come, infatti, è per natura migliore ciò che, per la sua naturale essenza, è più vicino all'ottimo, così è



quius est præstantissimo: ita utique illa natura magis est, cuius essentia similior est summæ essentiæ.

Quod sic quoque facile animadverti posse existimo. Nempe si cuilibet substantiæ, quæ et vivit et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse quod remanet: quis non intelligat quod illa substantia quæ sic paulatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quæ autem singulatim absumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis et magis esse perducunt. Patet igitur quia magis est vivens substantia quam non vivens, et sensibilis quam non sensibilis, et rationalis quam non rationalis. Non est itaque dubium quod omnis essentia eo ipso magis est et præstantior est, quo similior est illi essentiæ, quæ summe est et summe præstat. Satis itaque manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, non esse ipsorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam; in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed veræ illius essentiæ vix aliquam imitationem. Unde necesse est non idem verbum secundum rerum creatarum similitudinem magis vel minus esse verum, sed omnem creatam naturam eo altiori gradu essentiæ dignitatisque consistere, quo magis illi propinquare videtur.

### XXXII. Quod summus spiritus seipsum dicat coæterno verbo

Sed cum ita sit: quomodo illud quod simplex est veritas, potest esse verbum eorum quorum non est similitudo, cum omne verbum quo aliqua res sic mente dicitur, similitudo sit rei eiusdem? Et si non est verbum eorum quæ facta sunt per ipsum: quomodo constabit quia sit verbum? Nempe omne verbum alicuius rei verbum est. Denique, si numquam creatura esset, nullum eius

certamente di più quella natura, la cui essenza è più simile alla somma essenza.

Penso che lo si possa facilmente comprendere anche in questo modo. Se ad una sostanza qualsiasi che vive, è sensibile e razionale, si toglie col pensiero la razionalità, poi la sensibilità, la vita e infine lo stesso nudo essere che rimane, chi non comprende che tale sostanza, così distrutta poco a poco, è condotta gradualmente ad essere sempre meno e, per ultimo, a non essere? Ora le stesse cose che, singolarmente tolte, conducono una qualsivoglia essenza ad essere sempre meno, ordinatamente assunte la portano ad essere sempre più. È chiaro, dunque, che la sostanza vivente è più della non vivente, la sensibile della non sensibile e la razionale della non razionale. Non vi è dubbio, pertanto, che ogni essenza sia e valga tanto di più, quanto è più simile a quella essenza che è e vale sommamente. È dunque abbastanza manifesto che nella parola, per la quale sono state fatte tutte le cose, non vi è una loro similitudine, ma la vera e semplice essenza; nelle cose create, invece, non vi è la semplice e assoluta essenza, ma a mala pena una certa imitazione di quella vera essenza. Da cui è necessario non che la stessa parola sia più o meno vera secondo la sua similitudine con le cose create, ma che ogni natura creata sia posta ad un grado di essenza e di dignità tanto più alto, quanto più sembra avvicinarsi alla parola.

### 32. Il sommo spirito dice se stesso con una parola eterna

Ma se le cose stanno così, in che modo quella parola, che è la semplice verità, può essere parola di quelle cose di cui non è la similitudine, quando ogni parola con la quale si dice nella mente una certa cosa, è una similitudine della cosa stessa? E se non è la parola delle cose create, come risulterà che sia una parola? Infatti, ogni parola è parola di una certa cosa. Infine, se non ci fosse



esset verbum. Quid igitur? An concludendum est quia, si nullo modo esset creatura, nequaquam esset verbum illud, quod est summa et nullius indigens essentia? Aut fortasse ipsa summa essentia quæ verbum est, essentia quidem esset æterna, sed verbum non esset, si nihil umquam per illam fieret? Eius enim quod nec fuit nec est nec futurum est, nullum verbum esse potest.

Verum secundum hanc rationem, si numquam ulla præter summum spiritum esset essentia, nullum omnino esset in illo verbum. Si nullum in illo verbum esset, nihil apud se diceret. Si nihil apud se diceret; cum idem sit illi sic dicere aliquid quod est intelligere, non aliquid intelligeret. Si nihil intelligeret: ergo summa sapientia, quæ non est aliud quam idem spiritus, nihil intelligeret; quod absurdissimum est. Quid ergo? Si enim nihil intelligeret: quomodo esset summa sapientia? Aut si nullo modo aliquid esset præter illam: quid illa intelligeret? Sed numquid seipsam non intelligeret?

At quomodo vel cogitari potest quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum rationalis mens possit non solum suimet sed et ipsius summæ sapientiæ reminisci, et illam et se intelligere? Si enim mens humana nullam eius aut suam habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationalibus creaturis et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret. Ergo summus ille spiritus sicut est æternus, ita æterne sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis; immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter et mens rationalis ad eius similitudinem. At si æterne se intelligit, æterne se dicit. Si æterne se dicit, æterne est verbum eius apud ipsum. Sive igitur ille cogi-

mai una creatura, non ci sarebbe nessuna sua parola. Che dunque? Bisogna forse concludere che, se non ci fosse in alcun modo la creatura, non ci sarebbe affatto quella parola, che è l'essenza somma e di nulla bisognosa? O forse la stessa somma essenza, che è parola, sarebbe certamente essenza eterna, ma non sarebbe parola se non avesse mai creato nulla? Di ciò, infatti, che né fu, né è, né sarà, non può esservi alcuna parola.

Ma secondo questo ragionamento, se non vi fosse mai nessuna essenza all'infuori del sommo spirito, non vi sarebbe assolutamente in lui alcuna parola. Se non vi fosse in lui alcuna parola, nel suo intimo non direbbe nulla. Se non dicesse nulla, dato che in lui è la stessa cosa dire o conoscere qualcosa, non conoscerebbe nulla. Se non conoscesse nulla, allora la somma sapienza, che non è altro se non lo stesso spirito, non conoscerebbe nulla; ciò che è assurdisimo. Che dunque? Se, infatti, non conoscesse nulla, come sarebbe la somma sapienza? Oppure, se in nessun modo vi fosse qualcosa al di fuori di lei, che cosa conoscerebbe? Ma non conoscerebbe forse se stessa?

Ma come si può anche solo pensare che la somma sapienza qualche volta non si conosca, quando la mente razionale può ricordarsi<sup>40</sup> non solo di se stessa, ma anche della somma sapienza, può conoscerla e conoscersi? Se, infatti, la mente umana non potesse avere nessuna memoria o intelligenza della somma sapienza e di sé, non distinguerebbe affatto sé dalle creature irrazionali e la somma sapienza da ogni creatura, come invece ora fa la mia mente, disputando silenziosamente con sé. Quindi quel sommo spirito, come è eterno, così eternamente è memore di sé e si conosce, a similitudine della mente razionale; anzi, non a similitudine di qualcosa, ma lui principalmente e la mente razionale a sua similitudine. Ma se eternamente si conosce, eternamente si dice. Se eternamente si dice, eternamente la sua parola è presso di lui. Che sia dunque pensato senza l'esistenza



tetur nulla alla existente essentia, sive aliis existentibus: necesse est verbum illius coæternum illi esse cum illo.

### XXXIII. Quod uno verbo dicat se et quod fecit

Sed ecce quærenti mihi de verbo quo creator dicit omnia quæ fecit, obtulit se verbum quo seipsum dicit, qui omnia fecit. An ergo alio verbo dicit se ipsum, et alio ea quæ facit; aut potius eodem ipso verbo quo dicit se ipsum, dicit quæcumque facit? Nam hoc quoque verbum quo se ipsum dicit, necesse est idipsum esse quod ipse est, sicut constat de verbo illo, quo dicit ea quæ a se facta sunt. Cum enim, etiam si nihil umquam aliud esset nisi summus ille spiritus, ratio tamen cogat verbum illud quo se dicit ex necessitate esse: quid verius, quam hoc verbum eius non esse aliud, quam quod ipse est? Ergo si et se ipsum et ea quæ facit consubstantiali sibi verbo dicit: manifestum est quia verbi quo se dicit, et verbi quo creaturam dicit, una substantia est. Quomodo ergo, si una substantia est, duo verba sunt?

Sed forsitan non cogit identitas substantiæ verbi unitatem admittere. Nam idem ipse qui his verbis loquitur, eandem illis habet substantiam, et tamen verbum non est. Sed utique verbum quo se dicit summa sapientia, convenientissime dici potest verbum eius secundum superiorem rationem, quia eius perfectam tenet similitudinem. Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione; immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad eius similitudinem tamquam ex eius impressione formatam. Quamcumque enim rem mens

di nessun'altra essenza, oppure con altre essenze esistenti, è necessario che la sua parola sia coeterna a lui con lui.

### 33. Lo spirito con una sola parola dice sé e ciò che ha fatto

Ma ecco, mentre cerco la parola con la quale il creatore dice tutte le cose che ha fatto, mi si mostra la parola con la quale dice se stesso, lui che ha fatto tutte le cose. Dunque, dice forse con una parola se stesso e con un'altra le cose che crea, o piuttosto con quella stessa parola, con cui dice se stesso, dice tutto ciò che fa? Infatti, anche questa parola con cui dice se stesso è necessario che sia identica con lui, come risulta per quella parola con la quale dice le cose che ha creato. Poiché, infatti, anche se non ci fosse mai nient'altro che il sommo spirito, la ragione tuttavia costringerebbe ad affermare che la parola con cui egli si dice esiste necessariamente, che cosa è più vero del fatto che questa sua parola è identica con lui? Dunque, se dice sia se stesso sia le cose che crea con una parola consustanziale a sé, è chiaro che una è la sostanza della parola con cui dice sé e la sostanza della parola con cui dice la creatura. Come, dunque, se la sostanza è una, vi sono due parole?

Ma forse l'identità di sostanza non costringe ad affermare l'unità della parola. Infatti, il sommo spirito stesso che parla con queste parole ha la stessa loro sostanza, e tuttavia non è una parola. Ma certamente la parola con cui la somma sapienza dice sé, coerentissimamente si può dire sua parola, secondo la precedente definizione<sup>41</sup>, perché mantiene la sua perfetta similitudine. Per nessuna ragione si può infatti negare, quando la mente razionale pensando conosce se stessa, che nel suo pensiero nasca una sua immagine e che, anzi, lo stesso pensiero di sé sia una sua immagine, formata a sua similitudine come da una sua impressione<sup>42</sup>. Qua-



seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto verius rem ipsam cogitat. Et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquod cogitat corpus, clarius perspicitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam atraxi. Quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico. Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem quasi sua impressione formatam; quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit. Quae imago eius verbum eius est.

Hoc itaque modo quis neget summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est verbum suum? Quod verbum, licet de re tam singulariter eminenti proprie aliquid satis convenienter dici non possit, non tamen inconvenienter sicut similitudo ita et imago et figura et character eius dici potest. Verbum autem quo creaturam dicit, nequaquam similiter est verbum creaturae, quia non est eius similitudo, sed principalis essentia. Consequitur igitur, ut ipsam creaturam non dicat verbo creaturae. Cuius ergo verbo eam dicit, si non eam dicit verbo eius? Nam quod dicit, verbo dicit, et verbum alicuius est verbum, id est similitudo. Sed si nihil aliud dicit quam se aut creaturam, nihil dicere potest nisi aut suo aut eius verbo. Si ergo nihil dicit verbo creaturae: quid-

lunque cosa, infatti, la mente desideri veramente pensare, sia con una immagine corporea sia con la ragione, tenta certamente di esprimerne la similitudine, per quanto è capace, nel suo stesso pensiero. E quanto più veramente lo fa, tanto più veramente pensa la cosa stessa. Questo si vede più chiaramente quando pensa qualcosa di diverso da sé, soprattutto quando pensa un qualche corpo. Quando penso, infatti, un uomo assente che mi è noto, l'acume del mio pensiero è formato alla sua immagine, quella che, attraverso la vista degli occhi, ho trattenuto nella memoria. La quale immagine nel pensiero è la parola di quell'uomo che dico pensandolo. La mente razionale ha dunque con sé, quando si conosce pensando, l'immagine sua nata da sé, cioè il pensiero di sé formato a sua similitudine come da una sua impressione, benché essa non si possa separare dalla sua immagine se non con la sola ragione. La quale sua immagine è la sua parola.

Chi negherà, pertanto, che in questo modo la somma sapienza, quando si conosce dicendosi, genera una sua similitudine consustanziale a sé, cioè la sua parola? E questa parola, per quanto di una realtà tanto singolarmente eminente non si possa dire propriamente qualcosa in modo abbastanza conveniente, si può tuttavia non incoerentemente dire come una sua similitudine, e così anche una sua immagine, figura e impronta. La parola, poi, con cui la somma sapienza dice la creatura, non è affatto, similmente, parola della creatura, perché non ne è una similitudine, ma la principale essenza. Ne consegue allora che la somma sapienza non dice la creatura con una parola della creatura. Con quale parola dunque la dice, se non la dice con la sua parola? Infatti ciò che dice, lo dice con una parola, e la parola è parola, cioè similitudine, di qualcosa. Ma se non dice nient'altro che sé o la creatura, non può dire nulla se non o con la sua parola o con quella della creatura. Se dunque non dice nulla con la parola della creatura, qualunque cosa dica,



quid dicit, verbo suo dicit. Uno igitur eodemque verbo dicit seipsum et quaecumque fecit.

#### XXXIV. Quomodo suo verbo videri possit dicere creaturam

Sed quomodo tam differentes res, scilicet creans et creata essentia, dici possunt uno verbo, praesertim cum verbum ipsum sit dicenti coaeternum, creatura autem non sit illi coaeterna? Forsitan quia ipse est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia quae facta sunt – quemadmodum opus quod fit secundum aliquam artem, non solum quando fit, verum et antequam fiat et postquam dissolvitur, semper est in ipsa arte non aliud quam quod est ars ipsa –: idcirco cum ipse summus spiritus dicit seipsum, dicit omnia quae facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum iam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur: semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas, cui prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt. Hoc itaque modo non irrationabiliter asseri potest, quia cum seipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam quidquid factum est uno eodemque verbo.

#### XXXV. Quod, quidquid factum est, in eius verbo et scientia sit vita et veritas

Verum cum constet quia verbum eius consubstantialiter illi est et perfecte simile, necessario consequitur, ut omnia quae sunt in illo, eadem et eodem modo sint in verbo eius. Quidquid igitur factum est sive vivat sive

lo dice con la sua parola. Con una sola e identica parola, quindi, essa dice se stessa e tutto ciò che ha creato.

#### 34. Come possa apparire che lo spirito dica la creatura con la sua parola

Ma come possono cose tanto diverse, cioè l'essenza creatrice e quella creata, essere dette da una sola parola, specialmente quando la parola è coeterna a chi la dice, mentre la creatura non lo è? Forse, poiché il sommo spirito è somma sapienza e somma ragione, in cui sono tutte le cose create – come l'opera prodotta secondo una certa arte non solo mentre è fatta, ma anche prima di essere fatta e dopo che sarà distrutta rimane sempre, nella stessa arte, come qualcosa di identico all'arte stessa – per questo, quando lo stesso sommo spirito dice se stesso, dice tutte le cose che sono state fatte. Infatti, sia prima di essere fatte, sia quando sono già state fatte, sia quando si corrompono o variano in qualche modo, sono sempre in lui non ciò che sono in se stesse, ma ciò che è lui stesso. In se stesse, infatti, sono un'essenza mutevole creata secondo una ragione immutabile; in lui, invece, sono la stessa prima essenza e la prima verità dell'essere, e quanto più sono in qualunque modo simili a lui, tanto più veramente e degnamente esistono. In questo modo, pertanto, si può non irrazionalmente affermare che il sommo spirito, quando dice se stesso, dice anche tutto ciò che è stato creato con una sola e identica parola.

#### 35. Tutto ciò che è stato creato, nella parola e nella scienza del sommo spirito è vita e verità

Poiché risulta che la parola del sommo spirito gli è consustanziale e perfettamente simile, segue necessariamente che tutte le cose che sono in lui siano anche, e nello stesso modo, nella sua parola. Dunque tutto ciò



non vivat, aut quomodocumque sit in se: in illo est ipsa vita et veritas. Quoniam autem idem est summo spiritui scire quod intelligere sive dicere, necesse est ut eodem modo sciat omnia quæ scit, quo ea dicit aut intelligit. Quemadmodum igitur sunt in verbo eius omnia vita et veritas, ita sunt in scientia eius.

**XXXVI. Quam incomprehensibili modo dicat vel sciat res a se factas**

Qua ex re manifestissime comprehendendi potest, quomodo dicat idem spiritus vel quomodo sciat ea quæ facta sunt, ab humana scientia comprehendendi non posse. Nam nulli dubium creatas substantias multo aliter esse in seipsis quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia non sunt earum essentiæ, sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis quam in nostra scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem. Cum ergo et hoc constet, quia omnis creata substantia tanto verius est in verbo, id est in intelligentia creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix quam creata essentia: quomodo comprehendat humana mens cuiusmodi sit illud dicere, et illa scientia, quæ sic longe superior et verior est creatis substantiis, si nostra scientia tam longe superatur ab illis, quantum earum similitudo distat ab earum essentia?

che è stato creato, sia che viva sia che non viva, o in qualunque modo sia in sé, in lui è la stessa vita e verità. E poiché, per il sommo spirito, è cosa identica sapere, comprendere o dire, è necessario che egli sappia, tutto ciò che sa, nello stesso modo in cui lo dice o comprende. Come, dunque, tutte le cose nella sua parola sono vita e verità, così lo sono nella sua scienza.

**36. In quale incomprendibile modo il sommo spirito dice o sa le cose da lui create**

Da tutto ciò si può chiarissimamente comprendere che il modo, con cui lo spirito dice o sa le cose che sono state create, non può essere compreso dalla scienza umana. Infatti, nessuno dubita che le sostanze create siano molto diversamente in se stesse che nella nostra scienza. In se stesse, infatti, esse sono in virtù della loro essenza; nella nostra scienza, invece, non vi sono le loro essenze, ma le loro similitudini. Risulta, dunque, che sono tanto più veramente in se stesse che nella nostra scienza, quanto sono più veramente per la loro essenza che per la loro similitudine. Poiché, dunque, è stabilito anche questo, che ogni sostanza creata è tanto più veramente nella parola, cioè nell'intelligenza del creatore, che in se stessa, quanto esiste più veramente l'essenza creatrice di quella creata: come comprenderà, la mente umana, il modo di quel dire e di quella scienza, che è così ampiamente superiore e più vera delle sostanze create, se la nostra scienza è tanto ampiamente superata da queste sostanze, quanto la loro similitudine dista dalla loro essenza?



*Parte quinta*

LA PLURALITÀ NELL'UNITÀ DELLO SPIRITO

**XXXVII. Quod, quidquid ipse est ad creaturam, hoc sit et verbum eius; nec tamen ambo simul pluraliter**

Verum cum manifeste rationes superiores doceant summum spiritum per verbum suum fecisse omnia: numquid non et ipsum verbum fecit eadem omnia? Quoniam enim illi est consubstantiale, cuius est verbum, necesse est ut sit summa essentia. Summa autem essentia non est nisi una, quæ sola creatrix et solum principium est omnium quæ facta sunt. Ipsa namque sola fecit non per aliud quam per se omnia ex nihilo. Quare quæcumque summus spiritus facit, eadem et verbum eius facit et similiter. Quidquid igitur summus spiritus est ad creaturam, hoc et verbum eius est et similiter; nec tamen ambo simul pluraliter, quia non sunt plures creatrices summæ essentiæ. Sicut igitur ille est creator rerum et principium, sic et verbum eius; nec tamen sunt duo, sed unus creator et unum principium.

**XXXVIII. Quod dici non possit, quid duo sint, quamvis necesse sit esse duos**

Studiose itaque attendendum est quiddam, quod valde insolitum rebus aliis, in summo spiritu et verbo eius videtur evenire. Nam certum est sic unicuique singulariter et utrisque simul inesse, quidquid sunt in essentia et quidquid sunt ad creaturam, ut et singulariter perfectum sit ambobus, et tamen pluralitatem non admittat in

**37. Tutto ciò che lo spirito è in relazione alla creatura, lo è anche la sua parola; tuttavia entrambi, insieme, non sono una pluralità**

Ma poiché le ragioni precedenti insegnano manifestamente che il sommo spirito ha fatto ogni cosa mediante la sua parola, anche la stessa parola ha fatto le medesime cose? Poiché, infatti, è consustanziale a colui di cui è parola, è necessario che la parola sia somma essenza. Ma la somma essenza è solo una, la sola creatrice e il solo principio di tutte le cose che sono state create. Essa sola, infatti, ha creato non per altro, ma per sé, tutte le cose dal nulla. Perciò, qualunque cosa faccia il sommo spirito, la fa anche la sua parola, e in un modo simile. Tutto ciò, quindi, che il sommo spirito è in relazione alla creatura, lo è similmente anche la sua parola; tuttavia le due relazioni non stanno insieme in modo plurale, perché non vi sono molteplici somme essenze creatrici. Come, dunque, lo spirito è creatore e principio delle cose, così è anche la sua parola; tuttavia non sono due, ma un solo creatore e un solo principio.

**38. Non si può dire che cosa siano, in quanto sono due, sebbene sia necessario che siano due**

Si deve pertanto prestare diligentemente attenzione ad un fatto, molto insolito nelle altre cose, che sembra accadere nel sommo spirito e nella sua parola. È certo, infatti, che tutto ciò che essi sono nella loro essenza e tutto ciò che essi sono in relazione alla creatura si trovano in ciascuno dei due singolarmente e in entrambi insieme, in modo tale da essere perfetti in ciascuno dei due e da non introdurre, tuttavia, una pluralità nei due.



duobus. Licet enim singulatim et ille perfecte sit summa veritas et creator, et verbum eius sit summa veritas et creator: non tamen ambo simul sunt duæ veritates aut duo creatores.

Sed cum hæc ita sint, miro tamen modo apertissimum est, quia nec ille cuius est verbum, potest esse verbum suum, nec verbum potest esse ille cuius est verbum. Ut in eo quod significat vel quid sint substantialiter, vel quid sint ad creaturam, semper individua teneant unitatem; in eo vero quod ille non est ex isto, hoc autem est ex illo, ineffabilem admittant pluralitatem. Ineffabilem certe. Quamvis enim necessitas cogat ut sint duo, nullo tamen modo exprimi potest, quid duo sint. Nam etsi forte duo pares aut aliquid aliud similiter ad invicem possint dici: in his ipsis tamen relativis si quæretur quid sit illud de quo dicuntur, non poterit dici pluraliter, quemadmodum dicuntur duæ pares lineæ aut duo similes homines. Quippe nec sunt duo pares spiritus nec duo pares creatores nec duo aliquid, quod significet eorum aut essentiam aut habitudinem ad creaturam. Sed nec duo aliquid, quod designet propriam habitudinem alterius ad alterum; quia nec duo verba nec duæ imagines. Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago; et sic propria sunt hæc alterius, ut nequaquam alteri coaptentur. Nam ille cuius est verbum aut imago, nec imago nec verbum est. Constat igitur quia exprimi non potest, quid duo sint summus spiritus et verbum eius, quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo. Etenim proprium est unius esse ex altero, et proprium est alterius alterum esse ex illo.

Sebbene, infatti, singolarmente, lo spirito sia perfettamente somma verità e creatore, e la sua parola sia pure somma verità e creatrice, i due insieme non sono comunque due verità o due creatori.

Ma benché le cose stiano così, è tuttavia chiarissimo, in modo mirabile, che né lo spirito può essere la propria parola, né la parola può essere colui di cui è parola. Così, per quanto riguarda ciò che sono sostanzialmente e ciò che sono in relazione alla creatura, essi mantengono sempre l'unità individuale; ma per il fatto che lo spirito non deriva dalla parola, mentre questa deriva da quello, essi ammettono una ineffabile pluralità. Ineffabile, certamente. Sebbene, infatti, la necessità costringa a dire che sono due, in nessun modo si può tuttavia esprimere che cosa siano in quanto due. Infatti, benché si possa forse dire che, a vicenda, sono due uguali, o qualcos'altro di simile, se tuttavia si chiede, in questi stessi termini relativi, che cosa sia ciò per cui si dicono due, non si potrà dire al plurale, nel modo, per esempio, in cui due linee si dicono uguali o due uomini simili. Certamente, non sono due spiriti uguali, né due creatori uguali, né una qualsiasi dualità che significhi la loro essenza o la loro relazione alla creatura. Ma neppure sono due enti che designino la relazione propria dell'uno all'altro, perché non sono né due parole né due immagini. La parola, infatti, proprio per il fatto che è parola o immagine, è relazione ad altro, perché non è parola o immagine se non di qualcosa; e queste sono così proprie dell'uno, da non poter essere affatto adattate all'altro. Infatti, colui di cui la parola è parola, o l'immagine è immagine, non è né immagine né parola. Dunque, si conclude che non si può esprimere in che cosa siano due il sommo spirito e la sua parola, sebbene, per certe proprietà proprie di ciascuno, debbano essere due. Infatti, è proprio dell'uno provenire dall'altro, e proprio dell'altro è che un altro provenga da lui.



### XXXIX. Quod idem verbum sit a summo spiritu nascendo

Quod ipsum nullo utique verbo videtur familiarius posse proferri, quam si dicatur proprium esse unius nasci ex altero, et proprium alterius nasci alterum ex ipso. Certum namque iam constat, quia verbum summi spiritus non sic est ex eo, quemadmodum ea quæ ab illo facta sunt, sed quemadmodum creator de creatore, summum de summo, et ut plena brevitate omnimoda absolvatur similitudo: penitus idem ipsum est de eodem ipso, et ita ut nullatenus sit nisi ex eo. Cum igitur pateat verbum summi spiritus sic esse ex ipso solo, ut perfectam eius quasi proles parentis teneat similitudinem, nec sic esse ex ipso, ut fiat ab eo: profecto nullo modo convenientius cogitari potest esse ex illo quam nascendo. Nempe si innumerabiles res indubitanter dicuntur nasci ex iis ex quibus habent ut sint, cum nullam eorum de quibus nasci dicuntur, teneant similitudinem sicut proles parentis – dicimus enim capillos nasci de capite et poma ex arbore, licet nec illi capitis nec ista arboris similia sint –; si inquam multa huiusmodi non absurde dicuntur nasci: tanto congruentius dici potest verbum summi spiritus ex illo existere nascendo, quanto perfectius quasi proles parentis trahit eius similitudinem ex illo existendo.

### XL. Quod verissime ille sit parens et illud proles

Quodsi convenientissime dicitur nasci, et tam simile est illi de quo nascitur: cur æstimetur simile quasi proles parenti, et non potius asseratur quia tanto verior est

### 39. La parola deriva dal sommo spirito nella forma della nascita

Questa conclusione, certamente, sembra non si possa esprimere più familiarmente con nessuna parola, se non dicendo che proprio dell'uno è nascere dall'altro e proprio dell'altro è che un altro nasca da lui. Consta già come certo, infatti, che la parola del sommo spirito non deriva da lui così come ne derivano le cose che da lui sono state create, ma come creatore da creatore, sommo da sommo; e, per esprimere con piena brevità la loro totale similitudine: il medesimo proviene intimamente dal medesimo, in modo tale da non essere assolutamente se non da lui. Poiché, dunque, è chiaro che la parola del sommo spirito proviene da lui solo, in modo tale da tenerne una similitudine perfetta come quella della prole col genitore, senza tuttavia derivare da lui come se fosse creata<sup>43</sup>, in nessun modo si può pensare più convenientemente questa derivazione, se non intendendola come una nascita. In realtà se, indubbiamente, di innumerevoli cose si dice che nascono da quelle da cui ricevono l'essere, anche se non hanno, con le cose dalle quali si dice che nascono, alcuna similitudine come quella tra la prole e il genitore – diciamo, infatti, che i capelli nascono dal capo e i frutti dall'albero, benché i capelli non siano simili al capo né i frutti all'albero –; se, dico, molte cose di questo genere si dice non assurdamente che «nascono», tanto più convenientemente si può dire che il Verbo<sup>44</sup> del sommo spirito esiste nascendo da lui, quanto più perfettamente porta la sua similitudine, come quella della prole col genitore, esistendo a partire da lui.

### 40. Verissimamente lo spirito è generatore e il Verbo è prole

Se, in modo convenientissimo, si dice che il Verbo nasce ed è tanto simile a colui dal quale nasce, perché stimarlo simile come la prole al genitore, e non asserire



ille parens et istud proles, quanto magis et ille ad huius nativitatis perfectionem solus sufficit, et quod nascitur eius similitudinem exprimit? Namque in rebus aliis quas parentis prolesque certum est habitudinem habere, nulla sic gignit, ut omnino nullius indigens sola per se ad gignendam prolem sufficiat; nulla sic gignitur, ut nulla admixta dissimilitudine omnimodam similitudinem parentis exhibeat. Si ergo verbum summi spiritus sic est omino ex ipsius sola essentia, et sic singulariter est illi simile, ut nulla proles sic sit omnino ex sola parentis essentia, aut sic similis parenti: profecto nullis rebus tam convenienter videtur aptari habitudo parentis et proles, quam summo spiritui et verbo eius. Quapropter illius est proprium verissimum esse parentem, istius vero verissimam esse prolem.

#### **XLI. Quod ille verissime gignat, illud gignatur**

At hoc constare non poterit, nisi pariter ille verissime gignat, et istud verissime gignatur. Sicut igitur illud est perspicuum, ita hoc esse certissimum necesse est. Quare summi spiritus est verissime gignere, et verbi eius verissime gigni.

#### **XLII. Quod alterius verissime sit esse genitorem et patrem, alterius genitum et filium**

Vellem iam quidem et forte possem illum esse verissime patrem, hoc vero esse verissime filium concludere; sed nec hoc negligendum existimo, an patris et filii, an

piuttosto che tanto più lo spirito è vero genitore e il Verbo è vera prole, quanto più il genitore solo è stato sufficiente alla perfezione di questa nascita e quanto più ciò che nasce esprime la sua similitudine? Nelle altre cose, infatti, che hanno certamente la relazione di genitore e di prole, nessuna genera in modo tale che, senza aver bisogno di nessuno, da sola sia sufficiente per sé a generare la prole; nessuna è generata in modo tale da presentare, senza la mescolanza di alcuna dissimilitudine, la totale similitudine del genitore. Se dunque il Verbo del sommo spirito proviene dalla sua sola essenza e gli è così singolarmente simile, che nessuna prole derivi in questo modo dalla sola essenza del genitore o sia così simile al genitore, certamente a nessuna cosa la relazione tra genitore e prole sembra adattarsi tanto convenientemente quanto al sommo spirito e al suo Verbo. Perciò, dello spirito è proprio essere verissimo genitore, del Verbo invece è proprio essere verissima prole.

#### **41. Verissimamente il sommo spirito genera, il Verbo è generato**

Ma questo non può accadere se, parimenti, il sommo spirito non genera verissimamente e il Verbo non è verissimamente generato. Come dunque ciò che precede è chiaro, così è necessario che la presente affermazione sia certissima. Perciò, del sommo spirito è proprio il generare nel modo più vero e del suo Verbo è proprio essere generato nel modo più vero.

#### **42. Del sommo spirito è proprio essere, nel modo più vero, generatore e Padre, del Verbo essere generato e Figlio**

Ora vorrei e forse potrei concludere che il sommo spirito è verissimamente Padre, il Verbo invece verissimamente Figlio; ma stimo che non si debba trascurare



matris et filiae magis illis apta sit appellatio, cum in eis nulla sit sexus discretio. Nam si idcirco convenienter est ille pater et proles eius filius, quia uterque est spiritus: cur non pari ratione alteri convenit esse matrem, alteri filiam, quia uterque est veritas et sapientia? An quia in iis naturis quae sexus habent differentiam, melioris sexus est patrem esse vel filium, minoris vero matrem vel filiam? Est hoc quidem naturaliter in pluribus; in quibusdam vero e contrario, ut in quibusdam avium generibus, in quibus femininus sexus semper maior et validior est, masculinus vero minor et infirmior.

Aut certe idcirco magis convenit summo spiritui patrem dici quam matrem, quia prima et principalis causa proles semper est in patre. Nam si maternam causam quolibet modo semper paterna praecedat, nimis incongruum est, ut illi parenti aptetur nomen matris, cui ad gignendam prolem nulla alia causa aut sociatur aut praecedat. Verissimum igitur est summum spiritum patrem esse proles suae. Quod si filius semper similior est patri quam filia, nihil autem similius est alteri quam summo patri proles sua: verissimum est hanc prolem non esse filiam, sed filium. Sicut igitur proprium est illius verissime gignere, istius vero gigni: sic proprium est illius verissimum esse genitorem, istius vero verissimum genitum. Et sicut alter est verissimus parens, alter verissima proles: sic alter est verissimus pater, alter verissimus filius.

di chiedere se a loro si adatti meglio la denominazione di Padre e Figlio o quella di Madre e Figlia, dato che in essi non vi è alcuna distinzione di sesso. Se, infatti, sono chiamati convenientemente il primo Padre e la sua prole Figlio, per il fatto che sono entrambi spirito, perché non conviene, con uguale ragione, denominarli rispettivamente Madre e Figlia, dato che sono entrambi Verità e Sapienza? Forse perché, in quelle nature che hanno una differenza di sesso, è proprio del sesso migliore essere padre o figlio, del minore invece essere madre o figlia? Questo accade certo naturalmente nella maggior parte dei casi; ma in alcuni, al contrario, come per esempio in certe specie di uccelli, ove il sesso femminile è più grande e più forte, il sesso maschile è invece minore e più debole.

Oppure, certamente, è più conveniente al sommo spirito esser detto Padre che Madre, perché la prima e principale causa della prole è sempre nel padre<sup>45</sup>. Infatti, se la causa paterna precede sempre, in certo modo, quella materna, sarebbe troppo incongruo attribuire il nome di madre a quel genitore cui non si associa o precede, per generare la prole, nessun'altra causa. È dunque verissimo che il sommo spirito è il Padre della sua prole. E se il figlio è sempre più simile al padre che la figlia, mentre nulla è più simile ad un altro di quanto al sommo Padre sia la sua prole, è verissimo che questa prole non è figlia, ma figlio. Come, dunque, proprio dell'uno è il generare verissimamente, dell'altro invece essere generato, così proprio dell'uno è di essere verissimo genitore, dell'altro invece verissimo generato. E come uno è verissimo generante e l'altro verissima prole, così uno è verissimo Padre e l'altro verissimo Figlio.



### XLIII. Retractatio communionis amborum et proprietatum singulorum

Inventis tot et tantis singulorum proprietatibus, quibus mira quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate probatur esse pluralitas: valde mihi videtur delectabile retractare sæpius tam impenetrabile secretum. Ecce enim, cum sic impossibile sit eundem esse eum qui gignit et eum qui gignitur, atque eundem esse parentem et prolem, ut necesse sit alium esse genitorem, alium genitum, et alium esse patrem, alium filium: sic tamen necesse est idem esse illum qui gignit et illum qui gignitur, necnon parentem et prolem, ut impossibile sit aliud esse genitorem quam quod est genitus, aliud esse patrem quam quod filius.

Et cum ita sit alius ille et alius ille, ut omnino pateat quod duo sint: sic tamen unum et idipsum est id quod est ille et ille, ut penitus lateat quid duo sint. Nam sic est alius pater, alius filius, ut cum ambos dixerim, videam me duos dixisse; et sic est idipsum, quod est et pater et filius, ut non intelligam quid duos dixerim. Quamvis namque singulus pater sit perfecte summus spiritus et singulus filius sit perfecte summus spiritus: sic tamen unum idemque est spiritus pater et spiritus filius, ut pater et filius non sint duo spiritus, sed unus spiritus. Ut sicut singula propria singulorum non recipiunt pluralitatem quia non sunt duorum, ita id quod commune est amborum, individuum teneat unitatem, quamvis totum sit singulorum. Nam sicut non sunt duo patres aut duo filii, sed unus pater et unus filius, quoniam singula sunt singulorum propria: ita non sunt duo sed unus spiritus, quamvis et singuli patris et singuli filii sit perfectum esse spiritum. Sic sunt oppositi relationi-

### 43. Riconsiderazione della comunione dei due e delle proprietà di ciascuno

Dopo aver trovato, in ciascuno, tante e sì grandi proprietà, con le quali si prova che, nella somma unità, vi è una certa mirabile pluralità tanto ineffabile quanto inevitabile, mi sembra molto piacevole ritrattare ancora un segreto così impenetrabile. Ecco, infatti: benché sia impossibile che sia lo stesso colui che genera e colui che è generato, il genitore e la prole, sì che necessariamente altro è il generante altro il generato ed altro il padre altro il figlio, tuttavia è necessario che sia identico colui che genera e colui che è generato, e anche il genitore e la prole, in modo che sia impossibile che il genitore sia un'altra realtà rispetto al generato, e il Padre rispetto al Figlio<sup>46</sup>.

E benché siano diversi uno dall'altro, per cui è assolutamente chiaro che sono due, è tuttavia così uno e identico ciò che sono uno e l'altro, che rimane completamente nascosto ciò per cui sono due. Infatti, Padre e Figlio sono così diversi che, quando li dico entrambi, mi sembra di averne detti due; ma ciò che è il Padre e ciò che è il Figlio è così identico, che non intendo per che cosa li ho detti due. Sebbene, infatti, il solo Padre sia perfettamente sommo spirito e il solo Figlio sia perfettamente sommo spirito, tuttavia lo spirito Padre e lo spirito Figlio sono talmente una sola e identica cosa, che Padre e Figlio non sono due spiriti, ma un solo spirito. Così, come i caratteri singolari propri di ciascuno non implicano pluralità, perché non sono propri di tutti e due, così ciò che è comune a entrambi mantiene una indivisa unità, sebbene appartenga tutto intero a ciascuno. Infatti, come non sono due padri o due figli, ma un solo Padre e un solo Figlio, perché i singoli caratteri sono propri di ciascuno, così non sono due ma un solo spirito, sebbene sia proprio del singolo Padre e del singolo Figlio essere perfetto spirito. Sono così opposti per



bus, ut alter numquam suscipiat proprium alterius; sic sunt concordēs natura, ut alter semper teneat essentiam alterius. Sic enim diversi sunt per hoc quod alter est pater, alter filius, ut numquam dicatur aut pater filius aut filius pater; et sic idem sunt per substantiam, ut semper sit in patre essentia filii et in filio essentia patris. Est enim non diversa, sed eadem, non plures, sed una utriusque essentia.

#### XLIV. Quomodo alter alterius sit essentia

Unde etiam, si alter alterius dicatur essentia, non erratur a veritate, sed summa unitas simplicitasque commendatur communis naturæ. Non enim quemadmodum intelligitur sapientia hominis, per quam homo sapiens est, qui per se non potest esse sapiens, ita intelligi potest, si dicatur pater essentia filii et filius essentia patris, ut eo modo sit filius existens per patrem et pater per filium, quasi non possit alter existens esse nisi per alterum, sicut homo non potest esse sapiens nisi per sapientiam. Sicut namque summa sapientia semper sapit per se, ita summa essentia semper est per se. Est autem perfecte summa essentia pater et perfecte summa essentia filius. Pariter ergo perfectus pater per se est et perfectus filius per se est, sicut uterque sapit per se. Non enim idcirco minus perfecta est essentia vel sapientia filius, quia est essentia nata de patris essentia et sapientia de sapientia; sed tunc minus perfecta essentia aut sapientia esset, si non esset per se aut non saperet per se. Nequaquam enim repugnant, ut filius et per se subsistat et de patre habeat esse. «Sicut enim pater habet» essentiam et sapientiam et «vitam in semetipso», ut non per alienam et per suam essentiam sit, per suam sapientiam sapiat, per suam vitam vivat: «ita» gignendo «dat filio habere» essentiam et sapientiam et «vitam in semetipso», ut non per extraneam sed per suam essentiam, sapientiam et vitam subsistat, sapiat et vivat. Alioquin

le relazioni, che uno non riceve mai ciò che è proprio dell'altro; e sono così concordi per la natura, che uno mantiene sempre l'essenza dell'altro. Sono così diversi per il fatto che uno è Padre e l'altro Figlio, che mai il Padre è detto Figlio o il Figlio Padre; e sono così identici per la sostanza, che sempre vi è nel Padre l'essenza del Figlio e nel Figlio l'essenza del Padre. L'essenza di entrambi, infatti, non è diversa ma identica, non molteplice ma una.

#### 44. Come uno sia l'essenza dell'altro

Da cui segue inoltre che, se si dice che uno è l'essenza dell'altro, non si esce dalla verità, ma si accentua la somma unità e semplicità della comune natura. Non è, infatti, al modo con cui s'intende la sapienza umana, per la quale è sapiente l'uomo che per sé non può essere sapiente, che si può intendere come il Padre sia l'essenza del Figlio e il Figlio l'essenza del Padre, come se il Figlio esistesse mediante il Padre e il Padre mediante il Figlio, quasi che uno non possa essere esistente se non in virtù dell'altro, come un uomo non può essere sapiente se non in virtù della sapienza. Come, infatti, la somma sapienza sempre *sa* per sé, così la somma essenza sempre è per sé. Ma perfettamente somma essenza è il Padre e perfettamente somma essenza è il Figlio. Parimenti, dunque, il Padre è perfetto per sé e il Figlio è perfetto per sé, così come uno e l'altro sono sapienti per sé. L'essenza o la sapienza del Figlio, infatti, non è certo meno perfetta, per il fatto che è essenza nata dall'essenza del Padre e sapienza da sapienza; ma sarebbe essenza o sapienza meno perfetta, se non fosse per sé o non sa-  
pesse per sé. In realtà, non è affatto contraddittorio, che il Figlio sussista per sé ed abbia l'essere dal Padre. Come, infatti, il Padre ha l'essenza, la sapienza e la vita in se stesso, in modo che non per altro, ma per la sua essenza sia, per la sua sapienza sappia, per la sua vita viva,



non erit idem esse patris et filii, nec erit par patri filius. Quod quam falsum sit, liquidissime superius pervisum est.

Quare non repugnat filium et subsistere per se et esse de patre, quia hoc ipsum, id est per seipsum posse subsistere, necesse est illum habere ex patre. Nam si quis sapiens suam me sapientiam cuius prius expers essem doceret: utique hoc ipsa sapientia eius facere non incongrue diceretur. Sed quamvis mea sapientia ab illius sapientia haberet esse et sapere, tamen cum iam esset, non nisi sua essentia esset nec saperet nisi seipsa. Multo igitur magis æterni patris coeternus filius, qui sic habet a patre esse ut non sint duæ essentiæ, per se subsistit, sapit et vivit. Non igitur sic intelligi potest quod pater filii aut filius patris sit essentia, quasi alter non possit subsistere per se sed per alterum; sed ad significandam quam habent communionem summe simplicis summeque unius essentiæ, sic congrue dici et intelligi potest quia sic est alter idipsum quod alter, ut alter habeat essentiam alterius. Hac itaque ratione, quoniam utrique non aliud est habere essentiam quam essentiam esse: sicut habet alter alterius essentiam, ita est alter essentia alterius; id est idem esse est alteri quod alteri.

così, generandolo, trasmette al Figlio il fatto di avere l'essenza, la sapienza e la vita in se stesso, affinché non per una essenza estranea, ma per la sua essenza, sapienza e vita sussista, sappia e viva. Altrimenti l'essere del Padre e l'essere del Figlio non sarà identico, né il Figlio sarà uguale al Padre. E quanto questo sia falso, si è visto sopra chiarissimamente.

Perciò, non è contraddittorio che il Figlio sussista per sé e derivi dal Padre, perché lo stesso poter sussistere per se stesso lo ha necessariamente dal Padre. Infatti, se un sapiente insegnasse a me la sua sapienza, di cui prima io fossi privo, certamente non sarebbe incongruo dire che me l'ha insegnata la sua sapienza. Ma sebbene la mia sapienza avesse l'essere e il sapere dalla sua sapienza, tuttavia una volta esistente non sarebbe che per sua essenza, né saprebbe se non per se stessa. Molto di più, dunque, il Figlio coeterno dell'eterno Padre, che ha l'essere dal Padre in modo tale che non siano due essenze, sussiste, sa e vive per sé. Che il Padre sia l'essenza del Figlio e il Figlio del Padre, dunque, non può essere inteso come se uno non potesse sussistere per sé ma solo per l'altro; ma per significare la comunione, che hanno, dell'essenza sommamente semplice e una, si può dire e intendere coerentemente che uno è talmente la stessa cosa dell'altro, che uno *ha* l'essenza dell'altro. Per questa ragione, pertanto, ossia poichè per entrambi avere l'essenza non è altra cosa che essere l'essenza, come uno *ha* l'essenza dell'altro, così uno è l'essenza dell'altro; cioè l'uno e l'altro hanno il medesimo essere.



**XLV. Quod aptius dici possit filius essentia patris quam pater filii; et quod similiter sit filius patris virtus et sapientia et similia**

Quod licet secundum perspectam rationem verum sit, valde tamen magis congruit filium dici essentiam patris quam patrem essentiam filii. Quoniam namque pater a nullo habet essentiam nisi a seipso, non satis apte dicitur habere essentiam alicuius nisi suam. Quia vero filius essentiam suam habet a patre, et eandem quam habet pater: aptissime dici potest habere essentiam patris. Quare quoniam neuter aliter habet essentiam quam existendo essentia: sicut satis aptius intelligitur habere filius patris essentiam quam pater filii, ita convenientius dici potest filius patris essentia quam pater filii. Nam hæc una si fiat prolatio, satis acuta brevitate commendat filium non solum eandem essentiam habere cum patre, sed hanc ipsam habere de patre. Ut hoc sit: filius est essentia patris, quod est: filius est non differens essentia de patris essentia, immo de patre essentia. Similiter ergo est filius patris virtus et sapientia seu veritas, et iustitia et quidquid summi spiritus convenit essentiæ.

**XLVI. Quomodo quædam ex iis quæ sic proferuntur, aliter quoque possint intelligi**

Videntur tamen quædam ex iis quæ sic proferri et intelligi possunt, aliam quoque non incongruam sub hac ipsa pronuntiatione intelligentiam suscipere. Liquet enim filium esse verum verbum, id est perfectam intelligentiam sive perfectam totius paternæ substantiæ cognitio-

**45. Si può dire più adeguatamente che il Figlio è l'essenza del Padre, piuttosto che il Padre l'essenza del Figlio; e similmente che il Figlio è la potenza e la sapienza del Padre, ed altre cose di questo genere**

Benché ciò sia vero, secondo la ragione che abbiamo visto, conviene tuttavia molto di più dire che il Figlio è l'essenza del Padre, che il Padre l'essenza del Figlio. Poiché, infatti, il Padre non ha l'essenza da nessun altro che da se stesso, non si dice abbastanza esattamente che ha l'essenza di qualcuno, a meno che sia la sua. Poiché, invece, il Figlio ha la sua essenza dal Padre e la stessa che ha il Padre, si può dire esattissimamente che ha l'essenza del Padre. Perciò, poiché nessuno dei due ha l'essenza in altro modo che *essendo* l'essenza, come è più esatto intendere che il Figlio ha l'essenza del Padre piuttosto che il Padre ha l'essenza del Figlio, così più convenientemente il Figlio può esser detto essenza del Padre piuttosto che il Padre essenza del Figlio. Usando infatti questa sola espressione, si rileva con acuta brevità che il Figlio non solo condivide la medesima essenza *col* Padre, ma ha questa essenza *dal* Padre. Che il Figlio sia l'essenza del Padre, significa dunque: il Figlio è la non differente essenza che proviene dall'essenza del Padre<sup>47</sup>, anzi dall'essenza Padre. Similmente, quindi, il Figlio è potenza, sapienza o verità, giustizia del Padre, e tutto ciò che conviene all'essenza del sommo spirito.

**46. Alcune di queste affermazioni possono venire intese anche diversamente**

Alcune delle affermazioni che possono così essere proferite e intese, sembrano tuttavia ricevere, sotto la stessa espressione, anche un altro, non incoerente significato. È chiaro, infatti, che il Figlio è il vero Verbo, cioè la perfetta intelligenza o la perfetta cognizione, scienza



nem et scientiam et sapientiam, id est quæ ipsam patris essentiam intelligit et cognoscit et scit et sapit. Si igitur hoc sensu filius dicatur patris intelligentia et sapientia et scientia et cognitio sive notitia, quoniam intelligit, sapit, scit et novit patrem: nequaquam a veritate disceditur. Veritas quoque patris aptissime dici potest filius, non solum eo sensu quia est eadem filii veritas quæ est et patris, sicut iam perspectum est; sed etiam hoc sensu, ut in eo intelligatur non imperfecta quædam imitatio sed integra veritas paternæ substantiæ, quia non est aliud quam quod est pater.

**XLVII. Quod filius sit intelligentia intelligentiæ et veritas veritatis et similiter de similibus**

At si ipsa substantia patris est intelligentia et scientia et sapientia et veritas, consequenter colligitur quia sicut filius est intelligentia et scientia et sapientia et veritas paternæ substantiæ, ita est intelligentia intelligentiæ, scientia scientiæ, sapientia sapientiæ, veritas veritatis.

**XLVIII. Quod in memoria intelligatur pater, sicut in intelligentia filius; et quomodo filius sit intelligentia vel sapientia memoriæ et memoria patris et memoriæ**

De memoria vero quid sentiendum est? An æstimandus est filius intelligentia memoriæ, sive memoria patris, aut memoria memoriæ? Equidem cum summa sapientia sui memor esse negari non possit: nihil competentius quam in memoria pater sicut in verbo filius intelligitur, quoniam de memoria nasci verbum videtur. Quod clarius in nostra mente percipitur. Quoniam namque mens

e sapienza di tutta la sostanza paterna, cioè perfetta intelligenza che intende, conosce, sa e capisce l'essenza stessa del Padre. Se, dunque, il Figlio è detto intelligenza, sapienza, scienza e conoscenza o sapere del Padre, nel senso che intende, capisce, sa e conosce il Padre, non ci si allontana affatto dalla verità. Il Figlio può esser detto benissimo anche verità del Padre, non solo nel senso che la verità del Figlio è la stessa di quella del Padre, come già si è visto; ma anche nel senso che in Lui viene intesa non una certa, imperfetta imitazione, ma l'intera verità della sostanza paterna, perché non è altro da ciò che è il Padre.

**47. Il Figlio è intelligenza dell'intelligenza, verità della verità e similmente si deve dire delle altre proprietà**

Ma se la sostanza stessa del Padre è intelligenza, scienza, sapienza e verità, si deduce conseguentemente che, siccome il Figlio è intelligenza, scienza, sapienza e verità della sostanza paterna, così Egli è intelligenza dell'intelligenza, scienza della scienza, sapienza della sapienza, verità della verità.

**48. Il Padre è inteso nella memoria, così come il Figlio nell'intelligenza; in che modo il Figlio è intelligenza o sapienza della memoria, memoria del Padre e memoria della memoria**

Ma cosa bisogna pensare della memoria? Si deve ritenere che il Figlio sia intelligenza della memoria, o memoria del Padre, o memoria della memoria? Poiché, in verità, non si può negare che la somma sapienza sia memore di sé, niente è più conveniente che d'intendere nella memoria il Padre, così come nel verbo il Figlio, perché il verbo nasce dalla memoria. Questo si percepisce più chiaramente nella nostra mente. Poiché, infatti,



humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit: liquet cum se cogitat quia verbum eius nascitur de memoria. Unde apparet quia, si semper se cogitaret, semper verbum eius de memoria nasceretur. Rem etenim cogitare cuius memoriam habemus, hoc est mente eam dicere, verbum vero rei est ipsa cogitatio ad eius similitudinem ex memoria formata. Hinc itaque liquido animadverti potest de summa sapientia, quæ sic semper se dicit sicut semper sui memor est, quia de æterna memoria eius coæternum verbum nascitur. Sicut igitur verbum congrue intelligitur proles, ita memoria parentis nomen aptissime suscipit. Si ergo proles, quæ omnino de solo summo spiritu nata est, proles est memoriæ eius: nihil consequentius quam quia memoria sua est idem ipse. Quippe non in eo quod sui memor est, sic est in sua memoria velut alia res in alia, quemadmodum ea quæ sic sunt in humanæ mentis memoria, ut non sint ipsa nostra memoria; sed sic est memor sui, ut ipse memoria sua sit.

Consequitur itaque ut, quomodo filius est intelligentia sive sapientia patris, ita sit et paternæ memoriæ. At quidquid filius sapit aut intelligit, eius similiter et meminit. Est igitur filius memoria patris et memoria memoriæ, id est memoria memor patris qui est memoria, sicut est sapientia patris et sapientia sapientiæ, id est sapientia sapiens patrem sapientiam. Et filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia; pater vero de nullo nata memoria vel sapientia.

la mente umana non sempre si pensa così come, invece, è sempre memore di sé, è evidente come, allorché si pensa, il suo verbo<sup>48</sup> nasca dalla memoria. Da cui risulta che, se si pensasse sempre, sempre dalla memoria nascerrebbe il suo verbo. Pensare una cosa di cui abbiamo memoria, infatti, è come dirla con la mente; e il verbo di una cosa è lo stesso pensiero formato a sua similitudine partendo dalla memoria. Da qui dunque si può chiaramente percepire che la somma sapienza si dice sempre così come è sempre memore di sé, perché dalla sua eterna memoria nasce un Verbo coeterno. Come, dunque, il Verbo è coerentemente inteso quale prole, così la memoria riceve giustamente il nome di genitore. Se dunque la prole, che è nata assolutamente dal solo sommo spirito, è prole della sua memoria, nulla è più conseguente del dire che la memoria dello spirito è identica con lui. Certamente, quando è memore di sé non è nella sua memoria come una cosa è presente in un'altra, allo stesso modo delle cose che, nella memoria della mente umana, non sono identiche alla stessa nostra memoria; ma è memore di sé in tale modo, da essere identico con la sua memoria.

Ne consegue pertanto che, come il Figlio è intelligenza o sapienza del Padre, così è anche intelligenza o sapienza della memoria del Padre. Ma tutto ciò che il Figlio sa o intende, similmente anche lo ricorda. Il Figlio è dunque memoria del Padre e memoria della memoria, cioè memore memoria del Padre che è memoria, così come è sapienza del Padre e sapienza della sapienza, cioè sapienza che sa la sapienza Padre. E il Figlio è certamente memoria nata dalla memoria, così come è sapienza nata dalla sapienza; il Padre invece è memoria, o sapienza, nata da nessuno.



**XLIX. Quod summus spiritus se amet**

Sed ecce, dum huius patris filiique proprietates communionemque delectabiliter intueor, nihil delectabilius in illis contemplandum invenio quam mutui amoris affectum. Quam enim absurde negetur summus spiritus se amare, sicut sui memor est et se intelligit, cum et mens rationalis se et illum amare posse convincatur, ex eo quia sui et illius memor esse et se et illum intelligere potest? Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur. Amat ergo seipsum summus spiritus, sicut sui meminit et se intelligit.

**L. Quod idem amor pariter procedat a patre et filio**

Palam certe est rationem habenti eum non idcirco sui memorem esse aut se intelligere quia se amat, sed ideo se amare quia sui meminit et se intelligit; nec eum se posse amare, si sui non sit memor aut se non intelligat. Nulla enim res amatur sine eius memoria aut intelligentia, et multa tenentur memoria et intelliguntur, quæ non amantur. Patet igitur amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quod si in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius: manifestum est quia a patre pariter et filio summi spiritus amor procedit.

**LI. Quod uterque pari amore diligat se et alterum**

Sed si se amat summus spiritus, procul dubio amat se pater, amat se filius, et alter alterum; quia singulus pater est summus spiritus, et singulus filius summus spi-

**49. Il sommo spirito ama se stesso**

Ma ecco, mentre osservo con gioia le proprietà e la comunione di questo Padre e di questo Figlio, trovo che nulla è da contemplare più gioiosamente, in loro, quanto l'affetto del mutuo amore. Come, infatti, si negherà assurdamente che il sommo spirito si ami, così come è memore di sé e si comprende, quando si è convinti che anche la mente razionale possa amare sé e lo spirito per il fatto che può essere memore di sé e di lui, comprendersi e comprenderlo? La memoria e la comprensione di una cosa qualsiasi, infatti, sono oziose e totalmente inutili se, come esige la ragione, la cosa stessa non è amata o riprovata. Il sommo spirito ama dunque se stesso, così come è memore di sé e si comprende.

**50. Il medesimo Amore procede ugualmente dal Padre e dal Figlio**

È certamente evidente, a chi possieda la ragione, che il sommo spirito non è memore di sé e non si conosce perché si ama, bensì che, al contrario, si ama perché è memore di sé e si conosce; né si può amare, se non è memore di sé o non si conosce. Nessuna cosa, infatti, è amata senza una sua memoria o intelligenza, e molte cose, che non sono amate, sono ritenute dalla memoria e sono intese. È dunque evidente che l'Amore del sommo spirito procede dal fatto che egli è memore di sé e si conosce. E se nella memoria del sommo spirito s'intende il Padre, nell'intelligenza il Figlio, è manifesto che l'Amore del sommo spirito procede ugualmente dal Padre e dal Figlio.

**51. Entrambi amano con pari Amore sé e l'altro**

Ma se il sommo spirito si ama, senza dubbio il Padre si ama, il Figlio si ama e uno ama l'altro, perché il Padre, come singolo, è sommo spirito, e il Figlio, come



ritus, et ambo simul unus spiritus; et quia uterque pariter sui et alterius meminit, et se et alterum intelligit. Et quoniam omnino idipsum est quod amat vel amatur in patre, et quod in filio: necesse est ut pari amore uterque diligat se et alterum.

**LII. Quod tantus sit ipse amor, quantus est summus spiritus**

Quantus ergo est amor iste summi spiritus sic communis patri et filio? Sed si tantum se diligit, quantum sui meminit et se intelligit, tantum autem sui memor est et intelligit se, quanta est eius essentia, quod aliter esse non potest: profecto tantus est amor eius, quantus ipse est.

**LIII. Quod idem amor sit idipsum, quod est summus spiritus, et tamen ipse cum patre et filio unus spiritus**

Verum quid potest esse par summo spiritui nisi summus spiritus? Iste itaque amor est summus spiritus. Denique si nulla umquam creatura, id est si nihil umquam aliud esset quam summus spiritus pater et filius: nihilo minus seipsos et invicem pater et filius diligerent. Consequitur itaque hunc amorem non esse aliud quam quod est pater et filius, quod est summa essentia. At quoniam summæ assentiæ plures esse non possunt: quid magis necessarium, quam patrem et filium et utriusque amorem unam esse summam essentiam? Est igitur idem amor summa sapientia, stimma veritas, summum bonum, et quidquid de summi spiritus substantia dici potest.

singolo, è sommo spirito, ed ambedue insieme sono un solo spirito; e perché entrambi hanno ugualmente memoria di sé e dell'altro, sé e l'altro conoscono. E poiché assolutamente identico è ciò che ama o è amato nel Padre e nel Figlio, è necessario che entrambi amino sé e l'altro con pari Amore.

**52. L'Amore è esso stesso tanto grande, quanto lo è il sommo spirito**

Quanto è dunque grande questo Amore del sommo spirito, così comune al Padre e al Figlio? Ma se si ama tanto quanto è memore di sé e si conosce, se tanto è memore di sé e si conosce quanto è grande la sua essenza, né può essere altrimenti, certamente il suo Amore è tanto grande quanto lo è il sommo spirito stesso.

**53. Questo Amore è identico al sommo spirito e, tuttavia, è un solo spirito con il Padre e con il Figlio**

Ma che cosa può essere uguale al sommo spirito se non il sommo spirito? Questo Amore, pertanto, è sommo spirito. Inoltre, se non ci fosse mai nessuna creatura, se cioè non ci fosse nient'altro mai che il sommo spirito Padre e Figlio, nondimeno il Padre e il Figlio amerebbero se stessi e si amerebbero a vicenda. Ne consegue, dunque, che questo Amore non è altro da ciò che sono il Padre e il Figlio, cioè la somma essenza. Ma poiché non possono esserci molteplici somme essenze, che cosa è più necessario del fatto che il Padre, il Figlio e l'Amore di entrambi sono una sola somma essenza? L'Amore stesso è dunque somma sapienza, somma verità, sommo bene e tutto ciò che si può dire della sostanza del sommo spirito.



**LIV. Quod totus procedat a patre, totus a filio, et tamen non sit nisi unus amor**

Intuendum est diligenter utrum sint duo amores, unus a patre procedens, alter a filio; an unus non totus ab uno procedens, sed partim a patre, partim a filio; an nec plures nec unus partim procedens a singulis, sed unus totus a singulis et idem totus a duobus simul. Sed huius dubitationis certitudo hinc indubitanter cognoscitur, quia non ex eo procedit in quo plures sunt pater et filius, sed ex eo in quo unum sunt. Nam non ex relationibus suis quæ plures sunt – alia est enim relatio patris, alia filii –, sed ex ipsa sua essentia quæ pluralitatem non admittit, emittunt pater et filius pariter tantum bonum. Sicut ergo singulus pater est summus spiritus, et singulus filius est summus spiritus, et simul pater et filius non duo sed unus spiritus: ita a singulo patre manat totus amor summi spiritus, et a singulo filio totus, et simul a patre et filio non duo toti, sed unus idemque totus.

**LV. Quod non sit eorum filius**

Quid ergo? Cum hic amor pariter habeat esse a patre et filio, et sic similis sit ambobus ut nullatenus dissimilis sit illis, sed omnino idem sit quod illi: numquid filius eorum aut proles æstimandus est? Sed sicut verbum mox <ut> consideratur, se prolem eius esse a quo est, evidentissime probat, promptam præferendo parentis imaginem: sic amor aperte se prolem negat, quia dum a patre et filio procedere intelligitur, non statim

**54. L'Amore procede tutto intero dal Padre e tutto intero dal Figlio, tuttavia non vi è che un solo Amore**

Bisogna vedere diligentemente se vi siano due amori, uno procedente dal Padre e l'altro dal Figlio; o uno solo che non procede interamente da uno, ma parte dal Padre e parte dal Figlio; o né due né uno solo procedente parzialmente da ciascuno, ma uno solo che procede interamente da ciascuno e, identico, interamente da tutti e due insieme. Ma la soluzione di questo dubbio si ottiene indubitabilmente dal fatto che l'Amore non procede da ciò per cui Padre e Figlio sono due, ma da ciò per cui sono uno. Padre e Figlio, infatti, non emettono ugualmente un tale bene in virtù delle loro relazioni, che sono molteplici – altra, infatti, è la relazione di padre, altra quella di figlio –, ma dalla stessa loro essenza, che non ammette pluralità<sup>49</sup>. Come, dunque, il Padre come singolo è sommo spirito e il Figlio come singolo è sommo spirito, e insieme Padre e Figlio non sono due ma un solo spirito, così l'Amore del sommo spirito emana tutto intero dal Padre come singolo e tutto intero dal Figlio come singolo, e dal Padre e dal Figlio insieme non emanano due amori, ma uno solo, identico e intero.

**55. L'Amore non è loro figlio**

Che dunque? Poiché questo Amore ha l'essere ugualmente dal Padre e dal Figlio ed è così simile ad entrambi da non avere alcuna dissomiglianza con loro, ma è assolutamente identico a loro, è forse da ritenere loro figlio o prole? Ma come il Verbo, appena considerato, mostra con la massima evidenza di essere prole di colui da cui proviene, portando l'immagine manifesta del genitore, così l'Amore si nega apertamente come prole perché, nonostante sia inteso che procede dal Padre e



tam perspicuam exhibet se contemplanti eius ex quo est similitudinem; quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino idipsum esse quod est pater et filius. Denique si proles eorum est: aut alter eorum erit pater eius, alter mater, aut uterque pater sive mater est; quæ omnia veritati repugnare videntur. Quoniam namque nullatenus aliter a patre procedit quam a filio, nulla veritas patitur ut dissimili vocabulo ad illum pater et filius referantur. Non est igitur alter pater eius, alter mater. Ut autem duo aliqua sint, quæ singula perfectam et nulla consideratione differentem habeant pariter ad aliquid unum patris aut matris habitudinem: nulla natura aliquo monstrari concedit exemplo. Ergo non est uterque, scilicet pater et filius, pater aut mater amoris a se manantis. Nequaquam itaque videtur veritati convenire, ut idem amor eorum filius sit aut proles.

**LVI. Quod solus pater sit genitor et ingenuus, solus filius genitus, solus amor nec genitus nec ingenuus**

Sed videtur tamen amor idem nec omnino secundum communis locutionis usum dici posse ingenuus, nec ita proprie sicut verbum genitus. Solemus enim sæpe dicere aliquid gigni ex ea re de qua existit; ut cum dicimus calorem aut splendorem gigni ab igne, seu aliquid effectum ex causa sua. Secundum hanc igitur rationem amor a summo spiritu exiens non omnino asseri potest ingenuus. Ita vero proprie sicut verbum dici genitus non potest, quia verbum verissimam esse prolem et verissimum filium, amorem vero nullatenus filium aut prolem esse manifestum est. Potest itaque immo debet

dal Figlio, non esibisce immediatamente, a chi lo contempla, una similitudine di colui da cui proviene altrettanto perspicua, sebbene la ragione che abbiamo considerato insegna che ha la stessa realtà del Padre e del Figlio. Inoltre, se è loro prole, o uno di loro sarà suo padre e l'altro madre, oppure saranno entrambi padre e madre; tutte cose che si mostrano contrarie alla verità. Poiché, infatti, non procede affatto dal Padre diversamente che dal Figlio, nessuna verità sopporta che il Padre e il Figlio siano a lui riferiti con un termine diverso. Non sono dunque l'uno suo padre, l'altro sua madre. Che due realtà, d'altra parte, abbiano ciascuna verso una certa cosa, ugualmente, la relazione perfetta e per nessuna considerazione differente del padre o della madre, nessuna natura concede, con qualche esempio, che si mostri. Dunque non sono entrambi, cioè il Padre e il Figlio, padre o madre dell'Amore che da loro emana. Pertanto, non sembra per nulla convenire alla verità, che lo stesso Amore sia loro figlio o prole.

**56. Il Padre solo è genitore e ingenerato, il Figlio solo è generato, l'Amore solo non è né generato né ingenerato.**

Ma sembra, tuttavia, che lo stesso Amore né si possa dire assolutamente, secondo l'uso della comune locuzione, ingenerato, né propriamente, come il Verbo, generato. Siamo infatti soliti dire, spesso, che una cosa è generata da quella cosa da cui riceve l'essere, come quando diciamo che il calore o lo splendore è generato dal fuoco, o un certo effetto dalla sua causa. Secondo questo significato, dunque, l'Amore che proviene dal sommo spirito non si può assolutamente dire ingenerato. Ma non si può dire generato così propriamente come il Verbo, perché è manifesto che il Verbo è verissima prole e verissimo figlio, mentre l'Amore non è affatto figlio o prole. Quindi può, anzi deve esser detto geni-



dici solus ille cuius verbum est genitor et ingenitus, quia solus est pater et parens, et nullo modo ab alio est. Solum autem verbum genitum, quia solum filius et proles est. Solus vero amor utriusque nec genitus nec ingenitus, quia nec filius est nec proles est, nec omnino non est ab alio.

**LVII. Quod amor idem sic sit increatus et creator sicut pater et filius, et tamen ipse cum illis non tres, sed unus increatus et unus creator; et quod idem possit dici spiritus patris et filii**

Quoniam autem idem amor singulus est summa essentia sicut pater et filius, et tamen simul pater et filius et utriusque amor non plures sed una summa essentia, quæ sola a nullo facta non per aliud quam per se omnia fecit: necesse est ut, quemadmodum singulus pater et singulus filius est increatus et creator, ita et amor singulus sit increatus et creator, et tamen omnes tres simul non plures sed unus increatus et unus creator. Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit. Filium vero pater solus non facit, sed gignit. Pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodam modo si sic dici potest spirant suum amorem. Quamvis enim non nostro modo spiret summe incommutabilis essentia, tamen ipsum suum amorem a se ineffabiliter procedentem non discedendo ab illa sed existendo ex illa, forsitan non alio modo videtur posse dici aptius ex se emittere quam spirando.

Quod si dici potest: sicut verbum summæ essentiæ filius est eius, ita eiusdem amor satis convenienter appellari potest spiritus eius. Ut cum essentialiter ipse sit spiritus sicut pater et filius, illi non putentur alicuius

tore e ingenerato solo colui al quale si riferisce il Verbo, perché solo lui è Padre e generante e non deriva in nessun modo da altro. E solo il Verbo dev'esser detto generato, perché lui solo è Figlio e prole. Ma il solo Amore di entrambi non è né generato né ingenerato, perché non è figlio né prole e neppure è assolutamente non da altro.

**57. L'Amore è increato e creatore come il Padre e il Figlio; essi, tuttavia, non sono tre, ma un solo increato e un solo creatore. L'Amore può esser detto spirito del Padre e del Figlio**

Ma poiché l'Amore, come singolo, è somma essenza come il Padre e il Figlio e, tuttavia, presi insieme il Padre, il Figlio e l'Amore di entrambi non sono molteplici, ma una sola essenza, la quale sola, da nessuno creata, ha creato tutte le cose non per altro, ma per sé, è necessario che, come il Padre singolarmente e il Figlio singolarmente sono increati e creatori, così anche il singolo Amore sia increato e creatore, e tuttavia tutti e tre insieme non siano diversi, ma un solo increato e un solo creatore. Nessuno, pertanto, fa o crea o genera il Padre. In verità, il Padre solo non fa, ma genera il Figlio. D'altra parte, il Padre e il Figlio, in ugual modo, non fanno né generano, ma in certo modo *spirano*, se così si può dire, il loro Amore. Benché, infatti, l'essenza sommamente immutabile non spiri al nostro modo, tuttavia non si può forse dire in altro modo più adeguatamente il fatto che essa emetta da sé il suo stesso Amore, procedente ineffabilmente da essa non separandosene, ma esistendo in essa, se non dicendo che avviene spirando.

Se questo si può dire, come il Verbo della somma essenza è suo Figlio, così anche il suo Amore si può molto convenientemente denominare il suo Spirito<sup>50</sup>. Così, poiché l'Amore è essenzialmente spirito come il Padre e il Figlio, questi non siano ritenuti lo spirito di qualcuno,



spiritus, quia nec pater ab ullo alio est, nec filius a patre quasi spirante nascitur, iste autem æstimetur spiritus utriusque, quia ab utroque suo quodam inenarrabili modo spirante mirabiliter procedit. Qui etiam ex eo quia est communio patris et filii, non absque ratione quasi proprium assumere posse videtur aliquod nomen, quod patri filioque commune sit, si proprii nominis exigit indigentia. Quod quidem, si fiat, scilicet ut ipse amor nomine 'spiritus', quod substantiam pariter patris et filii significat, quasi proprio designetur: ad hoc quoque non inutiliter valebit, ut per hoc idipsum esse quod est pater et filius, quamvis ab illis esse suum habeat, intimetur.

**LVIII. Quod, sicut filius est essentia vel sapientia patris eo sensu quia habet eandem essentiam vel sapientiam quam pater, sic idem spiritus sit patris et filii essentia et sapientia et similia**

Potest quoque, quemadmodum filius est substantia et sapientia et virtus patris eo sensu quia habet eandem essentiam et sapientiam et virtutem quam pater: ita utriusque spiritus intelligi essentia vel sapientia vel virtus patris et filii, quia habet omnino eandem quam habent illi.

**LIX. Quod pater et filius et eorum spiritus pariter sint in se invicem**

Iucundum est intueri in patre et filio et utriusque spiritu, quomodo sint in se invicem tanta æqualitate, ut nullus alium excedat. Præter hoc enim quia unusquisque illorum sic est perfecte summa essentia, ut tamen omnes tres simul non sint nisi una summa essentia, quæ nec sine se vel extra se nec maior vel minor seipsa esse potest: per singulos tamen idipsum non minus valet

perché il Padre non deriva da nessun altro e il Figlio non nasce dal Padre secondo spirazione; l'Amore, invece, vada stimato Spirito di entrambi, perché procede mirabilmente dall'uno e dall'altro, spiranti secondo un loro ineffabile modo. Essendo anche la comunione del Padre e del Figlio, non senza ragione sembra poter assumere, come proprio, un nome che è comune al Padre e al Figlio, se lo esige la mancanza di un nome proprio. Se questo avviene, cioè che l'Amore sia designato col termine «Spirito», che significa ugualmente la sostanza del Padre e del Figlio, come nome proprio, a ciò varrà non poco il sottolineare che l'Amore è identico al Padre e al Figlio, benché abbia da loro il suo essere.

**58. Come il Figlio è l'essenza o sapienza del Padre, nel senso che ha la stessa essenza o sapienza del Padre, così lo Spirito è l'essenza, la sapienza ed altre simili proprietà del Padre e del Figlio**

Come il Figlio è la sostanza, la sapienza e la potenza del Padre, nel senso che ha la medesima essenza, sapienza e potenza del Padre, così anche lo Spirito di entrambi può essere inteso come l'essenza, la sapienza e la potenza del Padre e del Figlio, perché ha le stesse proprietà che hanno loro.

**59. Il Padre, il Figlio e il loro Spirito sono ugualmente e vicendevolmente uno nell'altro**

È piacevole vedere come il Padre, il Figlio e lo Spirito di entrambi siano in relazione tra loro con tanta uguaglianza, che nessuno eccede l'altro. Infatti, oltre il fatto che ciascuno di loro è così perfettamente somma essenza, che tutti e tre insieme non sono tuttavia se non una sola somma essenza, la quale non può essere né senza o fuori di sé, né maggiore o minore di se stessa, la medesima affermazione può essere non meno provata



probari. Est etenim totus pater in filio et communi spiritu, et filius in patre et eodem spiritu, et idem spiritus in patre et filio, quia memoria summæ essentiæ tota est in eius intelligentia et in amore, et intelligentia in memoria et in amore, et amor in memoria et intelligentia. Totam quippe suam memoriam summus spiritus intelligit et amat, et totius intelligentiæ meminit et totam amat, et totius amoris meminit et totum intelligit. Intelligitur autem in memoria pater, in intelligentia filius, in amore utriusque spiritus. Tanta igitur pater et filius et utriusque spiritus æqualitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere aut sine eo esse probetur.

**LX. Quod nullus eorum alio indigeat ad memorandum vel intelligendum vel amandum, quia singulus quisque est memoria et intelligentia et amor et quidquid necesse est inesse summæ essentiæ**

Sed in his nullatenus negligenter memoris commendandum, quod intuenti mihi occurrit, existimo. Sic enim necesse est ut pater intelligatur memoria, filius intelligentia, spiritus amor: ut nec pater indigeat filio aut communi spiritu, nec filius patre vel eodem spiritu, sive idem spiritus patre aut filio, quasi pater per se meminisse solum possit, intelligere autem non nisi per filium, et amare non nisi per suum filiique spiritum; et filius per se intelligere tantum queat, per patrem autem memor sit, et per spiritum suum amet; et idem spiritus per se non aliud quam amare valeat, sed pater illi sit memor, et filius illi intelligat. Nam cum in his tribus unusquisque

per ciascuno singolarmente. Il Padre, infatti, è tutto intero nel Figlio e nel comune Spirito, il Figlio è nel Padre e nello stesso Spirito, lo Spirito è nel Padre e nel Figlio, perché la memoria della somma essenza è tutta nella sua intelligenza e nel suo amore, l'intelligenza nella memoria e nell'amore, l'amore nella memoria e nell'intelligenza. Il sommo spirito certamente intende ed ama tutta la sua memoria, di tutta la sua intelligenza è memore e tutta l'ama, di tutto il suo amore è memore e tutto lo intende. Ma nella memoria s'intende il Padre, nell'intelligenza il Figlio, nell'amore di entrambi lo Spirito. Con tanta uguaglianza, dunque, il Padre, il Figlio e lo Spirito di entrambi si implicano reciprocamente e sono vicendevolmente uno nell'altro, che nessuno di loro mostra di eccedere l'altro o di essere senza l'altro<sup>51</sup>.

**60. Nessuno di loro ha bisogno dell'altro per ricordare o intendere o amare, perché ciascuno è memoria, intelligenza, amore e tutto ciò che è necessario vi sia nella somma essenza**

Ma stimo che non si debba consegnare negligenzemente alla memoria una cosa che, a questo proposito, mi si presenta al pensiero. È infatti necessario che il Padre sia inteso come memoria, il Figlio come intelligenza, lo Spirito come amore, in modo tale che il Padre non abbia bisogno del Figlio o dello Spirito comune, né il Figlio abbia bisogno del Padre o dello stesso Spirito, né lo Spirito abbia bisogno del Padre o del Figlio, come se il Padre per sé potesse ricordare soltanto, ma non potesse intendere se non mediante il Figlio e amare se non mediante lo Spirito suo e del Figlio; e il Figlio per sé potesse soltanto intendere, mediante il Padre essere memore e mediante il suo Spirito amare; e lo Spirito per sé non fosse in grado di far altro che amare, il Padre fosse memore per lui e il Figlio intendesse per lui. Infatti, poiché in questi tre ciascuno, singolarmente, è somma



singulus sit summa essentia et summa sapientia sic perfecta, ut ipsa per se memor sit et intelligat et amet: necesse est ut nullus horum trium alio indigeat aut ad memorandum aut ad intelligendum aut ad amandum. Singulus enim quisque essentialiter est et memoria et intelligentia et amor et quidquid summæ essentiæ necesse est inesse.

**LXI. Quod tamen non sint tres, sed unus seu pater seu filius sive utriusque spiritus**

Quandam hic video quæstionem occurrere. Nam si pater ita est intelligentia et amor, sicut est memoria; et filius sic est memoria et amor, quomodo est intelligentia; et utriusque spiritus non minus est memoria et intelligentia quam amor: quomodo non est pater filius et alicuius spiritus; et quare non est filius pater et spiritus alicuius; et cur non est idem spiritus alicuius pater et alicuius filius? Sic quippe intelligebatur quod memoria esset pater, filius intelligentia, utriusque spiritus amor.

Verum hæc quæstio non difficile solvitur, si ea quæ iam ratione inventa sunt, considerentur. Idcirco enim non est pater filius aut alterius spiritus, licet sit intelligentia et amor, quia non est intelligentia genita aut amor ab aliquo procedens; sed quidquid est, gignens est tantum, et a quo procedit alius. Filius quoque ideo non est pater aut alicuius spiritus, quamvis seipso et memor sit et amet, quia non est memoria gignens aut amor ab alio ad similitudinem sui spiritus procedens; sed quidquid existit, tantum gignitur, et est a quo spiritus procedit. Spiritum quoque non cogit esse patrem aut filium hoc quia contentus est memoria aut intelligentia sua, cum non sit memoria gignens aut intelligentia genita; sed solum quidquid est procedat. Quid igitur prohibet concludi quia unus tantum est in summa essentia pater, unus filius, unus spiritus, et non tres patres aut filii aut spiritus?

essenza e somma sapienza così perfetta che si ricorda, intende e ama per sé, è necessario che nessuno di questi tre abbia bisogno dell'altro per essere memore, intendere o amare. Ciascuno, infatti, è essenzialmente memoria, intelligenza, amore e tutto ciò che necessariamente vi è nella somma essenza.

**61. Tuttavia non sono tre, ma un solo Padre, un solo Figlio e un solo Spirito**

Qui vedo che si presenta una questione. Infatti, se il Padre è intelligenza e amore così come memoria; e il Figlio è memoria e amore com'è intelligenza; e lo Spirito di entrambi non è meno memoria e intelligenza che amore: in che modo il Padre non è Figlio e Spirito di qualcuno, e perché il Figlio non è Padre e Spirito di qualcuno, e perché lo Spirito non è Padre di qualcuno e Figlio di qualcuno? Si era inteso, infatti, che il Padre fosse memoria, il Figlio intelligenza e lo Spirito di entrambi amore.

In verità, questo problema si risolve non difficilmente, se si considerano le cose che già si sono trovate con la ragione. Il Padre, infatti, non è figlio o spirito di un altro, benché sia intelligenza e amore, perché non è una intelligenza generata o un amore procedente da qualcuno; ma tutto ciò che è, lo è soltanto come generante e come ciò da cui procede un altro. Anche il Figlio non è padre o spirito di qualcuno, benchè ricordi e ami se stesso, perché non è memoria generante o amore procedente, a somiglianza del suo spirito, da altro; ma tutto ciò che è, lo è soltanto come generato e come ciò da cui procede lo Spirito. Anche il fatto che è contenuto nella sua memoria e nella sua intelligenza, non costringe lo Spirito ad essere padre o figlio, non essendo memoria generante o intelligenza generata; ma ciò che è, lo è solo in quanto procede. Che cosa, dunque, proibisce di concludere che nella somma essenza c'è un solo Padre, un solo Figlio, un solo Spirito e non tre padri o figli o spiriti?



**LXII. Quomodo ex his multi filii nasci videantur**

Sed ne forte repugnet huic assertioni quod intueor. Nam dubium esse non debet, quia pater et filius et eorum spiritus unusquisque seipsum et alios ambos dicit, sicut se et alios intelligit. Quod si ita est: quomodo non sunt in summa essentia tot verba, quot sunt dicentes et quot sunt qui dicuntur? Si enim plures homines unum aliquid cogitatione dicant: tot eius videntur esse verba, quot sunt cogitantes, quia in singulorum cogitationibus verbum eius est. Item si unus homo cogitet plura aliqua, tot verba sunt in mente cogitantis, quot sunt res cogitatae.

Sed in hominis cogitatione cum cogitat aliquid quod extra eius mentem est, non nascitur verbum cogitatae rei ex ipsa re, quoniam ipsa absens est a cogitationis intuitu, sed ex rei aliqua similitudine vel imagine quae est in cogitantis memoria, aut forte quae tunc cum cogitat per corporeum sensum ex re praesenti in mentem attrahitur. In summa vero essentia sic sibi semper sunt praesentes pater et filius et eorum spiritus – est enim, sicut iam perspectum est, unusquisque non minus in aliis quam in seipso –, ut cum invicem se dicunt, sic videatur idem ipse qui dicitur gignere verbum suum, quemadmodum cum a seipso dicitur. Quomodo ergo nihil gignit filius aut eius patrisque spiritus, si unusquisque eorum verbum suum gignit, cum a se dicitur vel ab alio? Quot autem verba probari possunt de summa nasci substantia, tot eam necesse est secundum superiorem considerationem filios gignere, et tot emittere spiritus. Hac itaque ratione videntur in illa esse non solum multi patres et filii et procedentes, sed et aliae necessitudines.

**62. Sembra che da questi nascano molti figli**

Ma forse ciò che ora vedo contraddice questa asserzione. Non dev'essere in dubbio, infatti, che il Padre, il Figlio e il loro Spirito dicono ciascuno se stesso e gli altri due. Se è così, in che modo nella somma essenza non ci sono tanti verbi, quanti sono coloro che dicono e coloro che sono detti? Se, infatti, diversi uomini dicono col pensiero una sola cosa, di questa cosa sembrano eserci tanti verbi quanti sono coloro che pensano, perché nel pensiero di ciascuno c'è un verbo della cosa<sup>52</sup>. Similmente, se un solo uomo pensa diverse cose, nella sua mente ci sono tanti verbi quante sono le cose pensate.

Ma nel pensiero dell'uomo, quando pensa qualcosa che si trova al di fuori della sua mente, il verbo della cosa pensata non nasce dalla cosa stessa, perché questa è assente dallo sguardo del pensiero, ma da una certa similitudine o immagine che si trova nella memoria di colui che pensa, o che, forse, è attirata dalla cosa presente alla mente, quando pensa, mediante il senso corporeo. Nella somma essenza, invece, il Padre, il Figlio e il loro Spirito sono sempre così presenti a se stessi – infatti ciascuno, come già si è visto, è non meno negli altri che in se stesso – che, quando si dicono vicendevolmente, quello che è detto sembra generare il suo verbo allo stesso modo di quando si dice da se stesso. Come, dunque, il Figlio e lo Spirito suo e del Padre non generano nulla, se ciascuno di loro genera il suo verbo, quando viene detto da sé o dall'altro? Ma quanti sono i verbi, di cui si può provare che nascono dalla somma sostanza, altrettanti è necessario che essa, secondo la precedente considerazione, ne generi come figli e ne emetta come spiriti. Per questa ragione, quindi, sembra che nella somma sostanza vi siano non solo molti padri, figli e spiriti che procedono, ma anche altri legami necessari.



### LXIII. Quomodo non sit ibi nisi unus unius

Aut certe pater et filius et eorum spiritus de quibus iam certissimum est quia vere existunt, non sunt tres dicentes, quamvis singulus quisque sit dicens; nec sunt plura quæ dicuntur, cum unusquisque seipsum et alios duos dicit. Sicut enim summæ sapientiæ inest scire et intelligere, ita utique æternæ incommutabilisque scientiæ et intelligentiæ naturale est semper id præsens intueri, quod scit et intelligit. Nihil autem aliud est summo spiritui huiusmodi dicere quam quasi cogitando intueri, sicut nostræ mentis locutio non aliud est quam cogitantis inspectio. Certissimum autem iam consideratione rationes reddiderunt: quidquid summæ naturæ inest essentialiter, id perfecte convenire patri et filio et eorum spiritui singulatim; et tamen idipsum, si simul dicatur de tribus, non admittere pluralitatem. Cum ergo constet quia, sicut pertinet ad eius essentiam scientia et intelligentia, sic eius scire et intelligere non est aliud quam dicere, id est semper præsens intueri quod scit et intelligit: necesse est ut, quemadmodum singulus pater et singulus filius et singulus eorum spiritus est sciens et intelligens, et tamen hi tres simul non sunt plures scientes aut intelligentes, sed unus sciens, unus intelligens: ita singulus quisque sit dicens, nec tamen omnes simul tres dicentes, sed unus dicens. Hinc illud quoque liquide cognosci potest quia, cum hi tres dicuntur vel a seipsis vel ab invicem, non sunt plura quæ dicuntur. Quid namque ibi dicitur nisi eorum essentia? Si ergo illa una sola est, unum solum est quod dicitur. Ergo si unum est in illis quod dicit, et unum quod dicitur – una quippe sapientia est quæ in illis dicit, et una substantia quæ dicitur –, consequitur non ibi esse plura verba sed unum. Licet igitur unusquisque seipsum et omnes invicem se

### 63. Qui vi è soltanto l'uno dall'uno

Oppure, certamente, il Padre, il Figlio e il loro Spirito, di cui è ormai certissimo che esistono veramente, non sono tre che «dicono», sebbene ciascuno sia singolarmente dicente; né sono diversi ad essere detti, quando ciascuno dice sé e gli altri due. Come, infatti, alla somma sapienza appartengono il conoscere e l'intendere, così appartiene del tutto alla natura dell'eterna e immutabile scienza e intelligenza vedere sempre come presente ciò che sa e intende. Ma il dire in questo modo, per il sommo spirito, non è nient'altro che un vedere pensando, così come la locuzione della nostra mente non è altro che l'ispezione di colui che pensa. Ma le ragioni già considerate hanno reso certissimo che tutto ciò che appartiene essenzialmente alla somma natura conviene perfettamente al Padre, al Figlio e al loro Spirito singolarmente; e tuttavia questo, se viene detto dei tre insieme, non implica una pluralità. Poiché consta, dunque, che scienza e intelligenza appartengono all'essenza della somma natura e che sapere e intendere non sono altro che il suo dire, cioè il vedere sempre presente ciò che sa e intende, è necessario che come il singolo Padre, il singolo Figlio e il singolo Spirito sono sapienti e intelligenti, e tuttavia questi tre insieme non sono diversi sapienti o intelligenti, ma un solo sapiente e un solo intelligente, così ciascuno singolarmente dica, senza tuttavia che tutti insieme siano tre che dicono, ma uno solo che dice. Da qui, si può chiaramente conoscere anche questo: quando questi tre si dicono da se stessi o reciprocamente, non sono diversi coloro che sono detti. Che cosa, infatti, si dice, qui, se non la loro essenza? Se, dunque, essa è una sola, uno solo è ciò che è detto. Quindi, se in essi una sola è la cosa che dice e una sola quella che è detta – una infatti è la sapienza che in essi dice, e una è la sostanza che viene detta –, ne consegue che non vi sono qui diversi verbi, ma uno solo. Sebbene, allora, ciascuno dica se stesso e tutti si dicano reciprocamente, è



dicant, impossibile tamen est esse in summa essentia verbum aliud præter illud de quo iam constat, quod sic nascitur ex eo cuius est verbum, ut et vera eius dici possit imago et vere filius eius sit.

In quo mirum quiddam et inexplicabile video. Ecce enim cum manifestum sit unumquemque, scilicet patrem et filium et patris filiique spiritum, pariter se et ambos alios dicere, et unum solum ibi esse verbum: nulatenus tamen ipsum verbum videtur posse dici verbum omnium trium, sed tantum unius eorum. Constat enim ipsum esse imaginem et filium eius cuius est verbum; et patet quia nec imago nec filius suimet aut a se procedentis spiritus congrue dici potest. Nam nec ex seipso nec ex procedente a se nascitur, nec seipsum aut procedentem a se existendo imitatur. Seipsum quippe non imitatur nec a se trahit existendi similitudinem, quia imitatio et similitudo non est in uno solo, sed in pluribus. Illum vero non imitatur nec ad eius similitudinem existit, quia iste non habet ab illo esse, sed ille ab isto. Restat igitur hoc solum verbum illius solius esse de quo nascendo habet esse, et ad cuius omnimodam similitudinem existit. Unus ergo pater, non plures patres, unus filius, non plures filii, unus procedens spiritus, non plures procedentes spiritus sunt in summa essentia. Qui cum ita tres sint ut numquam pater sit filius aut procedens spiritus, nec filius aliquando sit pater aut spiritus procedens, nec umquam spiritus patris et filii sit pater aut filius; et singulus quisque sic sit perfectus, ut nullo indigeat: id tamen quod sunt sic est unum, ut sicut de singulis pluraliter dici non potest, ita nec de tribus simul. Et cum pariter unusquisque seipsum et omnes invicem se dicant: non tamen sunt ibi plura verba sed unum; et ipsum non singulorum aut omnium simul, sed unius tantum.

tuttavia impossibile che nella somma essenza vi sia un altro Verbo, oltre quello di cui è già noto che nasce da colui di cui è Verbo in modo tale, da poter essere detto sua vera immagine e da essere veramente Figlio suo.

In ciò vedo qualcosa di mirabile e inesplicabile. Benché sia manifesto, infatti, che ciascuno, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito del Padre e del Figlio, dice ugualmente sé e gli altri due, e che il Verbo qui è uno solo, tuttavia questo Verbo non si può assolutamente dire Verbo di tutti e tre, ma soltanto di uno di loro. Consta, infatti, che il Verbo è immagine e Figlio di colui di cui è Verbo; ed è chiaro che non può esser detto convenientemente né immagine né figlio di se stesso o dello Spirito che da lui procede. Infatti, non nasce né da se stesso né da chi procede da lui, e neppure imita, esistendo da sé, se stesso o colui che procede. Non imita certamente se stesso, né trae da sé la similitudine per esistere, perché imitazione e similitudine non sono in uno solo, ma in diversi. Non imita, in verità, lo Spirito, né esiste secondo la sua similitudine, perché non ha l'essere da lui, ma lui dal Verbo. Rimane, quindi, che è il solo Verbo di colui dal quale, nascendo, ha l'essere, e secondo la cui totale similitudine esiste. Nella somma essenza, dunque, vi è un solo Padre, non diversi padri; un solo Figlio, non diversi figli; un solo Spirito che procede, non diversi spiriti che procedono. Benché essi siano tre in modo tale, che mai il Padre sia il Figlio o lo Spirito che procede, né il Figlio sia talvolta Padre o Spirito che procede, né lo Spirito del Padre e del Figlio sia mai Padre o Figlio, e benché ciascuno di loro sia così perfetto, da non aver bisogno di nessuno, tuttavia ciò che essi sono è talmente una cosa sola, da non potersi attribuire al plurale ai tre insieme, così come non si può ai singoli. È per quanto ciascuno dica se stesso e tutti si dicano reciprocamente, non vi sono qui tuttavia diversi verbi, ma uno solo; e questo non è il Verbo di ciascuno o di tutti insieme, ma di uno solo.



**LXIV. Quod hoc, licet inexplicabile sit, tamen credendum sit**

Videtur mihi huius tam sublimis 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 iis adhibendam fidei certitudinem, quæ probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est? Quapropter si ea quæ de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: quamvis sic intellectu penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas. Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quæ fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est? Ergo si in eo quod seipsam dicit, generat pater et generatur filius: «generationem eius quis enarrabit?».

*Parte sesta*

LIMITE E VALORE DELLA CONOSCENZA UMANA

**64. Tutto ciò, benché inesplicabile, si deve tuttavia credere**

Mi sembra che il segreto di questa cosa così sublime trascenda ogni acutezza dell'intelletto umano, per cui penso che il tentativo di spiegarlo vada contenuto. Ritengo infatti che dovrebbe bastare, a chi indaga una realtà incomprendibile, se pervenisse ragionando a conoscere *che* essa esiste certissimamente, anche se non può penetrare con l'intelletto *come* essa sia; non si deve perciò applicare meno la certezza della fede a quelle cose che sono asserite con dimostrazioni necessarie, senza contraddizione di nessun'altra ragione, anche se, per l'incomprensibilità della loro naturale altezza, non possono venire spiegate. E cos'è tanto incomprendibile, tanto ineffabile, quanto ciò che è al di sopra di tutte le cose? Perciò, se le cose che sono state fin qui disputate intorno alla somma essenza sono asserite da ragioni necessarie, sebbene non possano essere penetrate dall'intelletto in modo tale, che si possano anche spiegare con parole, tuttavia la solidità della loro certezza non vacilla assolutamente. Infatti, se la precedente indagine ha compreso razionalmente che è incomprendibile in quale modo la somma sapienza conosca le cose che ha creato<sup>53</sup>, di cui è necessario che noi conosciamo così tanti aspetti, chi spiegherà in quale modo la somma sapienza conosca o dica se stessa, dato che di essa all'uomo è possibile conoscere o nulla o a stento qualcosa? Dunque, se nel dire se stessa la somma sapienza come Padre genera e come Figlio è generata, «chi narrerà la sua generazione»<sup>54</sup>?



**LXV. Quomodo de ineffabili re verum disputatum sit**

Sed rursum si ita se ratio ineffabilitatis illius habet, immo quia sic est: quomodo stabit quidquid de illa secundum patris et filii et procedentis habitudinem disputatum est? Nam si vera illud ratione explicitum est: qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est: quomodo est ita, sicut est disputatum? An quodamtenus de illa potuit explicari, et ideo nihil prohibet esse verum quod disputatum est; sed quia penitus non potuit comprehendere: idcirco est ineffabilis? Sed ad illud quid responderi poterit, quod iam supra in hac ipsa disputatione constitit: quia sic est summa essentia supra et extra omnem aliam naturam, ut si quando de illa dicitur aliquid verbis, quæ communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis? Quem enim sensum in omnibus iis verbis quæ cogitavi intellexi, nisi communem et usitatum? Si ergo usitatus sensus verborum alienus est ab illa: quidquid ratiocinatus sum non pertinet ad illam. Quomodo igitur verum est inventum esse aliquid de summa essentia, si quod est inventum longe diversum est ab illa?

Quid ergo? An quodam modo inventum est aliquid de incomprehensibili re, et quodam modo nihil perspectum est de ea? Sæpe namque multa dicimus, quæ proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere; ut cum per ænigmata loquimur. Et sæpe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputa-

**65. Della realtà ineffabile si è detto qualcosa di vero**

Ma di nuovo, se la ragione di questa ineffabilità sta così, anzi poiché è così, come resterà saldo tutto ciò che si è discusso della somma essenza, secondo le relazioni di Padre, Figlio e Spirito? Infatti, se questo è stato esplicito con una ragione vera, in che modo essa è ineffabile? Oppure, se essa è ineffabile, in che modo è così come è stata discussa? O forse qualcosa di essa ha potuto essere spiegato, e per questo nulla proibisce che sia vero ciò che si è disputato, ma poiché non ha potuto essere compresa totalmente, per questo è ineffabile? Ma cosa si potrà rispondere a ciò che già sopra, in questa stessa discussione, è risultato, cioè che la somma essenza è talmente al di sopra e al di fuori di ogni altra natura che, quando si dice di essa qualcosa con parole che sono comuni ad altre nature, il loro senso non è affatto comune?<sup>55</sup> Quale senso ho inteso, infatti, in tutte quelle parole che ho pensato, se non quello comune e usuale? Se, dunque, il senso usuale delle parole è estraneo alla somma essenza, tutto ciò su cui ho ragionato non le pertiene. In che modo è dunque vero che si è scoperto qualcosa intorno alla somma essenza, se ciò che si è trovato è di gran lunga diverso da essa?

Che dunque? Forse in certo modo si è trovato qualcosa di questa realtà incomprendibile, e in certo modo nulla di essa si è penetrato? Spesso, infatti, noi diciamo molte cose che non esprimiamo propriamente così come sono, ma significiamo con altro ciò che propriamente o non vogliamo o non possiamo comunicare, come quando parliamo per enigmi. E spesso vediamo una cosa non propriamente, come la cosa stessa è, ma per qualche similitudine o immagine, come quando guardiamo il volto di qualcuno in uno specchio. Così, certamente, una e identica cosa diciamo e non diciamo, vediamo e non vediamo. La diciamo e vediamo per altro, non la diciamo e vediamo per ciò che le è proprio. Per questa ragione, dunque, nulla proibisce che sia vero ciò



tum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentialis suae proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata. Nam quaecumque nomina de illa natura dici posse videntur: non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earundem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere. Nam nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentialis mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia. Sic igitur illa natura et ineffabilis est, quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari.

#### LXVI. Quod per rationalem mentem maxime accedatur ad cognoscendum summam essentialiam

Cum igitur pateat quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem sed per aliud, certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. Quidquid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura praestantius. Quapropter id et per maiorem similitudinem plus iuvat mentem indagantem summam

che si è discusso finora della somma natura e che, tuttavia, essa rimanga nondimeno ineffabile, se si ritiene che essa non venga assolutamente espressa per ciò che è proprio della sua essenza, ma che sia in qualche modo designata mediante altro. Infatti, tutti quei nomi che si possono dire di quella natura non me la mostrano tanto per ciò che le è proprio, quanto l'accennano mediante qualche similitudine. In realtà, quando penso i significati di queste parole, con la mente concepisco ciò che vedo nelle cose create più facilmente di quanto so che trascende ogni umano intelletto. Nella mia mente, infatti, quei nomi costituiscono, con il loro significato, qualcosa di molto meno, anzi di ben altro da ciò verso la cui comprensione la mia stessa mente si sforza, mediante questo tenue significato, di progredire. Né il nome di «sapienza», infatti, mi è sufficiente a mostrare ciò per cui tutte le cose sono state create dal nulla e dal nulla conservate, né il nome di «essenza» mi è valido per esprimere ciò che, per la sua singolare altezza, è molto al di sopra di tutte le cose e, per la sua naturale proprietà, è ben al di fuori di tutte le cose<sup>56</sup>. Così, dunque, la somma natura è ineffabile, perché non può assolutamente venire designata mediante le parole; ma non è falso ciò che di essa, con l'insegnamento della ragione, può essere apprezzato mediante altro, come in enigma<sup>57</sup>.

#### 66. Alla conoscenza della somma essenza si accede massimamente con la mente razionale

Poiché, dunque, è chiaro che di questa somma natura non si può percepire nulla per ciò che le è proprio, ma si può solo per altro, è certo che si accede maggiormente alla sua conoscenza mediante ciò che, per similitudine, le si avvicina di più. Infatti ciò che, tra le cose create, risulta esserle più simile, è necessariamente per natura il migliore. Perciò questo, per la sua maggiore similitudine, aiuta di più la mente che indaga ad avvicini-



veritati propinquare, et per excellentiorem creatam essentiam plus docet, quid de creante mens ipsa debeat aestimare. Procul dubio itaque tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur. Nam quod omnis essentia, in quantum est, in tantum sit summæ similis essentiæ, ratio iam supra considerata dubitare non permittit. Patet itaque quia, sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quæ ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia hæc illi maxime per naturalis essentiæ propinquat similitudinem. Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se descendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit?

#### **LXVII. Quod mens ipsa speculum eius et imago eius sit**

Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut «speculum» dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam «facie ad faciem» videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus quæ facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiæ, quæ per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat imaginem, quia illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim maior est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur. Omnino autem co-

narsi alla somma verità e, per essere la più eccellente essenza creata, insegna di più ciò che la mente stessa debba stimare dell'essenza creante. Senza dubbio, dunque, tanto più profondamente si conosce l'essenza creatrice, in quanto viene indagata mediante la creatura a lei più vicina. Che ogni essenza, infatti, sia in tanto simile alla somma essenza in quanto è, la ragione già sopra considerata<sup>58</sup> non permette di dubitare. È chiaro pertanto che, come la mente razionale è la sola, tra tutte le creature, capace di elevarsi alla ricerca della somma essenza, così è anche la sola per la quale essa stessa possa progredire massimamente verso la sua scoperta. È già noto, infatti, che la mente razionale si avvicina massimamente, per similitudine di essenza naturale, alla somma essenza. Che cosa dunque è più evidente del fatto che la mente razionale, quanto più accuratamente si volge ad apprendere se stessa, tanto più efficacemente sale alla conoscenza della somma essenza, e quanto più trascura di esaminare se stessa, tanto più discende dalla sua visione?

#### **67. La mente razionale è specchio e immagine della somma essenza**

Si può dunque dire, nel modo più conveniente, che la mente razionale è a se stessa come uno specchio, nel quale essa riflette, per così dire, l'immagine di ciò che non può vedere «faccia a faccia». Infatti, se la mente sola, tra tutte le cose che sono state create, può avere memoria di sé, comprendersi e amarsi, non vedo perché negare che in essa vi sia una vera immagine di quella essenza che, per la memoria, l'intelligenza e l'amore di sé, consiste in una ineffabile trinità. Oppure, certamente, prova di essere più veramente sua immagine, perché può averne memoria, intenderla e amarla. Nel fatto che è maggiore e più simile alla somma essenza, infatti, si riconosce che è una sua più vera immagine. E non si



gitari non potest rationali creaturæ naturaliter esse datum aliquid tam præcipuum tamque simile summæ sapientiæ, quam hoc quia potest reminisci et intelligere et amare id, quod optimum et maximum est omnium. Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturæ, quod sic præferat imaginem creatoris.

può assolutamente pensare che alla creatura razionale sia dato qualcosa di tanto eminente e di tanto simile alla somma sapienza, quanto il fatto che può rammemorare, intendere e amare ciò che è l'ottimo e il massimo tra tutte le cose. Nient'altro, dunque, fu posto in una creatura, che porti in questo modo l'immagine del creatore.



LXVIII. Quod rationalis creatura ad amandum illam facta sit

Consequi itaque videtur quia rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere. Etenim præter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est: hinc quoque quia nil tam præcipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam præcipue debere velle convincitur. Quis enim neget quæcumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate? Denique rationali naturæ non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum veræ discretionis iudicium. Hinc itaque satis patenter videtur omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis aliquid magis vel minus bonum sive non bonum iudicat, ita magis vel minus id amet aut respuat. Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere. Clarum ergo est rationalem creaturam

68. La creatura razionale è stata fatta per amare la somma essenza

Ne segue, pertanto, che la creatura razionale a nulla deve tanto applicarsi, quanto ad esprimere con una esecuzione volontaria questa immagine, impressa in lei per virtù naturale. Essa non deve al creatore soltanto l'esistenza; dal fatto di sapere, inoltre, che non può fare nulla di tanto eminente quanto rammemorare, intendere e amare il sommo bene, infatti, certamente si convince che non *deve volere* nulla in modo altrettanto eminente. Chi negherà, infatti, che le cose migliori in suo potere debbano trovarsi maggiormente nella sua volontà? Infine, l'essere razionale, per una natura razionale, non consiste in altro che nel poter discernere il giusto dal non giusto, il vero dal non vero, il buono dal non buono, il bene maggiore dal bene minore. Ma questo potere le è del tutto inutile e vuoto, se essa non ama o riprova, secondo un giudizio di vera distinzione, ciò che discerne. Da qui appare pertanto, abbastanza evidentemente, che ogni ente razionale esiste per amare o respingere, di più o di meno, ciò che giudica, con un criterio di distinzione, più buono o meno buono o non buono. Nulla, quindi, è più chiaro del fatto che la creatura razionale è stata fatta per amare la somma essenza al di sopra di tutti i beni, in quanto essa è il sommo bene; anzi, per non amare nulla se non la somma essenza o per la somma essenza, perché essa è buona per sé e nient'altro è buono se non per essa. Ma non può amarla, senza ricordarsi di lei e se non si è impegnata ad intenderla. È chiaro, dunque, che la creatura razionale deve impegnare tutto



totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere.

### LXIX. Quod anima semper illam amans aliquando vere beate vivat

Dubium autem non est humanam animam esse rationalem creaturam. Ergo necesse est eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. Necesse est igitur eam esse factam aut ad hoc ut sine fine amet, aut ad hoc ut aliquando vel sponte vel violenter hunc amorem amittat. Sed nefas est aestimare summam sapientiam ad hoc eam fecisse, ut aliquando tantum bonum aut contemnat, aut volens tenere aliqua violentia perdat. Restat igitur eam esse factam ad hoc, ut sine fine amet summam essentiam.

At hoc facere non potest, nisi semper vivat. Sic igitur est facta ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est. Deinde inconveniens nimis est summe bono summeque sapienti et omnipotenti creatori, ut quod fecit esse ad se amandum, id faciat non esse, quamdiu vere amaverit; et quod sponte dedit non amanti ut semper amaret, id auferat vel auferri permittat amanti ut ex necessitate non amet; praesertim cum dubitari nullatenus debeat, quod ipse omnem naturam se vere amantem amet. Quare manifestum est humanae animae numquam auferri suam vitam, si semper studeat amare summam vitam.

Qualiter ergo vivet? Quid enim magnum est longa vita, nisi sit a molestiarum incursione vere segura? Quisquis enim dum vivit aut timendo aut patiendo molestiis subiacet aut falsa securitate fallitur: quid nisi misere vivit? Si quis autem ab iis liber vivit, beate vivit. Sed absurdissimum est ut aliqua natura semper amando

il suo potere e volere a rammemorare, intendere ed amare il sommo bene, verso il quale sa di avere orientato il suo essere stesso.

### 69. L'anima che ama sempre la somma essenza, vivrà un giorno in modo veramente felice

Ma non vi è dubbio che l'anima umana sia una creatura razionale. Dunque, è necessario che essa sia stata fatta per amare la somma essenza. Allora, è necessario che sia stata fatta o per amarla senza fine o per perdere un giorno, volontariamente o violentemente, questo amore. Ma non è lecito stimare che la somma sapienza l'abbia fatta perché essa disprezzi, un giorno, un tale bene, o, volendolo tenere, per qualche violenza lo perda. Rimane dunque che l'anima è stata fatta per amare senza fine la somma essenza.

Ma questo non lo può fare, se non vive sempre. È dunque fatta per vivere sempre, se vuole fare sempre ciò per cui è stata fatta. È poi troppo contrastante con il creatore sommamente buono, sapiente e onnipotente, che Egli faccia non essere, finché veramente lo ama, ciò che ha fatto perché lo ami; e che tolga o permetta che sia tolto a chi lo ama, in modo che necessariamente non ami più, ciò che spontaneamente gli diede, mentre non lo amava, affinché lo amasse sempre; specialmente quando non si deve assolutamente dubitare che Egli ami ogni natura che veramente lo ama. È perciò manifesto che all'anima umana la sua vita non è mai tolta, se si applica sempre ad amare la somma vita.

Come dunque vivrà? È infatti qualcosa di grande una lunga vita, se non è veramente sicura dall'incursione degli affanni? Chiunque, infatti, mentre vive, temendo o soffrendo, è sottoposto agli affanni o è ingannato da una falsa sicurezza, come vive, se non miseramente? Se uno, invece, vive libero da queste cose, vive felicemente. Ma è completamente assurdo che una natura, aman-



illum qui est summe bonus et omnipotens, semper misere vivat. Liqueat igitur humanam animam huiusmodi esse, ut si servet id ad quod est, aliquando vere secunda ab ipsa morte et omni alia molestia beate vivat.

### LXX. Quod illa se amanti seipsam retribuatur

Denique nullatenus verum videri potest, ut iustissimus et potentissimus nihil retribuatur amanti se perseveranter; cui non amanti tribuit essentiam ut amans esse posset. Si enim nihil retribuatur amanti, non discernit iustissimus inter amantem et contemnentem id quod summe amari debet; nec amat amantem se; aut non prodest ah illo amari. Quæ omnia ab illo dissonant. Retribuit igitur omni se amare perseveranti.

Quid autem retribuatur? Si nihilo dedit rationalem essentiam ut amans esset: quid dabit amanti si amare non cesset? Si tam grande est quod amori famulatur: quam grande est quod amori recompensatur? Et si tale est amoris fulcimentum: quale est amoris emolumentum? Nam si rationalis creatura, quæ sibi inutilis est sine hoc amore, sic eminet in omnibus creaturis: utique nihil potest esse præmium huius amoris, nisi quod supereminet in omnibus naturis. Etenim idem ipsum bonum quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogit. Nam quis sic amet iustitiam, veritatem, beatitudinem, incorruptibilitatem, ut iis frui non appetat? Quid ergo summa bonitas retribuatur amanti et desideranti se, nisi seipsam? Nam quidquid aliud tribuat, non retribuatur, quia nec compensatur amori nec consolatur amantem nec satiat desiderantem. Aut si se vult amari et desi-

do sempre colui che è sommamente buono e onnipotente, viva sempre miseramente. È chiaro, pertanto, che l'anima umana è fatta in modo tale che, se osserva ciò per cui è stata fatta, un giorno vivrà felicemente, veramente sicura dalla stessa morte e da ogni altro affanno.

### 70. La somma essenza dona se stessa, in ricompensa a chi la ama

Infine, non può assolutamente essere vero che colui che è giustissimo e potentissimo non doni alcuna ricompensa a chi lo ama con perseveranza e a cui ha dato l'essere, quando non lo amava, perché potesse amarlo. Se, infatti, non ricompensasse per nulla chi lo ama, colui che è giustissimo non distinguerebbe tra chi ama e chi disprezza ciò che dev'essere sommamente amato, né amerebbe chi lo ama; o non gioverebbe essere da lui amati. Sono, tutte queste, ipotesi incompatibili con il concetto di giustissimo<sup>59</sup>. Egli, dunque, ricompensa chiunque persevera nell'amarlo.

Ma con che cosa lo ricompensa? Se ha dato al nulla un'essenza razionale perché potesse amare, che cosa darà a chi lo ama se non cesserà di amarlo? Se ciò che serve per amare è così grande, quanto è grande la sua ricompensa? E se tale è il sostegno dell'amore, qual è il premio dell'amore? Se, infatti, la creatura razionale, che senza questo amore è a se stessa inutile, spicca così tra tutte le creature, certamente nulla può essere il premio di questo amore, se non ciò che supera ogni natura. Lo stesso bene, in realtà, che esige così di essere amato, non costringe meno ad essere desiderato da chi lo ama. Infatti, chi ama la giustizia, la verità, la beatitudine, l'incorruptibilità, senza aspirare a fruirle? Con che cosa, dunque, la somma bontà ricompenserà chi la ama e la desidera, se non con se stessa? Qualunque altra cosa gli accordi, infatti, non lo ricompensa, perché non compensa l'amore, né consola chi ama, né sazia chi deside-



derati, ut aliud retribuatur: non se vult amari et desiderari propter se sed propter aliud, et sic non se vult amari sed aliud; quod cogitare nefas est. Nihil ergo verius, quam quod omnis anima rationalis, si quemadmodum debet studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat. Ut quod nunc videt quasi «per speculum et in ænigmate», tunc videat «facie ad faciem». Utrum autem ea sine fine fruatur, dubitare stultissimum est, quoniam illa fruens nec timore torqueri poterit nec fallaci securitate decipi, nec eius indigentiam iam experta illam poterit non amare; nec illa deseret amantem se; nec aliquid erit potentius quod eas separet invitas. Quare quæcumque anima summa beatitudine semel frui cœperit, æterne beata erit.

#### LXXI. Quod illam contemnens æterne misera sit

Hinc utique consequenter colligitur, quod illa quæ summi boni amorem contemnit, æternam miseriam incurrat. Nam si dicitur quod pro tali contemptu sic iustius puniatur, ut ipsum esse vel vitam perdat, quia se non utitur ad id ad quod facta est: nullatenus hoc admittit ratio, ut post tantam culpam pro pœna recipiat esse, quod erat ante omnem culpam. Quippe antequam esset, nec culpam habere nec pœnam sentire poterat. Si ergo anima contemnens id ad quod facta est, sic moritur, ut nihil sentiat aut ut omnino nihil sit: similiter se habebit et in maxima culpa et sine omni culpa, nec discernet summe sapiens iustitia inter id quod nullum bonum potest et nullum malum vult, et id quod maximum

ra. Se vuole essere amata e desiderata per ricompensare con altro, non vuole essere amata e desiderata per sé ma per altro, e così non vuole che sia amata lei, ma un'altra cosa; il che non è lecito pensare. Nulla dunque è più vero del fatto che ogni anima razionale se, come deve, s'impegna nel desiderare, amandola, la somma beatitudine, un giorno la raggiungerà per goderne. Così, ciò che ora essa vede come «attraverso uno specchio e in enigma», allora lo vedrà «faccia a faccia»<sup>60</sup>. Che poi ne godrà senza fine, è stoltissimo dubitare, perché fruendo di essa non potrà essere né torturata dal timore, né ingannata da una fallace sicurezza; ed avendo già sperimentato il suo bisogno, non potrà non amarla, né la somma beatitudine abbandonerà chi la ama, né vi sarà qualcosa di più potente che le separi contro la loro volontà. Perciò, qualunque anima che abbia cominciato una volta a fruire della somma beatitudine, sarà eternamente beata.

#### 71. L'anima che disprezza la somma essenza sarà eternamente infelice

Da qui certamente si ottiene, conseguentemente, che l'anima che disprezza l'amore del sommo bene incontra l'eterna infelicità. Se, infatti, si dice che, per tale disprezzo, l'anima è punita più giustamente se perde l'essere stesso o la vita, perché non ha usato se stessa in vista di ciò per cui è stata fatta, in nessun modo la ragione ammette che, dopo tanta colpa, l'anima riceva come pena di essere ciò che era prima di ogni colpa. Prima di essere, certamente, essa non poteva né avere una colpa né sentire una pena. Se, dunque, l'anima che disprezza ciò per cui è stata fatta muore, nel senso che non senta più nulla o non sia più assolutamente nulla, si avrà una condizione simile sia nella massima colpa, sia senza alcuna colpa, né la giustizia sommamente sapiente discernerà tra chi, non potendo fare alcun bene, non vuole

bonum potest et maximum malum vult. At hoc satis patet, quam inconueniens sit. Nihil igitur videri potest consequentius et nihil credi debet certius, quam hominis animam sic esse factam, ut si contemnat amare summam essentiam, æternam patiatur miseriam. Ut sicut amans æterno gaudebit præmio, ita contemnens æterna pœna doleat. Et sicut illa sentiet immutabilem sufficientiam, ita ista sentiat inconsolabilem indigentiam.

### LXXII. Quod omnis humana anima sit immortalis

Sed nec amantem animam necesse est æterne beatam esse nec contemnentem miseram, si sit mortalis. Sive igitur amet sive contemnat id ad quod amandum creata est: necesse est eam immortalem esse. Si autem aliquæ sunt animæ rationales, quæ nec amantes nec contemnentes iudicandæ sint – sicut videntur esse animæ infantum –: quid de iis sentiendum est? Sunt mortales an immortales? Sed procul dubio omnes humanæ animæ eiusdem naturæ sunt. Quare quoniam constat quasdam esse immortales, necesse est omnem humanam animam esse immortalem.

### LXXIII. Quod aut semper misera aut aliquando vere beata sit

Verum cum omne quod vivit aut numquam aut aliquando sit vere sècurum ab omni molestia, nihilominus est necesse omnem humanam animam aut semper miseram esse aut aliquando vere beatam.

alcun male e chi, potendo fare il massimo bene, vuole il massimo male. Ma quanto questo sia contraddittorio, è abbastanza chiaro<sup>61</sup>. Nulla, dunque, può essere più conseguente e nulla si deve credere con maggiore certezza, del fatto che l'anima dell'uomo sia fatta in modo che, se disprezza di amare la somma essenza, soffrirà una eterna infelicità. Allora, come l'anima che ama godrà un premio eterno, così quella che disprezza si addolorerà in una pena eterna. E come quella sentirà una immutabile pienezza, così questa sentirà una inconsolabile indigenza.

### 72. Ogni anima umana è immortale

Ma non è necessario che l'anima amante sia eternamente beata, né quella che disprezza eternamente infelice, se l'anima è mortale. Che essa dunque ami, o disprezzi, ciò per amare il quale è stata creata, è necessario che sia immortale. Ma se vi sono da giudicare anime razionali che non hanno né amato né disprezzato – come sembrano essere le anime dei bimbi –, che cosa bisogna pensare di loro? Sono mortali o immortali? Ma senza dubbio tutte le anime umane sono di uguale natura. Perciò, poichè risulta che alcune sono immortali, è necessario che ogni anima umana sia immortale.

### 73. L'anima umana è o sempre infelice o, un giorno, veramente beata

In verità, poichè ogni ente che vive o non è mai o, un giorno, è veramente sicuro da ogni molestia, è necessario che ogni anima umana sia o sempre infelice o, un giorno, veramente beata.



**LXXIV. Quod nulla anima iniuste privetur summo bono; et quod omnino ad ipsum nitendum sit**

Quæ vero animæ incunctanter iudicandæ sint sic amantes id ad quod amandum factæ sunt ut illo quandoque frui, quæ autem sic contemntes ut illo semper indigere mereantur, aut qualiter quove merito illæ quæ nec amantes nec contemntes dici posse videntur, ad beatitudinem æternam miseriamve distribuantur: aliquem mortalium disputando posse comprehendere, procul dubio aut difficillimum aut impossibile existimo. Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est iniuste privetur, certissime est tenendum; et ad idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum.

**LXXV. Quod summa essentia sit speranda**

Sed in hac intentione humana anima nullatenus se poterit exercere, si desperet quo intendit se posse pervenire. Quapropter, quantum illi est utile studium annitendi, tantum necessaria est spes pertingendi.

**LXXVI. Quod credendum sit in illam**

Amare autem aut sperare non potest, quod non credit. Expedi itaque eidem humanæ animæ summam essentiam et ea sine quibus illa amari non potest credere, ut illa credendo tendat in illam. Quod idem apte breviusque significari posse puto, si pro eo, quod est credendo tendere in summam essentiam, dicatur credere in summam essentiam. Nam si quis dicat se credere in

**74. Nessuna anima è ingiustamente privata del sommo bene, al quale si deve assolutamente tendere**

Ma quali anime siano da giudicare senza esitazione così amanti ciò, per amare il quale sono state fatte, da goderne un giorno; quali, invece, così disprezzanti da meritare di rimanerne prive per sempre; come e per quale merito, quelle che non si possono dire né amanti né disprezzanti siano assegnate all'eterna beatitudine o infelicità, penso che sia senza dubbio difficilissimo o impossibile che un qualsiasi individuo mortale, discutendo, lo possa comprendere. Che, tuttavia, nessuna anima sarà ingiustamente privata di quel bene per il quale è stata fatta dal sommamente giusto e sommamente buono creatore delle cose, va tenuto fermo con assoluta certezza; ogni uomo deve perciò tendere verso questo stesso bene, amandolo e desiderandolo, con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente<sup>62</sup>.

**75. La somma essenza deve essere sperata**

Ma l'anima umana non potrà assolutamente impegnarsi, in questa tensione, se dispererà di poter pervenire a ciò verso cui tende. Perciò, quanto le è utile l'applicazione del tendere, tanto le è necessaria la speranza del conseguire.

**76. Si deve credere nella somma essenza**

Ma l'anima non può amare o sperare ciò che non crede. Giova, pertanto, all'anima umana credere nella somma essenza e in tutte quelle cose, senza le quali essa non può essere amata, affinché credendo in essa tenda ad essa. Ciò si può significare, penso, in modo più adeguato e più brevemente se, anziché dire «tendere credendo» nella somma essenza, si dice «credere nella» somma essenza. Se qualcuno dice, infatti, di credere *in*

illam, satis videtur ostendere et per fidem quam profitetur ad summam se tendere essentiam, et illa se credere quæ ad hanc pertinent intentionem. Nam non videtur credere in illam sive qui credit quod ad tendendum in illam non pertinet, sive qui per hoc quod credit non ad illam tendit. Et fortasse indifferenter dici potest credere in illam et ad illam, sicut pro eodem accipi potest credendo tendere in illam et ad illam, nisi quia quis tendendo ad illam 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 itaque ratione puto congruentius posse dici credendum esse in illam quam ad illam.

**LXXVII. Quod in patrem et filium et eorum spiritum pariter et in singulos et simul in tres credendum sit**

Credendum igitur est pariter in patrem et filium et eorum spiritum, et in singulos et simul in tres; quia et singulus pater et singulus filius et singulus eorum spiritus est summa essentia; et simul pater et filius cum suo spiritu sunt una eademque summa essentia, in quam sola omnis homo debet credere, quia est solus finis quem in omni cogitatu actuque suo per amorem debet intendere. Unde manifestum est quia sicut in illam tendere nisi credat illam nullus potest, ita illam credere nisi tendat in illam nulli prodest.

**LXXVIII. Quæ sit viva et quæ mortua fides**

Quapropter, quantacumque certitudine credatur tanta res: inutilis erit fides et quasi mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat. Etenim nullatenus fidem illam

essa, mostra sufficientemente di *tendere*, con la fede che professa, verso la somma essenza, e di credere a tutte quelle cose che sono pertinenti a questo tendere. Non sembra credere *in* essa, infatti, sia chi crede ciò che non è pertinente al tendere verso di lei, sia chi non tende ad essa mediante ciò che crede. Si può forse dire, indifferentemente, credere «in» lei e «a» lei, così come si può intendere allo stesso modo il «tendere credendo» *in* lei e *a* lei, a meno che uno, tendendo a lei, vi sia pervenuto e non rimanga fuori di lei, ma permanga dentro di lei; il che viene significato in modo più chiaro e familiare, dicendo che si deve tendere «in» lei, piuttosto che «a» lei. Per questa ragione, pertanto, ritengo si possa dire che si deve credere «in» lei più convenientemente che «a» lei.

**77. Bisogna credere ugualmente nel Padre, nel Figlio e nel loro Spirito: sia in ciascuno, sia nei tre insieme**

Si deve quindi credere ugualmente nel Padre, nel Figlio e nel loro Spirito, sia in ciascuno sia nei tre insieme, perché il singolo Padre, il singolo Figlio e il singolo Spirito sono somma essenza; e insieme, Padre e Figlio con il loro Spirito sono una sola e identica somma essenza, nella quale soltanto ogni uomo deve credere, perché è il solo fine cui deve tendere, attraverso l'amore, in ogni suo pensiero e azione. Da cui è manifesto che come nessuno può tendere in lei se non la crede, così a nessuno giova crederla se non tende in lei.

**78. Qual è la fede viva e qual è la fede morta**

Per questo motivo, per quanto grande sia la certezza con la quale una così grande realtà è creduta, la fede sarà inutile e come qualcosa di morto, se non vale e non vive con l'amore. Infatti, che quella fede accompagnata



quam competens comitatur dilectio, si se opportunitas conferat operandi, otiosam esse sed magna se quadam operum exercere frequentia, quod sine dilectione facere non posset, vel hoc solo probari potest, quia quod summam iustitiam diligit, nihil iustum contemnere, nihil valet iniustum admittere. Ergo quoniam quod aliquid operatur, inesse sibi vitam sine qua operari non valeret ostendit: non absurde dicitur et operosa fides vivere, quia habet vitam dilectionis sine qua non operaretur, et otiosa fides non vivere, quia caret vita dilectionis cum qua non otiaretur. Quare si cæcus dicitur non tantum qui perdidit visum, sed qui cum debet habere non habet: cur non similiter potest dici fides sine dilectione «morta», non quia vitam suam id est dilectionem perdidit, sed quia non habet, quam semper habere debet? Quemadmodum igitur illa «fides quæ per dilectionem operatur», viva esse cognoscitur, ita illa quæ per contemptum otiaitur, mortua esse convincitur. Satis itaque convenienter dici potest viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere tantum id quod credi debet.

da un adeguato amore, se si presenta l'opportunità di operare, non sia affatto oziosa, ma si eserciti con una grande frequenza di opere che non potrebbe fare senza amore, si può provare anche solo con questa osservazione: chi ama la somma giustizia non può disprezzare nulla che sia giusto, non può ammettere nulla che sia ingiusto<sup>63</sup>. Dunque, poiché chi opera qualcosa mostra di avere in sé la vita, senza la quale non potrebbe operare, non assurdamente si dice sia che la fede operosa vive, perché ha quella vita dell'amore senza cui non opererebbe, sia che la fede oziosa non vive, perché manca quella vita dell'amore con la quale non ozierrebbe. Perciò, se viene detto cieco non soltanto chi sia privo della vista, ma anche chi non l'abbia quando dovrebbe averla<sup>64</sup>, perché non si può dire similmente che è «morta» la fede senza amore, non perché abbia perso la sua vita, cioè l'amore, ma perché non ha quell'amore che deve avere sempre? Come, quindi, quella fede che opera attraverso l'amore si riconosce essere «viva», così quella che ozia nel disprezzo dimostra di essere «morta»<sup>65</sup>. Con sufficiente coerenza si può dire, pertanto, che la fede viva crede *in ciò* in cui si deve credere, la fede morta invece crede soltanto *ciò che* si deve credere.

**LXXIX. Quid tres summa essentia quodammodo dici possit**

Ecce patet omni homini expedire, ut credat in quamdam ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem. Unam quidem et unitatem propter unam essentiam, trinam vero et trinitatem propter tres nescio quid. Licet enim possim dicere trinitatem propter patrem et filium et utriusque spiritum qui sunt tres: non tamen possum proferre uno nomine propter quid tres, velut si dicerem propter tres personas, sicut dicerem unitatem propter unam substantiam. Non enim putandæ sunt tres personæ, quia omnes plures personæ sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personæ; quod in pluribus hominibus, qui quot personæ tot individuæ substantiæ sunt cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiæ, ita nec plures personæ.

Si quis itaque inde velit alicui loqui: quid tres dicet esse patrem et filium et utriusque spiritum, nisi forte indigentia nominis proprie convenientis coactus, elegerit aliquod de illis nominibus quæ pluraliter in summa essentia dici non possunt, ad significandum id quod congruo nomine dici non potest; ut si dicat illam admirabilem trinitatem esse unam essentiam vel naturam et tres personas sive substantias? Nam hæc duo nomina aptius eliguntur ad significandam pluralitatem in summa essentia, quia persona non dicitur nisi de individua rationali natura, et substantia principaliter dicitur de individuis quæ maxime in pluralitate consistunt. Individua namque maxime substant id est subiacent acciden-

*Conclusionem*

IL CONCETTO RAZIONALE DI DIO

**79. La somma essenza si può dire in qualche modo triplice**

È dunque evidente come sia opportuno, per ogni uomo, credere in una ineffabile trina unità e una trinità. Una e unità per l'essenza unica, invece trina e trinità per tre non so che cosa. Infatti, sebbene io possa dire «trinità» per il Padre, il Figlio e lo Spirito di entrambi, che sono tre, non posso tuttavia proferire, con un solo nome, ciò per cui sono tre, per esempio dicendo «per tre persone» così come dico l'unità per l'unica sostanza. Non si devono infatti ritenere tre persone, perché tutte le diverse persone sussistono così separatamente tra loro, che è necessario vi siano tante sostanze quante sono le persone; il che si riconosce nei diversi uomini, in cui vi sono tante sostanze individuali quante sono le persone<sup>66</sup>. Perciò, nella somma essenza, come non vi sono diverse sostanze, così neppure vi sono diverse persone.

Se uno, pertanto, vuole parlare di ciò a qualcuno, che cosa dirà che sono i tre (il Padre, il Figlio e lo Spirito di entrambi) se non sceglierà forse, costretto dalla mancanza di un nome propriamente adeguato, qualche nome tra quelli che non possono dirsi al plurale nella somma essenza, per significare ciò che non può esser detto con un nome adatto, come dicendo che questa ammirabile trinità è una essenza o natura e tre persone o sostanze? Questi due nomi, infatti, sono scelti più adeguatamente per significare la pluralità nella somma essenza, perché «persona» non si dice se non di una natura individuale razionale, e «sostanza» si dice principalmente degli individui che esistono soprattutto in una pluralità. Le realtà individuali, infatti, sono soprattutto



tibus, et ideo magis proprie substantiæ nomen suscipiunt. Unde iam supra manifestum est summam essentiam quæ nullis subiaceret accidentibus proprie non posse dici substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia. Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personæ sive tres substantiæ.

### LXXX. Quod ipsa dominetur omnibus et regat omnia et sit solus deus

Videtur ergo, immo incunctanter asseritur, quia nec nihil est id quod dicitur deus, et huic soli summæ essentiæ proprie nomen dei assignatur. Quippe omnis qui deum esse dicit, sive unum sive plures, non intelligit nisi aliquam substantiam, quam censet supra omnem naturam quæ deus non est, ab hominibus et venerandam propter eius eminentem dignitatem et exorandam contra sibi quamlibet imminentem necessitatem. Quid autem tam pro sua dignitate venerandum et pro qualibet re deprecandum, quam summe bonus et summe potens spiritus, qui dominatur omnibus et regit omnia? Sicut enim constat quia omnia per summe bonam summeque sapientem omnipotentiam eius facta sunt et vigent: ita nimis inconueniens est, si æstimetur quod rebus a se factis ipse non dominetur, sive quod factæ ab illo ab alio minus potente minusve bono vel sapiente, aut nulla penitus ratione, sed sola casuum inordinata volubilitate regantur; cum ille solus sit, per quem cuilibet et sine quo nulli bene est et ex quo et per quem et in quo sunt omnia. Cum igitur solus ipse sit non solum bonus crea-

quelle che si sostengono, cioè giacciono sotto, agli accidenti, e per questo ricevono più propriamente il nome di sostanze. Quindi, già sopra si è visto che la somma essenza, non potendo soggiacere ad alcun accidente, non può esser detta propriamente sostanza, a meno che si ponga sostanza per essenza<sup>67</sup>. Per questa ragione di necessità, dunque, la trinità somma e una, o unità trina, può esser detta, correttamente, una sola essenza e tre persone o sostanze.

### 80. La somma essenza domina su tutte le cose, le governa tutte ed è il solo Dio

Sembra dunque, anzi si afferma senza esitazione, che non è nulla ciò che viene detto Dio e che a questa sola somma essenza si assegna propriamente il nome di Dio. Certamente, chiunque dica che Dio esiste, sia che ne intenda uno sia che ne intenda diversi, non intende se non una certa sostanza, che ritiene al di sopra di ogni natura che non sia Dio, che deve essere venerata dagli uomini per la sua eminente dignità e supplicata contro qualsiasi incombente necessità. Ma che cosa dev'essere tanto venerato per la sua dignità e tanto supplicato per qualsiasi cosa, quanto lo spirito sommamente buono e sommamente potente, che domina e governa tutte le cose? Come, infatti, si è concluso che tutte le cose, per la sua onnipotenza sommamente buona e sommamente sapiente, sono state create e sussistono, così è troppo incoerente stimare che lo stesso spirito non domini le cose che ha creato, o che le cose da lui create siano governate da un altro meno potente o meno buono o meno sapiente, o non siano governate assolutamente da nessuna ragione, ma dalla sola disordinata volubilità del caso; mentre Egli solo è ciò per cui ciascuna cosa ha il bene e senza di cui nessuna lo ha; ed è ciò da cui, per cui e in cui sono tutte le cose. Poiché, dunque, Egli solo è non soltanto il creatore buono, ma anche il signore

tor, sed et potentissimus dominus et sapientissimus rector omnium: liquidissimum est hunc solum esse, quem omnis alia natura secundum totum suum posse debet diligendo venerari et venerando diligere, de quo solo prospera sunt speranda, ad quem solum ab adversis fugiendum, cui soli pro quavis re supplicandum. Vere igitur hic est non solum deus, sed solus deus ineffabiliter trinus et unus.

potentissimo e il governatore sapientissimo di tutte le cose, è chiarissimo che Lui solo è Colui che ogni altra natura deve, secondo tutto il suo potere, venerare amandolo e amare venerandolo; dal quale solo è da sperare la prosperità, al quale solo ci si deve rivolgere nell'avversità; il solo, che si deve supplicare per qualsiasi occorrenza. Veramente, dunque, questi è non solo Dio, ma il solo Dio ineffabilmente trino e uno.



## NOTE AL MONOLOGION

<sup>1</sup> Si tratta di monaci, amanti della filosofia e non ben identificati, dell'abbazia del Bec, di cui Anselmo era priore. Si veda l'*Introduzione*, § 1.

<sup>2</sup> Il termine «mente» va inteso, nel senso agostiniano, come la parte o funzione più alta dell'anima; la *ratio mentis*, dunque, esprime la massima capacità di concettualizzazione che l'uomo possieda.

<sup>3</sup> Primo modo per dimostrare l'esistenza di un ente sommo: partendo dalla diversa e relativa bontà delle cose.

<sup>4</sup> Da Cicerone e s. Agostino, Anselmo riprende qui la distinzione tradizionale tra *bonum utile*, riferito alle cose che valgono quali mezzi in vista di un fine, e *bonum honestum*, proprio delle cose che valgono in se stesse come fini.

<sup>5</sup> Ossia l'argomento, svolto nel capoverso precedente, per cui tutte le cose che sono buone (ugualmente o inugualmente) lo sono per qualcosa di identico.

<sup>6</sup> Viene qui formulata con chiarezza la distinzione, fondamentale per tutta l'impostazione metafisica del pensiero anselmiano, tra l'essere «per altro», proprio degli enti molteplici e mutevoli, e l'essere «per sé», proprio dell'unico ente sommo.

<sup>7</sup> Secondo modo per dimostrare che esiste un ente sommo: partendo dalla molteplice e relativa «grandezza» delle cose.

<sup>8</sup> Terzo modo per dimostrare che esiste un ente sommo: partendo dal puro essere delle cose.

<sup>9</sup> Sulla categoria della relazione, Anselmo tornerà più ampiamente nel cap. 15. Il noto esempio del rapporto tra padrone e servo, destinato a grande fortuna, è derivato da Aristotele, *Categ.* 7, 7 a 35 ss., da Agostino, *De Trin.* V, 12, 13, e da Boezio, *De Trin.* V, 5-16.

<sup>10</sup> In senso ontologico: le cose che sono «per altro» possiedono un essere minore di quello posseduto dall'unico ente che è «per sé». Questo linguaggio è ripreso da Agostino, la cui ontologia è segnata, fondamentalmente, da un concetto di essere che è variabile: tutte le cose hanno un *magis esse* o un *minus esse* proporzionato alla loro vicinanza, o lontananza, rispetto all'essere immutabile di Dio. Anselmo, tuttavia, stabilisce il più e il meno essere sulla base della differenza tra *per se* e *per aliud*, piuttosto che tra immutabile e mutevole, come invece fa Agostino.

<sup>11</sup> Quarto modo per giungere alla dimostrazione dell'esistenza di un ente sommo: partendo dal diverso valore che hanno le cose nella loro *natura*. È un possibile modello per la quarta *via* di Tommaso d'Aquino, su cui cfr. I. Sciuto, *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991, pp. 120 s.

<sup>12</sup> Che la realtà sia strutturata gerarchicamente, per Anselmo e, generalmente, per il pensiero medievale, è una verità evidente, che nessun essere provvisto di ragione può veramente negare.

<sup>13</sup> È la seconda evidenza, che non ha bisogno di essere dimostrata per il solo fatto che il suo contrario sarebbe assurdo: in una successione qualsiasi di gradi non si può procedere all'infinito, senza ammettere l'autocontraddizione dell'infinito in atto. Questo fondamentale principio sta alla base anche delle cinque «vie» di Tommaso d'Aquino.

<sup>14</sup> Agostino aveva cercato, partendo probabilmente da Seneca e da Mario Vittorino, di conferire un significato preciso e tecnico alle varie preposizioni che indicano un rapporto causale: *e, ex, per, a, ab, de*, specialmente per chiarire la fondamentale differenza tra la causalità divina e quella umana. Anselmo non lo ignora, ma non lo ritiene rilevante per l'attuale contesto.

<sup>15</sup> L'essere della somma natura, cioè, non può risultare come l'effetto di alcuna delle tre forme di causalità prima citate: efficiente, materiale e strumentale.

<sup>16</sup> È da notare l'uso dell'avverbio *summe*, per indicare già da ora quell'aspetto dinamico e attivo, interno all'essere dell'ente sommo, di cui si espliciteranno tutti gli aspetti nelle parti successive, specialmente la seconda, la quarta e la quinta.

<sup>17</sup> S'intende parlare della causa *materiale*, secondo la quale va intesa la preposizione «da», in latino *ex* o *de*, che talvolta rendiamo con «a partire da», per evitare confusioni con la causa efficiente.

<sup>18</sup> Una tesi di questo genere era stata sostenuta da Fredegiso di Tours (IX secolo); cfr. I. Sciuto, *La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta*, in «Medioevo» XV, 1989, pp. 39-66.

<sup>19</sup> Nel capitolo precedente, da cui risulta che la somma natura ha creato ogni cosa da sé e dal nulla, cioè senza partire da una realtà preesistente.

<sup>20</sup> Prima di esporre l'importantissimo tema del «dire» creativo, che verrà sviluppato nella Parte quarta, partendo dal capitolo 29, Anselmo inserisce una lunga e complessa digressione, compresa nella Parte terza, sulla applicabilità delle categorie alla somma natura: tema centrale, molto dibattuto nel pensiero cristiano, in particolare

da Agostino e da Boezio, che sono, anche qui, le principali fonti di Anselmo.

<sup>21</sup> Si tratta, dunque, della dimostrazione *sola ratione* di un passo fondamentale dell'epistola ai Romani di Paolo, 11,36: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*. Qui l'impiego dell'*ex* non sarebbe consentito, per coerenza con l'*ex nihilo* trattato sopra, cap. 8; Anselmo non usa dunque le varie preposizioni sempre in modo rigorosamente tecnico (cfr. sopra, nota 14).

<sup>22</sup> Dopo la premessa dei capitoli 13 e 14, Anselmo tratta ora delle *categorie*, che divide, con Agostino e Boezio, secondo la seguente predicazione: relativa, sostanziale, accidentale. Cfr., sopra, *Introduzione*, § 4.

<sup>23</sup> Ossia la predicazione *sostanziale* (in cui sono discusse le categorie di sostanza, qualità, quantità, spazio e tempo), esposta nei capitoli 15-24 e conclusa nei capitoli 26-28, e la predicazione accidentale, trattata nel capitolo 25.

<sup>24</sup> Quella, detta sopra, per cui o A è del tutto migliore di non-A, oppure in qualcosa non-A è migliore di A.

<sup>25</sup> Viene qui affermato il primo principio fondamentale, sotteso alla soluzione di quasi tutte le aporie che la ragione presenta: l'essenza della somma natura è costituita da tutti quei predicati la cui affermazione è *assolutamente*, cioè sempre e in quanto tale, migliore della propria negazione. Possiamo chiamarlo *principio di perfezione*.

<sup>26</sup> Le si applicano cioè, rispettivamente, le categorie di qualità e di quantità.

<sup>27</sup> L'esempio del giusto e della giustizia consente di affermare il secondo principio fondamentale, necessario per comprendere l'essenza della somma natura: in questa, soggetto e predicato non differiscono, a differenza di quanto accade nella normale predicazione sostanziale, ma sono identici. Possiamo chiamarlo *principio di identità*. Insieme al *principio di perfezione* (cfr. sopra, nota 25) consente di risolvere, ma anche di provocare, conflitti e aporie, come apparirà nei capitoli seguenti.

<sup>28</sup> Cfr., sopra, capitolo 6.

<sup>29</sup> Cfr., sopra, capitolo 16.

<sup>30</sup> Il *tota semel* del testo va letto, in realtà, come *tota simul*, per motivi di migliore intelligibilità e di coerenza col testo parallelo di *Proslogion*, cap.13; cfr. I. Sciuto, *La ragione della fede...*, cit., p. 210 n. 105.

<sup>31</sup> Secondo le ipotesi formulate all'inizio del presente capitolo.

<sup>32</sup> Anselmo riprende, qui, la celebre definizione di eternità che si trova in Boezio, *De consolatione philosophiae* V, pr.6: *Aeternitas igitur*



*tur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*; quindi solo Dio, propriamente, si può dire eterno, mentre il mondo, se non ha fine, essendo disteso nelle tre dimensioni della temporalità, si può dire solo «perpetuo».

<sup>33</sup> Nell'essenza della somma natura, è esclusa la predicazione accidentale, tuttavia non ogni predicazione è necessariamente sostanziale: vi sono infatti certe *relazioni* che non si possono dire accidenti, ma neppure sono costitutive della sostanza. Se ne parlerà diffusamente nella Parte quinta, ai capitoli 37-63.

<sup>34</sup> Il che non esclude che possa essere «diversa da sé» in modo non accidentale, come si vedrà nei testi citati nella nota precedente.

<sup>35</sup> Precedentemente, per designare l'ente sommo Anselmo ha usato indifferentemente i termini *essentia*, *natura* e *substantia*, senza dar loro un significato specifico e assumendoli, perciò, come sinonimi; ora si accinge a riflettere sul fatto che *substantia* viene inteso, nel linguaggio tecnico della filosofia, nel senso della categoria aristotelica.

<sup>36</sup> È qui richiamata la distinzione aristotelica tra «sostanza prima», cioè l'individuo, e la «sostanza seconda», cioè la specie e il genere (cfr. Aristotele, *Categ.* 5,2 a 11 ss.).

<sup>37</sup> Viene qui ripreso il tema, introdotto nel capitolo 10 e sospeso col capitolo 12 per esporre la lunga digressione sul rapporto tra somma natura e categorie, dell'*intima locutio*, cioè del «dire» con cui sono state create tutte le cose.

<sup>38</sup> Nel capitolo 12.

<sup>39</sup> Viene qui ripresa, leggermente variata, la famosa triade agostiniana, che ha precedenti stoici e plotiniani, di *esse-vivere-intelligere* (Agostino, *De Trin.* VI,10,11), cui talvolta viene aggiunto il *sentire* (cfr. *Sermo* 43,3 e *De civ. Dei* V,11), su cui cfr. O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966, pp. 173-177.

<sup>40</sup> Nel senso agostiniano della memoria, che allude alla presenza certa e immediata, nella parte più alta dell'anima, cioè la «mente», dell'autocoscienza e della verità assoluta.

<sup>41</sup> Esposta sopra, nel cap. 10, e ripresa nel cap. 31, secondo la quale con *verbum*, parola, si intende una «immagine e similitudine della cosa».

<sup>42</sup> Si tratta della «mente razionale» che si trova nell'anima dell'uomo come la sua funzione più alta, con la quale Anselmo sta istituendo un'analogia per sciogliere la difficoltà.

<sup>43</sup> L'espressione *ab eo*, derivata da s. Agostino, viene usata in senso tecnico per indicare quel rapporto causale in cui l'effetto riceve l'essere con una essenza diversa da quella della causa; serve quin-

di a indicare il nesso tra il Creatore e le cose create. Per indicare, invece, il rapporto di derivazione in cui si trasmette la medesima essenza, si usa la preposizione *de*. In questo capitolo, comunque, Anselmo non mantiene rigorosamente questo uso tecnico: poco dopo, infatti, usa la preposizione *ex*, assimilata da Agostino ad *a* e *ab*, per esprimere il rapporto tra Spirito e Parola, ove si dovrebbe usare il *de*. Per una chiarificazione cfr. I. Sciuto, *La ragione della fede...*, p. 258 n. 6.

<sup>44</sup> *Verbum*, sinora tradotto con parola, viene reso con Verbo per indicare l'esplicito passaggio, con le figure del Padre e del Figlio, al tema teologico della Trinità.

<sup>45</sup> Secondo la biologia medievale, nella procreazione animale e umana il ruolo attivo e «formale» è posseduto solo dal seme maschile, mentre l'apparato femminile ha una funzione esclusivamente passiva e recettiva, in quanto fornisce soltanto la «materia». Questa concezione consentirà ad Anselmo, nel *De conceptu virginali et originali peccato*, di spiegare la nascita di Gesù da una Vergine: se l'uomo ha la parte principale nella procreazione, la trasmissione del peccato originale va imputata soprattutto a Adamo; nascendo da una Vergine, quindi, Gesù non eredita il peccato.

<sup>46</sup> Padre e Figlio, cioè, sono diversi come soggetti, ma necessariamente identici come realtà, sostanza, natura, essenza. L'espressione *quod est* indica, appunto, questa essenza.

<sup>47</sup> *De patre*, ove il *de* ha il significato tecnico richiamato alla nota 43.

<sup>48</sup> *Verbum*, qui col significato di concetto mentale, come il testo chiarisce poco dopo.

<sup>49</sup> È da notare il carattere *essenzialistico* di questo «procedere» dell'Amore dal Padre e dal Figlio: l'Amore procede (o meglio «spira», come si dirà più avanti) dalla identica *essenza* del Padre e del Figlio, non dalle loro diverse *relazioni*. Questo concetto è alla base della difesa anselmiana del *Filioque*, esposta nel suo *De processione Spiritus Sancti*.

<sup>50</sup> Sino ad ora, il termine *spiritus* è stato usato per indicare, in altro modo, l'essenza della somma natura; ora indica invece la terza dimensione della Trinità divina, perciò viene tradotto con la maiuscola.

<sup>51</sup> Necessaria conseguenza del principio di identità (cfr. sopra, cap. 16), dal quale dipendono anche le conclusioni dei capitoli successivi.

<sup>52</sup> Qui *verbum* significa il concetto: ciò che si pensa quando si dice mentalmente una cosa.

<sup>53</sup> Cfr. sopra, cap. 36, dove Anselmo ha mostrato come si possa *comprendere* che il modo, con cui la somma essenza «dice» creativamente le cose, *non si può comprendere*.

<sup>54</sup> Questa citazione, da *Isaia* 53,8, mostra perfettamente l'uso implicito che, molto raramente, Anselmo fa, nel *Monologion*, della Scrittura: per *confermare* la sua argomentazione puramente razionale, ma non per provarla. Vi sono pochi altri esempi nei capitoli 70, 74 e 78, da intendere tutti in questo senso.

<sup>55</sup> V. sopra, cap. 26.

<sup>56</sup> Viene qui espresso quel limite del linguaggio, che soltanto il celebre argomento del *Proslogion* potrà superare: i significati delle parole, per es. sapienza ed essenza, sono inadeguati ad esprimere i concetti corrispondenti, che la mente può concepire; la perfetta corrispondenza di significato verbale e concettuale si ha soltanto nella proposizione che definisce Dio come «ciò di cui non si può pensare il maggiore».

<sup>57</sup> La teologia «negativa» di Anselmo ha dunque un significato peculiare, che si coglie intendendo l'*ineffabilis* alla lettera: non poter *dire* qualcosa non significa, e non implica, non poterla *pensare*; l'essenza divina, cioè, si può razionalmente pensare anche se non si può adeguatamente dire.

<sup>58</sup> Nel capitolo 31.

<sup>59</sup> Contraddicono, infatti, il principio di perfezione (cfr., sopra, cap. 15), per il quale si devono attribuire per necessità, alla somma essenza, la giustizia e la potenza.

<sup>60</sup> Citazione di s. Paolo, 1 *Cor.* 13,12, perfettamente inseribile nel tessuto razionale dell'argomentazione, come sua efficace sintesi.

<sup>61</sup> Per il motivo addotto alla nota 59.

<sup>62</sup> Il passaggio logico dalla certezza della remunerazione al dovere dell'impegno giustifica, senza forzatura, la citazione finale di *Matteo* 22,37.

<sup>63</sup> La morale di Anselmo è rigida e assoluta: ciò che è giusto si deve *sempre* fare, ciò che è ingiusto non va *mai* ammesso; cfr., sopra, *Introduzione*, § 8.

<sup>64</sup> Esempio tratto da Aristotele, *Categ.* 10,12 a33-34, ripreso e commentato da Boezio, *In Categ. Arist. W* (PL 64, 269), per dire che la fede «morta», non avendo l'amore, manca di ciò che *dovrebbe* avere; soffre, dunque, di una vera privazione, e non di una semplice negazione. È anche l'esempio di cui si servirà Tommaso per definire il male come «privazione» del bene dovuto: *privatio debiti boni*. In quanto non fa ciò che dovrebbe, in effetti, la fede priva di amore è un male.

<sup>65</sup> Citazione, qui dialetticamente spiegata, di *Giacomo* 2, 17-26: «Così la fede, se non ha le opere, è morta in se stessa... come il corpo senza spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta».

<sup>66</sup> Secondo la celebre definizione di Boezio, *Contra Eutychem* III, 4-5, per cui la persona è una sostanza individuale di natura razionale», condivisa da tutto il pensiero medievale.

<sup>67</sup> Cfr., sopra, cap. 26.



# PROSLOGION

GAUNILONE  
DIFESA DELL'INSIPIENTE

RISPOSTA DI ANSELMO  
A GAUNILONE

## INTRODUZIONE

### I. Composizione e significato del *Proslogion*

Il *Proslogion* è la seconda, importante opera di Anselmo, composta poco dopo il *Monologion*, mentre l'autore è priore dell'abbazia benedettina del Bec (oggi Le Bec-Hellouin), in Normandia. Dal Proemio e dal racconto del monaco Eadmero, primo biografo e fedele discepolo di Anselmo, conosciamo le circostanze della ideazione e della composizione dell'opera, molto utili anche per comprenderne il significato più profondo. Anselmo è tormentato dall'idea di riuscire a trovare una prova unica (*unum argumentum*) per dimostrare l'esistenza di Dio, dopo che, nel *Monologion*, ha già realizzato lo stesso risultato con la concatenazione di *molti* argomenti. La ricerca sembra inesequibile, ma infine, proprio «nel conflitto dei pensieri» e durante una veglia notturna, l'argomento si presenta da sé, improvviso e rapido come una illuminazione o un dono divino. Dopo averlo messo per iscritto, in circostanze misteriose, Anselmo procede alla stesura del *Proslogion*, breve opera di cui l'*unum argumentum* occupa una minima parte<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si può leggere l'avventuroso racconto della nascita e della stesura dell'*unum argumentum* in Eadmerus, *Vita sancti Anselmi*, 3, 26 (trad. it. in Eadmero di Canterbury, *Vita di Sant'Anselmo*, a cura di S. Gavinelli, Jaca Book, Milano 1987, pp. 38-59): superate le angosce della ricerca e trovato l'argomento, Anselmo lo trascrive su tavolette cerate, che vanno però inspiegabilmente smarrite; scritto una seconda volta, le nuove tavolette sono ritrovate a terra in pezzi; finalmente, l'argomento viene fissato su pergamena. Il secondo biografo di Anselmo, uno dei più grandi uomini di cultura dello straordinario secolo XII, aggiunge a questo racconto quella che gli sembra



Nasce così uno dei pensieri più straordinari della riflessione filosofica occidentale, che dal suo apparire sino ad oggi non ha mai cessato di essere studiato e interpretato.

Per la sua eccezionale rilevanza filosofica, molto spesso l'argomento viene analizzato in se stesso, prescindendo completamente dal resto dell'opera, cui ha conferito universale celebrità. Questa prassi, che nel corso del pensiero moderno è diventata una tradizione assolutamente dominante, è già iniziata vivente Anselmo, con l'intervento del suo primo e tempestivo critico, il monaco benedettino Gaunilone; ma viene decisamente e giustamente avversata dagli studiosi del pensiero di Anselmo. Dopo la grande opera interpretativa di Karl Barth, non si ritiene possibile comprendere il senso dell'argomento separandolo dal «programma teologico» dell'intera opera, nella quale è inserito<sup>2</sup>. Bisogna ricordare, però, che la stesura del *Proslogion* avviene in due tempi, il primo dei quali è costituito dall'argomento che poi occupa, nel contesto dell'opera, i brevi capitoli secondo, terzo e quarto. L'argomento, quindi, va certamente letto nel contesto dell'opera, ma non semplicemente come sua parte, bensì come suo centro e motivo propulsore, punto di vista prospettico da cui si può e si deve comprendere il vero e profondo significato, lo spirito del *Proslogion*.

l'unica spiegazione plausibile: «la rabbia dell'antico nemico», il demonio (Giovanni di Salisbury, *Liber de vita sancti Anselmi*, 5. Testo e trad. it. in Giovanni di Salisbury, *Vita di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1989, pp. 50-51). Quest'ultimo testo, inoltre, sottolinea con efficacia il clima di «illuminazione», in cui d'improvviso, nel buio della notte, appare ciò che si cercava: *ei subito inter nocturnas vigiliis quod quaerebatur illuxit* (ed. cit., p. 50).

<sup>2</sup> K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, Chr. Kaiser Verlag, München 1931 (trad. it.: *Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, in *Filosofia e Rivelazione*, a cura di V. Vinay, Silva, Milano 1965, pp. 1-255).

Per il suo contenuto dottrinale, in realtà, il *Proslogion* riprende quasi esattamente gli stessi temi del *Monologion*, sia pure in modo molto più abbreviato e semplificato; ma li vede con uno spirito completamente nuovo, dovuto appunto all'*unum argumentum*. Che la netta diversità delle due opere vada intesa nel modo, viene subito dichiarato nell'importante *Proemio*: un testo chiaro, forte, sobrio ed efficace nel tipico e migliore stile anselmiano, da leggere attentamente e lentamente. Esso dice che il *Monologion* è una «meditazione» intorno alla razionalità della fede, è quindi opera della ragione che, nel silenzio della propria interiorità e discutendo con se stessa, va alla ricerca di ciò che ignora. Il *Proslogion*, invece, è l'opera dell'intelletto che, partendo dalla fede e perciò dialogando con Dio, vuole elevare la mente alla «contemplazione» della realtà divina. Vuole, cioè, comprendere ciò in cui crede, è una fede che cerca l'intelligenza: *fides quaerens intellectum*. La breve storia dei titoli delle due opere, che Anselmo racconta, indica bene questa diversità di fondo. In conclusione, la prima opera è un Soliloquio della ragione, la seconda un Colloquio dell'autore che interpella Dio, la propria anima e il lettore.

Come si vede, il passaggio da un'opera all'altra si presenta come un percorso tipicamente agostiniano: viene spontaneo, infatti, pensare ai *Soliloquia* e alle *Confessiones* di Agostino come a due modelli. Se, tuttavia, la cornice è agostiniana, il centro focale e il motivo dinamico sono spiccatamente originali e tipicamente anselmiani. Il *Monologion*, infatti, è guidato dall'inaudita pretesa di provare tutte le verità cristiane «con la sola ragione»<sup>3</sup>, il *Proslogion* vuole comprendere le stesse ve-

<sup>3</sup> *Monologion*, cap. 1 (*Opera* I, 13, 11. Se ne può vedere un commento nella *Introduzione al Monologion*, supra, pp. 9-13). La formula *sola ratione* si ritrova, con relativa frequenza, anche in altri autori (per es. nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena e, soprattutto,



rità partendo da un argomento che intende avere un valore assoluto, che nessuno possa confutare. Il *Proemio*, effettivamente, parla solo di questo aspetto speculativo; non dice nulla della forma letteraria del *Proslogion*, pur così diversa da quella dell'opera precedente, né manifesta alcun dubbio circa l'ortodossia dei contenuti, anche se l'atmosfera generale è quella del «cercare»; parla solo della ricerca e della scoperta dell'*unum argumentum*. Questo lascia legittimamente supporre che tale tema possa riassumere il senso dell'intera opera, volendo ridurre *ad unum* il suo contenuto.

In realtà, l'*unum argumentum* non serve solo a dimostrare l'esistenza di Dio, ma è anche un «argomento» in senso boeziano, cioè uno strumento che guida la soluzione di tutti i problemi speculativi che successivamente si presenteranno, s'intende nei limiti in cui sopportano soluzioni razionali. Il nuovo argomento, quindi, consente di ripercorrere gli stessi temi teologici affrontati nel *Monologion* in una luce completamente nuova, avendo a disposizione questo inusitato e formidabile strumento chiarificatore. In questo senso, il *Proslogion* è un'opera in cui la dimostrazione dell'esistenza di Dio non è soltanto una «prova» iniziale e preliminare, ma anche il *principio* fondamentale che guida il movimento della fede che vuole *comprendere* ciò in cui crede. Questo fatto permette forse di correggere le interpretazioni, oggi dominanti, che vedono nel *Proslogion* un'opera solo teologica e non filosofica: un'opera che parte dalla fede e si muove interamente in essa. In realtà, il *Proslogion* non smentisce affatto il *sola razione* del *Monologion*, anzi lo presuppone e lo prosegue.

in varie opere di Agostino), ma con significati diversi da quello anselmiano, come ha dimostrato l'accurata indagine di M.L. Arduini, 'Sola razione procedamus' (Cur Deus homo, 1, 20). *Tradizione e novità nel segno semantico anselmiano: 'sola razione'*. Le fonti, I: Sant'Agostino, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 1-2 (1991), pp. 90-141.

Come dirà vari anni dopo Anselmo stesso, pensando retrospettivamente al lavoro compiuto, egli ha scritto le due opere «soprattutto per dimostrare con ragioni necessarie, senza l'autorità della Scrittura, ciò che sappiamo per fede sulla natura divina e le sue persone, esclusa l'incarnazione»<sup>4</sup>. Ciò non vuol dire, tuttavia, che la ragione possa produrre «novità» nei confronti della tradizione consegnata nella Scrittura e nelle opere dei Padri, come se volesse insegnare qualcosa che questi ignorano, o correggere loro eventuali errori. L'opera della ragione vuole solo dire ciò che essi hanno taciuto, ma in coerenza con ciò che hanno detto esplicitamente<sup>5</sup>; quindi essa dice il non detto, rende esplicito l'implicito. È comunque un programma fortemente audace, perché tale ottimistica fiducia nella ragione, specialmente in un contesto monastico, sembra debordare nella *vana curiositas*. I due motivi con i quali Anselmo giustifica il suo programma sono molto significativi. Il primo è apologetico: difendere la fede contro coloro che, «non volendo credere ciò che non intendono, deridono i credenti»; il secondo, invece, corrisponde perfettamente al programma del *Proslogion*: «aiutare lo zelo religioso di coloro che cercano umilmente di comprendere ciò che fermissimamente credono»<sup>6</sup>. Il *Proslogion* è dunque mosso dalla convinzione che l'esercizio dell'intelligenza, in questioni di fede, è una vera e autentica *passione religiosa*. Con ciò non si esaurisce certo il suo contenuto, ma se ne indica il fondamentale principio di lettura.

<sup>4</sup> *Epistola de incarnatione Verbi*, 6 (Opera 11, 20, 17-19): ...*Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quo fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit.*

<sup>5</sup> *Ibid* (21-24): ...*dicendo forsitan quod tacuerunt.*

<sup>6</sup> *Ibid.* (21,2-3): ...*ad adiuvandum religiosum studium eorum qui humiliter quaerunt intelligere quod firmissime credunt.*



## II. Forma e contenuto del *Proslogion*

### 1. *Il Proslogion come opera letteraria*

Lingua, stile e struttura conferiscono al *Proslogion* un aspetto suo proprio, non facilmente classificabile in un genere letterario ben determinato. Vi si intrecciano varie forme, che hanno consentito e incoraggiato le interpretazioni più diverse; lo si può vedere, infatti, come opera di preghiera, mistica, teologia, filosofia, come e ancor più del suo probabile modello: le *Confessioni* di Agostino. D'altra parte, questo è un aspetto dell'opera poco e solo recentemente studiato<sup>7</sup>.

Già le vicende del titolo, risultato di una discreta evoluzione, sono significative dello stile di Anselmo scrittore, che ricerca precisione, concisione, chiarezza, efficacia e forza espressiva. In un primo tempo, l'opera circola senza titolo e senza indicazione dell'autore, come una bella prova del classico anonimato medievale, che pensa l'impegno intellettuale come assoluta dedizione alla cosa: quel che importa conoscere è la verità, non l'autore che la espone. Successivamente, sempre anonima, prende il titolo più significativo: *Fides quaerens intellectum*, ben presto mutato in un poco felice *Alloquium de ratione fidei*, questa volta con indicazione di autore e carica ricoperta nell'abbazia. Infine, per massima brevità e possibile sensibilità al gusto grecizzante del tempo, assume il titolo definitivo di *Proslogion*<sup>8</sup>, senza ulteriori specificazioni che alludano al contenuto.

<sup>7</sup> Per due ottimi lavori, comunque, cfr. F.S. Schmitt, *Introduzione a S. Anselmo d'Aosta, Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*, a cura di G. Sandri, Cedam, Padova 1959, pp. 32-38, e soprattutto Y. Cattin, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Vrin, Paris 1986, pp. 1-59.

<sup>8</sup> Anselmo stesso racconta queste vicende e, insieme, quelle parallele del *Monologion* (che passa da *Exemplum meditandi de ratione*

La veste letteraria del *Proslogion* è complessa, per la varietà di moduli espressivi che si intrecciano tra loro, talvolta in uno stesso capitolo. Sono comunque prevalenti e si alternano due modelli espositivi, che si adeguano alla diversità dei contenuti: una forma allocutiva, nella quale il discorso diretto si rivolge ora a Dio ora all'anima ora al lettore, espressa prevalentemente in prosa poetica, e una forma impersonale, espressa in prosa oggettiva e comune. La prima viene usata quando la riflessione si interrompe e, lasciando spazio alla preghiera o all'invocazione o alla adorazione, si fa carico della soggettività dell'autore esprimendone i desideri, le angosce, l'ammirazione o la gioia. La seconda espone oggettivamente i movimenti del pensiero, le parti rigorosamente razionali o concettualmente chiarificabili. Tuttavia, anche le parti speculative e razionali, esposte in prosa comune, hanno sempre un tono elevato e non propriamente semplice.

Rilevante e caratteristico è inoltre il modo con cui si presentano i titoli dei capitoli. In genere brevi, essi indicano chiaramente, seppure in forma problematica, l'argomento che verrà svolto e contengono tutti (a parte il primo, che è introduttivo) soltanto argomenti speculativi, anche quando citano la Bibbia. Il corpo del capitolo, poi, svolge l'argomento in forma problematica, con una particolare predilezione per la figura retorica dell'antitesi e con un effetto di forte tensione. La soluzione, in generale, consiste nel mostrare che le tesi contrapposte non si escludono, ma vanno correttamente armonizzate con opportuni chiarimenti di ordine linguistico e semantico. Per questo aspetto, è forse possibile vedere nella struttura logica del capitolo anselmiano una antici-

*fidei* a *Monologium de ratione fidei* e, infine, a *Monologion*) nelle *Epistole* 100 e 109. In alcuni codici si trovano anche le forme *Monologium* e *Proslogium*. Cfr. F.S. Schmitt, *Introduzione*, cit., pp. 30-32.



pazione dell'«articolo» scolastico: il titolo pone il problema da risolvere, l'inizio del corpo espone lo *status quaestionis* in forma antinomica, il resto risponde al quesito risolvendo l'antinomia stessa e rispondendo a eventuali obiezioni<sup>9</sup>.

Il procedimento anselmiano, per la verità, non è ancora così tecnico e serrato come sarà quello delle *Summae* scolastiche, ma certamente adotta una metodologia che, al di là di un apparente fluire spontaneo del pensiero che obbedisce soltanto alla vena creativa dell'autore, segue un metodo rigoroso e ben calcolato. Con un grande vantaggio, rispetto alle future *Summae*: non seguendo uno schema rigido, la sua lettura è decisamente più avvincente. Nel *Proslogion*, infatti, Anselmo non applica un arido schema ripetitivo, ma col rigore dell'argomentazione attira e appassiona per la carica vitale che lo muove, e per l'efficacia delle figure retoriche impiegate. Tra queste, ha particolare valore l'antitesi, che Anselmo usa costantemente come essenziale momento del suo metodo dialettico, in cui la conclusione vera si ottiene come superamento della opposizione di contrari.

## 2. Contenuto e struttura del *Proslogion*

Anche la comprensione della struttura complessiva dell'opera, in apparenza semplice, presenta vari problemi. Modellato in parte su quello, molto più ampio e analitico, del *Monologion*, il contenuto del *Proslogion* si può ridurre ai due temi classici della riflessione di tradizione agostiniana: Dio e l'anima. L'esposizione riflette questo contenuto ed è altrettanto semplice: dopo l'importante Proemio e la grande preghiera introduttiva che occupa l'intero primo capitolo, seguono in successione i

<sup>9</sup> Cfr. Y. Cattin, *La preuve de Dieu...*, cit., pp. 18-37, e E.S. Schmitt, *Introduzione...*, cit., pp. 39-41, che assume il cap. 7 come il modello della struttura tipica dei capitoli del *Proslogion*.

rimanenti venticinque capitoli, senza alcuna scansione interna. Si possono però individuare chiaramente due parti: la prima è una riflessione su Dio ed è la più estesa (capitoli 2-23), la seconda molto brevemente parla dell'anima che tende al sommo bene (capitoli 24-26). Tuttavia, non è affatto semplice suddividere la prima parte, che si presenta come uno sviluppo continuo. Si possono dare infatti varie letture, che valorizzano in particolare certi capitoli e che dipendono dalla interpretazione complessiva dell'opera.

Secondo una interpretazione strettamente teologica, si può vedervi una prima sezione su Dio Uno (i capitoli 2-22) e una seconda sulla Trinità (il capitolo 23). La prima sezione, poi, si può dividere in dimostrazione dell'*esistenza* di Dio (2-4) e in esposizione degli attributi dell'*essenza* divina (5-22), secondo la classica distinzione dell'*an sit* e del *quid sit*. Ma in quest'ultima si possono vedere: la definizione della natura divina (5), la risoluzione di varie antinomie su di essa (6-16), l'esposizione degli attributi (18-22). Questo per i contenuti. Se invece si volesse evidenziare il *metodo* seguito, si potrebbe seguire un alternarsi non sistematico di teologia «affermativa» e di teologia «negativa», nel senso dionisiano di questi termini.

Considerando invece il *Proslogion* come un'opera di contemplazione spirituale, vi si possono vedere queste parti: una iniziale preparazione alla elevazione mediante la purificazione (1), una successiva preparazione con riflessione dialettica (2-13), una prima contemplazione spirituale (14-17), un secondo approfondimento e affinamento dialettico (18-23), infine la piena espansione spirituale (24-26). Oppure, in altro modo ma col medesimo spirito, si può vedere l'opera secondo una suggestiva «struttura in simmetria concentrica», dove tre fondamentali preghiere poste all'inizio, al centro e alla fine dell'opuscolo ne fissano i tre momenti essenziali; in questo modo i capitoli 14 e 15 diventano il «centro geo-



metrico» di un movimento che è positivo e ascendente nella prima parte, negativo e discendente nella seconda<sup>10</sup>. Riprendendo e rinnovando l'ermeneutica di Karl Barth, questa interpretazione intende mostrare che i celebri capitoli 2-4 non costituiscono affatto il centro dell'opera e non si possono perciò isolare, per farne una sedicente prova «ontologica» dell'esistenza di Dio; bisogna invece prendere l'opera nella sua globalità e leggere il modo con cui Anselmo parla di Dio secondo la tradizione teologica dei Nomi Divini.

Seguendo e mettendo in primo piano questa tradizione, i momenti forti del *Proslogion* sono quelli in cui vengono celebrati i tre Nomi fondamentali: *quo maius cogitari nequit* nei capitoli 2-4, *summum omnium* nei capitoli dal 5 in poi, *maius quam cogitari possit* nel solo capitolo 15, che è il centro e il culmine dell'opera. Il Nome in cui si esprime più compiutamente la realtà divina, infatti, è l'ultimo, sicché i precedenti vanno intesi come una sua preparazione: puramente negativa nel primo (equivalente alla biblica proibizione degli idoli), positiva in senso ontico e oggettivante nel secondo (l'ente supremo di cui ha trattato anche il *Monologion*). Il *Proslogion*, così, assume un andamento che si può

<sup>10</sup> Cfr. M. Corbin, *Introduction al Proslogion* in S. Anselme de Cantorbéry, *Oeuvres*, vol. I, Cerf, Paris 1986, pp. 209-225. Per le precedenti interpretazioni cfr. F.S. Schmitt, *Introduzione...*, cit., pp. 77-79; R. Pouchet, *La rectitudo chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l'Âme à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964, p. 226. In un tempo in cui si privilegiava il modello interpretativo che vedeva in Anselmo il «padre della Scolastica», C. Ottaviano, *Introduzione a Anselmo d'Aosta, Opere filosofiche*, vol. I, Carabba, Lanciano 1928, p. 88, tracciava del *Proslogion* una *divisio textus* di tipo scolastico, alla Tommaso d'Aquino, peraltro molto acuta. Y. Cattin, *La preuve...*, cit., pp. 37-48, vede il *Proslogion* «strutturato come un'opera speculativa» (p. 37). P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Gregoriana, Roma 1990, pp. 8 e 143 ss., riprende e discute adeguatamente l'interpretazione di M. Corbin.

leggere, con opportuni aggiustamenti, alla luce delle tre forme teologiche di Dionigi Areopagita: affermativa, negativa, superlativa<sup>11</sup>. È una interpretazione suggestiva, che tuttavia comporta uno spostamento notevole, rispetto al contenuto oggettivo del *Proslogion* e alle intenzioni esplicite di Anselmo. Essa infatti si fonda su un duplice, problematico assunto: che l'*unum argumentum* abbia una importanza marginale e che il significato dei tre Nomi Divini sia risolvibile nella fonte da cui provengono, cioè nella Scrittura.

Come in parte abbiamo già detto e come in seguito si mostrerà commentando i luoghi opportuni, ci sembra invece che il significato del *Proslogion* comporti una piena valorizzazione speculativa del suo *unum argumentum*, in cui tutta l'opera è implicata. Ciò non vuol dire che sia legittimo assolutizzarlo e isolarlo dal contesto, ma solo che l'argomento deve rimanere una chiave di lettura da tenere sempre in vista, perché ha guidato l'intera composizione. Posto questo, ci sembra che la suddivisione ancora migliore sia quella che muove dal contenuto e dallo spirito agostiniano che lo anima. Abbiamo perciò distinto una introduzione, col primo capitolo, in cui l'anima viene posta nella condizione di sapere come e dove cercare; poi una prima parte che si riferisce alla dimostrazione dell'esistenza di Dio (capitoli 2-4), messa in evidenza non per separarla dal resto ma per mostrarne lo straordinario valore; quindi una seconda parte che tratta della natura o essenza divina (capitoli 5-23), senza ulteriori suddivisioni per non appesantire l'esposizione e per mantenere chiara l'unità tematica; infine una terza parte (capitoli 24-26) in cui l'anima realizza quel ritorno e quell'unione col divino, per i quali si è preparata con la purificatrice preghiera iniziale.

<sup>11</sup> Così lo intende M. Corbin, *Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 69 (1985), pp. 41-76.



### 3. Continuità e differenze tra Monologion e Proslogion

Per una migliore e più approfondita comprensione del *Proslogion*, il confronto con la prima opera è di grande importanza, perché ne mette in evidenza l'originalità. In apparenza, a parte la forma letteraria completamente diversa, le due opere sono simili: contenuto e dottrine filosofico-teologiche, in fondo, non differiscono. Ma profondamente diversi, come abbiamo detto, sono lo spirito e il metodo che animano le due opere. Il *Monologion* è un'opera interamente dialettica, cioè procede secondo una concatenazione di argomenti che nascono, per esigenze interne della ragione, uno dall'altro. Si potrebbe definire come una autoesplicazione della ragione, che riflette sulla essenza divina e procede per implicazioni necessarie: *rationibus necessariis*. È quindi un'opera sulla *ratio fidei*, un'opera della e sulla ragione della fede: parte da ciò che è noto per passare a conclusioni che, all'inizio, non lo sono. Il *Proslogion*, invece, parte da una insoddisfazione e ricerca la comprensione, l'*intellectus*, di quella essenza divina che è già data fin dall'inizio. Il *Monologion* medita, il *Proslogion* vuole contemplare, parte da ciò che l'anima *sa* per comprenderlo a fondo, per *intus-legere* nel suo fondo, essendo mossa dal desiderio di *vedere* Dio: dal desiderio cioè di *trovarlo* e non solo di *provarlo*. È dunque un'opera paradossale e conflittuale, volendo andare oltre il proprio fondamento.

In effetti, la comprensione precede ma non è ancora la visione; perciò la ricerca del *Proslogion* rimane insoddisfatta, vive nella più profonda inquietudine e in una tensione irrisolta. Vive nel clima proprio della spiritualità monastica e agostiniana<sup>12</sup>, tra le due figure decisive

<sup>12</sup> Cfr. M. Parodi, *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Lubrina, Bergamo 1988, p. 82, che mostra come lo stile di pensiero di Anselmo segua il «modello di razionalità agostiniano» arricchito dall'esperienza e dalla riflessione monastica». Anche M.

del «cercare» e del «trovare». Nel *Monologion* la ragione riposa, in fondo, sui suoi risultati, anche quando scopre e deve riconoscere i propri limiti. Invece nel *Proslogion* l'anima è messa in scena perché vuole vedere e contemplare, sicché l'intelletto rimane sempre teso, inquieto e insoddisfatto: il suo desiderio sa di avere per oggetto una realtà che è «maggiore di tutto ciò che si possa pensare». Il tema della inaccessibilità divina è presente in entrambe le opere, ma con significati opposti. Nella prima opera il contenuto del pensiero, cui conduce la *concatenatio* necessaria degli argomenti razionali, supera le parole, perché non sempre si riesce a *dire* adeguatamente ciò che si *pensa* con assoluta certezza (cap. 29): l'inaccessibilità divina vi è dunque intesa come ineffabilità, come un limite per il linguaggio. Nel *Proslogion*, al contrario, il *dire* è molto ricco e le parole sono relativamente molte, ma è la *comprensione* che spesso manca, per cui l'anima si trova a chiedere: «aiutami a comprendere ciò che dico» (cap. 9).

Essendo identico il contenuto teologico, non si deve pensare che il *Proslogion* lo esponga in modo più «facile», come se avesse una diversa destinazione di lettori, per i quali fosse opportuno alleggerire il medesimo contenuto con «belle elevazioni» spirituali. Anche il *Proslogion*, in realtà, si rivolge agli stessi monaci del Bec, ossia ad una esigente *élite* intellettuale che studia in una delle sedi culturalmente tra le più importanti del tempo, dopo Cluny. Differente, piuttosto, è l'ipotesi di partenza (leggibile come puro esercizio intellettuale oppure come reale possibilità storica), da cui prendono le mosse le due opere: il *Monologion* suppone che vi sia una situazione di *ignoranza* di quelle verità teologiche, di cui

Corbin, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de Saint Anselme*, Cerf, Paris 1992, insiste sulla necessità di interpretare il pensiero di Anselmo alla luce della sua esperienza monastica, e non in relazione alla distinzione scolastica tra filosofia e teologia.



esso mostra che ci si può convincere «con la sola ragione», mentre il *Proslogion* parte da una ipotesi di *incredulità*, quella di un insipiente che nega l'esistenza di Dio.

Per tutti questi motivi, probabilmente, si giustifica la netta differenza di stile e di metodo. Mentre il *Monologion* si astiene da ogni citazione biblica, perché deve procedere *sola ratione*, il *Proslogion* è steso in forma di preghiera con una massiccia presenza di citazioni bibliche, tratte nella massima parte dai Salmi, testo base della preghiera cristiana, e dalle Lettere di san Paolo. È una tradizionale associazione di testi, ma questo fatto è significativo per molti aspetti e, specialmente, perché dà inizio a ciò che diventerà poi la teologia come scienza (anche se Anselmo non usa il termine *theologia*, ma i tradizionali *sacra pagina* e *sacra doctrina*), cioè al trattamento dialettico della Scrittura. In senso stretto, Anselmo non è stato un esegeta: non ci è pervenuta alcuna sua opera di commento biblico. Tuttavia, come dimostrano le sue opere spirituali e il ricchissimo epistolario, egli dimostra di conoscere perfettamente la Bibbia e la usa con dovizia e competenza. In questo, per la verità, era già stato in parte anticipato dal suo maestro Lanfranco, al quale sono attribuiti due commenti, ai Salmi e alle Lettere di san Paolo, nei quali si fa uso della dialettica oltre che della grammatica<sup>13</sup>. Nel *Proslogion*, dunque, vi è una grande cura e attenzione per il linguaggio.

<sup>13</sup> Sulla scuola del Bec e sulla esegesi di Lanfranco e di Anselmo cfr. B. Smalley, *The Bible in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 46-82; P. Riché, *La vie scolaire et la pédagogie au Bec au temps de Lanfranc et de saint Anselme*, in AA.VV., *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles*, Spicilegium Beccense 11, CNRS, Paris 1984, pp. 213-227; M. Gibson, *Lanfranco. Da Pavia al Bec a Canterbury*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 41-64; J. Châtillon, *La Bibbia nelle scuole del XII secolo*, in AA.VV., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Paideia, Brescia 1989, pp. 47-52; I. Biffi, *Lanfranco esegeta di san Paolo*, in AA.VV., *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Herder, Roma 1993, pp. 167-187.

Questa attenzione, che risulta già chiara nel Proemio, fa del *Proslogion* un'opera molto più profondamente agostiniana del *Monologion*. In questo parla soltanto la *ratio*, o meglio la *necessitas rationis* in cui si mostra la verità nella sua evidenza: la *veritatis claritas*. Il *Proslogion* segue invece il percorso dell'*intellectus*: un lungo e inconcluso itinerario che parte dalla fede e si dirige, senza poterla pienamente raggiungere, verso la «visione». La coppia *ratio-intellectus*, dunque, viene usata da Anselmo in ben altro e più profondo significato, rispetto al tradizionale modo che intende la ragione come la mediazione del discorso e l'intelletto come l'intuizione immediata (per citare solo un grande esempio si può vedere Boezio, nel quinto libro del *De consolatione philosophiae*). L'*intelligere*, protagonista del *Proslogion*, porta il pensiero a percorrere quel tratto delle sue possibilità, nel quale il mondo dei significati non si può assolutamente esaurire con le «ragioni necessarie». Questo mondo viene esposto e percorso con una guida sicura e di valore assoluto, l'*unum argumentum*, di cui il Proemio annuncia l'esaltante scoperta, ma secondo la mobile inadeguatezza del linguaggio, in cui il contenuto è insieme visto e non visto, manifesto e nascosto.

Nel *Monologion* il linguaggio deve esporre la necessità razionale dei contenuti nel modo più chiaro e conciso: *breviter et patenter*, come dice il Prologo. Nel *Proslogion*, invece, il linguaggio si propone di esprimere l'inesauribilità dei significati e, quindi, l'insuperabile incompiutezza della contemplazione. Perciò qui non tanto l'estensione, quanto la *qualità* del linguaggio diventa una questione particolarmente rilevante. In particolare, questo fatto spiega un apparente paradosso: il contrasto tra l'assoluta certezza dell'*unum argumentum* e la continua confessione dei limiti entro i quali si muove il pensiero. Questa, in realtà, è la cifra più autentica dell'opera: una fiducia più completa nella absolutezza degli argomenti, accompagnata dalla convinzione che la verità è inesauribile.



### III. Significato e valore della preghiera

#### 1. *Credere per comprendere*

La grande preghiera iniziale, che occupa l'intero primo capitolo e che è, nel suo genere, un capolavoro, ci consente di chiarire che cosa bisogna intendere, quando si dice che il *Proslogion* parte dal credere o che presuppone la fede per procedere verso la comprensione: *credo ut intelligam*. Troppo spesso, a dire il vero, si intende questa formula come se Anselmo presupponesse una dualità, se non una opposizione, tra fede e ragione, da conciliare poi mediante il pensiero. Egli, in realtà, vuol dire il contrario. Questa preghiera, infatti, è chiaramente speculativa, cioè filosofica e non soltanto religiosa, né tantomeno soltanto psicologica o morale. Come dice il titolo stesso, la preghiera eleva e sollecita la mente (*excitatio mentis*) alla contemplazione; per un agostiniano come Anselmo, il termine «mente» richiama la parte o funzione più alta dell'anima, capace del vedere intellettuale. L'*excitatio* non è rivolta alla dimensione emotiva dell'anima, che Anselmo definisce col termine *affectus*; nutrendo l'intelletto, la preghiera eleva piuttosto il pensiero, verso cui è diretto il «cercare». Nella formula *fides quaerens intellectum* va sottolineato l'ultimo termine, piuttosto che il primo: la fede è salda, si tratta di farla muovere verso l'intelligenza affinché non rimanga inerte e oziosa, cioè inutile. Anche la battuta finale della preghiera va intesa in questo senso: «non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere» non è una professione di fideismo, del tutto superflua, ma l'indicazione del programma, che è rivolto nella direzione dell'intelligenza.

Dicendo che la preghiera si rivolge al pensiero, d'altra parte, Anselmo si pone all'interno di una grande tradizione, soprattutto neoplatonica, per la quale si può dire che la preghiera appartiene essenzialmente al filoso-

fare e che il filosofare ha in se stesso un carattere profondamente religioso. La preghiera, infatti, da questa tradizione non è affatto percepita come una «caduta nell'irrazionale», ma piuttosto come un «evento metarazionale», che parte dalla riflessione filosofica o ad essa conduce<sup>14</sup>. Si tratta di una concezione coltivata specialmente dalla Patristica greca, ampiamente ripresa dal pensiero medievale. Diventerà celebre, per esempio, la perfetta formula di Giovanni Damasceno († c. 750), spesso citata dagli autori della Scolastica, secondo cui la preghiera è una «salita dell'intelletto verso Dio»<sup>15</sup>. Anselmo non conosce questo autore, ma certamente ha ben presente la forte espressione di Agostino, che dichiara di non voler avere a che fare con tutti coloro «che nelle cose religiose non sono filosofi e in filosofia non sono religiosi» (*De vera religione*, 7, 12). Vi è comunque una differenza, rispetto ai filosofi neoplatonici:

<sup>14</sup> W. Beierwaltes, *Sulla storia della problematica della preghiera filosofica*, in *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 422-425, mostra come questo significato si affermi presso i Neoplatonici; in particolare, Porfirio e Giamblico attribuiscono al filosofare un carattere essenzialmente religioso, mentre Proclo pensa la preghiera come unificazione dell'umano col suo principio metafisico, quindi come «tangenza» – συναφή – col divino. Proclo sembra il più vicino al pensiero cristiano: per lui la preghiera nutre il nostro intelletto, perfeziona il nostro essere, eleva i nostri sentimenti e il nostro pensiero, accende la scintilla divina della nostra anima. Tutti i filosofi che pongono la preghiera all'inizio della riflessione (Platone, Porfirio, Proclo, Dionigi) ritengono che «la conoscenza si eleva alla preghiera, come la verità all'amore; la preghiera dischiude la conoscenza del vero, poiché essa raccoglie l'orante nella verità stessa» (p. 424).

<sup>15</sup> *De fide orthodoxa*, III, 24 (PG 94, 1089): ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν, tradotto dal giurista pisano Burgundio, verso la metà del XII secolo, con *ascensus intellectus ad Deum*. La prima utilizzazione di questa traduzione avviene poco dopo, con le *Sententiae* di Pietro Lombardo. Cfr. J. De Ghellinck, *Les oeuvres de Jean de Damas en Occident au XII siècle*, in «Revue des questions historiques», 1910, pp. 149-160.



in questi la preghiera sembra consentire, mediante la conoscenza (γνώσις), una certa divinizzazione dell'anima, un suo «contatto» (συναφή) col divino. In Anselmo, invece, la mente umana può solo comprendere «fino a un certo punto» la realtà divina: può solo *aliquatenus intelligere* l'insondabile profondità della natura di Dio. Su questo avverbio, *aliquatenus*, centrale nel discorso anselmiano, torneremo più avanti. Per ora, possiamo dire che la grande preghiera iniziale del *Proslogion* si può maggiormente avvicinare, in virtù di questa limitazione, al significato che le conferisce Agostino, all'inizio delle *Confessioni* e, soprattutto, dei *Soliloquia*: la preghiera è la necessaria premessa per situare l'anima nella giusta disposizione per iniziare la ricerca filosofica, la quale ha soltanto, come nel *Proslogion*, questo duplice scopo: conoscere Dio e l'anima (*Soliloquia*, I, 2, 7).

Una lettura meditata e attenta della grande preghiera iniziale, dunque, è fondamentale, per capire non soltanto l'atteggiamento spirituale di Anselmo, ma anche il senso profondo dell'intero *Proslogion*. Bisognerebbe leggerla secondo l'indicazione che Anselmo stesso ha dato, con grande efficacia, nel Prologo delle sue celebri e splendide *Orationes sive Meditationes*, che hanno pure lo scopo di «eccitare la mente», in questo caso all'amore di Dio: nella quiete, lentamente, «con una meditazione concentrata e prolungata», *cum intenta et morosa meditatione*<sup>16</sup>. Bisogna dunque prestare molta attenzione alle espressioni che usa, essendo tutte accuratamente scelte e pensate. Non potendo estenderci troppo, citiamo le due più importanti: la *excitatio mentis* e la *contemplatio*.

<sup>16</sup> Alcune di queste magnifiche preghiere e meditazioni sono state composte prima o comunque molto vicino al *Proslogion* ed hanno, come dice il Prologo, lo stesso fine, quello di «sollecitare la mente del lettore all'amore di Dio»: *ad excitandam legentis mentem ad Dei amorem*. Per questo, è necessario leggerle con attenzione: *non sunt legendae in tumultu, sed in quiete, nec cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione* (Opera III, 3, 4-5).

Sollecitando la mente, la preghiera vivacizza tutte le potenze superiori dell'anima e le eleva alla contemplazione divina. Il termine *excitatio* va infatti collegato al proposito già indicato nel proemio: quello di «elevare» e insieme «raddrizzare» la mente – *erigere mentem* – indirizzandola verso la contemplazione. Usando con efficacia la figura retorica dell'antitesi, alla richiesta dell'*erigere mentem* Anselmo contrappone la realtà dell'uomo *incurvatus*, che inevitabilmente volge lo sguardo verso il basso e prega perciò Dio di sollevarlo e raddrizzarlo, di renderlo *erectus*. La figura dell'*erigere mentem* e l'antitesi *erectus–incurvatus* derivano ad Anselmo dalla tradizione monastica e, specialmente, da Gregorio Magno, che ne fa largo uso nel suo capolavoro, *Moralia in Iob*. In Gregorio, però, queste figure hanno una funzione essenzialmente mistico-spirituale, mentre in Anselmo la «rettificazione spirituale» viene pienamente valorizzata in senso dialettico-filosofico. Nelle sue opere successive, infatti, il concetto di «rettitudine» acquisterà sempre maggiore importanza, fino a diventare centrale<sup>17</sup>. Diventerà il termine chiave del lessico filosofico anselmiano, così come il concetto di «ordine» (*ordo*) in Agostino.

## 2. Cercare e trovare

Un altro consistente motivo che ci spinge a valutare in senso filosofico la preghiera iniziale del *Proslogion* è la presenza, fortemente incisiva, della grande polarità agostiniana espressa nelle figure del «cercare» e del «trovare», che in Agostino sono viste in un rapporto di circolarità. Anselmo riprende invece questa polarità, in questo testo, lasciandola aperta, per drammatizzare l'an-

<sup>17</sup> Cfr. R. Pouchet, *La rectitudo chez saint Anselme...*, cit., che legge l'intera opera di Anselmo alla luce di questo concetto (per l'importanza del rapporto con Gregorio Magno, fortemente e giustamente sottolineata, cfr. pp. 45-52).



titesi che avrà una soluzione soltanto nell'ultima parte dell'opera. Intanto, egli espone la costruzione e i vari livelli dell'antitesi in un progressivo crescendo. All'inizio l'anima è sollecitata a purificarsi dalle varie occupazioni, a lasciare la dispersione nel molteplice e a concentrarsi nella ricerca. In un secondo momento essa diventa consapevole dei propri limiti, espressi con antitesi che rimangono irrisolte: l'anima anela a «vedere», ma il volto divino è «lontano»; desidera «accedere» a Dio, ma la dimora divina è «inaccessibile»; lo vuole infine trovare, ma non sa *dove* Egli sia.

Per esprimere in sintesi questa situazione precaria dell'uomo incurvato, Anselmo usa una formula di grande efficacia, peculiare del suo linguaggio filosofico: l'uomo è stato creato per vedere Dio, ma «non fa ciò per cui è stato fatto». L'uomo incurvato, cioè, non esercita la rettitudine, la quale consiste nel *diventare* ciò che si *deve* essere. Più esattamente, *non può* esercitarla, se non viene aiutato; se non viene, cioè, *reso* eretto da altri: *erectus*. Da qui l'invocazione ad essere risollevato: *erige me*. La mancanza di rettitudine, quindi, non produce soltanto un disagio psicologico e morale, ma anche una modificazione ontologica, in quanto comporta un limite fondamentale per l'*essere* dell'uomo. Il terzo momento del crescendo consiste quindi nel chiedersi qual è la *causa* di questa limitazione. La risposta, per il contesto in cui ci troviamo, non ha bisogno di venire argomentata, perché s'impone con evidenza: è il peccato originale. Questo consente ad Anselmo di formulare l'ultima e più radicale antitesi: a causa di quel peccato siamo tutti caduti dalla pienezza della «patria» nella dispersione dell'«esilio».

L'aspetto filosoficamente più rilevante, in tutto questo discorso, consiste nel fatto che il processo dell'essere sollevato e raddrizzato, per l'uomo, si pone soprattutto in termini speculativi: Anselmo, qui, non parla tanto di ascesi e purificazione morale, quanto di ascensione

contemplativa. È in questa direzione che l'uomo incurvato deve imparare a cercare, cosa possibile soltanto, data la sua indigenza ontologica, se Dio lo insegna al suo *intellectus*. Infatti, questa è la condizione di *possibilità* del cercare: il fatto che l'uomo è stato creato *ad imagine* di quella stessa realtà, verso la quale deve tendere. Ma l'uomo è fatto ad immagine, come tutti ripetono con Agostino, appunto in virtù del suo intelletto. Si tratta, quindi, di una ricerca essenzialmente speculativa: un compito per l'*intelligere*. Tuttavia, data la condizione di peccato, questo compito può venire assolto solo in parte, fino a un certo punto: *aliquatenus*.

Come si diceva, l'avverbio *aliquatenus* è fondamentale, nel discorso filosofico di Anselmo. Esso indica il limite non superabile da parte della conoscenza umana, quando questa vuole tentare di penetrare nella profondità della *essenza* divina. In questo senso, perciò, verrà usato anche nel cruciale capitolo 14, per esprimere i limiti entro i quali Dio può essere «visto» dalla mente umana, e nella discussione con Gaunilone circa la possibilità di comprendere (*intelligere*) il significato della proposizione che designa Dio come «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande». Infatti l'*aliquatenus* va riferito sempre all'*intelligere*. Esso è importante, quindi, per intendere il significato della formula con la quale si chiude la preghiera, e che rappresenta inoltre il motto più significativo e rappresentativo di tutta l'opera: «non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere», *credo ut intelligam*. Nel *Proslogion*, infatti, non opera soltanto la *ratio*, che intreccia argomenti necessari su ciò che si può pensare di Dio, ma anche l'*intellectus*, che vuole contemplare e «vedere» l'essenza divina. L'intelletto, però, sa di non poter soddisfare totalmente questo desiderio, sa di dover necessariamente rimanere al di qua della visione.



### 3. Il compito della ragione

Nella concezione di Anselmo, il verbo *credere* non va inteso nel senso di uno statico e oggettivo credere «a», ma nel senso di un dinamico credere «in», che implica un movimento. È precisamente il movimento del *tendere* o meglio dell'*in-tendere*, sicché nella natura stessa del credere autentico è già compreso l'orientamento verso il comprendere, l'*intelligere*<sup>18</sup>. Il comprendere, quindi, rappresenta la condizione mediana e dinamica tra il credere nella essenza divina e il vedere questa essenza. Il senso completo della formula *credo ut intelligam*, perciò, va inteso nella dinamicità che implica: si deve credere al fine di comprendere, per poi vedere. Il vedere, però, non è possibile in questa vita, mentre lo è ciò che lo precede, cioè il comprendere. Il senso della formula, quindi, comporta il comprendere come un compito, al punto che sarebbe vizioso non impegnarsi nel perseguirlo.

È pur vero, però, che nella preghiera domina, in generale, un tono essenzialmente negativo e apparentemente pessimista, in quanto viene ripetutamente sottolineata l'inadeguatezza dell'uomo, la sua incapacità a fare ciò per cui è stato fatto: è dominante la figura dell'uomo da nulla, dell'*homuncio*, non quella dell'*intelligere*. Si potrebbe anche dire, in altri termini, che sembra dominante la figura del *dubbio*, come se Anselmo volesse drammatizzare, portandola all'estremo, l'indigenza della ragione, per fare poi meglio risaltare, per antitesi, il suo successivo trionfo col rovesciamento positivo. Subito dopo la preghiera, infatti, viene esposto l'argomento con il quale la ragione dimostra, con assoluta certezza, l'esistenza di Dio. Nella preghiera, comunque, viene

<sup>18</sup> Sulla differenza tra le due forme del credere, Anselmo si difonde in *Monologion*, cap. 76-78, aggiungendo anche la tematica dell'amore, la cui presenza o assenza trasforma la fede in «viva» o «morta», espressioni prese dalla Lettera di Giacomo, 2,17-26.

certamente rappresentata una scena drammatica, in cui sembra che l'uomo sia «incurvato» dal suo stesso credere. Sono infatti gli stessi contenuti del credere a generare le domande più inquietanti, in particolare quella sulla presenza-assenza divina: se Dio è dovunque, perché non lo vedo? Ed anche l'altro dilemma: non si può pensare Dio come se fosse una «cosa», ma neppure come se avesse le cose fuori di sé, perché ne è il fondamento. In realtà, vi è qui una profonda inquietudine, come se Anselmo fosse consapevole del carattere *paradossale* della sua impresa, quella di far nascere dalla fede una comprensione razionale che vale in se stessa, in virtù della «sola ragione». Il paradosso, allora, sembra questo: «la ragione ha bisogno della guida e del sostegno della fede per avviarsi sul cammino della propria autonomia»<sup>19</sup>.

Nella prospettiva di Anselmo, tuttavia, questo rischio della ragione può essere corso con la certezza di

<sup>19</sup> M. Ruggenini, «Qualcosa che è Dio». *L'intelligenza della fede e l'origine teologica della «sola ragione»*, in AA.VV., *L'argomento ontologico*, in «Archivio di Filosofia» 1-3 (1990), p. 114. In questo saggio, nell'impresa anselmiana viene colta una «difficile e scomoda ambivalenza» (p.117, n. 16), perché far nascere la *sola ratio* dalla fede implica la conseguenza che la ragione, poi, essendo diventata autonoma potrà giudicare la fede stessa da cui è sorta. Anselmo segna quindi una svolta decisiva nella storia del pensiero, se con lui «la ragione nasce dalla fede per separazione» (p. 127); in questo modo, infatti, si può vedere la «responsabilità della fede nell'aver sottratto alla ragione il rapporto originario col divino», proprio del pensiero antico (p. 131). In termini meno drastici, anche A. Cantin, *Saint Anselme au départ de l'aventure européenne de la raison*, in AA.VV., *Les mutations socio-culturelles...*, cit., pp. 611-621, vede in Anselmo «la preparazione, per così dire, di una nuova età della ragione» (p. 612), il cui esito è ambivalente: da una parte rimane l'idea di una ragione come «senso divino» volto a conoscere Dio stesso, dall'altra la ragione diventa lo «strumento dell'autonomia dell'uomo» (p. 618). Y. Cattin, *La prière de S. Anselme dans le Proslogion*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 3 (1988), pp. 373-395, avanza invece il dubbio «che la «messa in preghiera» dell'argomentazione anselmiana la lasci intatta» (p. 376).



un esito positivo. Egli vive in un tempo di così certa e robusta fede, da poter pensare anche il proprio dubbio e farne, anzi, addirittura, la molla dialettica della prova che dimostra in modo inconfutabile l'esistenza di Dio. Come *credere in*, questa fede sa che non deve rimanere oziosa nella statica certezza dei suoi contenuti; deve dunque prendersi cura anche della propria negazione, per trasformarla in affermazione. Deve, cioè, riuscire a riportare anche la negazione dentro la dimensione del *cercare*, in vista del *trovare*. La preghiera ha mostrato gli aspetti dolorosi di questa situazione, perché la figura del cercante vive nel provvisorio e non può essere esaltata in quanto tale. Per Anselmo, pensatore monastico, il trovare è superiore al cercare, così come il vedere è superiore al comprendere e l'amore è superiore al desiderio. Anche in questo senso, la preghiera iniziale del *Proslogion* è la preparazione dell'argomento, che viene subito dopo esposto.

#### IV. La dimostrazione dell'esistenza di Dio

Nei brevi capitoli 2-4, piccola parte di una piccola opera, viene sobriamente esposto il celeberrimo «unico argomento» che dimostra l'esistenza di Dio e che ha assicurato al *Proslogion* fama universale. Anselmo lo denomina semplicemente, appunto, *unum argumentum*, e così pure i medievali, che lo dicono anche, genericamente, *ratio Anselmi*. Dall'età moderna, invece, viene qualificato come «ontologico», specialmente a partire da Kant<sup>20</sup>. Benché tale qualificazione appaia non solo

<sup>20</sup> Sulle trasformazioni che l'argomento anselmiano subisce nel corso della filosofia moderna, soprattutto da Cartesio a Kant attraverso Leibniz, cfr. l'importante lavoro di E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994, che modifica e innova notevolmente il precedente, classico

agli specialisti del pensiero anselmiano, ma anche in generale ai medievisti, «un orrendo anacronismo»<sup>21</sup>, il suo uso rimane incontrastato, non essendosi trovata una definizione migliore: si è proposta la definizione di «prova megalogica», perché verte sul concetto di grandezza e non su quello di ente<sup>22</sup>, ma senza fortuna. Noi lo chiameremo con l'espressione anselmiana, senza tuttavia attribuire eccessiva importanza a questioni di parole. Il problema, infatti, riguarda i significati, e su questo l'argomento del *Proslogion*, effettivamente, non ha mai cessato di provocare discussioni.

Nella sua struttura logica, l'argomento è in apparenza molto semplice e chiaro. Esposto in tre capitoli, esso consta di tre momenti, che bisogna esaminare distintamente. Nel primo (cap. 2) viene esposto l'argomento vero e proprio: chi nega l'esistenza di Dio, col termine «Dio» non può che intendere «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» (abbreviamolo, per comodità espositiva, con la sigla IQM, dall'espressione latina *id quo maius cogitari nequit*); dunque il negatore, per esser tale, deve comprendere, cioè deve almeno avere nel-

studio di D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967 (trad. it.: *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli 1983).

<sup>21</sup> L.M. De Rijk, *La Philosophie au Moyen Âge*, Brill, Leiden 1985, p. 114. Il rifiuto è pressoché unanime ed è motivato sostanzialmente con l'osservazione che il termine «ontologico» allude alla vicenda moderna dell'onto-teologia, che inizia con Cartesio e alla quale perciò Anselmo è del tutto estraneo; cfr. J.-L. Marion, *L'argument relève-t-il de l'ontologie?*, in AA.VV., *L'argomento ontologico*, cit., pp. 43-69. Tipica e ingenerosa è la stroncatura di K. Barth, *Fides quaerens intellectum...*, cit., p. 255: un simile accostamento «manifesta una tale leggerezza di giudizio per la quale non vale la pena di spendere una parola in più».

<sup>22</sup> C. Viola, *Origine et portée de la formule dialectique du Proslogion de Saint Anselme. De l'«argument ontologique» à l'«argument megalogique»*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 3 (1991), p. 382.



l'intelletto, l'IQM di cui nega l'esistenza reale; ma l'IQM non può esistere soltanto nell'intelletto, altrimenti sarebbe possibile pensare questo stesso IQM con, in più, l'esistenza reale, cioè sarebbe possibile pensarlo più grande, contro la sua stessa definizione di partenza: se dunque non esistesse anche nella realtà e non solo nell'intelletto, l'IQM non sarebbe l'IQM, il che è contraddittorio. Questo, in sintesi, è il pensiero notturno che apparve ad Anselmo come una luce chiarissima. Gli studiosi, tuttavia, vi hanno visto molti problemi, di cui ricordiamo i più rilevanti.

### 1. *Il problema del credimus*

La prima difficoltà è determinata dal contesto apparentemente fideistico della prova: che Dio sia da intendere come l'IQM, infatti, sembra giustificato solo dalla fede: *credimus*, che nelle prime tre righe del capitolo è ripetuto ben tre volte. Sembra, quindi, che Anselmo non voglia presentare la sua prova come una vera dimostrazione filosofica, ma solo come una razionale autoesposizione della fede. Da Karl Barth in poi questa è una interpretazione ripetuta molto spesso: l'argomento «parte dalla fede», quindi, non esce da una dimensione strettamente teologica. Ma tutto ciò è insostenibile per molti motivi. A parte il fatto che il punto di partenza di un argomento non stabilisce necessariamente anche la sua natura, partire dalla fede equivale a dire che la nozione dell'IQM è presa dalla Scrittura, nella quale però testualmente non si trova affatto. Sarebbe poi molto strano che un conoscitore della Bibbia come Anselmo avesse pensato tanto per cercare una definizione che andrebbe intesa come un Nome rivelato. Se così fosse, poi, dato che il *Proslogion* è tutto intessuto di esplicite citazioni bibliche, è da supporre che Anselmo non avrebbe mancato di fare un rimando testuale anche in questo caso. In realtà, come diremo tra poco, le fonti

più dirette dell'IQM sono filosofiche. Il *credimus*, dunque, va inteso in altro modo.

Innanzitutto, è molto chiaro che Anselmo, col *credimus*, non intende far dipendere la validità dell'argomento, che si accinge a sviluppare, dalla necessità di una preliminare concessione fideistica. La fede che medita e prega, certamente, è lo «spazio» in cui viene esposto l'argomento<sup>23</sup>, ma non ne costituisce né la premessa logica né l'essenza. Come abbiamo ricordato sopra, è lo stesso Anselmo ad assicurarci che anche il *Proslogion*, come il *Monologion*, quando argomenta procede «con la sola ragione». Inoltre, possiamo intendere questo avvio come la semplice indicazione della immediata comprensibilità e della *evidenza* dell'IQM. Il contesto è dialettico e, implicitamente, può rimandare benissimo al modo in cui Boezio intende la «concezione comune della mente»: è quella proposizione che ha la proprietà di essere «immediatamente accettata, non appena viene udita»<sup>24</sup>, esattamente come l'IQM. È poi molto significativo che Boezio introduca la sua formula per definire la natura divina, di cui parleremo più avanti come di una delle fonti dirette principali dell'IQM, proprio appellandosi al concetto di «nozione comune della mente» (*De consolatione philosophiae*, III, pr. 10).

Nello stesso Anselmo, d'altra parte, possiamo trovare decisive testimonianze di un uso chiaramente non fideistico, ma dimostrativo, del verbo *credere*. Nel Proemio del *Proslogion*, per esempio, si parla dell'argomento capace di provare non solo che Dio esiste, ma anche tutto ciò che noi *crediamo* intorno alla sostanza divina. Il *credimus*, qui, è addirittura *garantito* dall'argomento. Troviamo inoltre chiari esempi anche nella *Risposta a Gaunilone*, specialmente nei paragrafi 7 e 10. Nel pri-

<sup>23</sup> Y. Cattin, *La prière de S. Anselme...*, cit., p. 375.

<sup>24</sup> *Quomodo substantiae*, def. I; ed. Stewart-Rand, p. 40: *Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam.*



mo c'è un «credibile» da intendere nel senso di «logicamente ammissibile», nel secondo il *credimus* viene usato in un contesto di assoluta necessità del pensiero, per introdurre ciò che si *deve* affermare su Dio *ex necessitate* in virtù della forza dell'IQM. Anche nel *Monologion* si possono trovare passi da intendere in questo senso; il primo capitolo, per esempio, sviluppando il primo modo per dimostrare l'esistenza di Dio, afferma che, poiché vi sono molte cose diversamente buone, «bisogna credere» che esiste un solo ente sommamente buono (*Opera*, I, 14, 5-8), dove «credere» significa evidentemente che bisogna ammettere per necessità razionale.

Inoltre, bisogna osservare che Anselmo, dicendo *credimus* al plurale e nel tempo presente, intende forse alludere ad una concezione comune chiaramente percepibile, come evidente, da parte di qualsiasi lettore del suo tempo. È anche possibile che alluda addirittura ad una convinzione di scuola. Nelle sue lezioni di dialettica, infatti, lo stesso Lanfranco, maestro di Anselmo, aveva reso familiare una definizione della categoria di sostanza che per certi aspetti si avvicina molto, come diremo, all'IQM, sicché si può dire che Anselmo «prende l'avvio da una definizione che si intende generalmente ammessa», cioè «parte da un ambito familiare»<sup>25</sup>.

In realtà, l'IQM da cui parte Anselmo è concettualmente molto diverso, ma non è fuori luogo pensare che

<sup>25</sup> M. Gibson, *Lanfranco...*, cit., p. 45, allude alla definizione di οὐσία, contenuta nello pseudo agostiniano *Categoriae decem*, come realtà «oltre la quale nulla può essere scoperto né pensato»: *extra quam nec inveniri aliquid nec cogitari potest* (Minio-Paluello, *Arist. Latinus*, I, Leiden 1961, p. 134). Oltre a ciò, si può anche aggiungere il fatto che Lanfranco, nella sua contesa con Berengario sul problema teologico dell'Eucaristia, usa una formula che anticipa l'IQM: Dio è definito come «ciò che è incomparabilmente più grande di tutte le cose», *id quod rebus omnibus incomparabiliter maius est* (*Liber de corpore et sanguine Domini*, I; PL 150, 409). Il *credimus* di Anselmo potrebbe alludere anche a questo testo, come ad un'aria di famiglia.

pronunciandolo egli ritenesse di venire perfettamente capito.

Infine, possiamo anche leggere il *credimus* nel senso generico del credere anselmiano, cioè come una semplice indicazione del momento preliminare e incoativo del comprendere. In questo senso, il *credimus* può semplicemente significare la posizione di un contenuto non ancora accertato. Il seguito mostrerà poi che l'accertamento è interno al contenuto stesso e che in ciò consiste la sua assoluta singolarità e forza.

## 2. Originalità dell'IQM

Il secondo tema decisivo è sempre interno al capitolo secondo e riguarda la questione, veramente fondamentale, della definizione di Dio come IQM. Si è molto discusso intorno alla sua provenienza e alla sua originalità. Si può dire che vi sono prevalentemente due orientamenti, che potremmo chiamare teologico e filosofico. Secondo il primo, come abbiamo già anticipato, la fonte si troverebbe nel Credo e nella Scrittura: il «presupposto» da cui parte Anselmo sarebbe «un nome di Dio fra i diversi nomi di Dio rivelati»<sup>26</sup>. Questa lettura dipende da una interpretazione restrittiva del *Proslogion*, ritenuto un'opera esclusivamente teologica. L'IQM, in realtà, è ben di più che una semplice interdizione degli idoli.

<sup>26</sup> K. Barth, *Fides quaerens intellectum...*, cit., pp. 110-111. Il riferimento scritturale sarebbe il primo comandamento, che proibisce di farsi degli idoli (Esodo 20, 3-4). M. Corbin, in S. Anselme de Cantorbéry, *Oeuvres*, vol. I, cit., nota c di pp. 245-247, riprende questa interpretazione per sottolineare il carattere *negativo* dell'IQM, che pertanto non si può accostare all'idea di Perfetto, propria dell'argomento *ontologico* di Cartesio. Anche P. Ricoeur, *Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques?*, in AA.VV., *L'argomento ontologico*, cit., pp. 19-42, si dichiara favorevole a questa interpretazione, vedendo però nella unicità divina di Deuteronomio 6,4-19 solo una «lontana» fonte della formula anselmiana (p. 26).



Nell'economia speculativa dell'opera, esso è soprattutto un principio dialettico<sup>27</sup>, dal quale dipendono tutte le successive riflessioni. È dunque decisamente più proficuo seguire l'orientamento filosofico, dal quale possiamo ricavare utili indicazioni.

Le formule più vicine a quella anselmiana, in effetti, si trovano in testi filosofici e dialettici. L'unico autore in cui si trova una formulazione pressoché identica, poi, è Seneca, e data l'alta considerazione in cui lo scrittore latino veniva tenuto dagli autori cristiani, possiamo ritenerlo una delle principali fonti dirette, se non la più importante. Gli altri autori più significativi sono Cicerone, Agostino, Boezio e Lanfranco, il maestro di Anselmo: a tutti questi, il nostro autore deve qualcosa. In ogni caso, è possibile dire che Anselmo elabora in modo assolutamente originale i materiali ricevuti; questo è forse l'unico punto sul quale tra gli studiosi vi è un perfetto accordo.

Secondo Cicerone, Dio possiede una ragione «della quale niente può essere superiore» (*De natura deorum*, II, 16: *qua nihil potest esse praestantius*). Egli considera poi certe capacità della mente come una cosa «di cui neppure in Dio si può concepire qualcosa di più grande» (*Tusculanae*, I, 26, 65: *id quo ne in deo quidem quicquam maius intelligi potest*). Come si vede, vi è una certa vicinanza con l'*aliquid quo nihil maius cogitari possit* del *Proslogion*, ma anche molta differenza. La fonte più vicina, invece, è Seneca, il quale definisce Dio come quella grandezza «di cui nulla si può pensare più grande» (*Naturales quaestiones*, I, praef., 13: *magnitudo... qua nihil maius cogitari potest*). Seneca intende questa formula in modo molto diverso da Anselmo, tuttavia non vi è dubbio che la formula, come tale, è identica, a

<sup>27</sup> Cfr. C. Viola, *La dialectique de la grandeur. Une interprétation du Proslogion*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 37 (1970), pp. 23-55.

parte la *magnitudo*. È significativa, in tutti questi testi, la presenza dei tre elementi del comparativo di grandezza, della pensabilità e della negazione.

L'altra fonte più vicina va individuata in Agostino, l'autore cui Anselmo si ispira costantemente. Agostino usa formule meno letteralmente identiche di quella di Seneca, però molto più vicine al senso anselmiano. Il testo più noto è quello in cui Agostino dice che il pensiero, quando cerca di cogliere la natura divina, pensa «qualcosa di cui non vi sia nulla di migliore e più sublime» (*De doctrina christiana*, I, 7: *aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius*). Come vedremo, anche Anselmo userà *melius* oltre che *maius*, con significati ben precisi. Un altro testo molto rilevante è quello in cui Agostino dice che se vogliamo pensare o credere a Dio in modo non empio, dobbiamo comprendere o credere che Dio è «il sommo bene, di cui nulla può essere, o essere pensato, migliore» (*De moribus Manichaeorum*, II, 11, 24: *summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus Deus est, si blasphemis carere cogitamus*). Oltre a contenere, quasi identico, l'IQM, questo passo aggiunge un altro appoggio all'interpretazione del *credimus* che sopra abbiamo dato: il concetto di Dio così espresso, può essere colto tanto col *credere* quanto con l'*intendere*, essendo evidentemente un concetto perfettamente razionale.

Una relazione simile tra l'essere e il pensiero, presente nelle formule di Agostino, ritorna anche in un celebre testo di Boezio, altra importante fonte diretta dell'IQM. L'esistenza di Dio come sommo bene è dimostrata, argomenta Boezio, riflettendo sul duplice fatto che Dio è «ciò di cui nulla è migliore» e che «non si può pensare nulla migliore di Dio» (*De consolatione philosophiae*, III, pr. 10: *nam cum nihil deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet?*). Anche qui sono evidenti gli elementi che formano l'IQM, con la sola differenza del *melius* invece di



*maius*. L'originalità di Anselmo consisterà, soprattutto, nella loro elaborazione dialettica.

Oltre a questi autori e testi maggiori, ve ne sono altri, minori ma cronologicamente più vicini ad Anselmo, che hanno contribuito sicuramente alla costruzione dell'IQM. Innanzitutto due testi pseudo agostiniani: *Categoriae decem* e *De dialectica* (o *Principia dialecticae*), importanti per lo studio della dialettica nell'alto medioevo. Nel primo si parla della sostanza come di un limite estremo, oltre il quale non si può trovare né pensare alcuna realtà. Nel secondo, a proposito del significato del termine *res*, Dio viene definito come una realtà «che non si può trovare col pensiero»: *neque aliquid quod excogitari potest*, dove l'*excogitare* è un rafforzativo di *cogitare*, come nel passo di Boezio citato sopra<sup>28</sup>. Interessanti sono anche alcuni testi frammentari di età carolingia, attribuibili ad Alcuino o al suo circolo, tra i quali uno imposta il problema dell'esistenza di Dio in modo simile a quello del *Proslogion*: per sapere se Dio esiste, bisogna prima dire *che cosa* Egli sia. La risposta è che Dio è «un bene di cui nulla è migliore e una potenza di cui nulla è più potente», quindi è un ente così buono e potente, che «non si può trovare nulla di migliore o più potente di lui»<sup>29</sup>. Anche qui si trovano significativi elementi, anche se manca l'argomento dialettico vero e proprio.

<sup>28</sup> Per il *Categoriae decem* vedi, sopra, nota 25. Il passo del *De dialectica*, oggi ritenuto quasi certamente opera autentica di Agostino (cfr. M. Bettetini, *Introduzione a Agostino, Il maestro e la parola*, Rusconi, Milano 1993, pp. XIII-XIV), si trova in una glossa al cap. 5 (ed. M. Baldassarri, Como 1985, p. 34; PL 32, 1410). Sulla rilevanza di questi testi per l'argomento anselmiano cfr. C. Viola, *Origine et portée de la formule dialectique...*, cit., pp. 358-361.

<sup>29</sup> Il testo è riportato in appendice a J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 54: *tale aliquid... ut eo nihil melius nihilque potentius valeat inveniri*.

In sintesi, di tutte queste fonti più o meno dirette e più o meno importanti, si può dire che anticipano soltanto gli elementi e il quadro concettuale di riferimento dell'*argumentum* anselmiano. In particolare, a parte le oscillazioni e varietà nell'uso dei termini, esse pongono il problema che poi Anselmo risolve: collegare la nozione di ente perfetto, cui nulla è superiore (*melius, praestantius, potentius*), al puro pensare, nella sua radicalità assoluta. Le fonti orientano già verso la soluzione, ma questa è specificamente anselmiana e si qualifica per due aspetti: la considerazione esclusiva della prospettiva della «grandezza», col *maius*, e la sua valorizzazione dialettica mediante la relazione con la pura e assoluta possibilità del pensare<sup>30</sup>. Con ciò si può concludere che l'IQM anselmiano sorge da un contesto chiaramente dialettico.

### 3. Significato e valore dell'*insipiens*

Il terzo problema, sempre all'interno del secondo capitolo, riguarda la figura dell'*insipiens*, la cui negazione fa scattare la molla dialettica dell'argomento. Questa figura che, secondo i Salmi 13 e 52, osa dire «Dio non esiste», nella tradizione cristiana viene spesso citata. Nel contesto monastico, viene in genere associata ai pericoli che può correre chi presta eccessiva attenzione alla pratica della dialettica. Il tipico e acceso antidialettico Otlo- ne di Sant'Emmerano (1010-1070), per esempio, nella sua autobiografia sostiene che il dedicarsi con troppo impegno alle arti profane è cosa demoniaca e può far precipitare nella condizione dell'*insipiens*. A parte l'estremismo, questo atteggiamento è tipico: in generale, nell'*insipiens* si raffigura una condizione di rilassatezza o decadenza morale. Anche Agostino sottolinea questo

<sup>30</sup> Cfr. C. Viola, *Origine et portée...*, cit., pp. 362-363, che mostra la convergenza di fonti sia bibliche sia filosofiche verso i due termini chiave della grandezza e della pensabilità.



aspetto, che è d'altra parte quello dei Salmi stessi, leggendo talvolta *imprudens* al posto di *insipiens* (*Enarr. in Ps. 13, 2 e 52, 2*). Nel *Proslogion*, invece, la negazione dell'insipiente ha un carattere essenzialmente speculativo, teoretico.

Nelle opere di Anselmo, però, la figura dell'insipiente appare spesso dal *Proslogion* in poi (è assente invece dal *Monologion*), ed è complessa<sup>31</sup>. La distinzione più importante, sulla quale Anselmo insiste in varie opere, è quella tra *insipiens* e *infidelis*. L'infedele è colui che non possiede la fede cristiana, ma crede almeno in un Dio che assicura la beatitudine a chi la merita, mentre l'insipiente nega tutto ciò. Questa distinzione, comunque, non autorizza a interpretare il *Proslogion*, a causa della presenza dell'insipiente, come un'opera apologetica. Gli infedeli sono interlocutori reali (Ebrei e Musulmani), che nel *Cur Deus homo*, per esempio, Anselmo vuole convincere. L'*insipiens*, invece, non appare come un personaggio reale. Rappresenta piuttosto il momento negativo della situazione dialettica, di cui Anselmo si serve per mostrare che per negare l'esistenza di Dio bisogna, come vedremo, non pensare.

Intendere l'insipiente come l'ateo, d'altra parte, è problematico. L'insipiente, infatti, non appare come un ateo teorico, alle cui argomentazioni contrapporne altre più valide. A suo modo, l'ateo è *sapiens* e si avvale delle «ragioni necessarie», invece la non sapienza dell'*insipiens* è radicale, perché la sua negazione non appare sostenuta da ragioni, bensì da un mero non pensare. È un ateo *pratico*, fermo nel rifiuto di pensare e che, per questo, si trova in una situazione patologica: usa malamente la parola, non facendola corrispondere ad alcun pensiero. Lo dice bene il quarto capitolo del *Proslogion*:

<sup>31</sup> Sui vari significati dell'*insipiens* nelle diverse opere anselmiane cfr. P. Mazarella, *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Cedam, Padova 1962, pp. 187-188.

l'insipiente dice a parole ciò che non si può assolutamente pensare. Secondo la concezione di Anselmo, l'insipiente commette quasi un reato contro la rettitudine della parola e del pensiero.

In effetti, l'insipiente non è per Anselmo un interlocutore, non entra in dialogo con lui: dopo la sua apparizione da protagonista negativo nei capitoli 2-4, scompare dalla scena, per tornare in primo piano soltanto in seguito all'intervento di Gaunilone che ne prenderà, in certo modo, le difese. Tuttavia, nei cruciali capitoli in cui si espone l'argomento, la funzione del negatore sembra decisiva, perché il senso profondo dell'argomento consiste proprio in questo: nella confutazione, cioè nel dimostrare l'impossibilità della negazione. È questa, dunque, la molla del movimento. Anche senza scomodare la figura hegeliana della «potenza del negativo», certamente eccessiva in questo contesto, non si deve tuttavia sottovalutare il fatto che, per il *credo ut intelligam*, la negazione svolge un ruolo esaltante, in quanto fa emergere, con la sua semplice posizione e cioè con la sua impossibilità di sostenersi, la necessità dell'affermazione positiva.

Nel *Pro insipiente* di Gaunilone e nella conseguente *Risposta* di Anselmo, invece, l'insipiente ritorna a rappresentare la convinzione che sia possibile negare l'esistenza di Dio. In questo caso, però, egli diventa un effettivo interlocutore, che difende una prospettiva filosofica e, soprattutto, una concezione del linguaggio che potremmo dire «nominalistica» o, meglio, «vocalistica». La possibilità di pensare che Dio non esiste, infatti, dipende dal fatto che si attribuisce valore alle sole parole, alle *voces* in quanto tali, indipendentemente dalle *res*, cioè dalla realtà e dal significato cui le parole rimandano; in questo senso, l'insipiente rappresenta colui che non conosce bene le regole della dialettica<sup>32</sup>. Contro

<sup>32</sup> Cfr. É. Gilson, *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, in «Archives d'hist. doctr. et litt. du M.A.», IX (1934), p. 7: «In



questa prospettiva, tuttavia, Anselmo fa valere sempre quanto dice nei primi capitoli del *Proslogion*: l'insipiente è colui che non comprende ciò che dice, separando parole e pensiero. Per questo, può *dire* ma non *pensare* che Dio non esista.

#### 4. L'impossibilità di pensare che Dio non esista

Il capitolo terzo del *Proslogion* sviluppa e coerentizza il secondo, in un modo che è, nel senso più forte e originale, tipicamente anselmiano. Il secondo capitolo ha dimostrato il primo significato del *vere esse* divino, cioè che Dio esiste «veramente» in quanto non può esistere nel solo pensiero, ma deve esistere anche nella realtà, *in re*. Ora il *vere esse* divino viene dimostrato in un senso che racchiude il significato più importante e profondo della scoperta di Anselmo: ne viene dimostrata la *necessità*, ossia il fatto che Dio, essendo inteso come l'IQM, non può venire neppure solamente *pensato* non esistente. Questo è il punto veramente cruciale, sul quale si misura l'assurdità della posizione insipiente e che poi costituirà il cuore della disputa con Gaunilone: che Dio non esista non si può assolutamente *pensare*.

In questo modo, Anselmo sposta e arricchisce in modo rilevantisimo il significato del *vere esse* divino, che la tradizione agostiniana aveva costantemente letto nel senso della *immutabilità* dell'essere divino. Come Ago-

fondo, l'insensato pensa come Roscellino: è un nominalista», e G. D'Onofrio, *Chi è l'«insipiens»?*, in «Archivio di Filosofia», 1-3 (1990), p. 99: l'insipiente è «l'ignorante delle vere finalità della dialettica». Più esattamente, si dovrebbe dire che tra Anselmo e l'insipiente «c'è soprattutto il diverso impegno nel capire le parole... mentre Anselmo mira all'*intelligentia*, l'insipiente si arresta alla *cogitatio*» (M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Lanfranco di Pavia «maestro dei nostri studi»: cultura e filosofia nel secolo XI*, in AA.VV., *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI nel IX centenario della morte*, Herder, Roma 1993, p. 19).

stino ripete continuamente, la differenza essenziale tra l'essere di Dio e l'essere delle creature sta nel fatto che il primo è immutabile e quindi *vero*, mentre il secondo è mutevole e quindi, a rigore, non è un vero essere, ma un essere *minore* più vicino al nulla che al vero essere. L'essere della creatura è cioè una realtà variabile che oscilla sempre, per sua essenziale costituzione, tra un essere di più e un essere di meno: esso consiste nella precaria dialettica del *magis esse* e del *minus esse*<sup>33</sup>. In questo fondamentale sviluppo dell'argomento, invece, l'essere *vero* di Dio è inteso in relazione alla dialettica non tanto del mutevole-immutabile, quanto dell'essere e del pensare. Prima, nel capitolo secondo, si è mostrato l'aspetto dell'essere, ora nel terzo si mostra quello del pensare.

Nella interpretazione di questo capitolo, si dice spesso che Anselmo, qui, sviluppa un *secondo* argomento, fondato sul concetto di esistenza *necessaria*, mentre nel capitolo precedente l'esistenza era intesa come una *perfezione*<sup>34</sup>. Questa distinzione è motivata dalla ricerca di una possibile validità logica dell'argomento, sulla base del concetto kantiano di esistenza. Secondo Kant, l'esi-

<sup>33</sup> Su cui cfr. il classico É. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux «Confessions»*, Grüner, Amsterdam 1984.

<sup>34</sup> La netta distinzione tra le argomentazioni del cap. 2 e quelle del cap. 3, spinta al punto da farne due argomenti completamente diversi, è stata per la prima volta sostenuta da N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, in «The Philosophical Review», 69 (1960), pp. 41-62, cui ha subito replicato, tra i molti altri, A. Plantinga, *A valid Ontological Argument?*, «The Philosophical Review», 70 (1961), pp. 160-171. Le varie tesi hanno suscitato vivaci discussioni, che proseguono ancora oggi, specialmente nell'ambito filosofico di tradizione analitica, avendo sullo sfondo la svolta linguistica del nostro secolo e la filosofia di Wittgenstein. Cfr. E. Scribano, *L'esistenza di Dio...*, cit., pp. 20-26, e L. Perissinotto, *Grammatica e esistenza. L'argomento ontologico e la filosofia analitica*, in AA.VV., *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Marietti, Genova 1993, pp. 83-110.



stenza non è un predicato reale, perché non aggiunge nulla al concetto espresso nel soggetto: il concetto di cento talleri, per esempio, rimane identico indipendentemente dalla loro esistenza. Sulla base di questo presupposto, quindi, l'argomento del secondo capitolo non è valido, perché intende l'esistenza come un predicato reale, che aggiunge perfezione al soggetto, cioè l'IQM. Invece l'argomento del terzo capitolo è valido, perché usa il concetto di esistenza *necessaria*, che è un vero predicato.

Tutto ciò, naturalmente, riguarda il problema dell'interpretazione. Per non discostarci dal testo di Anselmo, dobbiamo invece negare che il terzo capitolo intenda svolgere una diversa e più forte versione dell'argomento. Come sappiamo, per Anselmo l'argomento è unico: *unum argumentum*. L'affermazione dell'esistenza *necessaria*, quindi, non è altro che uno sviluppo e una coerentizzazione del medesimo argomento: un rendere esplicito l'implicito. Inoltre, Anselmo non usa l'espressione «esistenza necessaria», ma svolge la sua deduzione sul piano della pura pensabilità, sul piano del *cogitare*. Posto che la proposizione «esiste qualcosa di cui non si può pensare che non esista» sia pensabile (cioè non contraddittoria), e per Anselmo lo è per evidenza immediata, allora tale affermazione *si deve* attribuire all'IQM. Il *non poter* essere pensato non esistente, infatti, è ontologicamente superiore (*maius est*) al *poter* essere pensato non esistente. Dunque l'IQM va pensato nel primo senso, altrimenti non sarebbe l'IQM, con evidente contraddizione.

Il terzo capitolo, quindi, non fa altro che approfondire il significato del *vere esse* acquisito nel secondo, con il quale va letto in stretta continuità. Inoltre, può esser letto anche tenendo presente lo sfondo tradizionale agostiniano che intende il *vere esse* come immutabilità, secondo la dialettica del *magis esse* e del *minus esse* cui sopra abbiamo accennato. Questo sfondo, esplicita-

mente citato nel testo, viene mantenuto, ma elevato al più perfetto rigore sulla base del concetto della assoluta pensabilità. È così possibile fissare nel modo più rigoroso l'assoluta differenza tra l'essere «massimo» di Dio e quello «minore» delle creature. Tutto ciò è così chiaro, conclude Anselmo, che lo può negare soltanto un insipiente diventato «stolto». Con la consueta figura dell'antitesi: chi pensa ha *elevato* la propria comprensione fino alla necessità, chi persiste nella negazione *discende* nella condizione della stoltezza.

### 5. La negazione si può dire ma non pensare

Tuttavia, la negazione dell'insipiente-stolto non va liquidata solo dimostrandone la contraddizione: va compresa e spiegata. È il compito che si assume il quarto capitolo, con il quale si completa veramente l'esposizione dell'*unum argumentum*. Anche in questo caso, il tocco di Anselmo è magistrale, sia per la confutazione della negazione sia per il modo con cui le conferisce tuttavia un preciso significato. La negazione va infatti capita e non solo distrutta. Ma il problema, dopo il capitolo terzo, non può che essere soltanto modale: *come* è possibile pronunciare ancora la negazione? La risposta, in fondo, è implicita nella domanda: è possibile *dire* con parole, ma non veramente *pensare* la proposizione «Dio non esiste». La contraddizione dell'insipiente consiste nel dire qualcosa che non si può pensare. In questo modo, il problema viene ricondotto ad una antinomia che è fondamentale, in quanto oppone tra loro linguaggio e pensiero. Inoltre, la situazione è notevolmente aggravata dal fatto che l'espressione biblica parla di un insipiente che pronuncia *in cuor suo* la negazione, mentre nella concezione tradizionale «dire nel cuore» è sinonimo di «pensare». Allora, come si può *dire* e non *pensare*?

La risposta è costruita sul presupposto della filosofia del linguaggio di Agostino, cioè distinguendo, nella pa-



rola, il segno dal significato. Quando si pronunciano delle parole, si può pensare o alle parole stesse in quanto tali, oppure al loro significato. Nel primo caso ciò che si pensa è il puro segno grammaticale, che Anselmo esprime col termine *vox*. Nel secondo, invece, se ne pensa il significato logico, espresso col termine *res*. L'insipiente, dunque, può pronunciare «Dio non esiste» solo nel primo senso, cioè pensando la semplice *vox*. Se volesse porre la sua negazione al secondo livello, quello della *res*, cercherebbe di pensare l'impensabile, perché l'argomento ha dimostrato che Dio *non si può pensare* non esistente; diventerebbe, quindi, uno stolto con il quale non sarebbe neppure possibile comunicare. La comunicazione vera, infatti, avviene a livello di *res*, non di *voces*: a livello di pensiero e di significati, non a livello di segni e di significanti<sup>35</sup>.

Questa fondamentale distinzione tra *vox* e *res*, come vedremo, sarà importante protagonista e principale motivo del dissenso tra Gaunilone e Anselmo. Per ora, ci limitiamo a osservare la straordinaria somiglianza che esiste tra questa confutazione dell'insipiente e quella che Aristotele svolge, nel quarto libro della *Metafisica*, nei confronti del negatore del principio di non contraddizione. In entrambe le situazioni, infatti, il negatore è ridotto al silenzio concettuale: può dire in modo solo verbale ciò che non può pensare, e non può pensare ciò che dice. Nella confutazione aristotelica, naturalmente, vi sono tante altre profondità filosofiche. Tuttavia, non si può negare che una specie di «miracolo storico-speculativo» sia accaduto nell'XI secolo, quando la *Metafisica* di Aristotele non era nota, perché certamente «la

<sup>35</sup> Su questa duplicità del pensare (che dà luogo a una *cogitatio vocum* e a una *cogitatio rerum*) nel contesto dell'opera anselmiana cfr. M. Dal Pra, *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Anselmo*, in *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Laterza, Bari 1974, pp. 3-43.

forza del cosiddetto argomento ontologico è la forza stessa dell'*élenchos* teorizzato da Aristotele»<sup>36</sup>. In effetti, si può dire che Anselmo, col quarto capitolo, vuole rigorizzare il suo argomento fino a dargli la forza inconfutabile del principio stesso del pensare.

Al termine di questa prima e più celebre parte del *Proslogion*, possiamo trarre due rilevanti conclusioni.

La prima ci consente di interpretare l'IQM, alla luce delle precedenti riflessioni, non tanto come una «definizione» o come un «concetto» o come una «idea» preliminare, quanto piuttosto come un *principio*, di cui abbiamo potuto misurare tutta la forza di autofondazione e che guiderà tutte le successive riflessioni sulla natura divina. Possiamo chiamarlo *principio di grandezza*, essendo costruito sulla nozione del *maius*.

La seconda conclusione è quella che, non senza stupore, Anselmo stesso trae alla fine del quarto capitolo, cioè la sorprendente constatazione che ora, dopo il pieno sviluppo dell'argomento, si può eventualmente non credere, ma non si può non comprendere: «se anche non volessi credere che tu esisti, non potrei non comprenderlo». Rimane dunque la possibilità del dubbio intorno al *credere*, ma non intorno all'*intelligere*, che è dominato dalla necessità. Questa conclusione lascia chiaramente prevedere la tensione che, nel seguito, emergerà con grande forza.

<sup>36</sup> A. Poppi, *La struttura elenctica dell'argomento anselmiano*, in *Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'élenchos*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 23. Per una singolare valorizzazione di questo aspetto dell'argomento anselmiano cfr. L. Tarca, *Il discorso del quale è impossibile pensarne uno migliore. L'argomento ontologico come caso paradigmatico di questione filosofica*, in AA.VV., *Dio e la ragione...*, cit., pp. 111-134.



## V. La conoscibilità della natura divina

Acquisita l'assoluta e inconfutabile certezza che Dio esiste, la seconda parte del *Proslogion* cerca di comprendere e di esporre *che cosa* Egli sia: dopo aver *provato* l'esistenza, il pensiero *tenta* l'essenza, per *trovare* il sommo bene. Questa sezione occupa la maggior parte dell'opera e riprende, in modo molto più sobrio e sintetico, gli stessi contenuti esposti nel *Monologion*: prima i fondamentali attributi della natura divina (onnipotenza, giustizia, misericordia, vita, eternità, infinità) e poi la Trinità. Questi contenuti, però, ora sono visti alla luce di un *principio* nuovo, l'IQM, che ha occasionato l'opera stessa e ne è quindi il centro motore, il fuoco vitale e la struttura esplicativa. Per questo motivo, essi assumono un valore e un significato nuovi, sono illuminati da nuova luce pur nella medesimezza dei contenuti oggettivi. Cambia, si può dire, lo sguardo interpretativo, che ora diventa fortemente unitario. Tutto ciò che la ragione può pensare e dire dell'essenza divina, quindi, viene in questo modo rivisto, guardato una seconda volta in virtù di questa luce così fortemente unificante. Vediamone i punti più importanti.

### 1. Il principio di perfezione

Innanzitutto, Anselmo espone subito, nel quinto capitolo, il *principio* che deve guidare tutta questa rielaborazione e che si affianca, nel modo che diremo tra poco, al principio di grandezza elaborato nella prima parte. Possiamo chiamarlo *principio di perfezione* e suona così: la natura divina è costituita da «tutto ciò che è meglio (*melius*) essere che non essere». Come si vede, il termine chiave è *melius*, che sostituisce il *maius* del precedente principio. Il *Monologion* lo aveva già formulato (nel capitolo 15), ma con una lunga e faticosa dimostrazione, che ora è del tutto superflua. Esso può infatti ve-

nire dedotto, analiticamente, dall'IQM: essendo ciò di cui nulla di più «grande» (*maius*) si può pensare, Dio dev'essere necessariamente anche tutto ciò il cui essere è «migliore» (*melius*) del non essere, altrimenti non sarebbe l'IQM. Il principio di perfezione, dunque, si affianca al principio di grandezza non come aggiunta estrinseca, ma in quanto ne deriva secondo necessità.

Il passaggio dal problema dell'esistenza (*l'an sit*) a quello dell'essenza (*il quid sit*) viene così a costituirsi in una perfetta continuità e le due qualificazioni del *maius* e del *melius*, che negli autori precedenti erano indifferentemente usate, sono qui rigorosamente spiegate e giustificate: il principio di grandezza spiega l'esistenza, quello di perfezione l'essenza. Sulla base del principio di perfezione, dunque, Anselmo può procedere alla esposizione degli attributi divini con molta rapidità, essendo chiara la loro giustificazione. È facilmente comprensibile, per esempio, che Dio sia l'ente sommo (*summum omnium*), l'unico ad esistere per sé e non in virtù di altro (*solum existens per seipsum*), il creatore di tutte le cose. Il *Monologion*, per spiegare questi attributi, aveva dovuto impiegare tesori di sottigliezza e di energia mentale, mentre qui basta tenere ben presente il principio di perfezione.

Stabilito questo principio, il compito dell'intelligenza si può limitare anche solo ad un compito chiarificatore, non fondativo: le può bastare il capire *come* l'essenza divina sia «tutto ciò che è meglio essere che non essere». A volte la deduzione dal principio è esplicita, spesso è implicita; nella lettura, però, bisogna sempre tener presente questo legame essenziale. Inoltre, non è necessario stabilire un inventario sistematico ed esaustivo degli attributi divini, essendo invece fondamentale e sufficiente conoscere il principio di *possibilità* di qualsiasi attributo pensabile. In capitoli di varia consistenza, Anselmo procede così ad esaminarne, nella prospettiva del *come* (chiaramente indicata dagli stessi titoli dei capitoli, che iniziano quasi tutti con un *quomodo*), una scelta:



sensibilità, onnipotenza, misericordia, impassibilità, illimitatezza, eternità.

Ma non si tratta di un lavoro meramente applicativo. In realtà, durante l'esposizione la ricerca si avvede sempre più dei suoi limiti, fino a trovarsi di fronte ad una realtà inaccessibile: la ricerca si rivela di fatto non esauritiva non solo estensivamente, ma anche intensivamente. Nel mezzo dell'esposizione, così, una lunga pausa richiama l'uomo alla sua piccolezza originaria, per lasciarlo poi agli ultimi percorsi. Nel frattempo, però, la pausa consente di formulare un terzo e ultimo principio, che chiameremo *principio di trascendenza*, il quale segna i limiti entro cui l'anima può *sentire* il divino. Nell'esposizione degli attributi divini, perciò, sono presenti questi due orientamenti: uno positivo, in cui agisce il potere chiarificatore dei primi due principi, e uno negativo, in cui il terzo principio segna i limiti insuperabili della ricerca. Vediamo alcuni dei punti più rilevanti, nei quali appare questa duplicità.

## 2. Onnipotenza, bontà e giustizia

Nella prima parte positiva (capitoli 6-13), colpisce subito l'aspetto metodologico: Anselmo procede sempre per antitesi, con una chiara anticipazione della *questio* scolastica, in modo che il risultato sia ottenuto come superamento della iniziale opposizione. Così, in successione, si dice che la natura divina è sensibile, benché non sia corporea (cap. 6); che è onnipotente, benché non possa fare molte cose, come per esempio mentire o contraddirsi (cap. 7); che è misericordiosa, ma non è soggetta alle passioni (cap. 8); che perdona, ma è giusta (cap. 9-11); che è la sola natura illimitata ed eterna, benché anche altre nature spirituali lo siano (cap. 13). Lo schema di soluzione, in generale, consiste nel mostrare, con opportune chiarificazioni semantiche, la compatibilità dei termini che sono in apparente contraddizione.

Tipico e molto rilevante, in questo senso, è il trattamento del tema della onnipotenza divina: Dio «può tutto», ma «non può» corrompersi, né mentire, né far sì che il vero sia falso o che un fatto accaduto non sia accaduto. In breve, Dio *non può* negare il principio di non contraddizione e tuttavia è onnipotente. In realtà, la difficoltà non si trova nella natura divina, ma nel linguaggio umano che tenta di esprimerla: sembra che si ponga un limite alla sua potenza, mentre è solo un modo improprio di parlare. Non potersi contraddire, infatti, significa potenza e non impotenza. Anselmo non lo dice, ma basta tener presente il principio di perfezione e la cosa risulta molto chiara: la non contraddizione è «migliore» della contraddizione. La ragione, su questo punto, può fare completa luce. Molto meno facile, invece, è risolvere il conflitto che sembra sorgere tra la bontà e la giustizia in Dio.

A questo problema, in effetti, Anselmo dedica molto spazio (nell'importante capitolo 9 e poi nei capitoli 10-11) e, alla fine, lo risolve con un «forse», perché il principio di perfezione sembra insufficiente. La difficoltà deriva dal fatto che Dio, in quanto è buono, può perdonare e quindi premiare anche i malvagi; ma Dio è anche giusto, e la giustizia esige che il malvagio venga punito. Qui la ragione si trova in grave difficoltà, vede nella bontà divina qualcosa di «incomprensibile» e che desta meraviglia (*mirandum est*). La difficoltà fondamentale, infatti, proviene proprio dal principio di perfezione, in virtù del quale bisogna pensare gli attributi divini come costituenti un'assoluta *unità*: quando si dice, allora, che Dio è buono e giusto, bisognerebbe correggere dicendo che Dio è buono e misericordioso proprio *perché* è giusto. In Dio, cioè, tra bontà e giustizia deve esserci non solo compatibilità, ma anche reciproca implicazione. Per l'intelligenza il problema è difficile, tuttavia bisogna credere che la cosa è proprio così: *etsi difficile sit intelligere... necessarium tamen est credere*. L'aporia è posta



proprio nel cuore dell'opera, nel «credere per comprendere».

È interessante osservare che Anselmo non cerca di uscire dalla contraddizione, come ci si potrebbe aspettare, mediante la figura neoplatonica della *iper* o *super* bontà divina (come accade in Agostino, Dionigi, Boezio, Scoto Eriugena), benché nel capitolo 9 già faccia la sua comparsa il tema (appunto neoplatonico) della incomprendibilità della bontà divina, che è nascosta in una «luce inaccessibile». Anselmo cerca invece una soluzione razionale, cerca di *comprendere* questo fatto mirabile in cui è *necessario credere*. E lo fa, naturalmente, ricorrendo ai due principi di grandezza e di perfezione: Dio dev'essere pensato giusto in modo tale, che non sia possibile pensarlo più giusto e deve avere quel tipo di giustizia il cui essere è assolutamente migliore del non essere. Se, dunque, Dio non fosse misericordioso *perché* giusto, non sarebbe giusto così come esigono questi due principi. Non sarà forse una spiegazione totalmente esauriente, ma consente almeno una certa comprensione, un *aliquatenus intelligere*.

Ma si può anche approfondire, per cercare di passare dalla certezza *che* è così ad una certa comprensione del *come* sia così. Per poterlo fare basta osservare che il termine «giusto» si può leggere in due modi: o in senso retributivo e distributivo, cioè secondo il classico principio giuridico del «dare a ciascuno il suo», oppure secondo i due principi di grandezza e di perfezione. Il primo significato vale «secondo noi», l'altro invece «secondo Dio» (Anselmo dice, in forma allocutiva, «secondo Te»). Nei capitoli 10-11, quindi, Anselmo risolve il *mirandum* della giustizia divina con la coppia *secundum nos* e *secundum te*, cioè introducendo un dualismo. In realtà, è una soluzione che vale *aliquatenus* e che, anzi, sembra complicare le cose con l'introduzione di un nuovo problema.

Questo dualismo, infatti, necessariamente introduce nel discorso il concetto di *volontà* divina, che appare in

questo contesto (cap. 11) per la prima volta. Il *mirandum*, allora, pensando *secundum te* si potrebbe anche dire così: non è *giusto* che siano salvati coloro che Dio *vuole* punire, né che siano dannati coloro che Dio *vuole* perdonare. Tutto il ragionamento, cioè, si potrebbe sintetizzare in una massima che ha l'apparenza del più assoluto volontarismo: «Giusto è soltanto ciò che tu vuoi e non giusto è ciò che tu non vuoi». Ne ha solo l'apparenza, però, perché sappiamo, dal discorso circa l'onnipotenza, che Dio non può né contraddirsi né mentire. Non è pensabile, in questo contesto, che quella frase intenda sostenere che, se Dio lo volesse, mentire sarebbe giusto: non lo consente, evidentemente, il principio di perfezione. Quella frase vuol solo dire che la relazione tra misericordia e giustizia, in Dio, non si può pensare in termini di necessità, ma implica una volontà libera, che non è spiegabile con ragioni necessarie.

In altri termini, appellarsi alla volontà divina è un modo per dire i limiti dell'*intelligere* umano, il quale può capire *che* Dio è misericordioso perché giusto, ma non *come*. Di conseguenza, non è possibile alcuna contabilità sulla nostra sorte dopo la morte: quali uomini saranno salvati non lo possiamo sapere in alcun modo: *nulla ratione* (cap. 11). L'intelletto che *cerca*, dunque, è costretto a constatare qui la propria insuperabile finitezza e limitatezza, mentre vede nella realtà divina qualcosa che sta al di là della sua comprensione.

### 3. I limiti della ragione, che «vede e non vede»

Nei tre capitoli centrali (14-16), Anselmo espone con straordinaria efficacia, concettuale e stilistica, le ragioni dei limiti entro i quali necessariamente il pensiero è costretto. Il tema viene subito introdotto, nel capitolo 14 quasi totalmente allocutivo, con una domanda che riassume l'incalzare di tutte quelle che seguono: «Hai forse trovato, anima mia, ciò che cercavi?». Le due figu-



re agostiniane del *cercare* e del *trovare* riconducono bruscamente il lettore nel vivo della spiritualità monastica, la cui aspirazione non si limita alla conoscenza intellettuale, ma tende all'*esperienza* del divino. La risposta è quindi negativa perché l'anima, benché abbia trovato Dio col pensiero, ancora non lo *sente*.

Il termine «sentire» allude alla dimensione mistica propria della teologia monastica, ma non va inteso in senso esoterico. Indica piuttosto il fatto che la ricerca razionale non può essere separata dalla concreta esperienza spirituale, che si realizza nella preghiera e nella contemplazione<sup>37</sup> e per la quale Étienne Gilson ha usato l'espressione «gnosi cristiana»<sup>38</sup>. L'insoddisfazione, però, non deriva da uno «scacco della ragione», perché in realtà non viene sollevato alcun dubbio<sup>39</sup>. Si tratta invece del fatto che l'anima, benché la ragione abbia trovato, non *sente* la *presenza* di Dio. Tuttavia, anche in questa situazione indigente il giudizio di Anselmo sulla ragione rimane sempre positivo. In questo, egli non condivide la molto frequentata interpretazione restrittiva del motto di Gregorio Magno, secondo cui si trova in modo più vero con la preghiera e non con la ricerca razionale: *verius orando quam investigando* (*Moralia in Iob*, I, 34, 47; PL 75, 548 C). Si trova una situazione simile anche nella famosa e intensa *Confessio Theologica* di Giovanni di Fécamp, che precede di poco il *Proslogion* ed è costruita sull'idea che l'*intellectus* è un passaggio verso la *sapientia*, intesa alla lettera come una esperienza in cui si *assapora* e si *gusta* la realtà divina. Que-

<sup>37</sup> Cfr. J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio...*, cit., pp. 279-288.

<sup>38</sup> É. Gilson, *Sens et nature...*, cit., p. 49.

<sup>39</sup> H. De Lubac, «*Seigneur, je cherche ton visage*». *Sur le chapitre XIV du Proslogion de saint Anselme*, in *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, Paris 1979, p. 84.

sta spiritualità proseguirà nel movimento cistercense, di cui è altamente rappresentativo il *De consideratione* di san Bernardo, che nelle ultime righe cita, leggermente variato, il motto gregoriano, per dire che «si può forse cercare più degnamente e trovare più facilmente con la preghiera che con la discussione»: *orando forte quam disputando*.

È significativo che Bernardo metta questa opposizione tra disputa e preghiera alla *fine* della sua opera, lasciando intendere che il *cercare* deve proseguire solo in forma di preghiera, mentre in Anselmo la riflessione sull'anima che non ha *trovato* ciò che *cercava* è posta come una pausa nel *centro* dell'opera. Come già nel primo capitolo, quindi, anche qui la preghiera non chiude, ma anzi *apre* lo spazio della ricerca razionale. Prima di riprendere questa ricerca, la riflessione indugia sulla inadeguatezza del suo trovare, usando le tradizionali antitesi del vedere-non vedere e della luce-tenebre, per dire tuttavia che «in certa misura» – *aliquatenus* – ha pur visto. In realtà, si tratta di una pausa dialettica espressa in forma di preghiera e di «confessione».

Infatti, è importante notare che per spiegare questa situazione Anselmo non ricorre affatto alla figura teologica della *colpa*, cioè al peccato originale, ma si limita alla spiegazione filosofica. La causa del vedere-non vedere, infatti, sta nella infinita distanza ontologica che separa l'anima dal suo creatore. Accade così che l'anima non possa vedere sia per la propria debolezza, sia per l'eccesso della luce divina. Come l'occhio del corpo vede ogni cosa in virtù della luce del sole ma non può vedere il sole, così l'occhio dell'anima non vede proprio ciò che è la condizione di ogni vedere. Ma questa è una spiegazione razionale, perché l'anima «vede che non può vedere di più». Si tratta allora di tradurre in termini concettuali questa situazione, cosa che fa il successivo, cruciale capitolo 15.



#### 4. Il principio di trascendenza

Il brevissimo capitolo 15, che si pone come il «centro geometrico» dell'opera<sup>40</sup>, o forse meglio come un quasi puntiforme vertice in cui convergono due cammini opposti, segna un vero punto di svolta, con la formulazione del terzo e ultimo principio che guida la ricerca dialettica del *Proslogion*: lo possiamo chiamare *principio di trascendenza*. Il discorso avviato, con immagini tratte dalla spiritualità monastica, dalla mancanza del «sentire», trova qui una conclusione che va attentamente esaminata e correttamente intesa. È un punto di svolta, da cui prende avvio e senso la parte successiva del *Proslogion*, che sembra inserito quasi d'improvviso come una lama di luce proveniente dall'esterno. Si tratta invece di una rigorosa conclusione logica, introdotta da un «dunque» perentorio che può sconcertare un lettore preso dalla precedente «immersione monastica», che è perfettamente e lucidamente conseguente. Non bisogna dunque cadere nell'errore di interpretare questo capitolo come una scontata e generica professione di teologia negativa e di misticismo.

Come conclusione di tutto il precedente discorso, infatti, il capitolo 15 afferma che Dio non è soltanto ciò che abbiamo conosciuto in base al principio di grandezza, ossia quella realtà di cui «non si può pensare nulla di più grande», ma è anche una realtà «più grande di quanto si possa pensare»: *quiddam maius quam cogitari possit* (per comodità, l'abbreviamo con la sigla QM). La realtà divina, cioè, trascende il pensiero. Ma è importante osservare *come* questa affermazione viene giustificata. Essa non è solo proclamata e celebrata, viene anche dedotta: Dio è il QM *perché* è l'IQM. Infatti, una realtà che esista come il QM è pensabile, cioè non è contraddittoria;

<sup>40</sup> Secondo la fortunata espressione di M. Corbin, *Introduzione a S. Anselme de Cantorbéry, Oeuvres*, cit., p. 209.

inoltre (forse per brevità Anselmo non lo dice, ma è implicito), esistere in tale modo è *melius*, per il principio di perfezione. Allora, Dio *deve* esistere come QM, altrimenti non sarebbe l'IQM. Il principio di trascendenza, quindi, è necessariamente implicato nei due precedenti principi di grandezza e di perfezione, dai quali pertanto *deve* essere dedotto.

Questa deduzione ha l'importanza di una scoperta, che permette di chiarire il senso della *inaccessibilità* della luce divina. All'inizio del capitolo 9, l'espressione paolina che fa abitare Dio in una «luce inaccessibile» è soltanto evocata per giustificare l'incomprensibilità della bontà divina, mentre ora, nel capitolo 16, può venire compresa: in qualche modo, si è raggiunta su di essa una *verità*. Significativamente, le prime tre frasi di questo capitolo iniziano tutte con un sonante *vere*, quasi tre squilli di esultanza per lo scioglimento di un enigma: ora *veramente* si può dire che Dio «abita una luce inaccessibile». La presenza-assenza divina, esprimibile con la metafora del sole che permette di vedere ogni cosa ma non può essere visto per l'eccesso del suo splendore, non costituisce più un disagio per il pensiero, ma è anzi la dimensione in cui l'occhio dell'anima può contemplare con tranquilla serenità, quasi con gioia, la propria vicina lontananza con Dio. Viene dunque superata l'inquietudine del capitolo 14, in cui l'anima sembrava persa nella neoplatonica e agostiniana «regione della dissomiglianza». Senza questo superamento, quella inquietudine poteva essere gravemente equivocata, come se volesse dire che Dio «più è "provato" o "compreso" ... meno è "trovato"»<sup>41</sup>.

A questo punto si può gettare opportunamente un duplice sguardo, retrospettivo e prospettico, sull'intera opera, come se il gruppo dei capitoli 14-16 fosse un elevato punto panoramico. Considerando il cammino per-

<sup>41</sup> H. De Lubac, «*Seigneur, je cherche ton visage*»..., cit., p. 93.



corso, possiamo dire che Dio è stato designato in modo triplice, secondo i tre principi di grandezza, perfezione e trascendenza. Sembra una *triplice via*, che si può forse intendere come la riproposizione delle tre forme teologiche esposte da Dionigi nella sua *Teologia mistica*: rispettivamente, la teologia «affermativa», «negativa» e «superlativa»<sup>42</sup>. È una interpretazione suggestiva e, superate le questioni filologiche, possibile, che tuttavia può indurre l'idea che Anselmo esponga tre «forme» intese come altrettanti paradigmi o modelli, certamente collegati tra loro ma in certo modo autonomi, come fossero tre diverse *possibilità* della teologia. Le tre figure, invece, sono da intendere come *principi* che sorgono uno dall'altro, per necessità dialettica, partendo dall'*unum argumentum*, cioè da quell'*unum* che è l'IQM.

Per uno sguardo prospettico bisogna considerare i capitoli 14-16 come un blocco unico, in cui si elabora un principio che imprime al pensiero un movimento contrario al precedente, pur appartenendo al medesimo ordine spirituale. Per esprimerci con una immagine fisica, possiamo pensare i due movimenti come se fossero due vettori che si muovono sulla medesima retta in direzioni opposte: il *sensu* è unico, ma le due *direzioni* sono contrarie. Nel corpo dei capitoli 5-23, infatti, possiamo distinguere due sezioni, separate dal blocco 14-16, con due movimenti opposti: il tratto 5-13 è *positivo*, esprime cioè gli attributi divini mediante affermazioni, mentre il tratto 17-23 è *negativo*, cioè dice come *non* sia da intendere la natura divina. Con il consueto e sapiente gioco delle antitesi: il tratto positivo prende le mosse dall'IQM, che è un principio negativo, mentre il tratto negativo parte dal QM, che è un principio positivo.

<sup>42</sup> Cfr. M. Corbin, *Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys*, cit., pp. 41-76.

### 5. Dire l'ineffabile

Alla luce del principio di trascendenza, dunque, i capitoli 17-23 espongono i modi e i motivi della trascendenza divina rispetto a tutto ciò che la ragione può pensare e dire della sua essenza. Per questo motivo, ritornano alcuni temi già trattati, ma in modo positivo, nei capitoli 5-13. In particolare, viene spiegato come la natura divina si trovi al di là delle nostre categorie della sensibilità e della spazio-temporalità. È nuova, però, la *giustificazione* di questa incapacità della conoscenza umana. Per la prima volta nell'opera, infatti, viene addotta come spiegazione causale l'«antica malattia del peccato» (cap. 17), cioè il peccato originale. Non argomentata, ma data come un fatto evidente che ha coinvolto, come dice san Paolo, *tutti*, questa causa viene però indagata con efficacia nei suoi effetti.

Anselmo vede questi effetti, seguendo Agostino, in un radicale *indebolimento* della natura umana che egli esprime con efficaci, ma anche tradizionali antitesi: l'anima cerca gioia e trova dolore, vuole cibarsi ma rimane affamata, vuole salire alla luce ma cade nelle tenebre. Ritorna quindi, soprattutto, l'insistenza sull'antitesi fondamentale tra cercare e trovare. La drammatizzazione di questa antitesi porta il discorso, nel mezzo del forte capitolo 18, a riproporre la domanda radicale sul «che cosa è» Dio, già posta all'inizio del capitolo 5: *quid es, domine, quid es?* Di fronte a questa domanda, la ragione umana dimostra tutta la sua piccolezza e si rivela come un *angustus intellectus*, però non rinuncia a cercare spazi di comprensibilità. E li trova, essenzialmente, nel concetto di *unità*.

Deducibile dal principio di perfezione, il concetto di *unità* dice solo *che* tutti gli attributi divini (vita, sapienza, verità, ecc.) vanno intesi come un unico Bene, ma non può dire *come* lo siano. La ragione umana, infatti, pensa inevitabilmente quegli attributi secondo le cate-



gorie di spazio e tempo. Anche in queste categorie, tuttavia, è possibile cogliere l'unità con i concetti di eternità e di onnipresenza: al «che cosa è» Dio si può almeno rispondere che è *semper praesens*. Il culmine di questa dicibilità, comunque, Anselmo lo vede nel concetto di *essere*, conformemente ad una grande tradizione (soprattutto Agostino) che interpreta in questo senso il celebre *Ego sum qui sum* di Esodo 3,14: nel puro e assoluto essere, infatti, si celebra massimamente l'unità (cap. 22). Infine, anche il concetto di Trinità viene acquisito, sebbene non sia comprensibile, in virtù del fatto che la ragione può comprenderne l'unità. Così, con una elegante interpretazione dell'*unum est necessarium* del Vangelo di Luca, 10,42, in un solo breve capitolo (il 23), il *Proslogion* risolve un compito che aveva impegnato il *Monologion* per ben trentacinque capitoli di analisi logico-semantiche, dense e serrate.

## VI. La felicità e la gioia dell'anima

L'ultima parte del *Proslogion* (cap. 24-26) è interamente esposta in forma allocutiva, come un dialogo di Anselmo stesso prima con la propria anima (cap. 24-25), poi con Dio nella preghiera finale. Sono quindi ribaditi, conclusivamente, i due termini esclusivi della riflessione anselmiana, in clima perfettamente agostiniano: Dio e l'anima. Viene quindi mostrato e celebrato, più che argomentato, il fine di tutta la ricerca svolta: quella unione con Dio, sommo bene, in cui consistono la felicità e la gioia. Non è difficile sentire, sullo sfondo, la celebre massima di Agostino, secondo cui l'unico motivo per il quale si esercita la filosofia è la ricerca della beatitudine: *nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit* (*De civitate Dei*, XIX, 1, 3). Nelle opere seguenti, invece, come fondamento della morale Anselmo accentuerà l'importanza della rettitudine «disinteressa-

ta», mettendo in secondo piano la *beatitudo* (per esempio in *De concordia*, III, 11-13).

Quale sia esattamente il bene che assicurerà questa felicità non è possibile dire con certezza, ma lo si può «congetturare». Questo termine chiave non significa *ipotizzare*, ma comprendere secondo la misura dell'*aliquatenus*, concetto molto importante che abbiamo più volte ricordato. Il capitolo 25 si impegna dunque a lungo in questo lavoro di comprensione, distinguendo sette beni del corpo e altrettanti per l'anima. A parte il loro numero, che Anselmo non presenta come esaustivo (il sette è però unanimemente ritenuto un numero perfetto), è importante il principio seguito: la fruizione del sommo bene, in cui consisterà la felicità futura, comporterà la coincidenza, impossibile in questa vita, di *potere*, *volere* e *avere*. Il beato, così, «avrà tutto ciò che vorrà» e «potrà tutto ciò che vorrà», in quanto la sua volontà sarà conforme a quella divina e non avrà più l'incertezza della scelta, ma «ciò che Dio vorrà non potrà non essere» (cap. 25).

Questa dimensione è futura, ma può trovare una parziale anticipazione in questa vita nelle figure del «desiderio» e dell'«amore», tipiche della spiritualità agostiniana e monastica. Per sapere «quale e quanta» sarà la gioia futura, bisogna quindi interrogare il «cuore» e l'«interiorità», cioè le dimensioni in cui si può cogliere la propria autentica totalità e unità. Come nel precedente problema della Trinità, anche qui Anselmo risolve con una opportuna citazione dalla Scrittura, che in questo caso però è del tutto tradizionale: nel Vangelo di Matteo, 22,37, si dice infatti di amare Dio «con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente». È una soluzione, comunque, parziale, in quanto vale «secondo noi» e non può quindi esprimere l'assoluta *pienezza* della gioia divina, che rimane sempre al di là e al di sopra della misura umana. Non possiamo neppure sapere se la gioia piena entrerà nei beati, anche se con certezza



pensiamo che saranno i beati a entrare in quella gioia (cap. 26).

Come è chiaro, anche il problema della felicità futura è guidato dal principio di trascendenza, per il quale vi è una differenza insuperabile tra il bene umano e il bene divino. Per questo motivo, l'ultima risorsa del pensiero è la preghiera: l'anima chiede a Dio di farla *progredire*, nelle forme anticipanti del desiderio e della speranza, verso la gioia piena. Non è quindi solo per simmetria formale, ma anche e soprattutto per l'esito necessario che il *Proslogion* si conclude, così come inizia, con una preghiera: è ancora per una esigenza del pensiero che alla fine il pensiero stesso preghi.

## VII. Le critiche di Gaunilone

Di Gaunilone, monaco nell'abbazia benedettina di Marmoutier, presso Tours, abbiamo notizie molto scarse<sup>43</sup>. In compenso, l'opuscolo che ha scritto contro l'*unum argumentum* di Anselmo è uno dei testi più noti della filosofia medievale. Essendo morto nel 1083, deve aver scritto il suo *Pro insipiente* poco dopo il *Proslogion*: una critica tempestiva. Il tono generale di questo breve scritto, come pure la corrispondente *Risposta* di Anselmo, è corretto e pieno di rispetto per l'avversario: si tratta veramente di un sobrio dialogo filosofico. Lo stile non è brillante e talvolta è anzi contorto e faticoso, ma le idee che vi sono espresse hanno grande rilievo, storicamente e in se stesse. La sua fortuna ha in parte

<sup>43</sup> La bibliografia sulla persona di Gaunilone è conseguentemente molto ridotta. Per notizie sulla sua vita cfr. E. Martène, *Histoire de Marmoutier*, Tours 1894, I, p. 363, e B. Haureau, *Singularités historiques et littéraires*, Paris 1961, pp. 201-215. Sulla data del *Pro insipiente* cfr. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, p. 65.

danneggiato il *Proslogion*, perché si concentra esclusivamente sui capitoli 2-4 inaugurando, con ciò, la prassi di leggerli staccati dal contesto, ma non è il caso di scandalizzarsi: Anselmo stesso non se ne è fatto un problema, senza muovere alcun rilievo su questo punto. Effettivamente, quei capitoli *si possono* leggere separatamente.

Passando al contenuto, possiamo dire che la critica di Gaunilone tocca veramente alcuni punti importanti, con argomenti pertinenti e spesso molto acuti. La struttura dell'opuscolo è estremamente semplice; si tratta di una serie continua di otto paragrafi, che si possono però dividere in due parti, che riguardano i due aspetti fondamentali della sua critica. La prima parte (§§ 1-4) mette in dubbio il punto di partenza dell'argomento anselmiano, cioè la convinzione che l'asserto «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore» abbia significato in se stesso e sia nell'intelletto, che cioè sia un vero concetto. La seconda parte (§§ 5-8) nega invece la legittimità del passaggio da questo concetto, anche ammesso che sia un concetto autentico, alla realtà. Entrambe le critiche, però, mirano ad un punto solo, che racchiude il senso unitario e il significato più profondo del suo opuscolo. Gaunilone, infatti, vuole dimostrare soprattutto che, sulla base dell'*unum argumentum*, non è vero che la non esistenza di Dio non si *possa* pensare. Ha dunque ragione l'insipiente, che *può* dire *Deus non est*.

Come si vede, Gaunilone ha colto i punti fondamentali che stavano a cuore allo stesso Anselmo (e che formeranno, *mutatis mutandis*, i motivi di fondo di pressoché tutte le critiche successive). Naturalmente, non bisogna credere che Gaunilone intendesse difendere l'incredulità: anche per lui l'insipiente dice il falso, ma, contrariamente a quanto ritiene Anselmo, purtroppo lo *può* dire. Con ogni probabilità, l'intervento di Gaunilone va letto come una protesta fideistica e tradizionalista, proveniente da un ambiente monastico fortemente preoccupato per le sorti di una fede che pretende di essere



spiegata «con la sola ragione». Così dimostra che dubbio e negazione, su quella base, rimangono logicamente legittimi. Comunque, il valore dei suoi argomenti non dipende da questa eventuale motivazione.

1. *La proposizione «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non ha un significato reale*

Prima di iniziare la sua critica, Gaunilone riassume fedelmente l'argomento anselmiano, salvo il fatto che usa l'espressione «più grande di tutti» – *maius omnibus* – per citare l'IQM, il che è una caricatura sulla cui demolizione Anselmo avrà buon gioco. Si può tuttavia sorvolare su questo fatto (in seguito Gaunilone userà anche la forma corretta), perché ci si può ugualmente concentrare sulla forma logica della critica, supponendo che sia applicata al vero IQM.

Il primo punto della critica è rivolto alla pretesa che l'IQM, appena pronunciato, sia già nel mio intelletto per il solo fatto che ne comprendo le parole. Ma in questo modo potrei avere ugualmente nell'intelletto anche tutte le cose false o inesistenti. Per evitare questo dovrei prima *sapere* che l'IQM non è effettivamente una cosa falsa, altrimenti posso sempre *pensare* che a quelle parole non corrisponda alcuna realtà. Se usiamo, per indicare le due situazioni, rispettivamente i verbi *intelligere* e *cogitare*, possiamo formulare la critica in questo modo: di una cosa, finché non c'è l'*intelligere*, si può sempre *cogitare* la non esistenza. Anselmo, invece, usa proprio *cogitare* per dire che la non esistenza dell'IQM *non si può pensare* (§ 2).

Il secondo punto della critica si appella a elementari conoscenze logiche. Ci sono due modi, per definire il concetto di una cosa: o conoscendo la cosa stessa cui si riferisce il concetto, oppure indicando il genere e la specie cui la cosa appartiene. Se l'oggetto è l'IQM o Dio, però, non posso seguire nessuno di questi due modi, perché Dio non è conoscibile direttamente come fosse

una cosa, né lo posso congetturare per via di genere e specie da un'altra realtà simile, perché nessuna cosa è simile a Dio. La pensabilità dell'IQM, allora, sarebbe addirittura più dubitabile di quella delle cose false o incerte, se di queste posso farmi almeno un'idea generica o specifica. Queste cose, infatti, le posso pur sempre pensare «secondo una realtà vera» (*secundum rem veram*), mentre l'IQM o Dio lo posso pensare soltanto «secondo le parole» (*secundum vocem*) (§ 4). La contrapposizione decisiva e inconciliabile è quella tra le due forme del pensare: *secundum rem* (che ha due varianti: 1) quando si pensa direttamente la cosa e 2) quando la cosa è pensata indirettamente per genere e specie)<sup>44</sup> e *secundum vocem*. Questo è per Gaunilone veramente l'argomento decisivo: finché penso Dio *secundum vocem*, ossia usando parole cui non posso conferire alcun significato, certamente *posso pensare* che Dio non esiste.

2. *Il passaggio all'esistenza reale*

Secondo Anselmo, l'IQM deve esistere non solo nell'intelletto, ma anche nella realtà (*in re*), altrimenti non sarebbe l'IQM: lo sarebbe e insieme non lo sarebbe. Ma questo passaggio, obietta Gaunilone, sulla base del solo IQM non si può ottenere, anche ammesso e non concesso che l'IQM sia un vero concetto, e quindi sia nell'intelletto: vi sarebbe, infatti, non come una realtà che sia maggiore di qualsiasi cosa *vera*, ma solo a titolo di cosa meramente *pensata*. Per essere sicuro della realtà dell'IQM, dovrei prima conoscerlo come una realtà vera, che esiste da qualche parte; poi, per il fatto che è «maggiore di tutti», dedurrei che necessariamente esiste. Questo sarebbe certamente un «argomento indubi-

<sup>44</sup> Per l'importanza di questa distinzione cfr. M. Dal Pra, *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Gaunilone*, in *Logica e realtà...*, cit., pp. 45-81.



tabile», ma è impossibile finché penso l'IQM all'interno del solo pensiero, cioè *secundum vocem* (§ 5).

Per chiarire meglio questo punto, Gaunilone porta il celebre esempio dell'Isola Perduta, destinato a eccessiva fortuna e a non pochi fraintendimenti. Per l'apparente efficacia, questo esempio viene spesso indicato come il cuore del *Pro insipiente*, mentre serve solo ad evidenziare il punto precedente. La favolosa Isola Perduta, che assicurerebbe la felicità perfetta, è certamente una invenzione, tuttavia me ne posso fare un'idea: quando ne sento *parlare*, posso *comprendere* ciò che sento, perché so cos'è in generale un'isola. Quindi, benché sia falsa, posso dire che si trova nel mio intelletto *secundum rem*. Ciò non comporta, però, che essa *debba* esistere anche nella realtà, per il fatto che è per definizione la migliore e che si trova nel mio intelletto (§ 6). Il senso dell'esempio è dunque molto chiaro: se *posso* pensare la non esistenza di quest'isola, benché me ne sia fatto un concetto *secundum rem*, a maggior ragione *posso* negare l'esistenza *in re* dell'IQM, di cui ho soltanto un concetto *secundum vocem*.

Stranamente, accade talvolta di sentire che l'esempio dell'Isola Perduta è simile a quello dei cento talleri di Kant, forse perché Hegel ha sostenuto che la critica di Kant all'argomento ontologico si trova già in Gaunilone<sup>45</sup>. In realtà, la critica di Kant si fonda sul rifiuto della tesi che l'esistenza sia un predicato reale e, quindi, una perfezione, tesi che invece Gaunilone, in questo d'accordo con Anselmo, certamente presuppone come evidente. Ne è prova anche il modo con cui Gaunilone dice come dovrebbe essere una dimostrazione valida dell'esistenza di Dio (non ha fornito la prova, però ha detto *come*, secondo lui, dovrebbe essere). Per avere una dimostrazione valida, si dovrebbe innanzitutto provare,

<sup>45</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 3,1, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 158.

con un «argomento certissimo», che un ente superiore a tutti (*maius omnibus*) esiste in realtà. Posto questo, bisognerebbe poi provare che un tale essere esiste talmente (*in tantum*) nella realtà stessa da non poter neppure essere *pensato* non esistente (§ 7). In altri termini: prima bisognerebbe dimostrare che esiste un ente *perfetto*, poi che tale ente deve avere, tra i suoi attributi, quello della *necessità*. Solamente in questa maniera la non esistenza di Dio non si potrebbe neppure pensare (*cogitare*).

A proposito di quest'ultimo verbo, a conclusione del § 7, Gaunilone sottolinea una precisazione che lo conduce a porre, in fine, un problema filosofico di grande rilievo. In tutta la discussione sono fondamentali i verbi comprendere (*intelligere*), pensare (*cogitare*) e sapere (*scire*). Le cose false, come l'affermazione dell'insipiente che dice *Deus non est*, si possono *cogitare*, ma non *intelligere*, perché questo verbo implica lo *scire* fattuale. Io so, per esempio, di esistere, ma so anche di poter non esistere più o che potevo non esistere. Invece comprendo (*intelligo*) che Dio è e non può non essere. Ma posso *cogitare* il mio non essere, mentre so (*scio*) con certezza di essere? Gaunilone dichiara di non sapere se può, ma gli interessa mostrare le conseguenze della sua domanda: comunque si risponda, l'argomento di Anselmo sembra compromesso. Se, infatti, posso pensare di non essere mentre so di essere, posso pensare il non essere anche di tutte quelle altre cose del cui essere ho la medesima certezza. Posso quindi *pensare* anche il non essere di Dio. Se, invece, non posso pensare di non essere mentre so di essere, allora non è solo Dio, come afferma Anselmo, a non poter essere pensato non esistente. In conclusione, si ha un imbarazzante dilemma: o l'argomento di Anselmo non vale, e quindi sul suo fondamento *si può pensare* che Dio non esiste; oppure questo argomento è valido, ma allora non è applicabile soltanto all'esistenza di Dio. Così, Gaunilone pensa di aver confutato radicalmente l'argomento anselmiano.



### VIII. La risposta di Anselmo

Nella sua risposta, Anselmo non segue esattamente l'ordine delle obiezioni di Gaunilone, ma procede esaminando prima le questioni che ritiene più importanti e poi quelle secondarie. Il testo è una sequenza continua di dieci paragrafi, che si possono però dividere in una premessa, cui seguono tre parti e una conclusione (§ 10): la prima parte riconferma l'argomento (§§ 1-2), la seconda risolve le obiezioni maggiori (§§ 3-4) e la terza quelle minori (§§ 5-9). In ogni caso, Anselmo ribatte puntigliosamente su tutti i punti, non sempre in modo brillante. Per lo stile, qui ci troviamo in un clima completamente diverso rispetto al *Proslogion*: l'esposizione mira soltanto alla chiarificazione concettuale, concedendosi qualche impennata polemica solo su pochi punti. Nella sostanza, questa risposta non modifica per nulla, in Anselmo, la convinzione della assoluta validità del suo argomento. Nel respingere le critiche, tuttavia, Anselmo è sollecitato a importanti precisazioni, che rendono la sua *Risposta* un contributo rilevante alla interpretazione dell'argomento. Il quale, già da subito, ha dunque dato inizio alla propria storia.

Nella breve premessa si presenta un apparente paradosso, al quale in genere si dà scarso rilievo o si interpreta banalmente, che invece ha notevole importanza: Anselmo dichiara di rivolgersi al «cattolico», cioè al credente, e non all'insipiente. Sembra una strana premessa, perché le critiche di Gaunilone sono strettamente razionali. D'altra parte, Anselmo risponde poi con argomenti razionali. Come si capisce dal seguito del testo e come chiariremo, l'appello al cattolico vuol dire, in sostanza, che Anselmo si sente autorizzato ad usare non soltanto le determinazioni di *Proslogion* 2-4, cioè l'IQM, ma anche tutte le successive in cui si espone la natura di Dio. La *Risposta* tratta del solo argomento, ma con una persona che ha compiuto l'intero percorso del *Proslogion*.

Gaunilone, infatti, nel suo opuscolo si riferisce indifferentemente a Dio e all'IQM. L'appello al *catholicus* non vuol dire, quindi, che Anselmo ricorra alla fede per risolvere problemi di ragione. Del resto, ci si può riferire al significato letterale del termine: il «cattolico» pensa con vista universale e totalizzante, contro l'insipiente che vede un solo frammento e non riesce più a comprendere. Nella sua replica, in effetti, Anselmo si rivolge ora al *catholicus*, ora all'*insipiens*. Il senso della premessa, perciò, dovrebbe essere questo: è sufficiente rispondere al cattolico perché, in questo modo, si è già risposto anche all'insipiente.

#### 1. L'argomento viene riconfermato

Nella prima parte della *Risposta* (§§ 1-2), Anselmo usa il doppio livello di argomentazione giustificato dalla premessa: uno rivolto specificamente all'*insipiens*, l'altro al *catholicus*. In ogni caso, non concede assolutamente nulla a Gaunilone, benché ne consideri attentamente e rispettosamente le critiche: lo tratta *suaviter*, ma *fortiter*. Egli ribadisce quindi i tre punti fondamentali del suo argomento: 1) l'IQM è un concetto vero (*secundum rem*, nella terminologia di Gaunilone), in virtù della sua sola pensabilità, cioè del solo *cogitare*; 2) il passaggio logico da questa pensabilità all'esistenza reale, *in re*, è pienamente legittimo e assolutamente valido; 3) l'IQM non si può pensare non esistente già nel senso del puro *cogitare* e non solo dell'*intelligere*.

Per il primo punto, il cattolico sa che l'IQM non è altri che Dio, dunque se dubita che l'IQM sia nell'intelletto è come se dubitasse o di avere Dio nell'intelletto, o che Dio sia l'IQM. Ma tutto ciò è smentito dalla sua fede e dalla sua coscienza. Anche per confermare il secondo e il terzo punto, Anselmo si rivolge implicitamente allo sguardo totalizzante del *catholicus*. Avendo percorso interamente il *Proslogion*, questi sa che non si



può pensare (*cogitare*) Dio come IQM, se non pensando «senza inizio», tanto nello spazio quanto nel tempo. Ciò vuol dire che Dio, nella sua totalità, è presente ovunque e sempre: è *semper et ubique totus*; dunque non può essere anche solo pensato non esistente. Le cose create, invece, si distendono secondo le parti del tempo e dello spazio, quindi possono essere pensate non esistenti, anche se esistono. Il che non vuol dire, come parrebbe e come Gaunilone rileva, che la necessaria esistenza di Dio o dell'IQM è solo pensata, perché l'IQM «non può essere pensato esistente e non esistere» (§ 1).

A questo proposito, Gaunilone è rimasto prigioniero di un equivoco: ha creduto che, per avere nell'intelletto una adeguata nozione di Dio, la si debba comprendere (*intelligere*) in modo completo. Ma sarebbe come dire che, per il fatto di non poter guardare direttamente il sole, non si può vedere la luce del giorno, che è la stessa luce del sole. Similmente, per avere nell'intelletto una adeguata nozione di Dio, è sufficiente comprenderne la natura «in qualche modo»: *aliquatenus*. Questo fondamentale avverbio non indica una generica distanza tra l'uomo e Dio, per cui Dio non è raggiungibile, ma quella differenza in virtù della quale si può stabilire la relazione uomo-Dio. Il «modo», cioè la misura secondo cui la relazione si può stabilire, è costituito per l'appunto dall'IQM, in virtù del quale si pensa Dio: in una misura simile a quella con cui, guardando la luce del giorno, in qualche modo si vede la luce del sole.

Il *catholicus* è colui che già conosce, o dovrebbe conoscere, tutto questo; dovrebbe dunque sapere quale sia il rapporto tra il pensare Dio secondo la formulazione dell'IQM e Dio stesso, compreso nella sua realtà vera, *secundum rem*. Anselmo trova strano, perciò, che Gaunilone insista nel dire che Dio, sebbene la sua nozione sia nell'intelletto, può tuttavia non essere compreso (da cui la possibilità, per l'insipiente, di pensare che Dio non esiste). Il cattolico dovrebbe infatti aver capito

che il rapporto va rovesciato: «proprio perché viene compreso, ne consegue che Dio sia nell'intelletto» (§ 2). In questo modo, Anselmo ha svolto una riconferma «cattolica» dell'*unum argumentum*.

## 2. Risposta alle obiezioni principali

I precedenti approfondimenti e precisazioni consentono ad Anselmo di liquidare in poche battute il celebre esempio dell'Isola Perduta. L'*unum argumentum*, infatti, si riferisce e si può applicare solo a Dio inteso come l'IQM, perché soltanto questo non può essere pensato non esistente. Qualsiasi fantastica isola, naturalmente, è sempre pensabile non esistente senza contraddizione, al pari di ogni altra cosa. Più rilevante, invece, è il problema della differenza tra *cogitare* e *intelligere*, che ha consentito a Gaunilone di porre, al termine del suo scritto, una antinomia che voleva essere la stoccata decisiva. Risolvendola brillantemente, Anselmo pensa giustamente di aver colto un risultato molto rilevante: il suo argomento va mantenuto così com'è, bisogna proprio dire che l'IQM non si può pensare non esistente nel senso del puro *cogitare*.

Il dubbio di Gaunilone, infatti, si può facilmente sciogliere con opportune chiarificazioni logico-linguistiche: tutte le cose che hanno inizio e fine e contengono parti si possono sempre *cogitare* non esistenti, anche se, nel caso che esistano, non si possono *intelligere* come non esistenti. Soltanto Dio, esistendo sempre e senza parti (*semper et ubique totus*), se è «compreso» non può essere «pensato» non esistente (§ 4). E le cose non cambiano anche se consideriamo, con Gaunilone, la possibilità di pensare la nostra non esistenza. Nell'aporia di Gaunilone, in realtà, le due affermazioni opposte si possono mantenere entrambe, purché siano correttamente intese. Io posso pensare di non esistere, mentre so di esistere, se pongo quel *potere* e questo *sapere* in tempi di-



versi. Ma non posso pensare di non esistere *mentre* so di esistere, perché negherei il principio di non contraddizione, il quale vieta di pensare che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia. Dunque, soltanto Dio non può essere pensato non esistente, neppure nel primo senso.

In conclusione, nelle risposte principali Anselmo si preoccupa di ribadire il punto essenziale del suo argomento, messo in dubbio da Gaunilone: è proprio dell'essere divino il non poter essere neppure pensato, nel senso del *cogitare*, non esistente; l'insipiente non può dunque pensare, ma solo dire, che Dio non esiste.

### 3. Risposta alle questioni secondarie

Le rimanenti obiezioni di Gaunilone sono più deboli, sicché Anselmo aveva pensato, in un primo tempo, di lasciarle correre. Ma poi ha sentito che ad alcuni, poco esperti nell'arte dialettica, sono parse convincenti, quindi ha deciso di risolvere anche queste. In realtà, lo spazio che la *Risposta* dedica a questa parte «secondaria» è pressoché identico a quello riservato alla parte principale. Evidentemente, queste obiezioni appaiono deboli agli esperti, ma contengono equivoci che, per la loro facile verisimiglianza, possono indurre in errore eventuali lettori superficiali o frettolosi.

Il primo di questi equivoci riguarda l'espressione che Gaunilone usa, con assoluta prevalenza, per citare l'IQM: *maius omnibus*, l'ente «più grande di tutte le cose». Per sé non è sbagliato, perché Dio è certamente superiore a tutte le cose, ma non è valido per istituire l'*unum argumentum*. Infatti, non appare con immediata evidenza, come invece accade con l'IQM, che tale ente non sia pensabile non esistente. Così formulato, sembra anzi pensabile non esistente. Perché appaia l'impensabilità della sua non esistenza, dunque, si deve ricorrere ad un altro argomento, che ne dimostri, appunto, la necessità.

Ma allora vien meno un aspetto essenziale dell'*unum argumentum*, quello di autofondarsi e di non aver bisogno di altro che di se stesso; il vero argomento, infatti, è unico anche nel senso che prova se stesso: *de se per seipsum probat* (§ 5).

Sul secondo equivoco, invece, Anselmo è decisamente meno brillante e sembra non aver colto l'acutezza della critica di Gaunilone circa il problema del «comprendere» o «avere nell'intelletto» l'IQM<sup>46</sup>. Anche delle cose false o dubbie, rilevava Gaunilone, si può dire che sono nell'intelletto per il fatto che si comprendono le parole che le esprimono. Ma è chiaro che posso pensare la loro non esistenza reale. Se, dunque, l'IQM si trova nell'intelletto a questo modo, posso pensare che non esista. Inoltre, incalzava Gaunilone, le cose false o dubbie possono essere nell'intelletto *secundum rem* almeno in modo indiretto, cioè per analogia generico-specifica con le cose vere, mentre l'IQM è nell'intelletto solo *secundum vocem*, senza possibile riferimento ad alcuna realtà. Anselmo non coglie la rilevanza di questa distinzione, e si limita a dire che gli basta la prima concessione, cioè che l'IQM sia nell'intelletto anche a titolo di cosa dubbia, perché la dimostrazione segua con necessità (§ 6). Peccato: sarebbe stata una buona occasione per approfondire la sua filosofia del linguaggio.

Il terzo equivoco, trattato nel § 7, è l'unico sul quale Anselmo conceda qualcosa al suo avversario. Esso riguarda la differenza tra Dio e l'IQM. Secondo Gaunilone non ha senso dire, come pretende Anselmo, che l'insipiente può pensare la non esistenza di Dio ma non quella dell'IQM: in realtà, può dire *IQM non est* così come dice *Deus non est*, perché Dio e IQM gli sono ugualmente ignoti. Anselmo risponde che, per una ele-

<sup>46</sup> L'acutezza di Gaunilone su questo punto è messa in luce con efficacia da M. Dal Pra, *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Gaunilone*, in *Logica e realtà...*, cit., pp. 45-81.



mentare regola dialettica, non è legittimo negare la comprensibilità dell'IQM per il fatto che Dio è inaccessibile. Per ammettere la differenza tra Dio e IQM, basta capire che di quest'ultimo si può avere almeno una comprensione limitata, *aliquatenus*. E questo consente ugualmente lo sviluppo della prova, perché si può dimostrare più facilmente una cosa che si comprende «in qualche modo», rispetto a ciò che «in nessun modo» si comprende: non va respinto l'*aliquatenus* a motivo del *nullo modo*. Anselmo concede dunque a Gaunilone che l'IQM possa non essere *perfettamente e immediatamente* compreso.

Gaunilone aveva insistito sul fatto che l'IQM non solo non è conoscibile direttamente, ma neppure si può «congetturare» da una realtà simile. Avendolo depotenziato a nozione che è sufficiente poter intendere almeno *aliquatenus*, Anselmo risponde che lo si può invece «congetturare molto» (*multum conicere*, § 8), cioè validamente. Egli sviluppa così un argomento per giungere all'IQM, riprendendo la prima delle prove svolte nei capitoli 1-4 del *Monologion*: come da un bene minore si può salire a un bene maggiore, così da quei beni di cui si può pensare il maggiore è possibile congetturare la nozione di un bene, di cui *non* si possa pensarne alcuno maggiore. Si può partire, per esempio, da un bene contingente per giungere al bene immutabile, ma si potrebbero seguire altre vie.

Ma questo discorso, per Anselmo, è solo una concessione. In realtà, per lui rimane fermo che l'IQM ha immediato significato ed è perciò intelligibile per se stesso, anche senza congetture. Lo ribadisce infatti, conclusivamente, nel § 9, dove accade anche un episodio singolare. Come ultima risorsa per far comprendere all'insipiente che l'IQM è immediatamente intelligibile, Anselmo porta l'esempio dei termini «indicibile» e «impensabile»: come queste parole hanno un significato comprensibile, benché sia impossibile dire o pensare la real-

tà cui si riferiscono, così è possibile pensare e comprendere l'IQM anche se la «cosa» cui si riferisce, cioè Dio, rimane inaccessibile. Se chi nega l'esistenza di Dio è un insipiente da istruire, chi nega di comprendere ciò che egli stesso dice, quando nega, è un «impudente» degno del massimo disprezzo, al punto che non solo il suo discorso va respinto, ma lui stesso «va preso a sputi»: *et ipse conspuendus*. Queste parole di inusitata durezza, che hanno pochissimi riscontri in tutta l'opera di Anselmo, stridono singolarmente col tono così corretto della discussione con Gaunilone. Se le prendiamo alla lettera, non possiamo che rimanere sbalorditi. Come è stato notato, l'argomentazione di Anselmo si svolge e si fonda su una rigorosa logica della non contraddizione, che fa pensare ad Aristotele. Mentre, però, la reazione aristotelica di fronte all'assurdo è il riso, quella di Anselmo sembra un «furore intollerante e aggressivo», motivato forse dalla consapevolezza che la contesa tra fede e ragione, da lui stesso accesa, può diventare una lotta mortale<sup>47</sup>. Francamente, si preferirebbe che non fossero parole da prendere alla lettera, ma da leggere con ironia, come fossero un implicito invito al sorriso: in fondo, si può dire che l'impudente compie un errore grammaticale, ma nel medioevo i grammatici amavano l'umorismo non esplicito<sup>48</sup>.

Subito dopo, in effetti, Anselmo riprende il tono distaccato e aristotelico del pensatore, congedandosi dal difensore dell'insipiente con una ripetizione sobria e severa del suo argomento. Tra l'altro, questa ripetizione mette in evidenza proprio il tipico tratto dell'*élenchos* di Aristotele: chi *nega* deve pur *comprendere* la propria negazione.

<sup>47</sup> M. Ruggenini, *Dio, l'essere, la contraddizione*, in AA.VV., *Dio e la ragione...*, cit., pp. 58-61.

<sup>48</sup> Cfr. J. Leclercq, *Grammatica e umorismo nei testi del medioevo*, in *Umanesimo e cultura monastica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 157-166; tra l'altro, l'autore ricorda (p. 166) che secondo Cicerone tra le *dicendi virtutes* va messa anche l'*hilaritas*.



4. *Conclusiones*.

Concludendo la sua *Risposta*, Anselmo ribadisce dunque la piena validità dell'*unum argumentum*, per nulla intaccata dalle critiche di Gaunilone, con efficacia: essa deriva interamente dalla pura e assoluta «forza» (*tanta vis*) del semplice enunciato, di cui basta pensare il significato perché la sua esistenza sia provata in modo inconfutabile. E insiste anche sul fatto che, da questa forza, deriva pure la *necessità* di affermare «tutto ciò che della divina sostanza si deve credere», secondo il principio di perfezione: non deriva solo *che* Dio esiste, ma anche, in certa misura, *che cosa è*. E i soli due esempi riportati, l'eternità e la somma bontà, sono altamente significativi dei termini con i quali Anselmo fissa i due poli essenziali del suo pensiero: l'essere e il valore.

Il confronto con Gaunilone, dunque, secondo Anselmo si può e si deve considerare definitivamente chiuso. In realtà, come abbiamo visto, non mancano i luoghi nei quali un approfondimento si renderebbe necessario: in particolare, quello del rapporto tra pensiero, linguaggio e realtà. In effetti, si può dire che l'argomento anselmiano verrà in seguito continuamente ripreso, variato e contrastato proprio in relazione ai diversi modi secondo cui quel rapporto sarà inteso dai vari pensatori. E si può anche dire, forse, che il dialogo filosofico tra Gaunilone e Anselmo contiene già in buona parte, se non in tutto<sup>49</sup>, il terreno essenziale su cui si muoveranno tutte le discussioni future.

<sup>49</sup> Come risolutamente sostiene S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Bari 1987, p. 49: «Per quello che so, credo che nella disputa Gaunilone-Anselmo sia già contenuto tutto ciò che è stato detto in seguito».

# PROSLOGION

N.B. Il testo latino che viene riportato a fronte della traduzione è quello dell'edizione critica stabilita da F.S. Schmitt (vedi Bibliografia), vol. I, pp. 93-139. Abbiamo introdotto, nel testo e quindi nella traduzione, alcuni capoversi, al fine di rendere più chiara la scansione delle argomentazioni. Nella traduzione abbiamo anche aggiunto una divisione in parti, per una migliore intelligenza della struttura dell'opera. Per lo stesso motivo abbiamo inoltre aggiunto, alla traduzione del *Pro insipiente* di Gaunilone e della *Responsio* di Anselmo, i titoli dei paragrafi.



## Proœmium

Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando quæ nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quæcumque de divina credimus substantia, sufficeret.

Ad quod cum sæpe studioseque cogitationem converterem, atque aliquando mihi videretur iam posse capi quod quærebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret: tandem desperans volui cessare velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere: tunc magis ac magis nolenti et defendenti se cœpit cum importunitate quadam ingerere. Cum igitur quadam die vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam.

Aestimans igitur quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum: de hoc ipso et

## Proemio

Dopo aver pubblicato, per le pressanti preghiere di alcuni confratelli, un opuscolo<sup>1</sup> come esempio di meditazione sulla razionalità della fede<sup>2</sup>, mettendomi nella posizione di chi, ragionando silenziosamente dentro di sé, ricerca ciò che non conosce<sup>3</sup>, considerando che quell'opuscolo era costruito con la concatenazione di molti argomenti, ho cominciato a chiedermi se per caso fosse possibile trovare un argomento unico, tale che per essere dimostrato non avesse bisogno di altro, ma solo di se stesso<sup>4</sup>; e che fosse da solo sufficiente a stabilire<sup>5</sup> che Dio esiste veramente<sup>6</sup>, che è il sommo bene di nessun altro bisognoso e di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e per ben-essere, e tutto ciò che crediamo della divina sostanza.

Rivolgevo spesso e con impegno il mio pensiero su questo punto e talvolta mi sembrava di poter già affermare quanto cercavo, talvolta invece sfuggiva del tutto all'acume della mia mente; alla fine, privo di speranza, volli cessare la ricerca di una cosa che sembrava impossibile trovare. Ma quando volevo escludere completamente da me quel pensiero, affinché non impedisse alla mia mente, occupandola inutilmente, di impegnarsi in altri pensieri nei quali potessi fare progressi, proprio allora quel pensiero cominciò sempre più ad imporsi, con una certa importunità, a me che non lo volevo e lo respingevo. Mentre dunque, un giorno, fortemente mi affaticavo nel resistere alla sua insistenza, nel conflitto stesso dei pensieri mi si presentò ciò di cui avevo disperato, sì da farmi applicare con passione a quel pensiero che mi ero preoccupato di respingere<sup>7</sup>.

Ritenendo poi che quanto gioivo di avere trovato, se fosse stato scritto, sarebbe piaciuto a qualche lettore, su



de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quærentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum. Et quoniam nec istud nec illud cuius supra memini dignum libri nomine aut cui auctoris præponeretur nomen iudicabam, nec tamen eadem sine aliquo titulo, quo aliquem in cuius manus venirent quodam modo ad se legendum invitarent, dimittenda putabam: unicuique suum dedi titulum, ut prius *Exemplum meditandi de ratione fidei*, et sequens *Fides quærens intellectum* diceretur.

Sed cum iam a pluribus cum his titulis utrumque transcriptum esset, coegerunt me plures et maxime reverendus archiepiscopus Lugdunensis, Hugo nomine, fungens in Gallia legatione Apostolica, qui mini hoc ex Apostolica præcepit auctoritate, ut nomen meum illis præscriberem. Quod ut aptius fieret, illud quidem *Monologion*, id est soliloquium, istud vero *Proslogion*, id est alloquium, nominavi.

questo e su altri argomenti ho scritto il seguente opuscolo, mettendomi nella posizione di chi tenta di innalzare la sua mente a contemplare Dio e cerca di comprendere ciò che crede. E poiché giudicavo che né questo opuscolo né quello che sopra ho ricordato<sup>8</sup> fossero degni del nome di libro o di portare il nome dell'autore, ma pensavo tuttavia che non si dovessero pubblicare senza un titolo qualsiasi col quale invitassero alla lettura, in qualche modo, colui nelle cui mani fossero pervenuti, diedi a ciascuno il suo titolo, chiamando il primo *Esempio di meditazione sulla ragione della fede* e il successivo *La fede che cerca l'intelletto*<sup>9</sup>.

Ma quando l'uno e l'altro erano già stati trascritti da molti con questi titoli, molti mi sollecitarono (specialmente il reverendo arcivescovo di Lione, di nome Ugo<sup>10</sup>, legato apostolico in Gallia, che me l'ordinò con autorità apostolica<sup>11</sup>) a scrivere il mio nome su di essi. Per fare ciò più adeguatamente, ho dunque intitolato il primo opuscolo *Monologion*, cioè soliloquio, e questo invece *Proslogion*, cioè colloquio<sup>12</sup>.



## Introduzione

### INVOCAZIONE E PREGHIERA DI CHI CREDE PER COMPRENDERE

#### I. Excitatio mentis ad contemplandum deum

Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. «Intra in cubiculum» mentis tuæ, exclude omnia præter deum et quæ te iuvent ad quærendum eum, et «clauso ostio» quære eum. Dic nunc, totum «cor meum», dic nunc deo: «Quæro vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro».

Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quærat, ubi et quomodo te inueniat. Domine, si hic non es, ubi te quæram absentem? Si autem ubique es, cur non video præsentem? Sed certe habitas «lucem inaccessibilem». Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa? Deinde quibus signis, qua facie te quæram? Numquam te vidi, domine deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime domine, quid faciet iste tuus longinquus exsul? Quid faciet servus tuus anxius amore tui et longe proiectus «a facie tua»? Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit, et nescit locum tuum. Quærere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, deus meus es, et dominus meus es, et numquam te vidi. Tu me fecisti et refecisti, et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum

#### 1. Esortazione della mente a contemplare Dio

Orsù dunque, omuncolo<sup>13</sup>, sfuggi un poco alle tue occupazioni, sottratti discreto ai tuoi tumultuosi pensieri, allontana le tue pesanti preoccupazioni e metti da parte le tue faticose dispersioni<sup>14</sup>. Renditi per un poco disponibile a Dio<sup>15</sup> e riposati un po' in lui. «Entra nella stanza» della tua mente, lascia fuori ogni cosa tranne Dio e ciò che ti giovi a cercarlo, e «chiusa la porta» cercalo<sup>16</sup>. Di' ora, o «mio cuore» tutto intero, di' ora a Dio: «Cerco il tuo volto; il tuo volto, Signore, io ricerco»<sup>17</sup>.

Orsù dunque, ora tu, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come ti possa cercare, dove e come ti possa trovare<sup>18</sup>. Signore, se non sei qui e sei assente, dove ti cercherò? Se invece sei dovunque, perché non ti vedo presente? Ma tu abiti certamente una «luce inaccessibile»<sup>19</sup>. E dov'è la luce inaccessibile? In quale modo mi accosterò alla luce inaccessibile? E chi mi condurrà e mi introdurrà in essa, affinché io veda te in essa? Inoltre in quali segni, sotto quale forma ti cercherò? Non ti ho mai visto, Signore Dio mio, non ho conosciuto il tuo aspetto. Che cosa farà, o altissimo Signore, che cosa farà questo tuo esule lontano? Che cosa farà il tuo servo, ansioso del tuo amore e respinto lontano «dalla tua presenza»<sup>20</sup>? Egli anela di vederti, ma troppo è da lui lontano il tuo volto. Desidera accostarsi a te, ma la tua dimora è inaccessibile. Brama trovarti, ma non conosce il luogo dove tu stai. Pretende di cercarti, ma ignora il tuo volto. O Signore, tu sei il mio Dio e sei il mio signore, ma non ti ho visto mai. Tu mi hai creato e ricreato<sup>21</sup> e tutti i miei beni me li hai donati tu, ma non ti conosco



novi te. Denique ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum.

O misera sors hominis, cum hoc perdidit ad quod factus est. O durus et dirus casus ille! Heu, quid perdidit et quid invenit, quid abscessit et quid remansit! Perdidit beatitudinem ad quam factus est, et invenit miseriam propter quam factus non est. Abscessit sine quo nihil felix est, et remansit quod per se non nisi miserum est. «Manducabat» tunc «homo panem angelorum» quem nunc esurit, manducat nunc «panem dolorum», quem tunc nesciebat. Heu publicus luctus hominum, universalis planctus filiorum Adæ! Ille ructabat saturitate, nos suspiramus esurie. Ille abundabat, nos mendicamus. Ille feliciter tenebat et misere deseruit, nos infeliciter egemus et miserabiliter desideramus, et heu, vacui remanemus. Cur non nobis custodivit cum facile posset, quo tam graviter careremus? Quare sic nobis obseravit lucem, et obduxit nos tenebris? Ut quid nobis abstulit vitam, et inflixit mortem? Aerumnosi, unde sumus expulsi, quo sumus impuls! Unde præcipitati, quo obruti! A patria in exsilium, a visione dei in cæcitatem nostram. A iucunditate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis. Misera mutatio! De quanto bono in quantum malum! Grave damnum, gravis dolor, grave totum.

Sed heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Evæ elongatis a deo, quid incepti, quid effeci? Quo tendebam, quo deveni? Ad quid aspirabam, in quibus suspiro? «Quæsi bona», «et ecce turbatio»! Tendebam in deum, et offendi in me ipsum. Requiem quærebam in secreto meo, et «tribulationem et dolorem inveni» in intimis meis. Volebam ridere a gaudio mentis meæ, et

ancora. In conclusione: sono stato fatto per vederti, ma non ho ancora fatto ciò per cui sono stato fatto.

O sorte infelice dell'uomo, dal momento che ha perduto ciò per cui è stato creato. Che penosa e funesta quella caduta<sup>22</sup>! Ohimè, quanto ha perduto e che cosa ha trovato, quanto è svanito e che cosa è rimasto! Ha perduto la beatitudine per la quale fu creato, e ha trovato la miseria per la quale non è stato creato. È svanito ciò senza cui nulla è felice, ed è rimasto ciò che per sé è soltanto infelice. Allora «l'uomo mangiava il pane degli angeli»<sup>23</sup> di cui ora ha fame, ora mangia il «pane dei dolori»<sup>24</sup> che allora non conosceva. Ohimè, comune lutto degli uomini, universale pianto dei figli di Adamo! Egli ruttava per la sazietà, noi gemiamo per la fame. Egli era nell'abbondanza, noi mendichiamo. Egli felicemente possedeva e poi miseramente ha perduto, noi siamo infelicemente bisognosi e nella miseria desideriamo; e, ohimè, rimaniamo a mani vuote. Perché non ci conservò, quando facilmente lo poteva fare, ciò di cui avremmo sentito così gravemente la mancanza? Per quale ragione ci ha precluso in questo modo la luce e ci ha condotto nelle tenebre? Per quale scopo ci ha tolto vita e ci ha inflitto la morte? Disgraziati, da dove siamo stati scacciati e verso dove siamo stati sospinti! Da dove precipitati, verso dove rovinati! Dalla patria all'esilio, dalla visione di Dio alla nostra cecità. Dalla gioia dell'immortalità all'amarezza e all'orrore della morte. Infelice mutamento! Da quanto bene in quanto male! Grave danno, grave dolore, grave tutto.

Ma, ohimè, me infelice, uno tra gli altri miseri figli di Eva<sup>25</sup> lontani da Dio, che cosa ho incominciato e che cosa ho concluso? Verso dove ero diretto e dove sono? A che cosa aspiravo e in mezzo a quali cose ora suspiro? «Ho cercato il bene»<sup>26</sup> ed «ecco il disordine»<sup>27</sup>! Tendevo a Dio, e sono incappato in me stesso. Nel mio segreto cercavo la pace, e nella mia interiorità «ho trovato tribolazione e dolore»<sup>28</sup>. Volevo ridere per la gioia della mia mente, e sono costretto a ruggire «per il gemito del



cogor rugire «a gemitu cordis mei». Sperabatur lætitia, et ecce unde densentur suspiria!

Et o «tu, domine, usquequo»? «Usquequo, domine, oblivisceris» nos, «usquequo avertis faciem tuam» a nobis? Quando respicies et exaudies nos? Quando illuminabis oculos nostros, et ostendes nobis «faciem tuam»? Quando restitues te nobis? Respice, domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum. Restitue te nobis, ut bene sit nobis, sine quo tam male est nobis. Miserare labores et conatus nostros ad te, qui nihil valemus sine te. Invitas nos, «adiuva nos». Obsecro, domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando. Obsecro, domine, amaricatum est cor meum sua desolatione, indulca illud tua consolatione. Obsecro, domine, esuriens incepti quærere te, ne desinam ieiunus de te. Famelicus accessi, ne recedam impastus. Pauper veni ad divitem, miser ad misericordem; ne redeam vacuus et contemptus. Et si «antequam comedam suspiro», da vel post suspiria quod comedam. Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere, erige me ut possim sursum intendere. «Iniquitates meæ supergressæ caput meum» obvolvunt me, «et sicut onus grave» gravant me. Evolve me, exonera me, ne «urgeat puteus» earum «os suum super me». Liceat mihi suspicere lucem tuam, vel de longe, vel de profundo. Doce me quærere te, et ostende te quærenti; quia nec quærere te possum nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas. Quæram te desiderando, desiderem quærendo. Inveniam amando, amem inveniando.

Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te

mio cuore»<sup>29</sup>. Si sperava letizia, ed ecco di che si moltiplicano i sospiri!

E «tu, o Signore, fino a quando»<sup>30</sup>? «Fino a quando, Signore, ti dimenticherai di noi, fino a quando distoglierai la tua faccia»<sup>31</sup> da noi? Quando ci guarderai e ci esaudirai? Quando illuminerai i nostri occhi e ci mostrerai «il tuo volto»<sup>32</sup>? Quando ti restituirai a noi? Guardaci, o Signore, esaudiscici, illumina ci, mostra te stesso a noi. Restituisciti a noi, affinché abbiamo il bene, poiché senza di te noi stiamo tanto male. Abbi pietà degli sforzi e dei tentativi che facciamo per giungere a te, noi che senza di te non abbiamo alcun potere. Tu ci inviti, quindi «aiutaci»<sup>33</sup>. Ti supplico, Signore, di non fare che io desperi suspirando, ma che sperando respiri. Ti supplico, Signore, il mio cuore è amareggiato per la sua desolazione: addolciscilo con la tua consolazione. Ti supplico, Signore: affamato ho cominciato a cercarti, che io non cessi digiuno di te. Mi sono avvicinato famelico, che non mi allontani senza avere mangiato. Sono venuto povero davanti al ricco, misero davanti al misericordioso: che non ritorni a mani vuote e disprezzato. E se «prima di mangiare suspiro»<sup>34</sup> concedi almeno che, dopo i sospiri, io mangi. O signore, essendo incurvato non posso guardare se non in basso; raddrizzami, affinché io possa mirare verso l'alto<sup>35</sup>. «Le mie iniquità hanno sorpassato il mio capo», mi circondano «e come un grave carico»<sup>36</sup> mi appesantiscono. Sollevami, alleggeriscimi, affinché il «pozzo» delle mie iniquità non «chiuda su di me la sua bocca»<sup>37</sup>. Mi sia concesso di guardare in alto la tua luce, anche solo da lontano, anche solo dall'abisso. Insegnami a cercarti e mostrati a chi ti cerca, perché non posso né cercarti, se tu non me lo insegni, né trovarti, se tu non ti mostri. Che io ti cerchi desiderandoti e ti desidero cercandoti. Che io ti trovi amandoti e ti ami cercandoti.

Riconosco, Signore, e te ne ringrazio, che hai creato in me questa tua immagine<sup>38</sup> perché, memore di te, io ti



amem. Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam.

Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia «nisi credidero, non intelligam».

pensi e ti ami. Ma essa è talmente consumata dal logorio dei vizi, è così offuscata dal fumo dei peccati da non poter fare ciò per cui fu creata, se tu non la rinnovi e non la riformi<sup>40</sup>.

Non tento, Signore, di penetrare la tua altezza, perché in nessun modo paragono ad essa il mio intelletto, ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità<sup>41</sup>, che il mio cuore crede e ama<sup>42</sup>. Infatti non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere. Giacché credo anche questo: che «se non crederò, non comprenderò»<sup>43</sup>.



DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO

II. Quod vere sit deus

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

Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia «dixit insipiens in corde suo: non est deus»? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: «aliquid quo maius nihil cogitari potest», intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor præcogitat quæ facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est.

Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius co-

2. Dio esiste veramente

Dunque, o Signore, tu che dai l'intelligenza alla fede<sup>44</sup>, concedimi di comprendere, per quanto sai che mi possa giovare<sup>45</sup>, che tu esisti come crediamo<sup>46</sup> e che sei quello che noi crediamo<sup>47</sup>.

E davvero noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande<sup>48</sup>. O forse non vi è una tale natura, perché «disse l'insipiente in cuor suo: Dio non esiste»<sup>49</sup>? Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ascolta ciò che dico, cioè «qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande», comprende ciò che ode; e ciò che comprende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro, infatti, è che una cosa sia nell'intelletto, e altro è intendere che quella cosa esista. Quando il pittore infatti, prima pensa a ciò che sta per fare, ha certamente nell'intelletto ciò che ancora non ha fatto, ma non intende ancora che questo esista. Quando invece lo ha già dipinto, non solo ha nell'intelletto ciò che ha già fatto, ma intende anche che esso esista. Anche l'insipiente, dunque, deve convenire che, almeno nell'intelletto, vi sia qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande, perché quando sente questa espressione la intende, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto.

Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore è nel solo intelletto, quello stesso di cui *non si può* pensare il maggiore è ciò di cui *si può* pensare il maggiore. Ma eviden-



gitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

### III. Quod non possit cogitari non esse

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. 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. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

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 iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud præter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse. 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?

temente questo non può essere<sup>50</sup>. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste, senza dubbio, sia nell'intelletto sia nella realtà.

### 3. Non si può pensare che Dio non esista

Tutto ciò è talmente vero, che non si può neppure pensare che Dio<sup>51</sup> non esista. Infatti si può pensare che vi sia qualcosa di cui non si possa pensare che non esiste; e questo è maggiore di ciò che si può pensare non esistente. Quindi, se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore *non* è ciò di cui non si può pensare il maggiore; ma questo è contraddittorio<sup>52</sup>. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste così veramente<sup>53</sup> che non si può neppure *pensare* non esistente.

E questo sei tu, Signore Dio nostro. Dunque tu esisti così veramente, Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente. E giustamente. Se infatti una qualche mente potesse pensare qualcosa migliore<sup>54</sup> di te, la creatura si eleverebbe al di sopra del Creatore e sarebbe giudice del Creatore; il che sarebbe grandemente assurdo. In verità, di tutto ciò che è, all'infuori di te solo, si può pensare che non sia. Tu solo dunque hai l'essere nel modo più vero, e perciò massimo, rispetto a tutte le cose, perché qualsiasi altra cosa non è in modo così vero e, quindi, ha un essere minore<sup>55</sup>. Perché dunque «l'insipiente ha detto in cuor suo: Dio non esiste», quando è così evidente ad una mente razionale che tu sei più di tutte le cose? Per quale motivo, se non perché è stolto e insipiente<sup>56</sup>?



#### IV. Quomodo insipiens dixit in corde, quod cogitari non potest

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? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit quia dixit in corde, et non dixit in corde quia cogitare non potuit: non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliiter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet hæc verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo 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.

Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

#### 4. In che modo l'insipiente ha detto in cuor suo ciò che non si può pensare

Ma in quale modo l'insipiente ha detto in cuor suo ciò che non ha potuto pensare, o in che modo non ha potuto pensare ciò che ha detto in cuor suo, dato che è la stessa cosa dire nel cuore e pensare<sup>57</sup>? Se poi veramente, anzi poiché veramente sia lo pensò perché lo disse in cuor suo, sia non lo disse in cuor suo perché non poteva pensarlo, non in un modo soltanto si dice nel cuore o si pensa qualcosa. In un modo, infatti, una cosa è pensata quando si pensa la parola che la significa; in un altro modo, quando si comprende ciò che la cosa è<sup>58</sup>. Nel primo modo, pertanto, si può pensare che Dio non sia, ma nel secondo assolutamente no<sup>59</sup>. Perciò nessuno, il quale comprenda ciò che Dio è, può pensare che Dio non esista, sebbene dica in cuor suo queste parole, non dando loro alcun significato o dandogliene uno estraneo. Dio, infatti, è ciò di cui non si può pensare il maggiore. Chi comprende bene questo, comprende certamente che egli esiste in modo tale che neppure nel pensiero può non essere. Chi dunque comprende che Dio è così, non può pensare che egli non esista<sup>60</sup>.

Ti ringrazio, buon Signore, ti ringrazio perché ciò che prima ho creduto per un tuo dono, ora per la tua illuminazione lo comprendo in modo tale che, se non volessi credere che tu esisti, non potrei non comprenderlo<sup>61</sup>.



**V. Quod deus sit quidquid melius est esse quam non esse; et solus existens per se omnia alia faciat de nihilo**

Quid igitur es, domine deus, quo nil maius valet cogitari? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo? Quidquid enim hoc non est, minus est quam cogitari possit. Sed hoc de te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse instum quam non instum, beatum quam non beatum.

**VI. Quomodo sit sensibilis, cum non sit corpus**

Verum cum melius sit esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem quam non esse: quomodo es sensibilis, si non es corpus; aut omnipotens, si omnia non potes; aut misericors simul et impassibilis? Nam si sola corporea sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt: quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus spiritus, qui corpore melior est?

Sed si sentire non nisi cognoscere aut non nisi ad cognoscendum est – qui enim sentit cognoscit secundum sensuum proprietatem, ut per visum colores, per gustum sapes –: non inconvenienter dicitur aliquo

*Parte seconda*

ATTRIBUTI DELLA NATURA DIVINA

**5. Dio è tutto ciò che è meglio essere che non essere. Egli è il solo ente esistente per sé e crea tutte le altre cose dal nulla**

Dunque che cosa sei, Signore Dio di cui non si può pensare nulla di più grande? Ma che cosa sei, se non ciò che, ente sommo che solo esiste per se stesso, ha creato tutte le altre cose dal nulla<sup>62</sup>? Tutto ciò, infatti, che non è tale è minore di ciò che può essere pensato. Ma questo di te non si può pensare<sup>63</sup>. Quale bene può dunque mancare al sommo bene, in virtù del quale esiste ogni bene? Tu sei pertanto giusto, verace, beato e tutto ciò che è meglio essere che non essere<sup>64</sup>. È meglio infatti essere giusto piuttosto che non giusto, beato piuttosto che non beato<sup>65</sup>.

**6. Come Dio sia sensibile, benché non sia un corpo**

Ma poiché è meglio essere sensibile, onnipotente, misericordioso e impassibile<sup>66</sup>, piuttosto che non esserlo, in che modo sei sensibile, se non sei un corpo; oppure onnipotente, se non puoi fare tutte le cose; o misericordioso e, nello stesso tempo, impassibile? Se infatti soltanto le cose corporee sono sensibili, poiché i sensi riguardano il corpo e sono nel corpo, in quale modo sei sensibile benché tu non sia corpo ma sommo spirito, che è migliore del corpo?

Ma se il sentire non è che un conoscere o un essere ordinato al conoscere<sup>67</sup> – chi sente, infatti, conosce secondo la proprietà dei sensi, come i colori per mezzo della vista e i sapes per mezzo del gusto –, non è sba-

modo sentire, quidquid aliquo modo cognoscit. Ergo domine, quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis, non quo animal corporeo sensu cognoscit.

## VII. Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit

Sed et omnipotens quomodo es, si omnia non potes? Aut si non potes corrumpi nec mentiri nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum, et plura similiter: quomodo potes omnia?

An hæc posse non est potentia, sed impotentia? Nam qui hæc potest, quod sibi non expedit et quod non debet potest. Quæ quanto magis potest, tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia. Non enim ideo dicitur posse, quia ipse possit, sed quia sua impotentia facit aliud in se posse; sive aliquo alio genere loquendi, sicut multa improprie dicuntur. Ut cum ponimus «esse» pro «non esse», et «facere» pro eo quod est «non facere», aut pro «nihil facere». Nam sæpe dicimus ei qui rem aliquam esse negat: sic est quemadmodum dicis esse, cum magis proprie videatur dici: sic non est quemadmodum dicis non esse. Item dicimus: iste sedet sicut ille facit, aut: iste quiescit sicut ille facit, cum «sedere» sit quiddam non facere et «quiescere» sit nihil facere. Sic itaque cum quis dicitur habere potentiam faciendi aut patiendi quod sibi non expedit aut quod non debet, impotentia intelligitur per potentiam; quia quo plus habet hanc po-

gliato dire che in qualche modo sente, chi in qualche modo conosce. Quindi, o Signore, sebbene tu non sia un corpo, tuttavia veramente sei tanto sommamente sensibile, quanto conosci ogni cosa in modo sommo e non come conosce l'animale, con il senso corporeo.

## 7. Come Dio sia onnipotente, benché non possa fare molte cose

Ma come sei onnipotente, se non puoi tutto? Ossia: se non puoi corromperti, né mentire, né far sì che il vero sia falso o che un fatto accaduto non sia accaduto e molte cose di questo genere, in che modo puoi tutto<sup>68</sup>?

O forse il potere queste cose non è potenza, ma impotenza? Infatti, chi può fare queste cose può fare ciò che non gli è utile e che non dovrebbe fare. Quanto più egli può fare queste cose, tanto più l'avversità e la malvagità hanno potere su di lui, e tanto meno egli può contro di esse. Chi dunque «può» in questo modo, non può per potenza, ma per impotenza. Non si dice infatti che può per il fatto che lui stesso possa, ma perché fa sì che, per la sua impotenza, qualcos'altro abbia potere su di lui. Oppure lo si dice secondo qualche altro modo di parlare, così come si dicono impropriamente molte cose; ad esempio, quando adoperiamo «essere» invece di «non essere» e «fare» al posto di «non fare» o invece di «fare nulla». Infatti spesso diciamo a chi nega che una certa cosa sia: «è così, come tu dici che è», mentre sarebbe più appropriato dire: «non è, così come tu dici che non è». Altrettanto diciamo: «costui sta seduto, così come *fa* quello» oppure «costui riposa, così come *fa* quello», benché il «sedere» sia un certo non fare e il «riposare» sia un fare nulla. Così, dunque, quando si dice che uno ha il potere di fare o di subire ciò che non gli giova o ciò che non dovrebbe fare, con «potenza» si intende una impotenza, perché, quanto più egli ha di questa «potenza», tanto più l'avversità e la malvagità so-



tentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas impotentior.

Ergo domine deus, inde verius es omnipotens, quia nihil potes per impotentiam, et nihil potest contra te.

### VIII. Quomodo sit misericors et impassibilis

Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es? Nam si es impassibilis, non compateris; si non compateris, non est tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est esse misericordem. At si non es misericors, unde miseri est tanta consolatio?

Quomodo ergo es et non es misericors, domine, nisi quia es misericors secundum nos, et non es secundum te? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis; et misericors non es, quia nulla miseriæ compassione afficeris.

### IX. Quomodo totus iustus et summe iustus parcat malis; et quod iuste misereatur malis

Verum malis quomodo parcis, si es totus iustus et summe iustus? Quomodo enim totus et summe iustus facit aliquid non iustum? Aut quæ iustitia est merenti mortem æternam dare vitam sempiternam? Unde ergo, bone deus, bone bonis et malis, unde tibi salvare malos, si hoc non est iustum, et tu non facis aliquid non iustum?

no potenti contro di lui e tanto più egli è impotente contro di loro.

Da qui dunque, Signore Dio, appare più veramente che tu sei onnipotente, poiché nulla puoi per impotenza e nulla ha potere contro di te<sup>69</sup>.

### 8. Come Dio sia misericordioso e impassibile

Ma in che modo sei nello stesso tempo misericordioso e impassibile? Se, infatti, sei impassibile, non provi compassione; se non provi compassione, non hai un cuore che soffre per compassione del misero, ed è questo che significa essere misericordioso. Ma se non sei misericordioso, donde viene ai miseri tanta consolazione?

In quale modo, allora, sei e non sei misericordioso, o Signore, se non perché sei misericordioso in relazione a noi e non lo sei in relazione a te? Lo sei, per l'appunto, secondo il nostro modo di sentire e non lo sei secondo il tuo. Infatti, quando ti volgi a guardare noi miseri, noi sentiamo l'effetto della tua misericordia, ma tu non provi una passione. Sei dunque misericordioso, perché salvi gli infelici e perdoni a coloro che hanno peccato contro di te; e non sei misericordioso, perché non sei affetto da nessuna compassione della miseria<sup>70</sup>.

### 9. In che modo Dio, che è totalmente e sommamente giusto, perdona i malvagi e giustamente ha misericordia di loro

Ma in che modo perdoni i malvagi, se sei totalmente e sommamente giusto? Come, infatti, chi è pienamente e sommamente giusto fa qualcosa di non giusto? E che giustizia è dare la vita sempiterna a chi merita una morte eterna? Donde viene dunque, o buon Dio, buono con i buoni e con i cattivi, donde viene la ragione per cui tu salvi i malvagi, se questo non è giusto e se tu non fai nulla che non sia giusto<sup>71</sup>?

An quia bonitas tua est incomprehensibilis, latet hoc in luce inaccessibili quam inhabitas? Vere in altissimo et secretissimo bonitatis tuæ latet fons, unde manat fluvius misericordiæ tuæ. Nam cum totus et summe iustus sis, tamen idcirco etiam malis benignus es, quia totus summe bonus es. Minus namque bonus esses, si nulli malo esses benignus. Melior est enim qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum est bonus. Et melior est qui malis et puniendo et parcendo est bonus, quam qui puniendo tantum. Ideo ergo misericors es, quia totus et summe bonus es. Et cum forsitan videatur, cur bonis bona et malis mala retribuas, illud certe penitus est mirandum, cur tu totus iustus et nullo egens malis et reis tuis bona tribuas.

O altitudo bonitatis tuæ, deus! et videtur unde sis misericors, et non pervidetur. Cernitur unde flumen manat, et non perspicitur fons unde nascatur. Nam et de plenitudine bonitatis est quia peccatoribus tuis pius es, et in altitudine bonitatis latet qua ratione hoc es.

Etenim licet bonis bona et malis mala ex bonitate retribuas, ratio tamen iustitiæ hoc postulare videtur. Cum vero malis bona tribuis: et scitur quia summe bonus hoc facere voluit, et mirum est cur summe iustus hoc velle potuit.

O misericordia, de quam opulenta dulcedine et dulci opulencia nobis profluis! O immensitas bonitatis dei, quo affectu amanda es peccatoribus! Iustos enim salvas iustitia comitante, istos vero liberas iustitia damnante. Illos meritis adiuvantibus, istos meritis repugnantibus.

O forse, poiché la tua bontà è incomprendibile, questa ragione è nascosta nella luce inaccessibile in cui tu abiti? Veramente, nel luogo più profondo e più segreto della tua bontà si nasconde la sorgente, da cui promana il fiume della tua misericordia. Infatti, benché tu sia totalmente e sommamente giusto, per questo sei tuttavia benigno anche verso i malvagi: perché sei totalmente e sommamente buono. È migliore, infatti, chi è buono sia con i buoni sia con i malvagi, di chi è buono soltanto con i buoni. Ed è migliore chi è buono coi malvagi sia punendoli sia perdonandoli, di chi è buono solo punendoli<sup>72</sup>. Per questo dunque tu sei misericordioso: perché sei totalmente e sommamente buono. Ma se forse appare chiaro perché ricompensi con il bene i buoni e con il male i malvagi, è certamente cosa del tutto degna di meraviglia che tu, che sei totalmente giusto e bisognoso di nessuno, faccia del bene ai malvagi e ai colpevoli verso di te<sup>73</sup>.

O altezza della tua bontà, Dio! Si vede il motivo per cui sei misericordioso, ma non lo si vede con chiarezza. Si scorge da dove il fiume proviene, ma non si vede la sorgente da cui nasce. Infatti è per la pienezza della tua bontà che sei pietoso con i peccatori, ma per quale ragione tu lo sia è nascosto nella profondità della tua bontà<sup>74</sup>. Infatti, sebbene tu ricompensi i buoni col bene e i malvagi col male in virtù della tua bontà, è chiaro tuttavia come ciò sia richiesto da una ragione di giustizia. Quando invece accordi il bene ai malvagi, si sa che il sommamente buono ha voluto fare così, ma suscita meraviglia chiedersi perché il sommamente giusto ha potuto volerlo.

O misericordia, da quale ricca dolcezza e da quale dolce ricchezza tu scorri verso di noi! O immensità della bontà di Dio, con quale passione ti devono amare i peccatori! Tu, infatti, salvi i giusti con l'accompagnamento della giustizia, ma liberi i peccatori che la giustizia condanna. Salvi quelli con l'aiuto dei loro meriti, li-



Illos bona quæ dedisti cognoscendo, istos mala quæ odisti ignoscendo. O immensa bonitas, quæ sic omnem intellectum excedis, veniat super me misericordia illa, quæ de tanta opulentia tui procedit! Influxat in me, quæ profluit de te! Parce per clementiam, ne ulciscaris per iustitiam! Nam etsi difficile sit intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua iustitia, necessarium tamen est credere, quia nequaquam adversatur iustitiæ quod exundat ex bonitate, quæ nulla est sine iustitia, immo vere concordat iustitiæ. Nempe si misericors es quia es summe bonus, et summe bonus non es nisi quia es summe iustus: vere idcirco es misericors, quia summe iustus es. Adiuva me, iuste et misericors deus, cuius lucem quæro, adiuva me, ut intelligam quod dico. Vere ergo ideo misericors es, quia iustus.

Ergone misericordia tua nascitur ex iustitia tua? Ergone parcis malis ex iustitia? Si sic est, domine, si sic est, doce me quomodo est. An quia iustum est te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior, et sic potenter operari, ut non possis cogitari potentius? Quid enim hoc iustius? Hoc utique non fieret, si esses bonus tantum retribuendo et non parcendo, et si faceres de non bonis tantum bonos, et non etiam de malis. Roc itaque modo iustum est ut parcas malis, et ut facias bonos de malis.

Denique quod non iuste fit, non debet fieri; et quod non debet fieri, iniuste fit. Si ergo non iuste malis misereris, non debes misereri: et si non debes misereri, iniuste misereris. Quod si nefas est dicere, fas est credere te iuste misereri malis.

beri questi nel contrasto dei loro meriti. Salvi quelli conoscendo i beni che hai loro donato, liberi questi ignorando i mali che tu hai odiato. O immensa bontà, che in questo modo superi ogni intelletto, venga su di me quella misericordia che proviene dalla tua così grande ricchezza! Sfoci in me la misericordia che scorre da te! Perdonami con la tua clemenza, affinché non sia punito con la tua giustizia! Infatti, sebbene sia difficile comprendere in che modo la tua misericordia non sia assente dalla tua giustizia, è tuttavia necessario credere che in nessun modo ciò che trabocca dalla tua bontà, la quale non esiste senza giustizia, si oppone alla giustizia, ma anzi concorda veramente con la giustizia. Dunque, se tu sei misericordioso perché sei sommamente buono, e non sei sommamente buono se non perché sei sommamente giusto, veramente sei misericordioso proprio perché sei sommamente giusto. Aiutami, o giusto e misericordioso Dio di cui cerco la luce, aiutami affinché io comprenda ciò che dico: veramente, dunque, tu sei misericordioso proprio perché sei giusto<sup>75</sup>.

La tua misericordia nasce dunque dalla tua giustizia? Perdoni dunque i malvagi per giustizia? Se è così, Signore, se è così, insegnami *come* è. Forse perché è giusto che tu sia così buono, da non poter essere pensato migliore, ed è giusto che tu operi così potentemente da non poter essere pensato più potente<sup>76</sup>? Che cosa, infatti, è più giusto di questo? Così certamente non sarebbe, se tu fossi buono soltanto retribuendo senza perdonare, e se tu facessi diventare buoni soltanto i non buoni e non anche i malvagi<sup>77</sup>.

Infine, ciò che non è giusto fare non deve essere fatto; e ciò che non deve essere fatto viene fatto ingiustamente<sup>78</sup>. Se dunque tu non hai giustamente misericordia dei malvagi, non devi avere misericordia; e se non devi avere misericordia, ingiustamente hai misericordia. Se non è lecito dire questo, bisogna credere che tu giustamente hai misericordia dei malvagi<sup>79</sup>.

### X. Quomodo iuste puniat et iuste parcat malis

Sed et iustum est, ut malos punias. Quid namque iustius, quam ut boni bona et mali mala recipiant? Quomodo ergo et iustum est ut malos punias, et iustum est ut malis parcas? An alio modo iuste punis malos, et alio modo iuste parcas malis? Cum enim punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcas malis, iustum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuæ condecens est. Nam parcendo malis ita iustus es secundum te et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te. Quoniam salvando nos quos iuste perderes, sicut misericors es non quia tu sentias affectum, sed quia nos sentimus effectum: ita iustus es non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia iuste punis et iuste parcas.

### XI. Quomodo «universæ viæ domini misericordia et veritas», et tamen «iustus dominus in omnibus viis suis»

Sed numquid etiam non est iustum secundum te, domine, ut malos punias? Iustum quippe est te sic esse iustum, ut iustior nequeas cogitari. Quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, et non malis mala redderes. Iustior enim est qui et bonis et malis, quam qui bonis tantum merita retribuit. Iustum igitur est secundum te, iuste et benigne deus, et cum punis et cum parcas. Vere igitur «universæ viæ domini misericordia et veritas», et tamen «iustus dominus in omnibus viis suis».

### 10. Come Dio giustamente punisca e giustamente perdoni i malvagi

Ma è anche giusto che tu punisca i malvagi. Che cosa vi è infatti di più giusto del fatto che i buoni ricevano il bene e i malvagi ricevano il male? In quale modo, allora, è giusto che tu punisca i malvagi ed è anche giusto che tu li perdoni?

O forse in un modo punisci giustamente i malvagi, e in un altro modo giustamente li perdoni<sup>80</sup>? Quando infatti punisci i malvagi, questo è giusto perché si conviene ai loro meriti; quando invece perdoni i malvagi, questo è giusto perché si addice non ai loro meriti, ma alla tua bontà. Perdonando i malvagi, infatti, sei giusto secondo te e non secondo noi, così come sei misericordioso secondo noi e non secondo te. Giacché salvando noi, che giustamente potresti dannare, come sei misericordioso non perché tu senta un affetto ma perché noi ne sentiamo l'effetto, così sei giusto non perché tu ci restituisci ciò che ci è dovuto<sup>81</sup>, ma perché fai ciò che si addice a te, che sei sommamente buono. Così, pertanto, senza contraddizione tu giustamente punisci e giustamente perdoni.

### 11. In che modo «tutte le vie del Signore sono misericordia e verità» e tuttavia «il Signore è giusto in tutte le sue vie»

Ma non è forse giusto anche secondo te, Signore, che tu punisca i malvagi? È certamente giusto che tu sia così giusto da non poter venire pensato più giusto. Ma non lo saresti, se tu rendessi soltanto il bene ai buoni e non il male ai malvagi. È infatti più giusto chi retribuisce i meriti sia ai buoni sia ai malvagi, di chi retribuisce soltanto i buoni. È dunque giusto secondo te, o Dio giusto e benigno, sia quando punisci sia quando perdoni<sup>82</sup>.



Et utique sine repugnantia; quia quos vis punire, non est iustum salvari, et quibus vis parcere, non est iustum damnari. Nam id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis. Sic ergo nascitur de iustitia tua misericordia tua, quia iustum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus. Et hoc est forsitan, cur summe iustus potest velle bona malis. Sed si utcumque capi potest, cur malos potes velle salvare: illud certe nulla ratione comprehendi potest, cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam iustitiam.

Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, æternus, et quidquid melius est esse quam non esse.

## **XII. Quod deus sit ipsa vita qua vivit, et sic de similibus**

Sed certe quidquid es, non per aliud es quam per teipsum. Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita de similibus.

## **XIII. Quomodo solus sit incircumscriptus et æternus, cum alii spiritus sint incircumscripti et æterni**

Sed omne quod clauditur aliquatenus loco aut tempore, minus est quam quod nulla lex loci aut temporis coercet. Quoniam ergo maius te nihil est, nullus locus

Veramente, quindi, «tutte le vie del Signore sono misericordia e verità»<sup>83</sup> e tuttavia «il Signore è giusto in tutte le sue vie»<sup>84</sup>. E certamente senza contraddizione, perché non è giusto che siano salvati coloro che tu vuoi punire e non è giusto che siano dannati coloro che tu vuoi perdonare. Giusto, infatti, è soltanto ciò che tu vuoi e non giusto è ciò che tu non vuoi<sup>85</sup>. Così dunque la tua misericordia nasce dalla tua giustizia<sup>86</sup>, perché è giusto che tu sia così buono, da essere buono anche perdonando. E questa è forse la ragione per la quale il sommamente giusto può volere il bene per i malvagi. Ma se, in qualche modo, si può capire perché tu puoi voler salvare i malvagi, non si può certamente comprendere con alcuna ragione perché, tra malvagi simili, tu salvi questi piuttosto che quelli per la tua somma bontà e danni quelli piuttosto che questi per la tua somma giustizia<sup>87</sup>.

Così, dunque, tu sei veramente sensibile, onnipotente, misericordioso e impassibile, come sei vivente, sapiente, buono, beato, eterno e tutto ciò che è meglio essere che non essere<sup>88</sup>.

## **12. Dio è la vita stessa della quale vive, e così per gli attributi simili**

Ma tutto ciò che tu sei, certamente, non lo sei per altro che per te stesso<sup>89</sup>. Tu sei quindi la stessa vita della quale vivi, la sapienza per la quale sei sapiente e la bontà stessa per la quale sei buono con i buoni e con i malvagi; e lo stesso vale per gli attributi simili.

## **13. In che modo solo Dio è illimitato ed eterno, benché anche gli altri spiriti lo siano**

Ma tutto ciò che in qualche modo è racchiuso nello spazio o nel tempo è minore<sup>90</sup> di ciò che nessuna legge di spazio o di tempo costringe. Poiché dunque nulla è

aut tempus te cohibet, sed ubique et semper es. Quod quia de te solo dici potest, tu solus incircumscriptus es et æternus. Quomodo igitur dicuntur et alii spiritus incircumscripti et æterni?

Et quidem solus es æternus, quia solus omnium sicut non desinis, sic non incipis esse. Sed solus quomodo es incircumscriptus? An creatus spiritus ad te collatus est circumscriptus, ad corpus vero incircumscriptus? Nempe omnino circumscriptum est, quod cum alicubi totum est, non potest simul esse alibi; quod de solis corporeis cernitur. Incircumscriptum vero, quod simul est ubique totum; quod de te solo intelligitur. Circumscriptum autem simul et incircumscriptum est, quod cum alicubi sit totum, potest simul esse totum alibi, non tamen ubique; quod de creatis spiritibus cognoscitur. Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis. Tu ergo, domine, singulariter es incircumscriptus et æternus, et tamen et alii spiritus sunt incircumscripti et æterni.

#### XIV. Quomodo et cur videtur et non videtur deus a quærentibus eum

An invenisti, anima mea, quod quærebas? Quærebas deum, et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest; et hoc esse ipsam vitam, lucem, sapientiam, bonitatem, æternam beatitudinem et beatam æternitatem; et hoc esse ubique et semper. Nam si non invenisti deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti: quid est, quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te?

maggiore di te, nessun luogo e nessun tempo ti contengono, ma tu sei ovunque e sempre<sup>91</sup>. E poiché questo si può dire di te solo, tu solo sei illimitato<sup>92</sup> ed eterno. In quale modo, allora, anche altri spiriti<sup>93</sup> si dicono illimitati ed eterni?

Tu solo, certamente, sei eterno, perché di tutte le cose tu solo, come non finisci, così non cominci ad essere. Ma in che modo tu solo sei illimitato? Forse lo spirito creato è limitato se paragonato a te, ma illimitato se paragonato al corpo? È totalmente limitato, infatti, ciò che, quando è tutto in un luogo, non può nello stesso tempo essere altrove; e questo si vede nelle sole realtà corporee. Invece è illimitato ciò che, nello stesso tempo, è tutto dovunque<sup>94</sup>; e questo di te solo si può intendere. È poi limitato e nello stesso tempo illimitato ciò che, pur essendo tutto in un luogo, può nello stesso tempo essere tutto altrove, ma non dovunque; e questo si sa che è proprio degli spiriti creati<sup>95</sup>. Se infatti l'anima non fosse tutta nelle singole membra del suo corpo, non sentirebbe tutta in ciascun membro. Tu dunque, o Signore, sei illimitato ed eterno<sup>96</sup> in modo singolare, e tuttavia anche gli altri spiriti sono illimitati ed eterni.

#### 14. Come e perché Dio è visto e non è visto da coloro che lo cercano

Hai forse trovato, anima mia, ciò che cercavi? Cercavi Dio e hai trovato che egli è l'ente sommo, di cui non si può pensare alcuna cosa migliore; hai trovato che questo ente è la stessa vita, la luce, la sapienza, la bontà, l'eterna beatitudine e la beata eternità; e hai trovato che questo ente è dovunque e sempre. Se infatti non hai trovato il tuo Dio, in che modo egli è ciò che hai trovato e che hai compreso con una verità così certa e con una certezza così vera? Se invece lo hai trovato, come accade che tu non senta ciò che hai trovato? Perché la mia anima non ti sente, Signore Dio, se ti ha trovato<sup>97</sup>?



An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per «lucem tuam et veritatem tuam»? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te. Si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es?

Domine deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animæ meæ, quid aliud es, quam quod vidit, ut pure videat, quod desiderat. Intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras; immo non videt tenebras, quæ nullæ sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas. Cur hoc, domine, cur hoc? Tenebratur oculus eius infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo? Sed certe et tenebratur in se, et reverberatur a te. Utique et obscuratur sua brevitate, et obruitur tua immensitate. Vere et contrahitur angustia sua, et vincitur amplitudine tua.

Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet! Quam ampla est illa veritas, in qua est omne quod verum est, et extra quam non nisi nihil et falsum est! Quam immensa est, quæ uno intuitu videt quæcumque facta sunt, et a quo et per quem et quomodo de nihilo facta sunt! Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ibi est! Certe plus quam a creatura valeat intelligi.

Forse che non ha trovato colui che essa ha trovato essere luce e verità<sup>98</sup>? In che modo, infatti, la mia anima ha compreso questo se non vedendo la luce e la verità? O come ha potuto in generale comprendere qualcosa di te, se non per «la tua luce e la tua verità»<sup>99</sup>? Se dunque ha visto la luce e la verità, ha visto te. Se non ha visto te, non ha visto la luce né la verità<sup>100</sup>. O forse ciò che ha visto è verità e luce e tuttavia non ha visto ancora te, perché ti ha visto per quanto le è possibile<sup>101</sup>, ma non ti ha visto così come tu sei<sup>102</sup>?

O Signore mio Dio, mio formatore e mio riformatore<sup>103</sup>, di' alla mia anima desiderante che cos'altro sei, oltre ciò che essa ha visto, affinché veda chiaramente ciò che desidera<sup>104</sup>. La mia anima si protende per vedere di più, ma oltre ciò che ha visto non vede niente altro se non tenebre; anzi non vede tenebre, che in te non esistono<sup>105</sup>, ma vede che non può vedere di più a causa delle proprie tenebre. Perché questo, Signore, perché questo? L'occhio della mia anima è ottenebrato dalla sua debolezza, o è abbagliato dal tuo splendore? Ma certamente è sia ottenebrato in sé, sia abbagliato da te. È certamente oscurato dalla sua limitatezza e sopraffatto dalla tua immensità. Veramente si contrae nella sua angustia e viene vinto dalla tua grandezza<sup>106</sup>.

Quanto grande, infatti, è quella luce per la quale brilla ogni verità che risplende alla mente razionale! Quanto è ampia quella verità nella quale si trova tutto ciò che è vero e fuori della quale non vi è che il nulla e il falso! Quanto è smisurata, essa che, in un solo sguardo, vede tutto ciò che è stato creato e da chi, per chi e in quale modo è stato creato dal nulla! Che purezza, che semplicità, che certezza e splendore vi sono qui! Certamente, più di quanto possa venire compreso da una creatura<sup>107</sup>.

**XV. Quod maior sit quam cogitari possit**

Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.

**XVI. Quod hæc sit «lux inaccessibilis, quam inhabitat»**

Vere, domine, hæc est lux inaccessibilis, in qua habitas. Vere enim non est aliud quod hanc penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam video, sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam. Nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animæ meæ diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate.

O summa et inaccessibilis lux, o tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum! Quam remota es a conspectu meo, qui sic præsens sum conspectui tuo! Ubique es tota præsens, et non te video. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non te sentio.

**XVII. Quod in deo sit harmonia, odor, sapor, lenitas, pulchritudo, suo ineffabili modo**

Adhuc lates, domine, animam meam in luce et beatitudine tua, et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et

**15. Dio è maggiore di quanto si possa pensare**

Dunque, Signore, non solo sei ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma sei anche qualcosa di maggiore di quanto si possa pensare<sup>108</sup>. Poiché, infatti, si può pensare che vi sia qualcosa di questo genere<sup>109</sup>, se tu non sei questa realtà stessa è possibile pensare qualcosa maggiore di te. Ma questo non è possibile<sup>110</sup>.

**16. Questa è la «luce inaccessibile» in cui Dio «abita»**

Veramente, Signore, questa è la luce inaccessibile, nella quale tu abiti<sup>111</sup>. Veramente, infatti, non vi è realtà che possa penetrare questa luce per vederti pienamente in essa. Per questo veramente io non la vedo, perché è troppo forte per me; e tuttavia tutto ciò che vedo io lo vedo per quella luce, come il debole occhio vede ciò che vede per quella luce del sole, che non può guardare nel sole stesso<sup>112</sup>. Il mio intelletto non può arrivare ad essa. Risplende troppo il mio intelletto, non la raggiunge, né l'occhio della mia anima sopporta di fissarla a lungo; è abbagliato dal fulgore, vinto dalla grandezza, sommerso dall'immensità, confuso dalla estensione.

O luce somma e inaccessibile, o verità totale e beata, quanto sei lontana da me, che ti sono così vicino! Quanto sei remota dal mio sguardo, mentre io sono così presente al tuo<sup>113</sup>! Tu sei dovunque tutta presente, ma io non ti vedo. In te mi muovo e in te sono<sup>114</sup>, ma non posso accedere a te. Tu sei dentro di me e intorno a me, ma io non ti sento.

**17. In Dio vi sono armonia, profumo, gusto, soavità, bellezza, in modo ineffabile**

Ancora ti nascondi alla mia anima, o Signore, nella tua luce e nella tua beatitudine, e per questo essa si rivolta ancora nelle sue tenebre e nella sua miseria<sup>115</sup>.



miseria sua. Circumspicit enim, et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmoniam tuam. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sentit lenitatem tuam. Habes enim hæc, domine deus, in te tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a te creatis suo sensibili modo; sed obriguerunt, sed obstupuerunt, sed obstructi sunt sensus animæ meæ vetusto languore peccati.

### XVIII. Quod in deo nec in æternitate eius, quæ ipse est, nullæ sint partes

Et iterum ecce turbatio, ecce iterum obviat mæror et luctus quærenti gaudium et lætitiā! Sperabat iam anima mea satietatem, et ecce iterum obruitur egestate! Affectabam iam comedere, et ecce magis esurire! Conabar assurgere ad lucem dei, et recidi in tenebras meas. Immo non modo cecidi in eas, sed sentio me involutum in eis. Ante cecidi, quam conciperet «me mater mea». Certe in illis «conceptus sum», et cum earum obvolutione natus sum. Olim certe in illo omnes cecidimus, «in quo omnes» peccavimus. In illo omnes perdidimus, qui facile tenebat et male sibi et nobis perdidit, quod cum volumus quærere nescimus, cum quærimus non invenimus, cum invenimus non est quod quærimus. Adiuva me tu «propter bonitatem tuam, domine». «Quæsivi vultum tuum, vultum tuum, domine, requiram; ne avertas faciem tuam a me». Releva me de me ad te. Munda, sana, acue, «illumina» oculum mentis meæ, ut intueatur te. Recolligat vires suas anima mea, et toto intellectu iterum intendat in te, domine.

Quid es, domine, quid es, quid te intelliget cor meum? Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es,

Infatti si guarda intorno e non vede la tua bellezza. Si mette in ascolto e non ode la tua armonia. Annusa e non percepisce il tuo profumo. Gusta e non riconosce il tuo sapore. Tocca e non sente la tua soavità<sup>116</sup>. Tu, infatti, hai queste qualità in te, o Signore Dio, in un tuo modo ineffabile<sup>117</sup>, tu che le hai date alle cose da te create secondo il loro modo sensibile; ma i sensi della mia anima si sono irrigiditi, sono diventati insensibili, sono stati ostruiti dall'antica malattia del peccato<sup>118</sup>.

### 18. In Dio e nella sua eternità, che si identifica con lui, non vi sono parti

Ed ecco di nuovo il turbamento<sup>119</sup>, ecco di nuovo dolore e pianto vengono incontro a chi cerca gioia e letizia<sup>120</sup>! La mia anima sperava già la sazietà, ed ecco è oppressa di nuovo dalla povertà! Mi apprestavo già a mangiare, ed eccomi ad aver più fame! Mi sforzavo di salire verso la luce di Dio, e sono ricaduto nelle mie tenebre. Anzi, non solo vi sono caduto, ma mi sento avvolto in esse. Vi sono caduto prima che mi concepisse mia madre; in esse, certamente, «sono stato generato»<sup>121</sup>, e con il loro avvolgimento io sono nato. Un tempo, certamente, siamo tutti caduti in colui «nel quale tutti» abbiamo peccato<sup>122</sup>. Tutti abbiamo perduto in lui<sup>123</sup>, che lo possedeva facilmente e lo perse malamente per sé e per noi, ciò che non sappiamo cercare quando lo vogliamo, non troviamo quando lo cerchiamo, non è ciò che cerchiamo quando lo troviamo<sup>124</sup>. Aiutami tu «per la tua bontà, o Signore»<sup>125</sup>. «Ho cercato il tuo volto, Signore, il tuo volto ricercherò; non distogliere la tua faccia da me»<sup>126</sup>. Sollevami da me verso di te. Purifica, risana, rendi acuto, «illumina»<sup>127</sup> l'occhio della mia mente, affinché ti veda. L'anima mia raccolga le sue forze e con tutta la sua intelligenza, o Signore, di nuovo tenda verso di te.

Che cosa sei, o Signore, che cosa sei, cosa capirà di te il mio cuore<sup>128</sup>? Certamente sei vita, sei sapienza, sei

beatitudo es, æternitas es, et omne verum bonum es. Multa sunt hæc, non potest angustus intellectus meus tot uno simul intuitu videre, ut omnibus simul delectetur. Quomodo ergo, domine, es omnia hæc? An sunt partes tui, aut potius unumquodque horum est totum quod es? Nam quidquid partibus est iunctum, non est omnino unum, sed quodam modo plura et diversum a seipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest; quæ aliena sunt a te quo nihil melius cogitari potest. Nullæ igitur partes sunt in te, domine, nec es plura, sed sic es unum quiddam et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis; immo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia. Quoniam ergo nec tu habes partes nec tua æternitas quæ tu es: nusquam et numquam est pars tua aut æternitatis tuæ, sed ubique totus es, et æternitas tua tota est semper.

### **XIX. Quod non sit in loco aut tempore, sed omnia sint in illo**

Sed si per æternitatem tuam fuisti et es et eris, et fuisse non est futurum esse, et esse non est fuisse vel futurum esse: quomodo æternitas tua tota est semper?

An de æternitate tua nihil præterit ut iam non sit, nec aliquid futurum est quasi nondum sit? Non ergo fuisti heri aut eris cras, sed heri et hodie et cras es. Immo nec heri nec hodie nec cras es, sed simpliciter es extra omne tempus. Nam nihil aliud est heri et hodie et cras quam in tempore; tu autem, licet nihil sit sine te,

verità, sei bontà, sei beatitudine, sei eternità e sei ogni vero bene<sup>129</sup>. Questi beni sono molteplici, non può il mio limitato intelletto vederli tutti insieme con un solo sguardo, per godere di tutti simultaneamente. Come dunque, o Signore, tu sei tutti questi beni? Sono forse tue parti, o piuttosto ciascuno di essi è tutto ciò che tu sei? Tutto ciò che è composto di parti, infatti, non è totalmente uno, ma è in certo modo molteplice e diverso da se stesso, e può venire dissolto sia in realtà sia col pensiero; cose che sono estranee a te, di cui nulla può essere pensato migliore<sup>130</sup>. Dunque in te, Signore, non vi sono affatto parti, né tu sei molteplice, ma sei talmente uno e identico a te stesso, che in nulla sei dissimile da te stesso; anzi, tu sei l'unità stessa che nessun intelletto può dividere. Dunque, la vita, la sapienza e gli altri beni non sono tue parti, ma sono tutti una sola cosa, e ciascuno di essi è tutto ciò che tu sei e ciò che sono tutti gli altri. Poiché, dunque, né tu hai parti né le ha la tua eternità, che tu sei<sup>131</sup>, in nessun luogo e in nessun tempo vi è una parte di te o della tua eternità, ma tu sei tutto dovunque e la tua eternità è tutta sempre<sup>132</sup>.

### **19. Dio non è in un luogo o in un tempo, ma tutte le cose sono in lui**

Ma se, per la tua eternità, tu sei stato, sei e sarai, e se l'essere stato non è l'essere futuro e l'essere presente non è l'essere stato o l'essere futuro, in che modo la tua eternità è tutta sempre?

O forse della tua eternità nulla passa, in modo che poi non sia più, né qualcosa è futuro, quasi che ancora non sia? Tu dunque non sei stato ieri o sarai domani, ma ieri, oggi e domani sei. Anzi, non sei né ieri né oggi né domani, ma sei semplicemente, al di fuori di ogni tempo. Infatti ieri, oggi e domani non sono altro che un essere nel tempo; tu invece, benché nulla sia senza di te, non sei tuttavia nello spazio o nel tempo, ma tutte le



non es tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te. Nihil enim te continet, sed tu contines omnia.

## XX. Quod sit ante et ultra omnia etiam æterna

Tu ergo imples et complecteris omnia, tu es ante et ultra omnia. Et quidem ante omnia es, quia antequam fierent tu es. Ultra omnia vero quomodo es? Qualiter enim es ultra ea quæ finem non habebunt?

An quia illa sine te nullatenus esse possunt, tu autem nullo modo minus es, etiam si illa redeunt in nihilum? Sic enim quodam modo es ultra illa. An etiam quia illa cogitari possunt habere finem, tu vero nequaquam? Nam sic illa quidem habent finem quodam modo, tu vero nullo modo. Et certe quod nullo modo habet finem, ultra illud est quod aliquo modo finitur. An hoc quoque modo transis omnia etiam æterna, quia tua et illorum æternitas tota tibi præsens est, cum illa nondum habeant de sua æternitate quod venturum est, sicut iam non habent quod præteritum est? Sic quippe semper es ultra illa, cum semper tibi sis præsens, seu cum illud semper sit tibi præsens, ad quod illa nondum pervenerunt.

## XXI. An hoc sit «sæculum sæculi» sive «sæcula sæculorum»

An ergo hoc est «sæculum sæculi» sive «sæcula sæculorum»? Sicut enim sæculum temporum continet omnia temporalia, sic tua æternitas continet etiam ipsa sæ-

cose sono in te. Infatti nulla ti contiene, ma tu contieni tutte le cose<sup>133</sup>.

## 20. Dio è anteriore e superiore a tutte le cose, anche a quelle eterne

Tu dunque riempi e cingi tutte le cose, tu sei prima e al di là<sup>134</sup> di tutte le cose. Certamente sei prima di tutte le cose, poiché tu sei da prima che le cose venissero fatte<sup>135</sup>. Ma in quale modo sei al di là di tutte le cose? Come, infatti, sei al di là di quelle cose che non avranno fine<sup>136</sup>?

Forse perché senza te quelle cose in nessun modo possono essere, mentre tu non diminuisci in alcun modo, anche se esse ritornano nel nulla? Così, infatti, in certo modo tu sei al di là di esse<sup>137</sup>. O forse anche perché si può pensare che quelle cose abbiano una fine, mentre di te non lo si può affatto pensare? Infatti così quelle cose hanno sicuramente, in certo modo, una fine, tu invece in nessun modo. E certamente ciò che in nessun modo ha fine è al di là di ciò che, in qualche modo, finisce<sup>138</sup>. O forse anche in questo modo tu superi tutte le cose, anche quelle eterne: per il fatto che la tua e la loro eternità ti sono totalmente presenti, mentre quelle cose non hanno ancora presente ciò che della loro eternità deve venire, così come non hanno più presente ciò che di essa è passato? Così, per l'appunto, sei sempre al di là di quelle cose, poiché sei sempre presente a te stesso<sup>139</sup> e ti è sempre presente ciò a cui esse non sono ancora pervenute<sup>140</sup>.

## 21. Se questo sia il significato di «secolo del secolo» o di «secoli dei secoli»

È forse questo, dunque, il significato di «secolo del secolo» o di «secoli dei secoli»<sup>141</sup>? Come, infatti, il secolo dei tempi contiene tutte le cose temporali, così la tua

cula temporum. Quæ sæculum quidem est propter indivisibilem unitatem, sæcula vero propter interminabilem immensitatem. Et quamvis ita sis magnus, domine, ut omnia sint te plena et sint in te: sic tamen es sine omni spatio, ut nec medium nec dimidium nec ulla pars sit in te.

## XXII. Quod solus sit, quod est et qui est

Tu solus ergo, domine, es quod es, et tu es qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est. Et quod incepit a non esse et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat redit in non esse; et quod habet fuisse quod iam non est, et futurum esse quod nondum est: id non est proprie et absolute. Tu vero es quod es, quia quidquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es.

Et tu es qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum præsens esse, nec potes cogitari aliquando non esse. Et vita es et lux et sapientia et beatitudo et æternitas et multa huiusmodi bona, et tamen non es nisi unum et summum bonum, tu tibi omnino sufficiens, nullo indigens, quo omnia indigent ut sint, et ut bene sint.

## XXIII. Quod hoc bonum sit pariter pater et filius et spiritus sanctus; et hoc sit unum necessarium, quod est omne et totum et solum bonum

Hoc bonum es tu, deus pater; hoc est verbum tuum, id est filius tuus. Etenim non potest aliud quam quod es, aut aliquid maius vel minus te esse in verbo quo te ipsum dicis; quoniam verbum tuum sic est verum quo-

eternità contiene anche gli stessi secoli dei tempi. La tua eternità è poi detta «secolo» per la sua indivisibile unità, è invece detta «secoli» per la sua interminabile immensità. E sebbene tu sia così grande, o Signore, che tutte le cose sono piene di te e sono in te, sei tuttavia così privo di ogni spazio che in te non vi è né medio né metà né parte alcuna<sup>142</sup>.

## 22. Dio solo è ciò che è e colui che è

Tu solo dunque, o Signore, sei ciò che sei, e tu solo sei colui che sei<sup>143</sup>. Infatti, ciò che è altro nel tutto e altro nelle parti, e nel quale qualcosa è mutevole, non è completamente ciò che è<sup>144</sup>. E ciò che è iniziato dal non essere e può essere pensato non esistente, e se un altro non lo sostiene ritorna nel non essere, che ha un passato non più esistente e un futuro che non è ancora, questo non esiste in senso proprio e assoluto<sup>145</sup>. Tu invece sei ciò che sei, perché qualsiasi cosa tu sia in qualche momento o in qualche modo, lo sei tutto e sempre<sup>146</sup>.

E tu sei colui che sei propriamente e semplicemente, perché né hai un essere passato o futuro, ma un essere soltanto presente, né puoi essere pensato talvolta non esistente<sup>147</sup>. E tu sei vita, luce, sapienza, beatitudine, eternità e molti beni di questo genere, e tuttavia non sei che un unico e sommo bene, tu che sei totalmente auto-sufficiente, di nulla bisognoso, di cui tutte le cose hanno bisogno per esistere e per esistere bene<sup>148</sup>.

## 23. Questo bene è ugualmente Padre, Figlio e Spirito Santo; e questa è la sola cosa necessaria, la quale è il bene intero, totale e unico

Questo bene sei tu, Dio Padre; questo è il tuo Verbo, cioè il tuo Figlio. Infatti nel Verbo col quale tu dici te stesso non vi può essere altro da ciò che tu sei, né qualcosa di maggiore o minore di te, perché il tuo Verbo è



modo tu verax, et idcirco est ipsa veritas sicut tu, non alia quam tu; et sic es tu simplex, ut de te non possit nasci aliud quam quod tu es. Hoc ipsum est amor unus et communis tibi et filio tuo, id est sanctus spiritus ab utroque procedens. Nam idem amor non est impar tibi aut filio tuo; quia tantum amas te et illum, et ille te et se ipsum, quantus es tu et ille; nec est aliud a te et ab illo quod dispar non est tibi et illi; nec de summa simplicitate potest procedere aliud quam quod est de quo procedit. Quod autem est singulus quisque, hoc est tota trinitas simul, pater et filius et spiritus sanctus; quoniam singulus quisque non est aliud quam summe simplex unitas et summe una simplicitas, quæ nec multiplicari nec aliud et aliud esse potest.

«Porro unum est necessarium». Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum, immo quod est omne et unum et totum et solum bonum.

vero così come tu sei verace ed è perciò la verità stessa come lo sei tu, non altra da quella che tu sei; e tu sei così semplice che da te non può nascere<sup>149</sup> altro da ciò che tu sei. Questo stesso bene è l'amore unico e comune a te e al Figlio tuo, cioè lo Spirito Santo<sup>150</sup> che procede da entrambi<sup>151</sup>. Tale amore, infatti, non è inuguale a te o al tuo Figlio, perché tanto tu ami te stesso e lui ed egli ama te e se stesso, quanto tu sei ed egli è<sup>152</sup>; né è altro da te e da lui, ciò che non è inuguale a te e a lui; né dalla somma semplicità può procedere altro, se non lo stesso essere di ciò da cui procede<sup>153</sup>. D'altra parte, ciò che ciascuno è singolarmente lo è tutta la Trinità insieme: Padre, Figlio e Spirito Santo, poiché ciascuno singolarmente non è altro che l'unità sommamente semplice e la semplicità sommamente una, la quale non può né essere moltiplicata né essere due cose diverse<sup>154</sup>.

«Ma una sola cosa è necessaria»<sup>155</sup>. In verità, questo è quell'unico necessario in cui si trova ogni bene, che è anzi ogni bene, l'unico e totale e solo bene.

**XXIV. Coniectatio, quale et quantum sit hoc bonum**

Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita quantum potes, quale et quantum sit illud bonum. Si enim singula bona delectabilia sunt, cogita intente quam delectabile sit illud bonum, quod continet iucunditatem omnium bonorum; et non qualem in rebus creatis sumus experti, sed tanto differentem quanto differt creator a creatura. Si enim bona est vita creata: quam bona est vita creatrix? Si incunda est salus facta: quam iucunda est salus quæ facit omnem salutem? Si amabilis est sapientia in cognitione rerum conditarum: quam amabilis est sapientia quæ omnia condidit ex nihilo? Denique si multæ et magnæ delectationes sunt in rebus delectabilibus: qualis et quanta delectatio est in illo qui fecit ipsa delectabilia?

**XXV. Quæ et quanta bona sint fruentibus eo**

O qui hoc bono fruetur: quid illi erit, et quid illi non erit! Certe quidquid volet erit, et quod nolet non erit. Ibi quippe erunt bona corporis et animæ, qualia «nec oculus vidit nec auris audivit nec cor hominis» cogitavit. Cur ergo per multa vagaris, homuncio, quærendo bona animæ tuæ et corporis tui? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum, et satis est. Quid enim amas, caro mea, quid desideras, anima mea? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis.

**24. Congettura<sup>156</sup> su quale e quanto sia questo bene**

Eccita ora, anima mia, e innalza tutto il tuo intelletto, e pensa, per quanto puoi, quale e quanto sia quel bene<sup>157</sup>. Se, infatti, i singoli beni sono dilettevoli, pensa attentamente a quanto sia dilettevole quel bene, il quale contiene la gioia di tutti i beni: e non quella che sperimentiamo nelle cose create, ma una gioia tanto differente da questa quanto il creatore differisce dalla creatura. Se infatti è buona la vita creata, quanto buona sarà la vita creatrice? Se è gioiosa la salvezza creata, quanto sarà gioiosa la salvezza che produce ogni salvezza? Se è amabile la sapienza che deriva dalla conoscenza delle cose create, quanto amabile sarà la sapienza che ha creato dal nulla tutte le cose? Infine, se vi sono molte e grandi gioie nelle cose dilettevoli, quale e quanta gioia vi sarà in colui che ha creato le stesse cose dilettevoli?

**25. Quali e quanto grandi beni hanno coloro che godono di lui**

Oh, che cosa avrà e che cosa non avrà colui che godrà di questo bene! Certamente avrà tutto ciò che vorrà e non avrà ciò che non vorrà. Avrà sicuramente beni del corpo e dell'anima, quali «né occhio vide né orecchio udì né cuore umano ha pensato»<sup>158</sup>. Perché dunque vaghi nella molteplicità, omuncolo, cercando i beni della tua anima e del tuo corpo? Ama l'unico bene, in cui si trovano tutti i beni, ed è sufficiente. Desidera il bene semplice, che è tutto il bene, ed è bastate. Infatti che cosa ami, carne mia, che cosa desideri, anima mia? È lì, è lì tutto ciò che voi amate, tutto ciò che voi desiderate<sup>159</sup>.



Si delectat pulchritudo: «fulgebunt iusti sicut sol». Si velocitas aut fortitudo, aut libertas corporis cui nihil obistere possit: «erunt similes angelis dei», quia «seminatur corpus animale, et surget corpus spirituale», potestate utique non natura. Si longa et salubris vita: ibi est sana æternitas et æterna sanitas, quia «iusti in perpetuum vivent» et «salus iustorum a domino». Si satietas: satiabuntur «cum apparuerit gloria» dei. Si ebrietas: «inebriabuntur ab ubertate domus» dei. Si melodia: ibi angelorum chori concinunt sine fine deo. Si quælibet non immunda sed munda voluptas: «torrente voluptatis suæ potabit eos» deus.

Si sapientia: ipsa dei sapientia ostendet eis seipsam. Si amicitia: diligent deum plus quam seipsos, et invicem tamquam seipsos, et deus illos plus quam illi seipsos; quia illi illum et se et invicem per illum, et ille se et illos per seipsum. Si concordia: omnibus illis erit una voluntas, quia nulla illis erit nisi sola dei voluntas. Si potestas: omnipotentes erunt suæ voluntatis ut deus suæ. Nam sicut poterit deus quod volet per seipsum, ita poterunt illi quod volent per illum; quia sicut illi non aliud volent quam quod ille, ita ille volet quidquid illi volent; et quod ille volet non poterit non esse. Si honor et divitiæ: deus suos servos bonos et fideles supra multa constituet, immo «filii dei» et dii «vocabuntur» et erunt; et ubi erit filius eius, ibi erunt et illi, «heredes quidem dei, coheredes autem Christi». Si vera securitas: certe ita certi erunt numquam et nullatenus ista vel potius istud

Se ti piace la bellezza: «i giusti splenderanno come il sole»<sup>160</sup>. Se ti piace la velocità o la forza o la libertà del corpo, in modo che nulla gli si possa opporre: i giusti «saranno simili agli angeli di Dio»<sup>161</sup>, poiché «è seminato un corpo animale, e risorgerà un corpo spirituale»<sup>162</sup>, certamente per un potere che non è di natura. Se ti piace una vita lunga e salubre: lì vi è una sana eternità e una eterna sanità, poiché «i giusti vivranno per sempre»<sup>163</sup> e «la salvezza dei giusti viene dal Signore»<sup>164</sup>. Se ti piace la sazietà: i giusti saranno saziati «quando sarà apparsa la gloria»<sup>165</sup> di Dio. Se ti piace l'ebbrezza: i giusti «saranno inebriati dall'abbondanza della casa»<sup>166</sup> di Dio. Se ti piace la musica: lì i cori degli angeli cantano senza fine a Dio. Se ti piace qualsiasi godimento non impuro, ma puro: Dio «li disseterà col torrente della sua delizia»<sup>167</sup>.

Se ti piace la sapienza<sup>168</sup>: la medesima sapienza di Dio mostrerà se stessa a loro. Se ti piace l'amicizia: i giusti ameranno Dio più che se stessi, si ameranno a vicenda come se stessi e Dio amerà loro più di quanto essi amino se stessi, poiché essi ameranno lui e se stessi e si ameranno a vicenda per lui, ed egli amerà sé e loro per se stesso. Se ti piace la concordia: tutti i giusti avranno una sola volontà, perché non avranno se non la sola volontà di Dio. Se ti piace il potere: i giusti saranno onnipotenti con la loro volontà, come Dio con la sua. Infatti, come Dio potrà ciò che vorrà per se stesso, così i giusti potranno ciò che vorranno per lui, perché come essi non vorranno altro da ciò che egli vorrà, così egli vorrà tutto ciò che essi vorranno; e ciò che egli vorrà non potrà non essere<sup>169</sup>. Se ti piacciono l'onore e le ricchezze: Dio darà ai suoi servi buoni e fedeli autorità su molte cose<sup>170</sup>, anzi «saranno chiamati» e saranno «figli di Dio» e dèi<sup>171</sup>; e dove sarà il Figlio suo, ivi saranno anche loro, «eredi di Dio e coeredi di Cristo»<sup>172</sup>. Se ti piace la vera sicurezza: certamente i giusti saranno sicuri che mai e in nessun modo mancheranno loro questi be-



bonum sibi defuturum, sicut certi erunt se non sua sponte illud amissuros, nec dilectorem deum illud dilectoribus suis invitis ablatum, nec aliquid deo potentius invitos deum et illos separatum.

Gaudium vero quale aut quantum est, ubi tale ac tantum bonum est? Cor humanum, cor indigens, cor expertum ærumnas immo obrutum ærumnis: quantum gauderes, si his omnibus abundares? Interroga intima tua, si capere possint gaudium suum de tanta beatitudine sua. Sed certe si quis alius, quem omnino sicut teipsum diligeres, eandem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minus gauderes pro eo quam pro teipso. Si vero duo vel tres vel multo plures idipsum haberent, tantundem pro singulis quantum pro teipso gauderes, si singulos sicut teipsum amares. Ergo in illa perfecta caritate innumerabilium beatorum angelorum et hominum, ubi nullus minus diligit alium quam seipsum, non aliter gaudebit quisque pro singulis aliis quam pro seipso.

Si ergo cor hominis de tanto suo bono vix capiet gaudium suum: quomodo capax erit tot et tantorum gaudiorum? Et utique quoniam quantum quisque diligit aliquem, tantum de bono eius gaudet: sicut in illa perfecta felicitate unusquisque plus amabit sine comparatione deum quam se et omnes alios secum, ita plus gaudebit absque existimatione de felicitate dei quam de sua et omnium aliorum secum. Sed si deum sic diligent toto corde, tota mente, tota anima, ut tamen totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat dignitati dilectionis: profecto sic gaudebunt toto corde, tota mente, tota anima, ut totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat plenitudini gaudii.

ni, o meglio questo bene, così come saranno sicuri che non lo lasceranno per loro volontà e che Dio, che li ama, non lo toglierà, contro la loro volontà, a coloro che lo amano, né qualcosa più potente di Dio li separerà, contro la loro volontà, da Dio.

Ma quale e quanta è la gioia, dove tale e tanto è il bene? O cuore umano<sup>173</sup>, cuore indigente, cuore provato dalle tribolazioni, anzi sommerso dalle tribolazioni: quanto gioiresti se tu abbondassi di tutti quei beni? Interroga la tua interiorità, per sapere se può comprendere la gioia che avrebbe da tanta sua beatitudine. Ma certamente se qualcun altro, che tu amassi veramente come te stesso<sup>174</sup>, avesse la stessa beatitudine, la tua gioia sarebbe raddoppiata, perché gioiresti non meno per lui che per te stesso. E se poi questa beatitudine l'avessero due o tre o molti di più, se tu amassi ciascuno come te stesso gioiresti tanto per ciascuno di loro quanto per te stesso. Dunque in quella perfetta carità di innumerevoli angeli e uomini beati, dove nessuno amerà l'altro meno di se stesso, ognuno gioirà non diversamente per ciascuno degli altri che per se stesso.

Se dunque il cuore dell'uomo, per il suo bene così grande, a mala pena potrà contenere la sua gioia: come sarà capace di tante e così grandi gioie? E poiché ognuno gioisce del bene di qualcuno tanto quanto lo ama, come in quella perfetta felicità ciascuno amerà senza paragone più Dio che sé e tutti gli altri con sé, così gioirà inestimabilmente più per la felicità di Dio che per la propria e per quella di tutti gli altri con sé. Ma se i beati ameranno così Dio con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutta l'anima<sup>175</sup>, e tuttavia tutto il cuore, tutta la mente e tutta l'anima non sono sufficienti alla dignità dell'amore divino, certamente essi gioiranno con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutta l'anima in modo tale che tutto il cuore, tutta la mente e tutta l'anima non saranno sufficienti alla pienezza della gioia<sup>176</sup>.



## XXVI. An hoc sit «gaudium plenum», quod promittit dominus

Deus meus et dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, dic animæ meæ, si hoc est gaudium de quo nobis dicis per filium tuum: «petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum». Inveni namque gaudium quoddam plenum, et plus quam plenum. Pleno quippe corde, plena mente, plena anima, pleno toto homine gaudio illo: adhuc supra modum supererit gaudium. Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium. Dic, domine, dic servo tuo intus in corde suo, si hoc est gaudium, in quod intrabunt servi tui, qui intrabunt «in gaudium domini» sui. Sed gaudium illud certe quo gaudebunt electi tui, «nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit». Nondum ergo dixi aut cogitavi, domine, quantum gaudebunt illi beati tui. Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent. Quantum te cognoscent, domine, tunc, et quantum te amabunt? Certe «nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit» in hac vita, quantum te cognoscent et amabunt in illa vita.

Oro, deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies usque dum veniat illud ad plenum. Proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena; crescat amor tuus, et ibi sit plenus: ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum. Domine, per filium tuum iubes immo consulis petere et promittis accipere, «ut gaudium» nostrum «plenum sit». Peto, domine, quod consulis per admirabilem consiliarium nostrum; accipiam quod promittis per veritatem tuam, «ut gau-

## 26. Se questa sia la «gioia piena» che il Signore promette

Dio mio e Signore mio, mia speranza e gioia del mio cuore, di' all'anima mia se è questa la gioia di cui ci parli per mezzo del Figlio tuo: «chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena»<sup>177</sup>. Ho infatti trovato una gioia piena e più che piena<sup>178</sup>; giacché, pur essendo pieno il cuore, piena la mente, piena l'anima, pieno tutto l'uomo di quella gioia, ancora oltre misura sovrabbonderà la gioia. Non tutta intera quella gioia, dunque, entrerà nei beati, ma tutti i beati entreranno in quella gioia. Di', o Signore, di' al tuo servo, dentro il suo cuore, se è questa la gioia nella quale entreranno i tuoi servi, quelli che entreranno «nella gioia del loro Signore»<sup>179</sup>. Ma certamente quella gioia, di cui godranno i tuoi eletti, «occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in un cuore di uomo»<sup>180</sup>. Dunque, non ho detto ancora o pensato, Signore, quanto gioiranno i tuoi beati. Di sicuro tanto gioiranno, quanto ameranno; e tanto ameranno, quanto conosceranno. Allora, o Signore, quanto ti conosceranno e quanto ti ameranno? Certamente, in questa vita «occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in un cuore di uomo» quanto ti conosceranno e ameranno nell'altra vita.

Ti prego, o Dio, fa che io ti conosca e ti ami, per gioire di te. E se in questa vita non lo posso pienamente, che almeno io progredisca ogni giorno per giungere poi alla pienezza. Qui progredisca in me la tua conoscenza, e là diventi piena; qui cresca il tuo amore, e là sia pieno: affinché la mia gioia qui sia grande nella speranza, e là sia piena nella realtà. O Signore, per mezzo di tuo Figlio tu comandi, o meglio consigli di chiedere e prometti che riceveremo, «perché la nostra gioia sia piena»<sup>181</sup>. Io chiedo, Signore, come tu consigli per mezzo del nostro «ammirabile consigliere»<sup>182</sup>; che io riceva, come prometti per mezzo della tua verità, «affinché la

dium» meum «plenum sit». Deus verax, peto accipiam, «ut gaudium» meum «plenum sit». Meditetur interim inde mens mea, loquatur inde lingua mea. Amet illud cor meum, sermocinetur os meum. Esuriat illud anima mea, sitiatur caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem «in gaudium domini» mei, «qui est» trinus et unus deus «benedictus in sæcula. Amen».

mia gioia sia piena». Dio verace, io chiedo: che io riceva, «affinché la mia gioia sia piena». Intanto su ciò la mia mente mediti, di questo la mia lingua parli. Che il mio cuore l'ami, la mia bocca ne discorra. La mia anima ne abbia fame, il mio corpo ne abbia sete, tutta la mia sostanza io desidero, finché io entri «nella gioia del mio Signore», che è Dio trino e uno «benedetto nei secoli. Amen»<sup>183</sup>.



GAUNILONE

**QUID AD HAEC  
RESPONDEAT QUIDAM  
PRO INSIPIENTE**

DIFESA DELL'INSIPIENTE

*Parte prima*

SUL SIGNIFICATO DI «ESSERE NELL'INTELLETTO»

**1. Sintesi dell'argomento di Anselmo**

1. Dubitanti utrum sit vel neganti quod sit aliqua talis natura, qua nihil maius cogitari possit, cum esse illam hinc dicitur primo probari, quod ipse negans vel ambigens de illa iam habeat eam in intellectu, cum audiens illam dici id quod dicitur intelligit; deinde quia quod intelligit, necesse est ut non in solo intellectu sed etiam in re sit, et hoc ita probatur quia maius est esse et in re quam in solo intellectu, et si illud in solo est intellectu, maius illo erit quidquid etiam in re fuerit, ac sic maius omnibus minus erit aliquo et non erit maius omnibus, quod utique repugnat; et ideo necesse est ut maius omnibus, quod esse iam probatum est in intellectu, non in solo intellectu sed et in re sit, quoniam aliter maius omnibus esse non poterit: respondere forsitan potest:

2. Quod hoc iam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud nisi quia id quod dicitur intelligo: 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? Nisi forte tale illud constat esse ut non eo modo quo etiam falsa quæque vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere; quia scilicet non possim hoc aliter cogitare, nisi intelligendo id est scientia comprehendendo re ipsa illud existere.

A chi dubita o nega che vi sia una tale natura, della quale non si possa pensare nulla di maggiore, si dice qui<sup>1</sup> che la sua esistenza è provata, in primo luogo, dal fatto che quello stesso che la nega o ne dubita l'ha già nell'intelletto, quando, udendone parlare, comprende ciò che viene detto; in secondo luogo, perché ciò che egli comprende è necessario che non sia nel solo intelletto, ma anche nella realtà. E quest'ultimo passaggio è provato così: poiché essere anche nella realtà è maggiore che essere nel solo intelletto, se ciò che egli comprende è nel solo intelletto, maggiore di questo sarà tutto ciò che esisterà anche nella realtà, e così l'ente maggiore di tutti<sup>2</sup> sarà minore di qualche altro ente e non sarà il maggiore di tutti, il che è certamente contraddittorio. Quindi è necessario che l'ente maggiore di tutti, di cui si è già provato che è nell'intelletto, non sia nel solo intelletto, ma anche nella realtà, perché diversamente non potrebbe essere l'ente maggiore di tutti. Ma si può forse rispondere nel modo che segue.

**2. Bisogna distinguere tra «pensare» e «intendere»**

Se si afferma che questo ente è già nel mio intelletto per il solo fatto che io comprendo ciò che si dice, non potrei dire similmente di avere nell'intelletto anche tutte le cose false e senz'altro in nessun modo in se stesse esistenti, perché se qualcuno le dicesse io comprenderei tutto ciò che direbbe<sup>3</sup>? A meno che per caso non risulti che questo ente sia tale da non poter essere nel pensiero allo stesso modo in cui lo sono anche le cose false o dubbie, e allora non mi si faccia dire che penso o ho nel pensiero ciò che ho udito, ma che lo comprendo e che l'ho nell'intelletto<sup>4</sup>; si dica cioè che non lo posso pensare se non intendendo, ossia comprendendo con scienza, che esso esiste nella realtà stessa<sup>5</sup>.



Sed si hoc est, primo quidem non hic erit iam aliud idemque tempore præcedens habere rem in intellectu, et aliud idemque tempore sequens intelligere rem esse; ut fit de pictura quæ prius est in animo pictoris, deinde in opere. Deinde vix umquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest non esse deus. Nam si non potest: cur contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta? Postremo quod tale sit illud ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentia suæ certo percipi in intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto quod iam sit hoc in intellectu meo cum auditum intelligo, in quo similiter esse posse quæcumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo cuius verba intelligerem dicta adhuc puto; et insuper magis, si illa deceptus ut sæpe fit crederem, qui istud nondum credo.

3. Unde nec illud exemplum de pictore picturam quam facturum est iam in intellectu habente, satis potest huic argumento congruere. Illa enim pictura antequam fiat in ipsa pictoris arte habetur, et tale quippiam in arte artificis alicuius nihil est aliud quam pars quædam intelligentiæ ipsius; quia et sicut sanctus Augustinus ait: «cum faber arcam facturum in opere, prius habet illam in arte; arca quæ fit in opere non est vita, arca quæ est in arte vita est, quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur». Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animæ ipsius?

At vero quidquid extra illa, quæ ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum: aliud sine dubio est verum illud, aliud in-

Ma se è così, in primo luogo avere quell'ente nell'intelletto non sarà più cosa diversa e precedente nel tempo, rispetto al comprendere in un tempo successivo che l'ente esiste, come avviene di un dipinto, che prima è nella mente del pittore e poi nell'opera prodotta<sup>6</sup>. Inoltre, ben difficilmente potrà essere credibile che, quando si sarà detto o udito questo<sup>7</sup>, non si possa pensare che esso non esista, così come invece si può pensare che Dio non esista<sup>8</sup>. Se infatti non si può, perché viene assunta tutta questa disputa contro chi nega o dubita che vi sia una tale natura? Infine, che quell'ente sia tale da non poter venire percepito, appena è pensato, senza la sicura comprensione della sua indubitabile esistenza, deve essermi provato con qualche argomento che non si presti al dubbio, e non con questo: che, quando io comprendo ciò che ho udito, esso è già nel mio intelletto<sup>9</sup>. Con questo argomento, io ritengo ancora che possano esistere, similmente, tutte quelle altre affermazioni incerte o anche false dette da qualcuno di cui comprendo le parole; ed esisterebbero anche di più se io, che ancora non credo a questo argomento, credessi loro, ingannato come spesso accade<sup>10</sup>.

### 3. L'esempio del pittore non è valido

Quindi neppure l'esempio del pittore, che ha già nell'intelletto la pittura che sta per fare, può concordare bene con questo argomento. Infatti quella pittura, ancora prima di essere dipinta, si trova nell'arte stessa del pittore, e una tale realtà nell'arte dell'artefice non è altro che una parte della sua intelligenza, poiché, come dice sant'Agostino, «quando un artigiano sta per costruire un armadio, prima l'ha nella mente<sup>11</sup>; l'armadio fabbricato non è vita, ma l'armadio che si trova nella mente è vita, perché vive l'anima dell'artefice, nella quale esistono tutte queste cose prima di venire prodotte»<sup>12</sup>. Come, infatti, queste cose nell'anima vivente dell'artefice sono vita, se non perché non sono nient'altro che la scienza o intelligenza della sua anima?

Invece, di tutto ciò che l'intelletto percepisce come vero, avendolo udito o pensato, all'infuori delle cose che sono conosciute come appartenenti alla stessa natura della mente, al-



tellectus ipse quo capitur. Quocirca etiam si verum sit esse aliquid quo maius quicquam nequeat cogitari: non tamen hoc auditum et intellectum tale est qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris.

4. Huc accedit illud, quod prætaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quæ cogitari possint maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum.

Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quicquam. Nam si de homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem: per illam specialem generalemve notitiam qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam quæ est homo cogitare possem. Et tamen fieri posset, ut mentiente illo qui diceret, ipse quem cogitarem homo non esset; cum tamen ego de illo secundum veram nihilominus rem, non quæ esset ille homo, sed quæ est homo quilibet, cogitarem.

Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud cum audio dici «deus» aut «aliquid omnibus maius», cum quando illud secundum rem veram mihi nota cogitare possem, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum; siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa quæ res est utique vera,

tro è senza dubbio il contenuto vero e altro è l'intelletto stesso con cui viene colto. Quindi, anche se fosse vero che esiste l'ente di cui nessuna cosa può essere pensata maggiore, tuttavia questo ente, udito e compreso, non è come la pittura non ancora eseguita e presente nell'intelletto del pittore<sup>13</sup>.

#### 4. Che Dio non esista, seguendo l'argomento di Anselmo, si può pensare

A questo si aggiunga ciò che si è osservato sopra<sup>14</sup>, cioè che non posso, per il fatto di averlo udito, pensare o avere nell'intelletto quell'ente maggiore di tutte le cose che si possano pensare, di cui si dice che non può essere altro che Dio stesso; come non posso pensare o avere nell'intelletto quell'ente in base a una cosa a me nota o per la sua specie o per il suo genere, così non posso pensare o avere nell'intelletto, allo stesso modo, neppure lo stesso Dio; proprio per questo motivo, pertanto, posso anche pensare che Dio non esista<sup>15</sup>.

Infatti non conosco la cosa stessa<sup>16</sup>, né posso congetturarla da un'altra cosa che le sia simile, poiché tu stesso affermi che essa è una realtà così fatta, che nessuna cosa può esserle simile. Se, infatti, sentissi parlare di un uomo a me completamente sconosciuto, di cui ignorassi anche l'esistenza, potrei tuttavia pensarlo secondo la realtà stessa che è l'uomo<sup>17</sup>, per mezzo di quella nozione specifica o generica in virtù della quale io so che cosa sia un uomo o cosa siano gli uomini. E tuttavia potrebbe accadere, se chi me ne parla mentisse, che quell'uomo da me pensato non esistesse, benché io lo abbia tuttavia pensato secondo una realtà perfettamente vera: non quella realtà che sarebbe quell'uomo individuale, ma quella realtà che è l'uomo in generale<sup>18</sup>.

Ma quando allora sento dire «Dio» oppure «l'ente maggiore di tutti», non posso averlo nel pensiero o nell'intelletto così come avrei quella cosa falsa nel pensiero o nell'intelletto, perché mentre posso pensare quella cosa in conformità ad una realtà vera e a me nota, Dio invece non lo posso assolutamente pensare se non soltanto secondo le parole<sup>19</sup>. Ma con le sole parole si può ben poco, o non si può mai, pensare qualcosa di vero, perché quando si pensa in questo modo<sup>20</sup> non si



hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditæ significatio cogitetur; sed non ita ut ab illo qui novit, quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptæ vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est, si umquam rei veritate potuerit.

Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid maius omnibus quæ valeant cogitari. Hæc de eo, quod summa illa natura iam esse dicitur in intellectu meo.

pensa tanto la parola stessa, cioè il suono delle lettere o delle sillabe, che è una realtà certamente vera, quanto piuttosto il significato della parola udita<sup>21</sup>. Ma non lo si pensa come chi sa che cosa quella parola normalmente significhi, cioè come chi la pensa secondo una realtà vera almeno nel solo pensiero, bensì come chi non conosce quel significato e lo pensa soltanto secondo il moto dell'animo provocato dall'ascolto di quella parola, nel tentativo di costruirsi il significato della parola percepita<sup>22</sup>. Sarebbe davvero mirabile, se potesse farlo cogliendo la verità della cosa.

Così, dunque, e certo non diversamente, mi consta di avere finora nel mio intelletto quell'ente, quando sento e comprendo chi dice che esiste un ente maggiore di tutte le cose che si possono pensare. Questo sia detto intorno a quell'affermazione, secondo cui quella somma natura è già nel mio intelletto<sup>23</sup>.

IL PASSAGGIO ALL'ESISTENZA REALE

5. Se Dio è pensato solo «secundum vocem», non se ne può dedurre l'esistenza reale

5. Quod autem et in re necessario esse inde mihi probatur; quia nisi fuerit, quidquid est in re maius illa erit, ac per hoc non erit illud maius omnibus, quod utique iam esse probatum est in intellectu: ad hoc respondeo: Si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari: et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere: illud ei esse adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio.

Quod qui esse dicit hoc quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius: non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego vel dubito ulla re vera esse maius illud, nec aliud ei esse concedo quam illud, si dicendum est «esse», cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur maius illud rei veritate subsistere, quia constet illud maius omnibus esse, cum id ego eo usque negem adhuc dubitemve constare, ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea eo saltem modo maius ipsum esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta? Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod maius est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum.

Che poi la somma natura esista necessariamente anche nella realtà, mi viene dimostrato dicendo che se non fosse così, tutto ciò che esiste in realtà sarebbe maggiore di lei; quindi essa non sarebbe quell'ente maggiore di tutti, di cui si è sicuramente provato che è già nell'intelletto. A questa argomentazione rispondo: se bisogna dire, di ciò che non può nemmeno essere pensato secondo la verità di una cosa qualsiasi, che è nell'intelletto, io non nego che in questo modo esso sia anche nel mio intelletto<sup>24</sup>. Ma poiché da ciò non si può affatto dedurre che esso esista anche nella realtà, non gli concedo assolutamente l'esistenza reale, finché non mi sia provata con un argomento indubitabile<sup>25</sup>.

Chi dice che questo ente esiste, perché diversamente ciò che è maggiore di tutti non sarebbe maggiore di tutti, non presta sufficiente attenzione a chi sta parlando. Io infatti non dico ancora, anzi nego o dubito, che questo ente sia maggiore di alcuna cosa vera, né gli concedo altro essere se non quello, ammesso che si debba chiamarlo «essere», di una cosa completamente ignota che la mente si sforza di immaginare soltanto secondo la parola udita<sup>26</sup>. Dunque, in che modo mi si dimostra che questo essere maggiore esiste nella verità della cosa<sup>27</sup>, in quanto consta che è maggiore di tutte le cose, quando fino ad ora io nego o metto in dubbio proprio questo constare, non ammettendo che tale ente maggiore di tutti esista nel mio intelletto o nel mio pensiero neppure in quel modo con cui vi sono anche molte cose dubbie e incerte? È infatti prima necessario che mi sia certo che tale essere maggiore esiste in una realtà vera da qualche parte; allora soltanto, per il fatto che è maggiore di tutte le cose, non sarà più incerto che sussiste anche in se stesso<sup>28</sup>.



6. Exempli gratia: Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui «perditam», quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inæstimabili ubertate polere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis quas incolunt homines terris possidendorum redundantia usquequaque præstare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum in quo nihil est difficultatis intelligam.

At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus præstantiorem vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia præstantius est, non in intellectu solo sed etiam esse in re; ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quæcumque alia in re est terra, præstantior illa erit, ac sic ipsa iam a te præstantior intellecta præstantior non erit; – si inquam per hæc ille mihi 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 insulæ illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam præstantiam eius solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

7. Hæc interim ad obiecta insipiens ille respondent. Cui 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 possit referre responsum et dicere: Quando enim ego rei

## 6. L'esempio dell'Isola Perduta

Prendiamo un esempio. Qualcuno dice che in qualche parte dell'Oceano vi è un'isola che, a causa della difficoltà o piuttosto della impossibilità di trovare ciò che non esiste, alcuni chiamano «perduta». Essi favoleggiano che, molto più di quanto si dice delle Isole Fortunate<sup>29</sup>, questa isola sia opulenta per la sua inestimabile abbondanza di ogni ricchezza e di ogni delizia; e che, senza possessore o abitante alcuno, sia superiore per la sovrabbondanza di beni a tutte le altre terre abitate in ogni luogo dagli uomini. Che qualcuno mi dica tutto ciò, e io comprenderò facilmente questo dire, in cui non vi è alcuna difficoltà<sup>30</sup>.

Ma se poi aggiungesse, come se fosse una conseguenza: non puoi dubitare che questa isola migliore di tutte le terre esista veramente da qualche parte in realtà, più di quanto non dubiti che esista nel tuo intelletto; e poiché è migliore essere non solo nell'intelletto, ma anche nella realtà, è necessario che quell'isola esista nella realtà, perché se non esistesse nella realtà qualsiasi altra terra esistente nella realtà sarebbe migliore di essa, e così l'isola già da te intesa come superiore non sarebbe superiore. Se costui, dico, volesse convincermi con tali argomenti che non si deve più dubitare della vera esistenza di quell'isola, o crederei che voglia scherzare o non saprei chi ritenere più stolto tra me, se gli concedessi di avere ragione, e lui, se credesse di aver stabilito con qualche certezza l'esistenza<sup>31</sup> di quell'isola, senza avermi prima dimostrato che la sua perfezione si trova nel mio intelletto come una cosa veramente e indubitabilmente esistente, e non come qualcosa di falso o incerto<sup>32</sup>.

## 7. Critica finale dell'argomento

Queste cose, intanto, risponderebbe quell'insipiente alle obiezioni. Quando poi gli si dice che quell'ente maggiore di tutti è tale da non poter essere neppure pensato non esistente<sup>33</sup>, e questo di nuovo non lo si dimostra in altro modo, se non dicendo che altrimenti non sarebbe l'ente maggiore di tutti, l'insipiente potrebbe ripetere la stessa risposta e dire:

veritate esse tale aliquid, hoc est «maius omnibus», dixi, ut ex hoc mihi debeat probari in tantum etiam re ipsa id esse, ut nec possit cogitari non esse? Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est maiorem ac meliorem omnium quæ sunt esse naturam, ut ex hoc alia iam possimus omnia comprobare, quibus necesse est illud quod maius ac melius est omnibus non carere.

Cum autem dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari: melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi. Nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quæ 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 quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum: non erit iam istud proprium deo.

quando mai ho detto che nella realtà vera esiste un tale ente, ossia il «maggiore di tutti», così che da ciò mi si debba provare che esso talmente esiste anche nella realtà stessa, da non poter essere neppure pensato non esistente? Si deve perciò innanzitutto provare, con qualche argomento certissimo, che vi è una qualche natura superiore, cioè maggiore e migliore di tutte quelle che esistono, così che da questo possiamo poi dimostrare tutte le altre qualità, delle quali non può necessariamente mancare l'ente che è maggiore e migliore di tutti<sup>34</sup>.

Quando poi si dice che questa somma realtà non può essere pensata non esistente, si direbbe forse meglio che la sua non esistenza, o anche la possibilità della sua non esistenza, non può essere *intesa*<sup>35</sup>. Infatti, secondo il significato di questa parola, non si possono comprendere le cose false, che certamente possono essere pensate, allo stesso modo con cui l'insipiente ha pensato che Dio non esiste. Anch'io so con assoluta certezza di esistere, ma so nondimeno che potrei anche non essere<sup>36</sup>. Invece comprendo in modo indubitabile che quell'essere che è sommo, cioè Dio, è e non può non essere<sup>37</sup>. Non so poi se io possa pensare di non essere, mentre so con assoluta certezza di essere<sup>38</sup>. Ma se posso, perché non sarebbe lo stesso anche per tutte le altre cose che so con la medesima certezza<sup>39</sup>? Se invece non posso, questa impossibilità non apparterrà solo a Dio<sup>40</sup>.



## *Conclusione*

### **8. Pregi e difetto del *Proslogion***

8. Cetera libelli illius tam veraciter et tam præclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta utilitate et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa quæ in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint contemnenda; sed illa potius argumentanda robustius, ac sic omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda.

Gli altri argomenti di quell'opuscolo sono svolti in modo così vero, splendido e magnifico, sono poi ricchi di tanta utilità e fragranti come per l'intimo profumo di un pio e santo affetto, che in nessun modo sono da disprezzare a causa di quelli che, all'inizio, sono stati certo rettamente sentiti, ma sono stati provati meno saldamente. Bisogna piuttosto argomentare questi con maggiore forza, e così tutti saranno accolti con grande venerazione e lode<sup>41</sup>.

**QUID AD HAEC  
RESPONDEAT EDITOR  
IPSIUS LIBELLI**

**RISPOSTA DI ANSELMO**



Quoniam non me reprehendit in his dictis ille «insipiens», contra quem sunt locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente: sufficere mihi potest respondere catholico.

*Premessa*

#### APPELLO AL CREDENTE

Poiché non è quell'«insipiente», contro il quale ho parlato nel mio opuscolo, che mi riprende con queste parole, ma uno che, non insipiente e cattolico, difende l'insipiente, mi può essere sufficiente rispondere al cattolico<sup>42</sup>.

RICONFERMA DELL'ARGOMENTO

1. Se «ciò di cui non si può pensare il maggiore» può essere pensato, necessariamente esiste

1. Dicis quidem quicumque es qui dicis hæc posse dicere insipientem: quia non est in intellectu aliquid quo maius cogitari non possit, aliter quam quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari, et quia non magis consequitur hoc quod dico «quo maius cogitari non possit» ex eo quia est in intellectu esse et in re, quam perditam insulam certissime existere ex eo quia cum describitur verbis, audiens eam non ambigit in intellectu suo esse.

Ego vero dico: Si «quo maius cogitari non potest» non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Ergo «quo maius cogitari non potest» vere intelligitur et cogitatur et est in intellectu et cogitatione. Quare aut vera non sunt quibus contra conaris probare, aut ex eis non consequitur quod te consequenter opinaris concludere.

Quod autem putas ex eo quia intelligitur aliquid quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu, nec si est in intellectu ideo esse in re: certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam «quo maius cogitari nequit» non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid 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.

Tu dici dunque (chiunque tu sia che attribuisce all'insipiente queste affermazioni) che ciò di cui non si può pensare il maggiore non è nell'intelletto diversamente da ciò che non si può nemmeno pensare secondo la verità di una cosa qualsiasi<sup>43</sup>; e dici che dal fatto che questo ente che io chiamo «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è nell'intelletto non consegue che esso esista anche nella realtà, più di quanto si possa dire che l'Isola Perduta esiste certissimamente per il fatto che, quando viene descritta con le parole, chi ascolta non dubita che essa sia nel suo intelletto<sup>44</sup>.

Io dico invece: se «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non è compreso o pensato, né si trova nell'intelletto o nel pensiero, certamente Dio o non è ciò di cui non si può pensare il maggiore, oppure non è compreso o pensato e non è nell'intelletto o nel pensiero<sup>45</sup>. Per dire quanto ciò sia falso, uso la tua fede e la tua coscienza come un saldissimo argomento<sup>46</sup>. Dunque «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è veramente compreso e pensato, ed è nell'intelletto e nel pensiero. Perciò o non sono veri gli argomenti con i quali ti sforzi di provare il contrario, oppure da essi non consegue ciò che tu supponi di concludere coerentemente.

Tu pensi poi che dal fatto di comprendere qualcosa di cui non si può pensare il maggiore non consegue che esso sia nell'intelletto, né che, se è nell'intelletto, segua che sia nella realtà. Con certezza io dico: se può almeno essere pensato esistente, è necessario che esista<sup>47</sup>. Infatti, «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non si può pensare che esista se non senza inizio<sup>48</sup>. Di tutto ciò che invece si può pensare che sia, ma non esiste, è in virtù di un inizio che si può pensare che sia. Dunque «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non può essere pensato esistente e non esistere. Se dunque può essere pensato esistente, necessariamente esiste.



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 posset non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non posset. Sed quidquid 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».

Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid 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. Multo itaque magis, si intelligi et in intellectu esse potest.

Plus aliquid dicam. Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est: etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest. Et quod hic non est et alibi est: sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cuius partes singulæ non sunt, ubi aut quando sunt aliæ partes, eius omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari numquam aur nusquam esse. Nam et si dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique. Et sicut singulæ partes temporis non sunt quando aliæ sunt, ita possunt numquam esse cogitari. Et singulæ mundi partes, sicut non sunt, ubi aliæ sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse. At «quo maius nequit cogitari»: si est, non potest cogitari non esse. Alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit; quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est.

Inoltre, certamente se può essere anche solo pensato, è necessario che esso esista<sup>49</sup>. Infatti nessuno, che nega o dubita che esista qualcosa di cui non si può pensare il maggiore, nega o dubita che, se esistesse, non potrebbe non essere sia nella realtà<sup>50</sup> sia nell'intelletto. Altrimenti non sarebbe infatti ciò di cui non si può pensare il maggiore. Ma tutto ciò che può essere pensato e non esiste potrebbe, se esistesse, non essere sia nella realtà sia nell'intelletto. Se perciò può almeno essere pensato, «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non può non essere.

Ma supponiamo che non esista, posto che possa almeno essere pensato. Ora, tutto ciò che può essere pensato e non esiste, se esistesse non sarebbe «ciò di cui non si può pensare il maggiore». Se dunque fosse «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non sarebbe ciò di cui non si può pensare il maggiore, il che è fin troppo assurdo. È dunque falso che ciò di cui non si può pensare il maggiore, se può anche solo essere pensato, non esista. Ed è molto più falso, pertanto, se può essere compreso ed essere nell'intelletto<sup>51</sup>.

Dirò qualcosa di più. Senza dubbio, tutto ciò che in qualche luogo o in qualche tempo non esiste, anche se è in qualche luogo o in qualche tempo si può tuttavia pensare che non sia in alcun tempo e in alcun luogo, così come in qualche luogo o in qualche tempo non esiste. Infatti, ciò che ieri non era e oggi è, come si comprende che ieri non era, così si può supporre che non esista mai. E ciò che non è qui ed è altrove, come non è qui, così si può pensare che non sia in alcun luogo. Similmente, di una cosa di cui certe parti non sono dove o quando sono le altre parti si può pensare che tutte le sue parti, e quindi lo stesso tutto, non siano in alcun tempo e in alcun luogo. Infatti, benché si dica che il tempo è sempre e il mondo ovunque, tuttavia quello non è sempre tutto intero, né questo è tutto intero dovunque<sup>52</sup>. E come le singole parti del tempo non ci sono quando ci sono le altre, così si può pensare che non siano mai. E come le singole parti del mondo non sono dove sono le altre, così si può supporre che non siano in alcun luogo. Ma ciò che è costituito di parti può venire dissolto nel pensiero e può non essere. Dunque di tutto ciò che non è tutto in un luogo o in un tempo, anche se è, si può pensare che non sia. Ma «ciò di cui non si può pensare il maggiore», se è, non si può pensare che non sia.



Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu, de quo hæc intelliguntur? Si enim non potest, non de eo possunt hæc intelligi. 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 diei, quæ non est nisi lux solis. Certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu «quo maius cogitari nequit», ut hæc de eo intelligantur.

2. Dixi itaque in argumentatione quam reprehendis quia cum insipiens audit proferri «quo maius cogitari non potest», intelligit, quod audit. Utique qui non intelligit si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obrutum habet intellectum.

Deinde dixi quia si intelligitur, est in intellectu. An est in nullo intellectu, quod necessario in rei veritate esse monstratum est? Sed dices quia etsi est in intellectu, non tamen consequitur quia intelligitur. Vide quia consequitur esse in intellectu, ex eo quia intelligitur. 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?

Postea dixi quia si est vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo in solo est intellectu: id ipsum, scilicet «quo maius non potest cogitari», est quo maius cogitari potest. Rogo quid consequentius? An enim si est vel

Altrimenti, se è, non è ciò di cui non si può pensare il maggiore; il che è contraddittorio. Dunque in nessun modo può non essere tutto in qualche luogo o in qualche tempo, ma è tutto sempre e in ogni luogo<sup>53</sup>.

Non ritieni tu che ciò di cui si comprendono queste cose possa in qualche modo<sup>54</sup> venire pensato o compreso, ossia essere nel pensiero o nell'intelletto? Se infatti non può, non si possono comprendere queste cose di lui<sup>55</sup>. E se dici che non è compreso e non è nell'intelletto ciò che non è compreso completamente<sup>56</sup>, allora devi anche dire che chi non può guardare la purissima luce del sole non vede la luce del giorno, la quale non è altro che la luce del sole. Certamente, «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è compreso ed è nell'intelletto, almeno abbastanza perché di esso queste cose vengano comprese.

## 2. Ciò di cui non si può pensare il maggiore non può essere nel solo intelletto

Dissi dunque, nell'argomentazione da te criticata, che quando l'insipiente sente proferire l'enunciato «ciò di cui non si può pensare il maggiore», comprende ciò che ode. Pertanto chi non lo comprende, se è pronunciato in una lingua nota, o è senza intelletto o ce l'ha troppo oscurato.

Inoltre dissi che, se viene compreso, è nell'intelletto. O forse non è in alcun intelletto ciò che si è mostrato essere necessariamente nella verità della realtà? Ma dirai che sebbene sia nell'intelletto, non consegue tuttavia che sia compreso. Ma guarda che proprio perché viene compreso, consegue che sia nell'intelletto. Come, infatti, ciò che è pensato si pensa col pensiero, e ciò che è pensato col pensiero è nel pensiero così come è pensato, ugualmente ciò che è compreso si comprende con l'intelletto, e ciò che è compreso con l'intelletto è nell'intelletto così come è compreso. Che cosa vi è di più chiaro?<sup>57</sup>

Dissi poi che se è almeno nel solo intelletto, si può pensare che sia anche nella realtà, e questo è maggiore<sup>58</sup>. Se dunque è nel solo intelletto, la medesima realtà, ossia «ciò di cui non si può pensare il maggiore», è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ti chiedo: che cosa c'è di più conseguente? Forse



in solo intellectu, non potest cogitari esse et in re? Aut si potest, nonne qui hoc cogitat, aliquid cogitat maius eo, si est in solo intellectu? Quid igitur consequentius, quam si «quo maius cogitari nequit» est in solo intellectu, idem esse quo maius cogitari possit? Sed utique «quo maius cogitari potest», in nullo intellectu est «quo maius cogitari non possit». An ergo non consequitur «quo maius cogitari nequit», si est in ullo intellectu, non esse in solo intellectu? Si enim est in solo intellectu, est quo maius cogitari potest; quod non convenit.

che, infatti, se è almeno nel solo intelletto, non si può pensare che sia anche nella realtà? E se si può, chi pensa che sia anche nella realtà non pensa forse qualcosa di maggiore di quello che è nel solo intelletto? Che cosa c'è dunque di più conseguente del fatto che, se «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è nel solo intelletto, esso stesso è ciò di cui si può pensare il maggiore? Ma, certamente, in nessun intelletto «ciò di cui si può pensare il maggiore» è «ciò di cui non si può pensare il maggiore». Non consegue dunque che, se «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è in qualche intelletto, non è nel solo intelletto? Se, infatti, è nel solo intelletto, è ciò di cui si può pensare il maggiore; ma questo è contraddittorio<sup>59</sup>.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI PRINCIPALI

**3. L'esempio dell'Isola Perduta non è valido. Soltanto ciò di cui non si può pensare il maggiore non può essere pensato non esistente**

3. Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quæ difficultate immo impossibilitate inveniendi quod non est, «perdita» nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit. Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens præter «quo maius cogitari non possit», cui aptare valeat connexionem huius meæ argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.

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 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 idipsum non esse. Alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse «quo maius nequit cogitari».

Ma è come se, tu obietti, qualcuno dicesse che non si può dubitare che veramente esista nella realtà un'isola dell'Oceano, superiore per la sua fertilità a tutte le terre, che per la difficoltà e anzi l'impossibilità di trovare ciò che non esiste viene chiamata «Perduta», perché uno la intende facilmente, appena gli viene descritta con parole. Io dico in tutta sicurezza che se qualcuno mi troverà una cosa esistente o nella realtà stessa o nel solo pensiero, oltre «ciò di cui non si può pensare il maggiore», alla quale si possa applicare il concatenamento di questa mia argomentazione, troverò e gli darò l'isola Perduta, che non si perderà più<sup>60</sup>.

Ma già si vede apertamente che «ciò di cui non si può pensare il maggiore», che esiste secondo una ragione di verità così certa, non può essere pensato non esistente. Altrimenti, infatti, non esisterebbe in alcun modo<sup>61</sup>. Insomma, se qualcuno dice di pensare che esso non esiste, io gli ribatto che, quando pensa questo, o pensa qualcosa di cui non si possa pensare il maggiore, o non lo pensa. Se non lo pensa, non può pensare che ciò che non pensa non esista. Se invece lo pensa, di certo pensa qualcosa che non può neppure essere pensato non esistente. Se infatti potesse essere pensato non esistente, si potrebbe pensare che avesse un principio e una fine. Ma questo non può essere<sup>62</sup>. Chi dunque lo pensa, pensa qualcosa che non può neppure essere pensato non esistente. Ma chi pensa questo qualcosa, non pensa che esso non sia. Altrimenti pensa ciò che non può essere pensato. Non si può dunque pensare che «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non esista<sup>63</sup>.



4. Quod autem dicis, quia cum dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi: potius dicendum fuit non posse cogitari. Si enim dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse, qui dicis, quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, obiceres nihil quod est posse intelligi non esse. Falsum est enim non esse quod est. Quare non esse proprium deo non posse intelligi non esse. Quod si aliquid eorum quæ certissime sunt potest intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi.

Sed hoc utique non potest obici de cogitatione, si bene consideretur. Nam et si nulla quæ sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, præter id quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quæ initium aut finem aut partium habent coniunctionem, et sicut iam dixi, quidquid 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.

Scito igitur quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse quæ scimus esse, et multa esse quæ non esse scimus; non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus. 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. Si quis igitur sic distinguat huius prolationis has duas sententias,

#### 4. La differenza tra «pensare» e «comprendere» l'impossibilità che Dio non esista

Tu poi obietti che quando si dice che non si può *pensare* che questa somma realtà non esista, meglio si direbbe forse che non si può *comprendere* che essa non sia o anche possa non essere<sup>64</sup>. Invece bisognava dire proprio che non si può *pensare*. Se infatti avessi detto che non si può *comprendere* che quella realtà non esista, forse tu stesso, che dici che secondo il significato proprio di questa parola non si possono comprendere le cose false, obietteresti che nulla di ciò che è può essere compreso come non esistente. È falso, infatti, che ciò che è non sia. Perciò non sarebbe proprio di Dio il non poter essere compreso non esistente<sup>65</sup>. E se qualcuna delle cose che certissimamente esistono può essere compresa come non esistente, anche le altre cose certe possono similmente venire comprese come non esistenti<sup>66</sup>.

Ma tutto ciò non si può certamente obiettare, se ben si considera, a proposito del pensiero. Infatti, anche se nessuna tra le cose che sono può essere *compresa* come non esistente, tuttavia tutte si possono *pensare* non esistenti, all'infuori dell'ente che è sommamente. Possono infatti essere pensate non esistenti tutte e solo quelle cose che hanno inizio o fine o una congiunzione di parti e, come ho già detto<sup>67</sup>, tutto ciò che non è come tutto in qualche luogo o in qualche tempo. Invece non può essere pensato non esistente quel solo ente, nel quale nessun pensiero trova né inizio né fine né congiunzione di parti, e che è tutto sempre e ovunque.

Sappi dunque che tu puoi pensare di non essere, mentre sai certissimamente di essere; mi meraviglio che tu abbia detto di non sapere se puoi pensarlo<sup>68</sup>. Infatti noi pensiamo la non esistenza di molte cose che sappiamo esistere, e l'esistenza di molte cose che sappiamo non esistere: non giudicando, ma fingendo che sia così come pensiamo. Certamente possiamo pensare che una cosa non sia, mentre sappiamo che è, perché nello stesso tempo possiamo quello e sappiamo questo. E non possiamo pensare che la cosa non sia, mentre sappiamo che è, perché non possiamo pensare che essa nello stesso tempo sia e non sia<sup>69</sup>. Se uno dunque distingue in tale modo i due significati di questa espressione, comprenderà

intelliget nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse, et quidquid est præter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari. Sic igitur et proprium est deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse. Quomodo tamen dicatur cogitari deus non esse, in ipso libello puto sufficienter esse dictum.

che di nulla, mentre si sa che è, si può pensare che non sia, e che di ogni cosa, all'infuori di ciò di cui non si può pensare il maggiore, anche quando si sa che è, si può pensare che non sia<sup>70</sup>. Così, dunque, è proprio di Dio il non poter essere pensato non esistente e, tuttavia, non si può pensare che le cose molteplici non siano, mentre sono<sup>71</sup>. In quale modo si possa tuttavia dire di pensare che Dio non è, ritengo di averlo sufficientemente spiegato nel mio opuscolo<sup>72</sup>.



5. Qualia vero sint et alia quæ mihi obicis pro insipiente, facile est deprehendere vel parum sapienti, et ideo id ostendere supersedendum existimaveram. Sed quoniam audio quibusdam ea legentibus aliquid contra me valere videri, paucis de illis commemorabo.

Primum, quod sæpe repetis me dicere, quia quod est maius omnibus est in intellectu, si est in intellectu est et in re – aliter enim omnibus maius non esset omnibus maius –: nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet quod dicitur «maius omnibus» et «quo maius cogitari nequit», ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat «quo maius cogitari non possit» non esse aliquid in re aut posse non esse aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest.

Nam quod non est, potest non esse; et quod non esse potest, cogitari potest non esse. Quidquid autem cogitari potest non esse: si est, non est quo maius cogitari non possit. Quod si non est: utique si esset, 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.

Hoc autem non tam facile probari posse videtur de eo quod maius dicitur omnibus. Non enim ita patet quia quod

### Parte terza

#### RISPOSTA ALLE OBIEZIONI SECONDARIE

##### 5. Non è la stessa cosa dire «ciò di cui non si può pensare il maggiore» e «maggiore di tutti»

Quale valore abbiano poi le altre obiezioni che tu mi opponi a nome dell'insipiente, è facile coglierlo anche per chi è poco sapiente, per cui avevo ritenuto di dovermi astenere dal mostrarlo. Ma poiché sento dire da alcuni lettori che esse possono avere qualche valore contro di me<sup>73</sup>, le ricorderò con poche parole.

In primo luogo, spesso mi fai dire che l'ente maggiore di tutti è nell'intelletto e che, se è nell'intelletto, esiste anche nella realtà, altrimenti l'ente maggiore di tutti non sarebbe maggiore di tutti; ma una tale argomentazione, in tutto ciò che io ho detto, non si trova in alcun luogo<sup>74</sup>. Non ha infatti lo stesso valore dire «maggiore di tutti» o dire «ciò di cui non si può pensare il maggiore», per provare che ciò che viene detto esiste in realtà. Se infatti uno dice che «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non è qualcosa nella realtà o può non esistere, o anche può essere pensato non esistente, può venire facilmente confutato.

Ciò che non è, infatti, può non essere; e ciò che può non essere, si può pensare che non sia. Ma tutto ciò di cui si può pensare che non sia, se esiste, non è ciò di cui non si può pensare il maggiore. E se non esiste, anche se esistesse non sarebbe certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore. Ma non si può dire che «ciò di cui non si può pensare il maggiore», se esiste, non è ciò di cui non si può pensare il maggiore; o che, se esistesse, non sarebbe ciò di cui non si può pensare il maggiore. È dunque manifesto che è, non può non essere e non si può pensare che non sia. Diversamente, infatti, non sarebbe ciò di cui non si può pensare il maggiore; e se lo fosse, non esisterebbe<sup>75</sup>.

Ma ciò non sembra si possa provare altrettanto facilmente dell'ente che viene detto maggiore di tutti. Non è infatti così

non esse cogitari potest, non est maius omnibus quæ sunt, sicut quia non est quo maius cogitari non possit; nec sic est indubitabile quia, si est aliquid «maius omnibus», non est aliud quam «quo maius non possit cogitari», aut si esset, non esset similiter aliud, quomodo certum est de eo quod dicitur «quo maius cogitari nequit». Quid enim si quis dicat esse aliquid maius omnibus quæ sunt, et idipsum 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 quæ sunt, sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo maius cogitari nequit? Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur «omnibus maius»; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod sonat «quo maius cogitari non possit». Ergo si non similiter potest probari de eo quod «maius omnibus» dicitur, quod de se per seipsum probat «quo maius nequit cogitari»: iniuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ab eo quod dixi.

Si vero vel post aliud argumentum potest, nec sic me debuisti reprehendere dixisse quod probari potest. Utrum autem possit, facile perpendit, qui hoc posse «quo maius cogitari nequit» cognoscit. 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 esse vellet asserere?

chiaro che ciò di cui si può pensare che non sia non è l'ente maggiore di tutte le cose che sono, come è invece chiaro che non è ciò di cui non si può pensare il maggiore<sup>76</sup>; né è così indubitabile che, se vi è un ente «maggiore di tutti», non sia altro che «ciò di cui non si può pensare il maggiore», e neppure è così indubitabile che, se esistesse, non ne esisterebbe similmente un altro, come è certo dell'ente che viene detto «ciò di cui non si può pensare il maggiore». Cosa rispondere, infatti, se uno dice che vi è un ente maggiore di tutte le cose che sono, il quale tuttavia può essere pensato non esistente, e che se ne può pensare uno maggiore, anche se questo non esiste? Se ne può forse qui dedurre apertamente che, dunque, esso non è maggiore di tutte le cose che sono, così come là<sup>77</sup> si diceva chiarissimamente che, dunque, esso non è ciò di cui non si può pensare il maggiore? Quello, infatti, ha bisogno di un altro argomento, oltre all'esser detto «maggiore di tutti»; in questo, invece, non occorre altro argomento se non questo stesso che afferma «ciò di cui non si può pensare il maggiore»<sup>78</sup>. Quindi, se dell'ente che vien detto «maggiore di tutti» non si può similmente dimostrare tutto quello che «ciò di cui non si può pensare il maggiore» prova di sé per se stesso, ingiustamente mi hai rimproverato di aver detto ciò che non ho detto e che differisce tanto da ciò che ho detto.

Ma se si può dimostrarlo, anche solo dopo un altro argomento, neppure in questo caso avresti dovuto rimproverarmi di aver detto ciò che si può dimostrare<sup>79</sup>. E che si possa, lo valuta facilmente chi riconosce che tale argomento è «ciò di cui non si può pensare il maggiore». In nessun modo, infatti, si può comprendere «ciò di cui non si può pensare il maggiore», se non come quel solo ente che è maggiore di tutti. Come, dunque, «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è compreso ed è nell'intelletto, e quindi si afferma che esiste nella vera realtà, così necessariamente si conclude che ciò che si dice il maggiore di tutti è compreso ed è nell'intelletto, e pertanto esiste nella realtà stessa.

Vedi, allora, quanto rettamente mi hai paragonato a quello stolto<sup>80</sup>, che volesse affermare l'esistenza dell'Isola Perduta per il solo fatto di comprenderne la descrizione?



6. Quod autem obicis quælibet falsa vel dubia similiter posse intelligi et esse in intellectu, quemadmodum illud quod dicebam: 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. 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.

Quomodo autem sibi convenient, quod dicis quia falsa dicente aliquo quæcumque ille diceret intelligeres, et quia illud quod non eo modo quo etiam falsa habetur in cogitatione, non diceris auditum cogitare aut in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possis hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo re ipsa illud existere; quomodo inquam convenient et falsa intelligi et intelligere esse scientia comprehendere existere aliquid: nil ad me, tu videris. Quod si et falsa aliquo modo intelliguntur, et non omnis sed cuiusdam intellectus est hæc definitio: non debui reprehendi, quia dixi «quo maius cogitari non possit» intelligi et in intellectu esse, etiam antequam certum esset re ipsa illud existere.

7. Deinde quod dicis vix umquam posse esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse quo etiam potest cogitari non esse deus: respon-

**6. L'espressione «ciò di cui non si può pensare il maggiore» si trova nell'intelletto così come vi si trovano le cose false e dubbie?**

Quanto poi a quello che mi obietti, che anche qualsiasi cosa falsa o dubbia può similmente venire compresa ed essere nell'intelletto come l'ente di cui dicevo<sup>81</sup>, mi chiedo con stupore che cosa intendevi dire contro di me, che volevo provare quell'ente messo in dubbio. A me bastava in primo luogo mostrare che quell'ente era in qualche modo compreso ed era nell'intelletto, perché si considerasse conseguentemente se fosse nel solo intelletto, come le cose false, o anche nella realtà, come le cose vere. Se, infatti, le cose false e dubbie sono comprese e sono nell'intelletto perché, quando sono dette, chi ascolta comprende che cosa vuol dire chi parla, nulla impedisce che ciò di cui parlavo sia compreso e sia nell'intelletto.

Come poi siano reciprocamente compatibili queste tue affermazioni, cioè che se qualcuno ti dicesse cose false tu le comprenderesti qualunque cosa lui ti dicesse, e che non diresti di *pensare* o avere nel pensiero, ma di *comprendere* e avere nell'intelletto ciò che non è nel pensiero in quel modo in cui vi sono anche le cose false, perché non lo potresti pensare altrimenti che comprendendolo, cioè sapendo con scienza che esso esiste nella realtà stessa; come, dico, si accordino le due affermazioni, per cui le cose false sono comprese e il comprendere vuol dire conoscere con scienza che qualcosa esiste, tocca a te dirlo, non certo a me<sup>82</sup>. Perché se anche le cose false in qualche modo sono comprese, e se questa non è la definizione di ogni comprensione, ma di una certa comprensione, non dovevo essere criticato per aver detto che «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è compreso ed è nell'intelletto, anche prima che sia certo che esso esiste nella realtà stessa<sup>83</sup>.

**7. Differenza tra pensare Dio e pensare «ciò di cui non si può pensare il maggiore»**

Quando poi tu dici essere difficilmente credibile che, quando sia stato detto e udito «ciò di cui non si può pensare il maggiore», non si possa pensare che esso non esista come

deant pro me, qui vel parvam scientiam disputandi argumendique attigerunt. An enim rationabile est, ut idcirco neget aliquis quod intelligit, quia esse dicitur id, quod ideo negat quia non intelligit? 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? Non ergo irrationabiliter contra insipientem ad probandum deum esse attuli «quo maius cogitari non possit», cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligeret.

8. 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 præcogitatam, ut tale illud de quo agebatur vellem asserere, sed tantum ut aliquid esse in intellectu, quod esse non intelligeretur, possem ostendere.

Item quod dicis «quo maius cogitari nequit» secundum rem vel ex genere tibi vel ex specie notam te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse, quoniam nec ipsam rem nosti, nec eam ex alia simili potes conicere: palam est

invece si può pensare che Dio non esista<sup>84</sup>, rispondano per me coloro che hanno acquisito anche solo una piccola parte di scienza della discussione e della argomentazione<sup>85</sup>. È forse ragionevole, infatti, che uno neghi ciò che comprende, perché si dice che esso è identico a ciò che nega in quanto non lo comprende? O se talvolta si nega ciò che si comprende limitatamente<sup>86</sup>, e questo è identico a ciò che non si comprende affatto, non si prova forse più facilmente ciò che è dubbio in una cosa di cui si ha una comprensione limitata, di ciò che è dubbio perché non se ne ha alcuna comprensione<sup>87</sup>?

Perciò non può essere credibile che uno neghi «ciò di cui non si può pensare il maggiore», che in qualche modo comprende avendolo udito, perché nega Dio, di cui non pensa in alcun modo il significato. Oppure, se nega anche quello perché non lo comprende totalmente, non si prova tuttavia più facilmente ciò che si comprende in qualche modo, rispetto a ciò che non si comprende in alcun modo<sup>88</sup>? Non ho dunque assunto irrazionalmente «ciò di cui non si può pensare il maggiore» contro l'insipiente, per dimostrare che Dio esiste, dato che l'insipiente non comprende Dio in alcun modo, mentre comprende «ciò di cui non si può pensare il maggiore» in qualche modo.

#### 8. L'esempio del pittore e la possibilità di congetturare «ciò di cui non si può pensare il maggiore»

Quello che poi provi con tanto impegno, cioè che «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non è come la pittura, non ancora eseguita, nell'intelletto del pittore<sup>89</sup>, è senza motivo. Infatti non ho portato l'esempio della pittura, pensata in precedenza, con l'intenzione di sostenere che fosse la stessa cosa di cui si stava trattando, ma soltanto per poter mostrare che una cosa può essere nell'intelletto anche se non si intende che essa esista nella realtà<sup>90</sup>.

Uguualmente, quando affermi che tu, avendolo udito, non puoi pensare o avere nell'intelletto «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore» secondo una realtà che ti sia nota o per il genere o per la specie, perché non hai conosciuto la realtà stessa né la puoi congetturare da un'altra simile<sup>91</sup>, è



rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono in quantum est bonum: patet cuilibet rationabili menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud quo nihil potest maius cogitari. Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod licet incipiat non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud quod nec finem habet nec initium, etiam si semper de præterito per præsens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid huiusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest, aut aliquid hoc maius cogitari potest? Aut non est hoc ex iis quibus maius cogitari valet, conicere id quo maius cogitari nequit? Est igitur unde possit conici «quo maius cogitari nequeat».

Sic itaque facile refelli potest insipiens qui sacram auctoritatem non recipit, si negat «quo maius cogitari non valet» ex aliis rebus conici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia «invisibilia» dei «a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas».

9. Sed et si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo maius nequit cogitari, non tamen falsum esset «quo maius cogitari nequit» cogitari posse et intelligi. Sicut enim nil prohibet dici «ineffabile», licet illud dici non possit quod «ineffabile» dicitur; et quemadmodum cogitari potest «non

chiaro che la cosa sta diversamente. Poiché, infatti, ogni bene minore in tanto è simile ad un bene maggiore in quanto è un bene, è chiaro a qualsiasi mente ragionevole che, salendo dai beni minori ai maggiori, possiamo, da quei beni di cui si può pensare qualcosa di maggiore, congetturare molto quel bene di cui non si può pensare nulla di maggiore. Chi, per esempio, non può infatti pensare almeno questo, anche se non crede che esista in realtà ciò che pensa, cioè che se vi è un qualche bene che abbia un inizio e una fine, molto migliore sarà quel bene che, sebbene inizi, tuttavia non finisca? E che, come questo è migliore di quello, così di questo sarà migliore quel bene che non ha fine né inizio, anche se passa sempre dal passato al futuro, attraverso il presente? E che di questo sarà migliore ancora quello che, esista o non esista qualcosa del genere in realtà, in nessun modo ha bisogno o è costretto a mutare o a muoversi? Forse che un tale bene non può essere pensato, o si può pensare qualcosa maggiore di questo? E tutto ciò non è un congetturare, dai beni di cui si può pensare il maggiore, quel bene di cui non si può pensare il maggiore? Vi è dunque un principio, dal quale si possa congetturare «ciò di cui non si può pensare il maggiore»<sup>92</sup>.

Così, pertanto, si può facilmente confutare l'insipiente che non accetta la sacra autorità, se nega che «ciò di cui non si può pensare il maggiore» si possa congetturare da altre cose. Ma se lo nega un cattolico si ricordi che, «dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità»<sup>93</sup>.

### 9. Chi pensa «ciò di cui non si può pensare il maggiore» pensa ciò che non può non essere

Ma se anche fosse vero che non si può pensare o comprendere quell'ente di cui non si può pensare nulla di maggiore, non sarebbe tuttavia falso dire che l'enunciato «ciò di cui non si può pensare il maggiore» si può pensare e comprendere. Come, infatti, nulla impedisce di pronunciare la parola «ineffabile», sebbene ciò che viene chiamato «ineffabile» non si possa dire; e come si può pensare il «non pensabi-

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. Nam 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 respuendus, 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. Pars autem eius est «quo maius cogitari non potest». Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat «quo maius cogitari nequit». Palam autem est quia similiter potest cogitari et intelligi, quod non potest non esse. Maius vero cogitat qui hoc cogitat, quam qui cogitat 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 cogitat, quia quidquid non esse potest, non est quod cogitat.

le», benché non si possa pensare ciò cui conviene l'esser detto «non pensabile»; così, quando si dice «ciò di cui non si può pensare il maggiore», ciò che si ode si può senza dubbio pensare e comprendere, anche se non si può pensare o comprendere la realtà, di cui non si può pensare nulla di maggiore<sup>94</sup>. Infatti, anche se uno è talmente insipiente da dire che non esiste qualcosa di cui non si possa pensare il maggiore, non sarà tuttavia così impudente da dire che non può comprendere o pensare ciò che dice. E se si trova un individuo di questo genere, non soltanto il suo discorso è da respingere, ma anche lui stesso è da prendere a sputi<sup>95</sup>.

Chiunque neghi, dunque, che esista qualcosa di cui non si può pensare il maggiore, certamente comprende e pensa la negazione che fa. E non può comprendere o pensare questa negazione senza le sue parti. Ma «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è una sua parte. Chi nega questo, dunque, comprende e pensa «ciò di cui non si può pensare il maggiore». Ed è chiaro che, similmente, si può pensare e comprendere ciò che non può non essere. Ma chi pensa questo, pensa una realtà maggiore di chi pensa ciò che può non essere. Mentre dunque si pensa ciò di cui non si può pensare il maggiore, se si pensa che possa non essere non si pensa ciò di cui non si può pensare il maggiore. Ma una stessa cosa non può essere pensata e insieme non pensata. Perciò chi pensa ciò di cui non si può pensare il maggiore non pensa che possa non essere, ma che non possa non essere. Quindi ciò che egli pensa è necessario che sia, perché tutto ciò che può non essere non è ciò che egli pensa<sup>96</sup>.



## Conclusione

### IL VALORE DELL'ARGOMENTO RISULTA RAFFORZATO

#### 10. La straordinaria forza dell'*unum argumentum*

Ritengo di aver mostrato che, nel precedente opuscolo, ho provato con una argomentazione non debole, ma sufficientemente necessaria, che ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste nella realtà stessa, e che l'argomentazione non è indebolita da alcuna salda obiezione.

Il significato di questo enunciato, infatti, contiene in sé tanta forza che, per il fatto stesso che ciò che viene detto si comprende o si pensa, necessariamente si prova che esso esiste nella realtà vera e che esso stesso è tutto ciò che della divina sostanza si deve credere<sup>97</sup>. Della divina sostanza, infatti, noi crediamo tutto ciò di cui si può pensare in modo assoluto che l'essere è meglio del non essere<sup>98</sup>. Per esempio: è meglio essere eterno che non eterno, buono piuttosto che non buono, anzi è meglio essere la bontà stessa che non esserlo. Ma nulla di tutto questo può non essere ciò di cui non si può pensare qualcosa di maggiore. È dunque necessario che tutto ciò che si deve credere della divina essenza sia «ciò di cui non si può pensare il maggiore»<sup>99</sup>.

Ti ringrazio per la tua cortesia, sia nella critica sia nella lode del mio opuscolo. Poiché, infatti, hai celebrato con tanta lode le cose che ti sembravano degne di essere accolte, risulta chiaro che hai criticato quelle che ti sono parse deboli per benevolenza e non per malevolenza.

10. Puto quia monstravi me non infirma sed satis necessaria argumentatione probasse in præfato libello re ipsa existere aliquid, quo maius cogitari non possit; nec eam alicuius objectionis infirmari firmitate.

Tantam enim vim huius prolotionis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur, ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere, et id ipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere. Credimus namque de divina substantia quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse æternum quam non æternum, bonum quam non bonum, immo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem. Nihil autem huiusmodi non esse potest, quo maius aliquid cogitari non potest. Necesse igitur est «quo maius cogitari non potest» esse, quidquid de divina essentia credi oportet.

Gratias ago benignitati tuæ et in reprehensione et in laude mei opusculi. Cum enim ea quæ tibi digna susceptione videntur, tanta laude extulisti: satis apparet quia quæ tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti.

## NOTE AL PROSLOGION

<sup>1</sup> Si tratta del *Monologion*.

<sup>2</sup> *De ratione fidei*, ove con «fede» s'intende sia il contenuto oggettivo delle verità credute, sia l'atteggiamento soggettivo che si rapporta a questo contenuto. Nel *Monologion*, infatti, Anselmo ha dimostrato ciò che si può dire dell'essenza divina secondo la «necessità della ragione» e la «chiarezza della verità». Il termine *ratio*, assai complesso, assume in generale, nell'opera di Anselmo, tre significati per indicare: l'oggetto di cui si tratta, il modo di trattarne, la sua intelligibilità. Nel presente contesto va inteso nel terzo significato. cfr. S. Vanni Rovighi, «Ratio» in *sant'Anselmo d'Aosta*, in *Studi di filosofia medioevale*, I, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 22-36. Per una contestualizzazione storica dei molti significati di *ratio* nel pensiero del secolo XI, cfr. A. Cantin, *Saint Anselme au départ de l'aventure européenne de la raison*, in AA.VV., *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles*, CNRS, Paris 1984, pp. 611-621.

<sup>3</sup> Nel *Monologion*, Anselmo svolge, come dice il titolo stesso dell'opera, un soliloquio, in cui la sua ragione dimostra con le sue sole forze (*sola ratione*) le verità fondamentali della fede (a partire dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio), mettendosi nella condizione di chi *ricerca* ciò che *ignora*; e lo può ignorare o perché non ne ha mai sentito parlare o perché non vi crede (*aut non audiendo aut non credendo*). Il senso della ricerca è perciò questo: chi non conosce quelle verità, per uno di questi due motivi, se ne può tuttavia convincere seguendo le dimostrazioni della pura e semplice ragione, la cui *necessitas* mostra con evidenza la *veritatis claritas* (cfr. *Monologion*, cap. I, sopra, p. 45).

<sup>4</sup> Fondamentale rilievo, che permette di fissare due punti: 1) il tema più importante delle due opere è quello che si riferisce alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, come risulta chiaro dall'uso del termine *argumentum*; 2) il difetto delle prove svolte nel *Monologion* consiste nella loro molteplicità, mentre la superiorità della prova del *Proslogion* va individuata nella sua unicità. Per la comprensione del senso generale dell'opera, è importante notare che la ricerca dell'*unum argumentum* viene qui indicata da Anselmo come il suo *primo* pensiero, cui *segue* la composizione dell'opera (fatto confermato anche dal biografo Eadmero, *Vita Sancti Anselmi* I, 3, 26). Non biso-



gna dunque leggere l'argomento alla luce del resto dell'opera, ma si deve, al contrario, intendere questa alla luce di quello, come d'altra parte fa lo stesso Anselmo. La questione rivelerà tutta la sua importanza nella interpretazione del *credimus* che, nel cap. 2, introduce l'argomento. Va anche osservato che nel *Monologion*, Anselmo non impiega il termine tecnico *argumentum*, ma usa l'espressione «in molti modi» (cfr. la cit. della nota precedente). Nella topica di Cicerone, ripresa e commentata da Boezio, l'*argumentum* è quella *ratio* che toglie un dubbio o una ambiguità, intervenendo perciò a risolvere una *quaestio* quando questa sembra implicare una contraddizione (Boezio, *In Topica Ciceronis*, I; PL 64,1048 B); il dubbio è tolto secondo necessità, come fa il medio in un sillogismo (*Ibid.*, 1051 A) (cfr. G. D'Onofrio, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardoantico*, Liguori, Napoli 1984, pp. 90 ss.) Non è quindi la vera e propria dimostrazione, che si dovrebbe dire *argumentatio*, termine che Anselmo usa nella *Risposta* a Gaunilone (v. sotto, § 10), quando afferma di aver dimostrato «con una necessaria argomentazione» che Dio esiste.

<sup>5</sup> Il verbo *astruere* è pochissimo usato da Anselmo; a parte il testo presente, solo quattro volte: due nel *De grammatico* e due nel *Cur Deus homo*; in tre di esse è usato in opposizione a *destruere*, dunque nel significato proprio di «costruire», che possiamo ritenere valido anche per il nostro passo del *Proslogion*. Esso richiama, per ciò, il *contextum* usato prima in riferimento agli argomenti del *Monologion*. Sembra quindi che Anselmo usi questo verbo con un significato generico e diverso dal «dimostrare» o «provare» sillogistico; esso indica piuttosto il tener fermo, lo stabilire con certezza, l'assicurare in modo solido, l'affermare sicuro. In tale senso, *astruere* viene usato da Boezio nel suo secondo commento al *De interpretazione* di Aristotele (PL 64, 499). In realtà, è un termine complesso (analizzato con cura da A. Maccagnolo, *La continuità di «Monologion» e «Proslogion»*, in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, I, Vita e Pensiero, Milano 1975, nota 16 di pp. 349-351), che si può definire come un «rappresentarsi con la mente una realtà che non si sperimenta e che viene stabilita una volta che quella rappresentazione sia tale che può giustificarsi da sé» (*ibid.*, p. 350 n. 16). In un senso vicino a questo, in effetti, lo usa anche Agostino, *De civ. Dei* XV, 12, 2, come opposto del «distruggere» in relazione ad «argomenti» (in XV, 14,1 e XVIII, 53,1 si trova inoltre l'importante connessione tra l'*astruere* e il «congetturare», che acquisterà notevole rilievo nella discussione tra Anselmo e Gaunilone, circa il problema del *conicere* di *Pro insipiente*, § 4, e *Risposta*, § 8, per cui vedi, sotto, i luoghi relativi). Il termine è usato anche da Ps. Agostino, *Categ. decem*, 11, nel trattare la categoria *ad aliquid* (cfr.

L.M. Paluello, *Aristoteles Latinus*, I, Leiden 1961, p. 156, 15-16). D'altra parte, *astruere* può anche significare «costruire accanto» o «aggiungere a ciò che è già costruito». Allora l'*unum argumentum*, in questo senso, va inteso come qualcosa che si pone «accanto» a ciò che è già noto per fede (ossia, come si dice subito dopo, al fatto che Dio esiste veramente, è il sommo bene, ecc.; cose per le quali, invece, in *Monologion*, cap. 1, viene usato il verbo *persuadere*).

<sup>6</sup> *Deus vere est* non significa tuttavia solo che Dio «esiste» nella realtà e non solo nel pensiero, ma anche e soprattutto che il suo «essere» differisce da quello proprio degli enti: è infatti un *veramente* essere, nel senso che sarà chiarito nei capitoli 2-4. Sul significato dell'espressione *vere esse* il dibattito è stato molto vivace, con due posizioni fondamentali: 1) l'accosta alla tradizione agostiniana e neo-platonica, in cui significa l'essere «immutabile» di Dio nei confronti della mutabilità di ogni altro ente; 2) fa riferimento al cap. 2 del *Proslogion*, dove si dice che Dio non esiste solo nell'intelletto, ma anche *in re*, venendo quindi a significare che l'essere divino non è soltanto qualcosa di pensato. Della prima posizione è stato promotore A. Stolz, della seconda É. Gilson. Intanto, osserviamo che si tratta di una espressione certamente molto usata nella tradizione patristica, platonica e neoplatonica, per indicare il carattere *immutabile* dell'essere divino (così la intendono Origene, Mario Vittorino, Agostino) e non tanto per dire che Dio esiste nella realtà, oltre che nel pensiero (cfr. A. Stolz, «*Vere esse*» in *Proslogion des hl. Anselm*, in «Scholastik», IX, 1934, pp. 400-409). Ma è certamente vera anche la seconda posizione, perché Anselmo la sottolinea nel cap. 2 del *Proslogion*. In realtà, le due interpretazioni non si escludono affatto: Anselmo riceve e accoglie quella tradizione, cui aggiunge una ulteriore precisazione logica. La precisazione è fondamentale, come si vedrà, per capire il senso dell'*unum argumentum*.

<sup>7</sup> I singolari e vivaci particolari di questo avvenimento decisivo, sui quali Anselmo tace del tutto, ci sono noti dal suo biografo Eadmero, *Vita Sancti Anselmi* I, 3, 26 (tr. it. a cura di S. Gavinelli: Eadmero di Canterbury, *Vita di sant'Anselmo*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 58-59), da cui sappiamo che l'argomento si mostrò ad Anselmo durante una notturna veglia di preghiera (*nocte inter noc turnas viglias*), con misteriosa rottura e sparizione delle tavolette cerate sulle quali era annotato, prima della sua trascrizione su pergamena.

<sup>8</sup> Il *Monologion*, citato all'inizio del presente Proemio.

<sup>9</sup> Nei due titoli è chiaramente indicata la differente prospettiva delle due opere: la prima si fonda sulle capacità della *ratio*, la seconda sulla ricerca dell'*intellectus*. Sembra chiaro, come nota lo Schmitt nel suo apparato critico, che l'originario titolo del *Proslogion* riman-



da ad un forte passo di Agostino, in cui si dice che la fede cerca e l'intelletto trova: *fides quaerit, intellectus invenit* (*De Trin.* XV, 2, 2). Ma la citazione andrebbe completata con ciò che Agostino dice immediatamente dopo, ossia che l'intelligenza cerca ancora ciò che ha trovato: *et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit*. Nella formula di Anselmo, invece, si dice solo che la fede cerca l'intelligenza; ma il seguito dell'opera si muoverà chiaramente nello spirito agostiniano.

<sup>10</sup> Ugo di Borgogna († 1106), vescovo di Lione dal 1082 (dunque il proemio del *Proslogion* dev'essere stato scritto dopo questa data, poiché cita Ugo, appunto, come arcivescovo di Lione) e legato apostolico dal 1077, fu un deciso sostenitore della riforma di Gregorio VII; amico e consigliere di Anselmo, lo ospitò in occasione del doppio esilio sulla via dell'Italia. Poche ma significative lettere documentano questo rapporto; cfr. Anselmo d'Aosta, *Lettere*, in *Opere*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, vol. I, Jaca Book, Milano 1988, p. 320.

<sup>11</sup> Cioè della Santa Sede.

<sup>12</sup> Ai titoli definitivi delle due opere Anselmo perviene con vari passaggi, che qui non sono citati. Dall'*Ep.* 100 a Ugo, il citato vescovo di Lione, sappiamo che Anselmo aggiunge ai testi dei due opuscoli, ampiamente circolanti con successo, il proprio nome col titolo di Abate (cfr. *Lettere*, cit., p. 322), mentre l'*Ep.* 109 ci informa sui passaggi successivi: prima appaiono un *Monoloquium* e un *Alloquium*, poi trasformati nei definitivi e grecizzanti *Monologion* e *Proslogion*. Di questi cambiamenti, Anselmo non fornisce alcuna spiegazione, che sarebbe auspicabile, dato che i primitivi titoli sono particolarmente felici: *Exemplum meditandi de ratione fidei* e *Fides quaerens intellectum*, infatti, esprimono perfettamente lo spirito delle due opere. Probabilmente, Anselmo ha voluto rendere un omaggio, forse eccessivo, alla *brevitas* che caratterizza lo stile espositivo di tutte le sue opere. Così, nel *Monologion* la ragione parla con se stessa nella costruzione della verità, mentre nel *Proslogion* dialoga con la rivelazione divina per comprendere la stessa verità. Su questi problemi cfr. I. Sciuto, *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991, pp. 40-43.

<sup>13</sup> Anche le *Confessioni* di Agostino iniziano con una *invocatio Dei* da parte dell'uomo, che è una «piccola parte» del creato: *laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae* (*Confess.* I, 1, 1).

<sup>14</sup> Il termine *distentio*, in questo contesto, è ripreso dalla terminologia tipica di Agostino, in cui significa la dispersione (da cui il *divertissement* di Pascal) dell'anima nelle cose molteplici, senza unificazione. Il suo opposto è l'*intentio*, movimento con cui l'anima si

concentra e unifica volgendosi verso Dio; in questo modo l'anima si dilata senza perdere l'unità e realizza la sua vera e autentica *extentio*. Per costituirsi in una dimensione spiritualmente autentica, l'uomo dunque dovrebbe vivere *non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem* (*Confess.* XI, 29, 39).

<sup>15</sup> La bella espressione *vacare Deo*, rendersi liberi per Dio, appartiene al vocabolario della spiritualità monastica, di cui Anselmo si è alimentato per tutta la vita. Come *otium, sabbatum* o *besuchia* (secondo la tradizione cristiana orientale) essa indica l'abbandono dell'anima a Dio e il rendersi libera per Lui, nella quiete della mente e nella sospensione della cura per le cose mondane, in vista di una superiore comprensione e pratica della cura stessa. Non significa disprezzo del mondo, ma lasciare prima spazio a Dio per tornare poi al mondo. Ne troviamo traccia in moltissimi autori, tra i quali Giovanni di Fécamp (990c.-1078) è, per intendere la preghiera del *Proslogion*, altamente significativo. Nato presso Ravenna e nipote del grande Giovanni da Volpiano, egli regge per lungo tempo, come abate, l'importante abbazia di Fécamp in Normandia, non lontano dal Bec retto, nello stesso tempo, da Anselmo. Nelle sue opere di spiritualità, specialmente nella *Confessio theologica*, Giovanni parla della *opportuna vacatio* per dedicarsi al servizio divino, libero «dalle vanissime occupazioni di questo mondo» (*Confessio theologica*, II, 7; tr. it. a cura di G. Maschio: Giovanni di Fécamp, *Pregare nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1986, p. 204), nel *secretum quietis* (*ibid.*, 9; in op. cit., p. 208); in una lettera, egli elogia coloro che si dedicano alla *vacatio mentis* nelle realtà divine e ne indica le opere: salmodia, preghiera, meditazione, lacrime «ed altri esercizi di vita spirituale» (*Epistola ad monialem*, 10; in op. cit., p. 287). Cfr. J. Leclercq, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*, Studia Anselmiana, 51, Roma 1963.

<sup>16</sup> Questa immagine della stanza interna e della porta chiusa richiama il Vangelo di Matteo, dove si dice di non imitare gli ipocriti che pregano nelle sinagoghe e nelle piazze per essere visti da tutti: «Ma tu, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti compenserà» (Mt. 6, 6). La preghiera va fatta *in abscondito*. È anche evidente l'implicito richiamo alla celebre esortazione di Agostino a non cercare Dio, che è verità, nell'esteriorità, ma nell'interiorità: *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas* (*De vera religione* 39, 72).

<sup>17</sup> Salmo 26 (27), 8. Tutta la grande preghiera, che occupa l'intero cap. 1 del *Proslogion*, è fittamente intessuta di citazioni bibliche; viene da pensare che Anselmo voglia così opporre alla tessitura del



*Monologion*, fatta di soli argomenti razionali (*contextum multorum argumentorum*), quella *ruminatio* della Bibbia che è propria della tradizione spirituale monastica (e sulla quale cfr. il classico J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1983, p. 94).

<sup>18</sup> L'iniziale esortazione morale e spirituale viene ora trasferita, con le forti figure del «cercare» e del «trovare» (di evidente ascendenza agostiniana, ma anche proprie di tutta la tradizione monastica di cui si alimenta il pensiero anselmiano) sul piano speculativo, per vederne i rapporti.

<sup>19</sup> 1 Tim. 6, 16. Al tema di Dio che «abita una luce inaccessibile» sarà dedicato il cap. 16. L'espressione ricorre anche nel cap. 9. L'immagine della luce per indicare Dio è frequente nella Scrittura, è stata continuamente ripresa dai Padri e nel pensiero medievale ha alimentato una profonda «metafisica della luce» (testo fondamentale in Roberto Grossatesta, *De luce seu de inchoatione formarum*). Nel libro della Sapienza (7, 26) si esalta la sapienza divina come «riflesso della luce eterna», il Salmo 103 (104), 2 glorifica Dio «avvolto di luce come di un manto», la lettera di Giacomo (1, 17) assicura che ogni dono perfetto «viene dall'alto e discende dal padre di ogni luce, in cui non c'è variazione né ombra di cambiamento», infine il Vangelo di Giovanni (1,4-5) annuncia il fatto decisivo che nel Verbo è la vita «e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta». La luce è dunque diventata inaccessibile a causa delle tenebre, cioè del peccato; infatti «chi fa il male, odia la luce» (Giovanni 3, 20). Però è possibile tornare alla luce nel perseguire la verità, come dice Anselmo nel *De veritate*, c. 5 (*Opera I*, 181, 13-14) citando proprio il Vangelo di Giovanni (3, 21): *qui facit veritatem venit ad lucem*. Nel concetto di luce «inaccessibile» si può dunque vedere questo duplice aspetto, di presenza e di assenza, similmente all'immagine della «tenebra luminosissima» usata da Dionigi Areopagita, il cui *Corpus*, nella traduzione di Giovanni Scotto Eriugena, era molto conosciuto e particolarmente ammirato in tutto il medioevo. Non si hanno prove, comunque, che Anselmo abbia letto e conosciuto direttamente l'opera di Dionigi; tra le loro visioni teologiche, inoltre, vi sono profonde differenze, su cui cfr. A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de st. Anselme*, Vrin, Paris 1984 (rép. dell'ed. 1923), pp. 114-138. Su Dio che è «visto e non visto» da chi lo cerca, in quanto questi è «ottenebrato» dalla propria debolezza e «abbagliato» dalla luce divina, vedi più avanti l'importante cap. 14.

<sup>20</sup> Salmo 50 (51), 13: «Non respingermi dalla tua presenza e non privarmi del tuo santo spirito».

<sup>21</sup> La ri-creazione è quella che avviene con la Redenzione. L'uso del verbo *facere* per indicare l'atto della «creazione» è tradizionale e si giustifica dal fatto che esprime il concetto più proprio di causalità, cioè quello efficiente.

<sup>22</sup> Anselmo si riferisce agli effetti del peccato originale. Si deve osservare la sequenza rigorosa e incalzante seguita in questa *excitatio* della mente che tende alla contemplazione divina: nel primo capoverso l'uomo è invitato a *cercare* Dio, nel secondo si constata la tragica incapacità di fatto a *trovare* ciò che si cerca, sicché Dio rimane inaccessibile; nel terzo si indica la *causa* di questa incapacità in una originaria *caduta*, cioè nel peccato originale commesso da Adamo, con i conseguenti drammatici effetti.

<sup>23</sup> Salmo 77 (78), 25.

<sup>24</sup> Salmo 126 (127), 2.

<sup>25</sup> L'espressione *miseri filii Evae* può forse richiamare un passo del *Salve regina*, la più nota tra le quattro antifone della Madonna, la cui origine risale con ogni probabilità all'XI secolo; il passo dell'antifona dice *exules filii Evae*, ma Anselmo ha usato poco prima l'espressione *in exilium*, che richiama quel passo.

<sup>26</sup> Salmo 121 (122), 9.

<sup>27</sup> Geremia 14, 19.

<sup>28</sup> Salmo 114 (115), 3.

<sup>29</sup> Salmo 37 (38), 9.

<sup>30</sup> Salmo 6, 4.

<sup>31</sup> Salmo 12 (13), 2.

<sup>32</sup> Salmo 79 (80), 4, 8 e 20.

<sup>33</sup> Salmo 78 (79), 9.

<sup>34</sup> Giobbe 3, 24.

<sup>35</sup> L'efficace contrapposizione tra l'iniziale *incurvatus* e la conclusiva invocazione *erige me* richiama l'antitesi tra *erectus* e *incurvatus* che Gregorio Magno, in un'opera molto rilevante per la spiritualità medievale, usa per indicare chi si rivolge eretto a Dio e non vuole curvarsi verso i desideri inferiori (*Moralia in Iob XXII*, 20, 47), oppure per indicare la sorprendente situazione di chi, eretto verso Dio, può venire curvato da improvvisi pensieri verso il basso (*ibid.* IX, 19, 29); è anche notevole che, in entrambi i testi, il soggetto sia la *mens*. Con la sua introduzione, Anselmo vuole appunto sollecitare la *mens* a contemplare Dio, come dice il titolo stesso del capitolo 1: *Excitatio mentis ad contemplandum Deum*. Tuttavia, la mente non può rialzarsi da sé, ha bisogno di quell'aiuto divino cui è rivolta l'invocazione *erige me*, che ha toni drammatici. La mente dev'essere in-



fatti rialzata, perché incurvata non solo dal peccato, ma anche dal suo stesso credere. In realtà, sono gli stessi contenuti del credere a generare le inquietanti domande su Dio, che abita una luce inaccessibile: se Dio è dovunque, perché non lo vedo?

<sup>36</sup> Salmo 37 (38), 5.

<sup>37</sup> Salmo 68 (69), 16.

<sup>38</sup> Il tema dell'uomo creato «ad immagine» di Dio è ampiamente percorso da tutta la tradizione cristiana, patristica e medievale. Chiamamente espresso nella Bibbia (Genesi 1, 26-27; Sapienza 2, 23; 2 Corinzi 3,18; Romani 8, 29), questo tema viene anche molto spesso variato e commentato. Agostino, in particolare, se ne occupa a fondo, specialmente nel *De Genesi ad litteram* e nel *De Trinitate*, con grandi e complesse variazioni; in particolare, egli si impegna sulle immagini trinitarie che si possono trovare nell'anima umana, sulla distinzione tra «immagine» e «somiglianza», sulla differenza tra il Figlio che è generato come *imago* e l'uomo che è creato *ad imaginem*. Nel *Monologion*, cap. 67, Anselmo riprende il pensiero di Agostino, mostrando che l'uomo è fatto ad immagine della Trinità in virtù delle attività costitutive della sua *mens rationalis*: memoria, intelligenza e amore; cfr. *Monologion*, cit., pp. 206-209. Sul tema generale dell'immagine e della somiglianza nel pensiero medievale cfr. R. Javelet, *Image et Ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, Letouzey et Ané, Paris 1967.

<sup>39</sup> L'uomo è stato creato ad immagine di Dio in virtù della triade agostiniana formata da memoria, pensiero e amore. Questo passo di Anselmo è una drastica riduzione e sintesi del pensiero di Agostino, che nel suo *De Trinitate* enumera e commenta più di cento triadi, spesso elaborazioni di quelle neoplatoniche (cfr. la tabella in O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, pp. 537-540). Anselmo ne ha già trattato nel *Monologion*, cap. 67 (v. cit. alla nota precedente), dove però usa *intelligere* e non, come qui, *cogitare*: uso più tecnicamente corretto, dato che l'*intellectus* è superiore alla *ratio*. Quel capitolo del *Monologion* chiarisce anche un altro aspetto, anch'esso in perfetta sintonia col pensiero di Agostino: ad essere fatto «ad immagine» non è l'uomo inteso genericamente, o nella sua totalità (come potrebbe lasciar credere l'*in me* di questo passo del *Proslogion*), ma solo in quanto possiede la *mens rationalis*. Infine, l'attribuzione della triade *memoria-intelligentia-amor* alle Persone della Trinità viene rigorosamente dimostrata nei capp. 48-50 (cfr. *Monologion*, cit. pp. 172-177).

<sup>40</sup> Con molto equilibrio, qui Anselmo ribadisce la sua posizione squisitamente agostiniana, contro ogni forma di pelagianesimo: l'uo-

mo non si può salvare con le sole sue forze, senza l'aiuto della grazia divina.

<sup>41</sup> Importante limitazione, il cui significato sarà successivamente approfondito: l'*intelligere* non presume di attingere la profondità della verità divina, ma solo di coglierla in certa misura, *aliquatenus*.

<sup>42</sup> Nei capp. 75-76 del *Monologion*, la figura del *credere* viene messa in profonda relazione con quelle del *tendere*, dello *sperare* e dell'*amare*; da ciò risulta che la migliore definizione del credere non è quella del «credere a», ma quella del «credere in», come già Agostino aveva affermato, perché in questa espressione è contenuto il concetto del «tendere», così che il credere si deve concepire come «in-tendere» (cfr. *Monologion*, cit., pp. 220-223). Per questo, si può dire che il credere è profondamente connesso all'intendere, cioè all'*intelligere*. Sul tema ritorna anche l'ultimo capitolo del *Proslogion*.

<sup>43</sup> Isaia 7, 9 nella controversa versione dei LXX, mentre la Vulgata traduce forse meglio con *Si non credideritis, non permanebitis*. Ma il testo ebraico, a quanto pare, anche se non è ben chiaro, permette entrambe le traduzioni. Per la storia delle interpretazioni cristiane di questo passo, è importante Gerolamo, che ritiene legittime tutte e due le traduzioni, ma per lui è solo una questione filologica e non le intende nel senso del rapporto ragione/fede (cfr. E. Bertola, *I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana*, in «A Journal of Ancient and Medieval Christian Literature», L (1983), pp. 104-106). Anselmo segue l'autorità di Agostino, che cita molto spesso e con piacere questo testo nella forma *Nisi credideritis, non intelligetis* (per es. *De Trinitate* VII, 6, 12 e XV, 2, 2; *De fide et Symb.* 1,1; *In Io. Evang.* 15, 24 e 27, 7; *Epist.* 120, 1, 3; ecc.). In questa forma, Anselmo lo cita solo tre volte: in *Ep. de Inc. Verbi prior rec.*, 4 (I, 284, 1), in *Ep. de Inc. Verbi*, 1(11, 7,11) e in *Cur Deus homo*, comm. op. (II, 40, 8). Per comprendere l'uso che ne fa il *Proslogion* è bene osservare che Agostino cita questo passo di Isaia anche nel *De libero arbitrio*, in un contesto molto significativo: egli si sta accingendo a sviluppare la sua prova dell'esistenza di Dio *ex veritate* e avverte che «nessuno diventa idoneo a trovare Dio se prima non crede ciò che poi deve conoscere» (II, 2, 6); inoltre, poco prima ha richiamato la figura dell'«insipiente» che nega l'esistenza di Dio: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus* (II, 2, 5), proprio come farà tra poco Anselmo, all'inizio del secondo capitolo. Si può dunque dire che la grande preghiera del *Proslogion* si conclude in pieno clima agostiniano con la formula *credo ut intelligam* che vuole fissare il giusto ordine – *rectus ordo* – tra la fede e la ragione (come Anselmo dice in *Cur Deus homo* I, c. 1; ma l'espressione si trova già in Agostino, *De libero arbitrio* I, 8, 18 e 16, 34. Cfr. R. Pouchet, *La rectitudo*



chez saint Anselme. *Un Itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964, pp. 70-72). La prova *ex veritate* di Agostino, d'altra parte, è molto importante per comprendere il senso di quella anselmiana.

<sup>44</sup> Contro l'interpretazione corrente, è opportuno leggere *fidei* come un dativo, anziché genitivo oggettivo, come giustamente sostiene E. Maccagnolo, *La continuità di «Monologion» e «Proslogion»*, cit., p. 347; ciò per motivi sia di forma (coerenza col *da mihi* che viene subito dopo), sia di contenuto. Il testo vuole infatti esprimere l'idea che alla fede (intesa qui come atto del soggetto credente, *fides qua creditur*) si aggiunga la comprensione razionale, come dice la fine del capitolo precedente: *credo ut intelligam*. Inoltre, l'espressione *intellectus fidei* suggerisce un'altra considerazione, che riguarda la fede nel suo significato oggettivo (*fides quae creditur*). A differenza del *Monologion*, che è una meditazione sulla *ragione* della fede (come dice, sopra, l'inizio del proemio: *de ratione fidei*), il *Proslogion* vuole portare la mente a contemplare la verità divina, cioè a cogliere l'*intelligenza* della fede. Nella prima opera viene svolta una *meditatio*, nella seconda si tenta una *contemplatio*, che tuttavia non pretende essere una completa visione della verità divina; secondo Anselmo, infatti, l'*intellectus* è il *medium* tra l'iniziale fede e la finale «visione» (cfr. *Cur Deus homo*, *Commendatio operis*; *Opera* II, 40, 10-11). L'esercizio dell'intelligenza, dunque, pone l'uomo in una condizione dinamica: quanto più l'*intelligere* migliora, tanto più ci fa avvicinare alla visione (*ibid.*, 11-12). La ragione, invece, introduce in una situazione spiritualmente statica: decide, in modo necessario, tra il vero e il falso, in cui non vi è *medium* possibile.

<sup>45</sup> Lo slancio della fede verso l'*intelligere* non è illimitato e infinito, ma va contenuto entro un giusto ordine (l'*ordo rectus* di cui si diceva, sopra, nella nota 43): sia perché l'intelletto umano può penetrare solo *aliquatenus*, come ha concluso la preghiera del cap. 1, la profondità della natura divina, sia perché un limite al sapere è per l'uomo utile e opportuno. Così dice anche san Paolo: *... non plus sapere quam oportet* (Rom. 12,3).

<sup>46</sup> Possibile risonanza della Lettera agli Ebrei, 11, 6: «Senza fede però è impossibile essergli graditi; chi infatti s'accosta a Dio deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano».

<sup>47</sup> Si fa riferimento alle due parti fondamentali che seguiranno: la prima (cap. 2-4) sulla dimostrazione della sola *esistenza* di Dio, la seconda (cap. 5-23) sul tentativo di spiegarne la *natura* o *essenza*. In seguito, la filosofia scolastica userà introdurre le due questioni, col medesimo significato ma con una distinzione sempre più netta, rispettivamente con le interrogative tecniche *an sit* e *quid sit*.

<sup>48</sup> Il punto di partenza dell'argomento presenta subito due questioni fondamentali, tra loro connesse, alle quali tutti gli interpreti hanno sempre attribuito il massimo rilievo: la definizione di Dio come *aliquid quo nihil maius cogitari possit* (con varianti usate nel seguito del capitolo, tra cui la più breve: *id quo maius cogitari nequit*; il significato, in ogni caso, rimane identico) e la sua introduzione mediante un *credimus*. Nei commenti attuali più correnti, seguendo la celebre interpretazione di K. Barth che intende la formula del *Proslogion* come «un nome di Dio fra i diversi nomi di Dio rivelati» (*Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, tr. it. a cura di V. Vinay, in *Filosofia e rivelazione*, Silva, Milano 1965, pp. 110-111), si conclude che, dunque, l'argomento anselmiano parte da una definizione assunta per fede, ossia dal Dio ricevuto dalla Bibbia. Ma l'unico testo della Scrittura che si ritiene vicino alla definizione anselmiana sembra il primo comandamento mosaico, in Esodo 20, 3, che vieta l'idolatria: *Non habebis deos alienos coram me*; forse questo passo (ed altri del N.T., suggeriti da M. Corbin, commento al *Proslogion*, Cerf, Paris 1986, pp. 245-247) può spiegare la genesi della formula anselmiana, ma non certo il suo significato. In realtà, il *credimus* e la formula si possono e, nel presente contesto, si devono leggere in termini puramente razionali; è significativo, infatti, che la fonte letteralmente più vicina e pressoché identica, oltre vari passi di Agostino più o meno significativi (*De libero arbitrio* II, 6, 14 e 15, 39; *De doctrina christiana* I, 7; *De moribus Manichaeorum* II, 11, 24; *Confessiones* VII, 4, 6; *De Trinitate* V, 10, 11) e di Boezio (*Consol.* III, pr. 10) sia costituita da Seneca, *Naturales quaestiones* I, praef., 13: *Quid est deus?... magnitudo... qua nihil maius cogitari potest*. Inoltre, nella sua *Risposta a Gaunilone*, § 10, Anselmo riassume tutta la discussione e usa *credimus* per indicare ciò che, della divina sostanza, possiamo pensare secondo un rigoroso principio di razionalità, cioè il principio di perfezione esposto nel cap. 5 del *Proslogion*. Per una discussione più dettagliata cfr. I. Sciuto, *Genesi e struttura dell'argomento anselmiano*, in AA.VV., *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Marietti, Genova 1993, pp. 26-30. Inoltre v., sopra, *Introduzione*, § IV 2.

<sup>49</sup> Salmo 13 (14), 1 e 52 (53), 2. La figura dell'*insipiens* verrà fortemente ripresa nella disputa con Gaunilone (che scriverà appunto un *pro insipiente*), dove assumerà vari significati, più complessi e profondi, che sono stati interpretati dagli studiosi in modi assai diversi e talvolta contrastanti. V., sopra, *Introduzione*, § IV 3. Nel presente contesto si può rilevare che Anselmo usa questo termine con discreta frequenza (38 volte in tutte le opere, ma in prevalenza nel *Proslogion*). Spesso viene tradotto con «stolto», ma Anselmo stesso



differenza *stultus* da *insipiens* (v., sotto, cap. 3). In realtà, l'insipiente rappresenta qui la negazione da cui prende le mosse lo stesso argomento, mentre lo stolto dice sciocchezze filosoficamente irrilevanti: così, Anselmo giudicherà stolto, e non insipiente, chi paragona l'argomento del *Proslogion* all'«Isola Perduta» di cui parlerà Gaunilone (v., sotto, *Risposta*, § 5 in fine). Alla fine del § 8 della sua *Risposta*, inoltre, Anselmo chiama «insipiente» colui che non accetta la «sacra autorità», cioè non vuole credere; in questo senso, è possibile identificare l'*insipiens* con due figure del *Monologion*: con chi *irrationabiliter ignorat* l'esistenza di un ente sommo (cap. 1) e con l'*absurdus* che non vuole convincersi, dopo varie e inconfutabili dimostrazioni, di questa esistenza (cap. 4). Sui possibili significati del termine *insipiens* cfr. Th. O' Loughlin, *Who is Anselm's Fool?*, «The New Scholasticism», 3, 1989, pp. 313-325 e G. D'Onofrio, *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, «Archivio di Filosofia», 1-3 (1990), pp. 95-109.

<sup>50</sup> Ossia: l'affermazione, secondo cui «ciò di cui non si può pensare il maggiore» esiste solo nell'intelletto, risulta necessariamente autocontraddittoria. Dopo il saggio di N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, «The Philosophical Review», 69 (1960), pp. 41-62, la dimostrazione svolta in questo capitolo viene spesso considerata un «primo» e non valido argomento ontologico (il secondo si trova nel capitolo successivo), basato sul concetto di esistenza come *perfezione*, cioè come un *predicato reale* che aggiunge qualcosa al concetto (dottrina falsa, come sappiamo da Kant). Effettivamente, Anselmo sembra affermare che l'esistenza reale è superiore all'esistenza meramente concettuale: l'essere *et in re* è ritenuto *maius* dell'essere *in solo intellectu*.

<sup>51</sup> Inteso nel senso chiarito nel capitolo precedente, cioè come «ciò di cui non si può pensare il maggiore» (d'ora in poi, abbreviato con IQM). È sempre e solo a questa definizione che si deve riferire tutta l'argomentazione dimostrativa di Anselmo, nel precedente e anche nel presente capitolo.

<sup>52</sup> «Non può convenire»; cioè dire che è *possibile pensare* che Dio non esista non è compatibile con la definizione di partenza, secondo cui Dio è IQM. Come la precedente, dunque, anche l'esclusione di questa ipotesi, perché contraddittoria, è fondata sulla evidenza assoluta della definizione di partenza. Vi è tuttavia una differenza, che sembra istituire qui un «secondo» argomento ontologico, fondato sul concetto di esistenza necessaria: essendo pensabile che esista una realtà di cui non si possa pensare la non esistenza, l'IQM deve esistere in questo modo, altrimenti non sarebbe l'IQM. Sembra un secondo argomento, perché si fonda sul concetto di «esistenza»

inteso non come un predicato che *perfeziona* il soggetto, ma come *necessità*. Bisogna però osservare che la seconda considerazione è dedotta dalla prima: l'esistenza di Dio è necessaria *perché* Dio è l'IQM.

<sup>53</sup> Viene qui esplicitato il senso più profondo del *vere esse* divino, secondo Anselmo: esso consiste nella impossibilità stessa di *pensare* che Dio non esista. Invece nella tradizione precedente (ricordata dallo stesso Anselmo, nel capoverso successivo), come si è detto, *vere esse* è un'espressione che serve a indicare soprattutto l'*immutabilità* dell'essere divino. Secondo il classico movimento che Agostino ama ripetere, essa indica la perfezione del *magis esse* divino rispetto al *minus esse* delle creature (su cui cfr. É. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux «Confessions»*, B.R. Grüner, Amsterdam 1984). Tra i molti passi di Agostino, si può citare *De Trinitate* VII, 5, 10: *Est enim vere solus quia incommutabilis est*.

<sup>54</sup> Qui Anselmo usa *melius*, mentre sinora ha sempre usato *maius*, per indicare la differenza ontologica tra il Creatore e le creature, come dice il seguito del testo. Ciò vuol dire che, per Anselmo, la comparazione si istituisce sul piano del valore, non della quantità. Lo dice bene un passo di *Monologion*, cap. 2, dove si dimostra l'esistenza di un ente che è «sommamente grande» non in senso quantitativo, ma nel senso in cui una cosa, per es. la sapienza, è «maggiore» in quanto «migliore» o più «degnata»: *Dico autem non magnum spatio... sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia* (ed. cit, p. 52).

<sup>55</sup> A rigore, questo passo contiene un grave errore: Dio non «ha», ma «è» l'essere. Anselmo, evidentemente, non usa l'espressione in senso tecnico. L'interesse del passo è infatti volto a chiarire la differenza «intensità d'essere» che si trova in Dio e nelle creature, con un linguaggio tipicamente agostiniano; serve, potremmo dire, a fissare concettualmente la «differenza ontologica» tra Dio e le cose. Per questo Anselmo ha prima usato *melius*, per contrapporre con efficacia il *maxime esse* divino al *minus esse* di tutte le creature. Ma l'importante è collegare queste distinzioni al precedente concetto di *vere esse*, di cui sono conseguenze. Anselmo recupera, dunque, la tradizione agostiniana, ma in via subordinata. La loro diversità si potrebbe forse dire così: in Agostino la differenza ontologica viene *esposta*, in Anselmo viene anche *dimostrata*.

<sup>56</sup> L'insipiente, qui, è dunque l'iniziale negatore che, dopo la dimostrazione, diventa uno stolto, se insiste nel rifiuto di ciò che risulta così evidente alla ragione. Giova ribadire il senso complessivo di questo capitolo, espresso alla fine del primo capoverso: il *vere esse* dell'IQM consiste nel fatto che la sua inesistenza non si può pensare



(*cogitare*). È un punto decisivo, che formerà uno dei nuclei forti del dialogo filosofico, di cui si dirà più avanti, con Gaunilone.

<sup>57</sup> Il termine «cuore» è semanticamente molto ricco e occupa una posizione di grande rilievo, come è noto, nella storia della spiritualità medievale. Esso viene essenzialmente usato, nell'opera di Anselmo, in due sensi: genericamente, come *pars pro toto*, per indicare tutto l'uomo nella sua realtà spirituale (composta trinitariamente da *mens*, *anima* e, appunto, *cor*, come si legge in Matteo 22, 37 citato, sotto, al cap. 25); oppure specificamente, secondo la spiritualità monastica, per indicare il principio dell'amore (in questo caso *mens* indica il principio intellettuale e *anima* quello vitale, opposto al corpo; la mente è quindi luogo del conoscere, concetto epistemologico, mentre il concetto di anima è ontologico). Nel presente passo, *cor* viene usato nel primo senso, per mantenere evidentemente l'aderenza terminologica imposta dal Salmo che parla dell'*insipiens* negatore, «nel suo cuore», dell'esistenza di Dio. Nel medesimo significato è usato anche sotto, nel cap. 18, dove gli si attribuisce l'*intelligere* o, come nel cap. 25, il *cogitare*. Invece in *Cur Deus homo* II, cap. 4, si parla di «cuore razionale», oppure del cuore come sinonimo di «volontà» (*ivi*, cap. 11); qui si dice infatti che la giustizia, intesa come «rettitudine della volontà», rende «retti nel cuore, cioè nella volontà». Su *dicere* e *dicere in corde* cfr. H. Kohlenberger, *Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bouvier, Bonn 1972, pp. 29-31, 151-152, 194, n. 9, 250, n. 90. In questi ed altri significati, d'altra parte, *cor* è un termine centrale nel pensiero e nel linguaggio di Agostino, specialmente nelle *Confessioni* (cfr. E. de la Peza, *El significado de cor en san Augustin*, in «Rev. Études August.» 7 (1961), pp. 339-368, e A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966).

<sup>58</sup> Fondamentale distinzione, che sarà poi al centro anche della discussione con Gaunilone, tra il semplice *cogitare* la pura *vox*, ossia l'attenersi al solo significato grammaticale di una proposizione, e il reale *intelligere* la *res*, cioè la considerazione del suo significato concettuale, da cui si deve poi passare, nel caso dell'IQM, al suo valore ontologico. Si tratta di una essenziale distinzione che Anselmo fa valere, esplicitamente in altre opere, contro certi grammatici e dialettici che ritenevano di potersi fermare alla pura *cogitatio* delle *voces* meramente significanti, mentre si tratta di comprendere le *res* che vengono significate, cioè i concetti: i significati, non i significanti. Sulla concezione anselmiana del linguaggio cfr. M. Dal Pra, *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Anselmo*, in *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Laterza, Bari 1974, pp. 1-44.

<sup>59</sup> Nell'apparato critico, l'ed. F.S. Schmitt riporta la seguente nota marginale esplicativa, presente nelle prime edizioni: «Certo nessu-

no, sapendo cosa sono il fuoco e l'acqua, può pensare che il fuoco è acqua in senso reale (*secundum res*), benché lo possa con le parole (*secundum voces*)».

<sup>60</sup> *L'insipiens*, dunque, rappresenta qui l'apparente possibilità di pensare le parole *Deus non est*, prescindendo dal reale significato della parola *Deus*. In realtà, questo significato rende impossibile, cioè rende apparente, quel pensiero: se il significato della parola *Deus* è «ciò di cui non si può pensare il maggiore», non solo non si può *intelligere*, ma neppure solo *cogitare* che Dio non esista. Questo punto cruciale, già sottolineato nel capitolo precedente, verrà in primo piano ancora nella disputa con Gaunilone, durante la quale Anselmo ribadirà questa sua posizione di fondo: la negazione dell'esistenza di Dio, cioè la proposizione *Deus non est*, apparentemente si può *dire* ma veramente non si può *pensare*. Come si vede, si tratta di una posizione molto vicina all'*elenchos* del IV libro della *Metafisica*, in cui Aristotele confuta la negazione del principio di non contraddizione dicendo che è *impossibile* a chiunque *credere*, o *essere convinti*, che una stessa cosa sia e non sia (*Metaph. IV, 1005 b 23-24: ἀδύνατον... ὑπολαμβάνειν*). Anselmo non poteva conoscere quest'opera, ma il movimento di pensiero è fondamentalmente lo stesso, come ha giustamente sottolineato A. Poppi, *La struttura elenctica dell'argomento anselmiano*, in *Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'elenchos*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 23-32.

<sup>61</sup> Conclusa l'esposizione dell'argomento, Anselmo ne sintetizza mirabilmente il significato chiarendo la relazione, cruciale, tra il *credere* e l'*intelligere*. Questa relazione va intesa come un movimento che, per maggiore efficacia, viene descritto secondo una scansione temporale, che fa capire non soltanto lo svolgimento, ma anche e soprattutto il *progresso* compiuto; si tratta di tre fondamentali momenti. L'atto iniziale (*prius*) è costituito da un *credere* posto come un fatto gratuito, che si riceve cioè come un dono della grazia divina (*te donante*). Poiché il credere non è ozioso, ma deve anzi tendere come suo fine al comprendere (fine del cap. 1: *credo ut intelligam*), realizza se stesso col passaggio al secondo momento, l'*intelligere*; anche questo proviene da Dio, ma in quanto illumina la mente dell'uomo avendola creata capace di cogliere le verità necessarie (*te illuminante*). Questi due movimenti sono, com'è chiaro, perfettamente agostiniani. Col terzo movimento, invece, si coglie la peculiarità anselmiana, e con essa la forza dell'*unum argumentum*: l'*intelligere*, cioè la comprensione della assoluta impossibilità di negare davvero, col pensiero e non solo con la *vox*, l'esistenza di Dio, s'impone come una necessità che nessuna volontà può togliere. La conclusione straordinaria è che, dunque, dopo l'esposizione dell'*unum argumen-*



tum, la negazione dell'esistenza di Dio non può essere più in alcun modo un atto intelligente: se anche non volessi più credere, non potrei non intendere. L'argomento del *Proslogion*, secondo le intenzioni del suo autore, va quindi letto in un quadro di rigorosa necessità.

<sup>62</sup> Esposto il tema nuovo e centrale del *Proslogion*, cioè l'*unum argumentum*, con il quale viene risolto l'*an sit* dell'esistenza di Dio, nella seconda parte dell'opuscolo Anselmo cerca di esporre il *quid sit*, la natura o essenza divina. La breve, iniziale risposta è una sintesi efficace e concentrata, con i tipici termini del vocabolario filosofico anselmiano, dei primi, essenziali argomenti ampiamente svolti nel *Monologion*, cap. 1-8. Qui Dio viene dimostrato come l'ente maggiore di tutti (*summum omnium*), il cui essere è *per se* mentre tutte le cose hanno l'essere in virtù di altro (*esse per aliud*), che ha creato ogni cosa dal nulla, cioè non a partire da una materia preesistente (cfr. *Monologion*, cit., pp. 48-75). Questo riferimento dimostra, in particolare, che l'IQM del *Proslogion* va letto non in contrasto, ma in continuità col *summum omnium* del *Monologion*, benché i due concetti non abbiano certo lo stesso significato; cfr. E. Maccagnolo, *La continuità di «Monologion» e «Proslogion»*, cit., pp. 345-367, e P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Gregoriana, Roma 1990, pp. 124-126.

<sup>63</sup> Se Dio non avesse i tre attributi sopra detti (ente sommo, che ha l'essere per sé, creatore), avrebbe un essere «minore» dell'IQM, ma questo non si può pensare, come si è visto nei capitoli precedenti, di Dio. Alla luce di questo principio, il *Proslogion* riprende, sia pure in breve, tutti i temi teologici esposti nel *Monologion*. La differenza tra le due opere consiste, appunto, in questo: il *Proslogion* rivede gli stessi argomenti dal punto di vista dell'IQM e delle sue implicazioni. Così l'IQM è veramente, come dice K. Barth, una «leva», con la quale Anselmo riformula e rinvigorisce le verità già acquisite, conferendo loro, perciò, un aspetto completamente nuovo e una forza decisamente maggiore.

<sup>64</sup> L'enumerazione dei tre attributi, con cui si qualifica l'essere divino (giusto, verace e beato), non è completa, ma solo esemplificativa del principio fondamentale, espresso poco dopo, che deve guidare la determinazione di tutti gli attributi divini: Dio è tutto ciò il cui essere è migliore del non essere. Possiamo chiamarlo «principio di perfezione». Con questo capitolo, dunque, Anselmo inizia ad esporre, dopo averne dimostrata l'esistenza, i contenuti della natura divina; il *tu es* che introduce gli attributi e il principio, infatti, risponde alla domanda che apre il capitolo: *quid es?* Dopo aver dimostrato il *che*, si espone il *che cosa*, quindi cambia anche il linguaggio: per indicare che si tratta della seconda questione, si usa *melius* anzi-

ché *maius*. La dimostrazione del principio di perfezione si trova in *Monologion*, cap. 15, dove la formulazione è leggermente diversa: della natura divina si può dire *substantialiter* che è l'insieme di tutti quei predicati «la cui affermazione è assolutamente migliore della negazione» (*Monologion*, cit., p. 87). Nel testo presente, invece, si usa il linguaggio dell'essere, ma il significato, com'è chiaro dai capitoli seguenti, è identico: in Dio vi è tutto ciò che è migliore *assolutamente*, cioè sempre e in quanto tale. Bisogna dunque notare che Anselmo usa le espressioni *melius* e *summum omnium* per indicare il *quid es*, cioè la natura dell'essere divino, mentre il *quo maius cogitari nequit* risponde soltanto al *quia es* del cap. 2, cioè risponde alla necessità di pensare *che* Dio è. Insieme alla nuova prospettiva introdotta dall'IQM, di cui si è detto nella nota precedente, il principio di perfezione guida tutte le considerazioni sulla natura divina che seguono.

<sup>65</sup> La brevità di questo capitolo, sorprendente e notevole sia per l'importanza del principio di perfezione che vi si enuncia, sia per il netto contrasto con il corrispondente cap. 15 del *Monologion*, che è lungo e complesso, trova piena giustificazione in quella che è la vera novità di tutto il *Proslogion*: la possibilità di spiegare ogni cosa alla luce dell'IQM. Tenendo fermo e in primo piano quest'ultimo concetto, il principio di perfezione si ricava con chiara e bella eleganza formale, in forte contrasto con l'arduo dettato del *Monologion*. Il cap. 5 del *Proslogion* si può considerare, in verità, come paradigma dello spirito speculativo che anima l'intera opera: qui la brevità non è solo una scorciatoia, ma anche il risultato della evidente chiarezza consentita dall'applicazione dell'IQM. Il *Proslogion*, così, realizza con assoluta felicità lo stesso programma enunciato nel prologo del *Monologion*: quello di procedere secondo la necessità della ragione e la chiarezza della verità, ma «con brevità ed evidenza», *breviter et patenter* (sopra, p. 41).

<sup>66</sup> Cioè immune dal patire, dal dolore e dalla sofferenza.

<sup>67</sup> Questa concezione aristotelica del conoscere, che parte necessariamente dai sensi, attraverso le traduzioni e i commenti di Boezio, era diventata usuale.

<sup>68</sup> Filosoficamente, gli esempi della «in-potenza» di Dio sembrano posti in ordine di crescente gravità: l'essere di Dio non può essere soggetto al divenire, il suo *agire* non può essere immorale, il suo *conoscere* non può venir meno al principio di non contraddizione; in effetti, l'ultimo li riassume tutti. Anselmo, nelle sue opere successive, interverrà varie volte sull'ultimo punto, ribadendo sempre la dottrina, largamente dominante prima e dopo di lui, secondo cui l'onnipotenza divina deve rispettare il principio di non contraddizione. Vi



è tuttavia la singolare e notevole eccezione del monaco Pier Damiani, che solo dieci anni prima del *Proslogion* aveva composto, in forma di lettera a Desiderio, abate di Montecassino, un trattato *de divina omnipotentia* nel quale sosteneva che il principio di non contraddizione è vincolante solo per l'ordine del discorso – *quantum ad ordinem disserendi* – e delle parole – *ordo verborum* –, non già per l'*ordo rerum*, ossia per la vera realtà, tanto meno per quella divina (cfr. P. Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, a cura di A. Cantin, «Sources Chrétiennes» n° 191, Paris 1972, spec. pp. 410-418). L'affermazione del *Proslogion* sembra diretta proprio contro questa posizione (così pensa D.P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Clarendon Press, Oxford 1967, p. 151). In *Cur Deus homo* II, 17 (II, 123, 4-6), tuttavia, Anselmo sembra seguire Pier Damiani, con l'introduzione però di ulteriori distinzioni sul concetto di necessità. Su questo importante tema cfr. F. Corvino, *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, in *Studi di filosofia medievale*, Adriatica, Bari 1974, pp. 97-122; W.J. Courtenay, *Necessity and freedom in Anselm's conception of God*, in *Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury*, IV/2, a cura di F.S. Schmitt e H. Kohlenberger, Minerva, Frankfurt/M 1975, pp. 39-64.

<sup>69</sup> Questo discorso intorno alla coppia potenza-impotenza andrebbe allargato ai fondamentali temi del male e della libertà, in cui diventa, evidentemente, ancor più rilevante; Anselmo lo farà varie volte, soprattutto nel trittico *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli* e poi nel *Cur Deus homo*. È chiaro che Dio «non può» fare il male e perciò è onnipotente e libero, mentre l'uomo è tanto meno potente e libero quanto più «può» compiere il male. Sono idee ampiamente condivise, nel tempo di Anselmo, e già vigorosamente sostenute in molte opere di Agostino e anche in Boezio (cfr. il IV libro del *De consolatione philosophiae*, dove si dimostra che solo i buoni sono potenti, mentre i malvagi non hanno alcun potere perché non possono ottenere ciò che vogliono). La peculiarità di Anselmo sta nel trattare i medesimi temi con rigorosa analisi linguistica e, specialmente, con la semantica (cfr. F. Corvino, *Necessità e libertà di Dio...*, cit., p. 108 ss.). In sintesi, egli sostiene che il termine «potere», nel linguaggio comune, viene spesso usato per indicare esattamente l'opposto; lo stesso accade per «impotenza». Nel presente capitolo Anselmo porta solo esempi facili, ma la conclusione va applicata anche al problema del rispetto, da parte di Dio, del principio di non contraddizione: la necessità di obbedire al principio (non poter fare che non sia fatto ciò che è fatto), cioè il *non poter* disobbedirgli è in realtà un potere. Va osservato inoltre che il cap. 7, nel suo complesso, è notevole per la sua struttura formale, che può valere come

perfetto paradigma dell'intera opera e sembra anticipare la struttura dell'«articolo», nucleo essenziale delle future *Summae* scolastiche; è infatti possibile vedervi le tipiche parti: titolo come interrogazione indiretta, opinioni del *Videtur quod*, autorità del *Sed contra*, soluzione del *Respondeo* (cfr. F.S. Schmitt, *Introduzione a S. Anselmo d'Aosta, Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*, Cedam, Padova 1959, pp. 39-41). Questo vale anche per tutti gli altri capitoli del *Proslogion* (esclusi però il primo e quelli di collegamento o di ripresa), ma il parallelo non va esagerato: in realtà, la struttura del capitolo anselmiano è solo «molto simile» a quella dell'*articulus* scolastico (Y. Catin, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du «Proslogion» de Anselme de Canterbury*, Vrin, Paris 1986, p. 35).

<sup>70</sup> Dio non può sentire alcuna con-passione, perché «passione» significa *subire* l'effetto di un agente che produce una modificazione (non importa se interna o esterna), mentre Dio è immutabile.

<sup>71</sup> Questa serie di domande pone con efficacia il dilemma che risulta dalla necessità, inderogabile per un pensatore cristiano, di tenere insieme questi tre termini decisivi: salvezza, perdono, giustizia. La grande preghiera del cap. 1 ha già messo in drammatica evidenza il sentimento di colpa, si potrebbe dire la «coscienza infelice» che Anselmo condivide con il suo tempo, da cui si deve trovare una via d'uscita che rispetti la razionalità e il *rectus ordo*, cioè la giustizia, delle cose. Il problema della giustizia, in effetti, attraversa tutta l'opera di Anselmo, in quanto non ha solo un significato morale (secondo il celebre passo del *De veritate*, cap. 12, che definisce la giustizia come la «rettitudine della volontà osservata per se stessa», su cui cfr. E. Briancesco, *Un tryptique sur la liberté. La doctrine morale de Saint Anselme*, Desclée de Brower, Paris 1982, pp. 33-43), ma anche teologico, epistemologico e politico. Sulla base delle tesi espresse nel *Cur Deus homo* (redenzione intesa come pagamento del debito contratto dall'uomo col peccato originale) si è spesso inteso il concetto anselmiano di giustizia nei termini legali di un rapporto giuridico. In realtà, come appare dal *Proslogion*, esso esprime piuttosto una «relazione di ordine ontologico» tra Dio e l'uomo (P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme*, cit., p. 115). È da notare l'ampio spazio che Anselmo dedica qui al tema: il cap. 9 è uno dei più lunghi dell'opera e il suo tema, inoltre, si prolunga fino al cap. 11 compreso.

<sup>72</sup> Questa superiorità deriva dall'applicazione rigorosa del principio di perfezione, valido per comprendere la natura divina e stabilito sopra, nel cap. 5 (e dipendente a sua volta dal concetto dell'IQM), secondo il quale in Dio bisogna porre tutti quegli attributi il cui essere è migliore – *melius* – del non essere.



<sup>73</sup> Il problema della giustizia, quindi, non viene risolto dal solo rapporto giuridico della «retribuzione»; comprende, infatti, anche la «attribuzione» gratuita del bene pure ai malvagi. La duplice prospettiva è bene indicata dalla scelta dei verbi: *retribuas... tribuas*.

<sup>74</sup> L'enigma della giustizia divina sta nella stessa *bontà* della natura divina, che razionalmente è chiara per la sua *plenitudo* (perché deriva dal concetto dell'IQM), ma rimane oscura nella sua *altitudo*; ciò che sfugge, infatti, è la *ratio* per la quale Dio, concedendo il bene anche a peccatori e malvagi, non solo rimane buono (questo, come si è visto, la ragione lo capisce perfettamente), ma rimane anche giusto. Questa difficoltà, naturalmente, è tale solo per la ragione: la fede sa bene che la spiegazione sta nella gratuità dell'amore divino. Per questo il capitolo prosegue con una lunga preghiera-lode, che non porta chiarimenti nuovi, ma esprime poeticamente ciò che, poco prima, la ragione ha definito *mirandum*. L'andamento concettuale-speculativo riprenderà solo con gli ultimi due capoversi del capitolo, nel tentativo di una spiegazione razionale. È da notare l'efficacia delle antitesi, con le quali viene espressa la difficoltà del problema: *videtur... non pervidetur. Cernitur... non perspicitur*.

<sup>75</sup> La preghiera si conclude improvvisamente con una argomentazione razionale che ne sintetizza il contenuto, e che verrà ampliata negli ultimi due capoversi del capitolo, quasi per confermare l'intreccio del *credere* e dell'*intelligere*: Dio è misericordioso perché buono, ma è buono perché giusto, dunque è misericordioso perché giusto. È una conclusione, certo, formalmente corretta, ma semanticamente audace e sorprendente, che aggrava ulteriormente il problema: Dio non è misericordioso e giusto, ma è misericordioso *perché* giusto. Come spiegarlo? Nel seguito, Anselmo tenta una risposta con due argomenti.

<sup>76</sup> Questa variante dell'IQM, che usa i concetti di «migliore» e «più potente» al posto di «più grande», richiama un testo di età carolingia, attribuibile forse ad Alcuino: Dio vi viene definito come una realtà di cui *nihil melius nihilque potentius valeat inveniri* (cfr. J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 154). La somiglianza è notevole, ma la differenza è grande. In questo testo si dice infatti che un ente migliore o più potente di Dio non si può «trovare», mentre Anselmo radicalizza la superiorità divina secondo l'assolutezza del «pensare»: Dio è così buono che non può *intelligi melior* e il suo operare è così potente che non può *cogitari potentius*. Anche qui la differenza è segnata dalla assoluta novità dell'IQM.

<sup>77</sup> La prima spiegazione, quindi, si fonda sul principio di perfe-

zione del cap. 5 e perciò sul concetto dell'IQM: Dio dev'essere misericordioso *perché* giusto, altrimenti non sarebbe ciò di cui non si può pensare il maggiore. Da notare l'impiego significativo e sottile dei verbi *intelligere* e *cogitare*.

<sup>78</sup> La seconda spiegazione si fonda sulla necessaria implicazione semantica tra i concetti di «giusto» e di «dovere», che nelle opere successive di Anselmo (specialmente *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *Cur Deus homo*) avranno un ruolo fondamentale. In particolare, su di essi egli costruisce la sua filosofia morale, collegandoli ai concetti di rettitudine e di volontà. Per la complessa analisi logico-semantica anselmiana del verbo *debere*, cfr. D.P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, cit., pp. 191-200. Sulla filosofia morale, cfr. S. Vanni Rovighi, *L'etica di sant'Anselmo*, in *Studi di filosofia medioevale*, cit., pp. 61-89; sull'importante cap. 12 del *De veritate*, centrato sul concetto di giustizia, cfr. M. Corbin, *Se tenir dans la vérité. Lecture du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la Vérité*, in AA.VV., *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles. Spicilegium Beccense II*, CNRS, Paris 1984, pp. 647-666.

<sup>79</sup> La dimostrazione procede per assurdo, sulla base di una premessa. Poiché «giusto» è ciò che si «deve» fare, vale anche la reciproca: ciò che non si deve fare è ingiusto. Se dunque Dio non fosse misericordioso con i malvagi, vuol dire che non dovrebbe esserlo; cioè, dovrebbe essere ingiusto. Per evitare questa empia conclusione, Dio *deve* essere misericordioso coi malvagi; lo deve, quindi, *perché* è giusto. È probabile che Anselmo si rifaccia qui alla dottrina di Boezio sui sillogismi ipotetici, nei quali si possono trarre conclusioni necessarie così come in quelli categorici. La conclusione, comunque, ritiene sufficiente che ci si accontenti della legittimità del «credere» a questa bontà giusta: *fas est credere*.

<sup>80</sup> Le precedenti soluzioni sono, per Anselmo, logicamente valide, ma per una completa chiarificazione del problema relativo al rapporto, in Dio, tra giustizia e bontà, è inoltre necessaria la distinzione semantica: in questo caso, circa i termini «punire» e «perdonare». È infatti ugualmente «giusto» che Dio «punisca» e «perdoni» i malvagi.

<sup>81</sup> Secondo la classica e giuridica definizione della giustizia, formulata da Cicerone e ripresa da Agostino, che impone di «dare a ciascuno il suo».

<sup>82</sup> È giusto «secondo Dio» e non «secondo noi», perché alla giustizia divina si deve applicare l'IQM, e quindi il principio di perfezione: essendo giusto secondo l'IQM, Dio punisce o perdona secondo la *sua* misura, che è appunto l'IQM. Anselmo, così, pensa di risolvere con semplice rigore logico il grande problema teologico del-



la giustificazione: col decisivo ricorso, anche qui, a quella «leva» che è l'IQM. Tuttavia, nel suo ragionamento c'è una difficoltà: la conclusione è necessaria se è vero che è «più giusto» attribuire il dovuto anche ai malvagi e non solo ai buoni, ma questa premessa implica la definizione di giustizia come «dare a ciascuno il suo», che vale però «secondo noi». Sembra, cioè, che per definire concretamente il *secundum Te*, Anselmo ricorra al *secundum nos*. Egli stesso pare esserne consapevole, dato che poco più avanti introduce la sua spiegazione con un «forse».

<sup>83</sup> Salmo 24 (25), 10. Significativo quel *vere*, che indica in questo caso la *reale* e non metaforica coincidenza di ciò che pensa la ragione e di ciò che dice la Scrittura.

<sup>84</sup> Salmo 144 (145), 17.

<sup>85</sup> Questo passaggio è molto importante per due motivi. In primo luogo, Anselmo introduce qui, per la prima volta, il tema fondamentale della *volontà* in Dio. In secondo luogo, egli sembra affermare un volontarismo divino assoluto (a parte le sottintese limitazioni che abbiamo visto sopra, cap. 7: Dio non può corrompersi, mentire, negare il principio di non contraddizione). In realtà, questa affermazione va letta nel contesto e non come un'asserzione di principio; essa vuol dire soltanto che la risoluzione divina in cui si tengono insieme, senza contraddizione, giustizia e perdono va pensata come voluta, non essendo evidentemente pensabile in termini di necessità, di fato o destino. Nel medesimo contesto va inteso anche ciò che si dice sotto, cap. 25: «ciò che egli vorrà non potrà non essere». Il limite sottinteso è che Dio può volere qualsiasi cosa, ma solo se questa è compatibile con la sua natura sommamente buona e giusta; dire, per esempio, che «se Dio volesse mentire, la menzogna sarebbe giusta», è dire un nonsenso con due asserzioni false, come se si dicesse che se l'acqua è secca, anche il fuoco è umido» (*Cur Deus homo* I, 12; *Opera* II, 70, 24). Queste asserzioni apparentemente volontaristiche, dunque, intendono esprimere invece la necessità di pensare che, in Dio, la giustizia è voluta e la volontà è giusta. In questo senso è da intendere che «la volontà della creatura razionale deve essere soggetta alla volontà di Dio... questa è la giustizia o rettitudine della volontà» (*Ibid.*, I, 11; *Opera* II, 68, 12-16).

<sup>86</sup> Si ricordi che la riflessione è sorta dalla necessità di spiegare, in modo razionale, il fatto che Dio è misericordioso *perché* è giusto; v., sopra, cap. 9.

<sup>87</sup> La tradizionale dottrina dell'insondabilità del giudizio divino viene qui confermata, però con una formulazione razionalmente chiara: non è contraddittorio che Dio possa voler salvare anche i malvagi, ma non è comprensibile *quando* lo faccia; non è possibile,

cioè, sapere quando in Dio prevalga la bontà o la giustizia, perché di ciò la ragione non può dire nulla. Il primo aspetto è introdotto da un «forse», mentre il secondo è inaccessibile: *nulla ratione comprehendendi potest*.

<sup>88</sup> Soltanto alcuni, tra gli attributi elencati, sono stati prima trattati ma è chiaro che a tutti è estensibile il principio di perfezione, più volte citato, che insieme all'IQM guida e regge tutte le considerazioni puramente razionali sulla natura divina.

<sup>89</sup> Le formule «essere per sé» ed «essere per altro» hanno in Anselmo un significato che si può dire tecnico, essendo usate costantemente per esprimere la differenza ontologica tra il Creatore e le creature: l'essere divino è *per se* in quanto non dipende causalmente da altro, mentre l'essere delle cose dipende, nel suo costituirsi e nel suo mantenersi, dall'atto creativo. Inoltre, come dice il testo subito dopo, gli attributi divini si identificano con lo stesso essere divino, con il quale formano una perfetta unità. Sono formule analiticamente spiegate e ampiamente impiegate nel *Monologion*, in particolare nei cap. 5-6. Nel *Proslogion* esse vanno lette naturalmente alla luce dell'IQM, che ne giustifica la differenza.

<sup>90</sup> In senso ontologico: ciò che è limitato nello spazio e nel tempo ha un *essere* minore di chi non lo è, proprio in quanto limitato.

<sup>91</sup> Nel *Monologion*, cap. 18-24 (ed cit., pp. 96-123), viene trattato a lungo e con sottigliezza il tema tradizionale (trattato in modo decisivo da Agostino e da Boezio nei rispettivi *De Trinitate*) della predicabilità delle categorie a Dio, in particolare intorno al tempo e allo spazio. Con acutezza, Anselmo qui dimostra che, in generale, non si possono usare, in riferimento alla sostanza divina, le categorie che si usano per conoscere le cose; tuttavia, con le opportune precisazioni semantiche, egli mostra come si possa dire che Dio, per la sua presenza nella realtà, si trova in ogni tempo e in ogni spazio. Nel *Proslogion*, invece, il problema viene risolto in modo rapidissimo in virtù del consueto *argumentum* decisivo: Dio è *ubique et semper* in quanto è l'IQM.

<sup>92</sup> S'intende affermare che Dio è illimitato nello spazio, così come, essendo eterno, è illimitato nel tempo. Il testo dice *incircumscriptus*, termine usato da Anselmo soltanto in questo capitolo del *Proslogion*.

<sup>93</sup> Si tratta dell'anima umana e degli angeli, che sono anch'essi realtà spirituali, cioè senza corpo, e sono detti «illimitati ed eterni» in quanto non sono mortali; verso la fine del capitolo, si cita soltanto l'anima. La conclusione, comunque, vale per qualsiasi realtà spirituale creata.



<sup>94</sup> La formula *ubique totus*, per indicare il superamento di ogni grandezza spaziale e per esprimere l'onnipresenza spirituale di Dio, viene usata molto spesso da Agostino (per es. *De libero arbitrio* II, 14, 37-38; *Confessiones* I, 3, 3; *De Trinitate* V, 1, 2; *De civitate Dei* VII, 30, 35-37; *Epist.* 187, 5, 17), ma si trova già in molti Padri come Origene, Basilio, Giovanni Crisostomo, Ilario, Gerolamo, Ambrogio e poi anche in Gregorio Magno. A parte Origene, la fonte comune dovrebbe essere il  $\pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\omicron\upsilon\ \delta\lambda\omicron\nu$  di Plotino, *Enneadi* VI, 4-5, il quale commenta Platone, *Parmenide* 131 b. Cfr. S. Grabowski, *The All-Present God: A Study in St. Augustine*, St. Louis and London 1954, e O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité...*, cit., pp. 469-470.

<sup>95</sup> È da notare l'attenta e opportuna scelta dei verbi che rendono il tipo di conoscenza, corrispondente ai diversi livelli ontologici degli oggetti: la completa limitazione dei corpi si «vede» (*cernitur*), l'assoluta mancanza di limiti in Dio si «comprende» (*intelligitur*), la parziale mescolanza di limite e illimitato negli spiriti creati si «conosce» (*cognoscitur*).

<sup>96</sup> In questo capitolo, veramente, Anselmo ha spiegato soltanto che Dio è *incircumscriptus*, illimitato nello spazio; la spiegazione dell'*aeternus*, cioè della illimitatezza nel tempo, sarà invece ripresa e sviluppata più avanti, nei cap. 18-22. In ogni caso, comunque, le trattazioni del tempo e dello spazio, in relazione a Dio, sono sempre legate tra loro, secondo una tradizione costante che riprende soprattutto Agostino e Boezio; cfr. G.R. Evans, *Time and Eternity. Boethian and Augustinian Sources of the Thought of the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries*, in «Classical Folio», 1977, pp. 105-118.

<sup>97</sup> Il cap. 14, giustamente considerato da tutti gli studiosi molto importante, si colloca nell'esatto centro dell'opera (a parte il cap. 1, che in realtà è introduttivo, il cap. 14 è preceduto e seguito da dodici capitoli). Esso pone subito un interrogativo che rompe la linearità dell'opera e che non va preso in senso retorico, ma in tutta la sua rilevanza letterale, anche per le tipiche espressioni che usa: ciò che la ragione ha «trovato» con «certa verità e vera certezza», l'anima non lo «sente» coincidere con ciò che all'inizio essa «cercava». Come dice il titolo del capitolo, si tratta di capire «come e perché» l'esito di questa ricerca rimanga incerto: alla comprensione, infatti, non segue il «sentire», termine con cui si esprime la dimensione affettiva, esperienziale, propria della tradizione monastica. Non si tratta, perciò, di un dubbio e di uno scacco della ragione, ma della percezione di una radicale alterità che rimane, ancora, tra il risultato della ricerca razionale e l'oggetto di quello stesso desiderio da cui essa aveva preso le mosse. Un magistrale commento a questo capitolo si trova

in H. De Lubac, «*Seigneur, je cherche ton visage*». *Sur le chapitre XIV du Proslogion de saint Anselme*, in *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, Anselme et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, Paris 1979, pp. 81-105.

<sup>98</sup> Il termine «luce», veramente, è apparso finora (v. cap. 9) soltanto per indicare che Dio è *inaccessibile*, dunque non si può dire che la luce sia stata «trovata». Anche della «verità» non si è parlato come attributo divino. Tuttavia, luce e verità si possono mettere entrambi tra gli «altri attributi» cui allude il cap. 12. Inoltre, questa terminologia consente ad Anselmo di introdurre anche il tema del «vedere», che appare nell'aporia del titolo e che soffre della medesima ambiguità del trovare e del cercare.

<sup>99</sup> Salmo 42 (43), 3. I frequenti richiami a Dio come luce, comunque, rimandano a celebri testi del Vangelo e della prima Lettera di Giovanni, ove si dice che «in lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Giov 1, 4) e che «Dio è luce e in lui non ci sono tenebre» (1 Giov 1, 5).

<sup>100</sup> La reciproca implicazione tra Dio e verità è caratteristica della prova *ex veritate* di Agostino, che la sviluppa in particolare nel libro II del *De libero arbitrio*. Il tema di Dio «visto e non visto» è tipicamente neoplatonico, ma ciò non basta, comunque, per definire Anselmo un neoplatonico in senso stretto. Lo studio delle fonti, per esempio, sembra escludere un rapporto diretto con l'Eriugena. Le loro prospettive filosofiche, in realtà, sono profondamente diverse, in particolare circa il rapporto tra le cose e Dio: il neoplatonismo di Dionigi e di Scoto lo intende secondo il modello della *teofania*, mentre Anselmo pensa, con Agostino, secondo il modello della *similitudine* (cfr. P. Mazzarella, *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Cedam, Padova 1962, pp. 239-242).

<sup>101</sup> L'avverbio *aliquatenus* (in certo modo, fino ad un certo punto, sotto un certo aspetto) si avvicina, in questo contesto, al significato platonico-neoplatonico, patristico e monastico del vero filosofare, che è l'assimilazione a Dio «per quanto è possibile». Il limite cui allude, perciò, non va inteso come una provvisoria incapacità soggettiva, ma come una limitazione ontologica, e quindi costitutiva, dell'anima. Non si deve tuttavia ignorare il suo versante positivo: in qualche modo l'anima «vede». Nel contesto della cultura monastica in cui si muove Anselmo si trovano facilmente posizioni opposte, in cui si dice che neppure *aliquatenus* è possibile entrare nella realtà divina, come per es. in questo passo di Pier Damiani, *Sermo* 21 (PL 144, 620D).... *nec ea quae Dei sunt possumus aliquatenus penetrare*.

<sup>102</sup> Cfr. la Prima Lettera di Giovanni, 3, 2: «Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo ve-



dremo così come egli è». Con ciò Anselmo ha spiegato il *come* della differenza tra cercare, trovare, sentire, vedere e non vedere.

<sup>103</sup> Per il duplice effetto, rispettivamente, della creazione e della redenzione.

<sup>104</sup> Il termine *desiderium* va inteso nel senso della spiritualità monastica, nella quale indica l'amore come anticipazione reale, per quanto imperfetta, della beatitudine celeste; cfr. J. Leclercq, *Cultura monastica e desiderio di Dio...*, cit., pp. 81-82.

<sup>105</sup> Cfr. la Prima Lettera di Giovanni, 1, 5: «Dio è luce e in lui non ci sono tenebre».

<sup>106</sup> Il *perché* della imperfezione umana che «vede» e «trova» solo *aliquatenus*, dunque, non è posto in una colpa, nel peccato, ma nella costitutiva e insopprimibile *differenza ontologica* tra Dio e l'uomo. Con due aspetti: la pochezza dell'uomo, finito e limitato nelle sue possibilità naturali, e la grandezza divina, che abbaglia e acceca lo sguardo umano tanto più, quanto più è luminosa. Su questo insisterà il cap. 16.

<sup>107</sup> Come si vede, Anselmo usa qui termini che rimandano alla categoria della *quantità*, non della *qualità*. Come sappiamo dalle *Categorie* di Aristotele, infatti, nella qualità si può dare il più e il meno, mentre la quantità è uguale o ineguale; quest'ultima, quindi, serve molto meglio a indicare la radicale alterità, la non continuità tra uomo e Dio che spiega la mancata soddisfazione del desiderio di *trovare, vedere e sentire*. Cfr. P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme...*, cit., p. 166.

<sup>108</sup> Non di rado si traduce con «maggiore di tutto ciò che può essere pensato», con possibile equivoco sul vero significato di questo importantissimo capitolo. Anselmo non dice che Dio è maggiore di tutte le cose pensabili (questo è vero, naturalmente, ma è già ben chiaro e noto dal concetto di *summum omnium* dimostrato nel *Monologion*), ma che la natura divina supera qualsiasi pensiero si possa formulare *su di essa*. In questo modo viene rovesciata, in senso affermativo, la formula negativa da cui è partito il *Proslogion*.

<sup>109</sup> È pensabile, ossia non è contraddittorio, che vi sia qualcosa che superi il pensiero stesso. Ammesso questo, è necessario attribuirlo, per il principio di perfezione stabilito nel cap. 5, a «ciò di cui non si può pensare il maggiore», altrimenti esso non sarebbe anche ciò che è meglio (*melius*) essere che non essere.

<sup>110</sup> Il senso del capitolo è dunque molto chiaro e molto rilevante: la radicale alterità divina, mostrata nel capitolo precedente nel suo *modo* e nel suo *perché*, non è soltanto l'oggetto di una mistica lamentazione o di una orante adorazione, ma viene anche dimostrata con

coerenza. Dio, infatti, è maggiore di ogni pensabile *in quanto* è ciò di cui non si può pensare il maggiore: diversamente, si contraddirebbe lo stesso *argumentum*. I passaggi fondamentali, che presuppongono tutto lo sviluppo precedente, sono questi: negativamente, Dio è ciò di cui non si può pensare il maggiore (*l'id quo maius...* dei cap. 2-4); positivamente, la sua natura consiste in tutto ciò che è meglio essere che non essere (il *melius* dei cap. 5-13); è pensabile che Dio sia maggiore del pensabile (il *quiddam maius...* del presente cap.); ma è «meglio» essere così che non esserlo (il testo lo dà come sottinteso e autoevidente), dunque Dio dev'essere anche maggiore del pensabile, per essere ciò di cui non si può pensare il maggiore. In sintesi: *l'id quo maius* implica il *melius*, essere *quiddam maius* è *melius*, dunque *l'id quo maius* implica il *quiddam maius*. È da notare il «dunque» che dà inizio al capitolo: vuol dire che il suo contenuto va inteso come una *conclusione*, va cioè collegato sia al discorso precedente sulla presenza-assenza di Dio nell'anima, sia all'IQM che è il centro motore dell'intero *Proslogion*. Anselmo ha così concluso l'esposizione dei tre fondamentali *principi* che guidano il *Proslogion*: il principio di *grandezza* (l'IQM del cap. 2), quello di *perfezione* (cap. 5) e il presente, che possiamo chiamare principio di *trascendenza*. Per cogliere l'unità dell'opera, è necessario tener presente che i tre principi sono reciprocamente implicati, nel senso che il secondo e il terzo sono analiticamente dedotti dal primo: l'IQM si conferma quindi come il vero centro motore di *tutta* l'opera.

<sup>111</sup> Ora si può comprendere, alla luce del nuovo principio di trascendenza formulato nel cap. 15, il significato della «luce inaccessibile», che all'inizio del cap. 9 era soltanto evocata, per esprimere l'aspetto «incomprensibile» della bontà divina. Ma non manca il riferimento alla Scrittura: nella Prima Lettera a Timoteo, 6, 16, Paolo afferma che Dio «abita una luce inaccessibile, che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere». Questa figura è centrale nell'opera di Dionigi e ritorna anche in Giovanni Scoto Eriugena, ma ciò non autorizza, comunque, alcuna affrettata conclusione sul neoplatonismo di Anselmo (v., sopra, nota 100).

<sup>112</sup> La metafora della luce consente di spiegare come Dio può essere «visto» benché sia «inaccessibile»: è visto non in se stesso, ma come condizione di ogni vedere. Per questo, come ha detto il cap. 14, egli «è visto e non visto da chi lo cerca». Si chiarisce, così, anche il senso del passo del cap. 14, in cui si diceva di aver «trovato» che Dio è *luce e verità*: lo si è trovato come un invisibile per eccesso, che rende però visibile ogni verità. È da notare la triplice ripetizione dell'avverbio *vere*, all'inizio dei primi tre periodi del capitolo, come per sottolineare in modo squillante il piacere di aver *chiarito* razionalmente il senso della trascendenza divina.



<sup>113</sup> Nel sottolineare la debolezza del «vedere» umano, Anselmo sembra sostenere una prospettiva nettamente divergente dalla teoria della illuminazione di Agostino, che ritiene la verità divina essere *dentro* il pensiero dell'uomo: *intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis* (*Confess.* XI, 3, 5) e considera Dio non solo superiore alla parte più alta dell'uomo, ma anche più *interno* della sua interiorità: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (*ibid.*, III, 6, 11). Ma non si deve dimenticare che la distanza divina e la debolezza dello sguardo umano si riferiscono al fatto che, nonostante la certezza razionale garantita dall'*argumentum*, l'anima non riesce ancora a «sentire» la presenza divina. La certezza razionale non garantisce l'esperienza, così la conclusione del capitolo dirà che, sebbene Dio sia «dentro» e «intorno» all'anima, questa persiste nel suo non «sentire».

<sup>114</sup> Cfr. Atti degli Apostoli, 17, 28, ove si riporta il discorso di Paolo all'Areopago: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo».

<sup>115</sup> Con il consueto gioco, sul quale si insiste a partire dal cap. 14, della contrapposizione speculare di luce/tenebre e beatitudine/miseria, viene spiegato come, alla luce del principio di trascendenza formulato nel cap. 15, la realtà divina si «nasconde» all'anima umana.

<sup>116</sup> Nessuno dei cinque sensi consente di percepire corrispondenti qualità in Dio. Si può trovare una corrispondenza con un celebre passo di Agostino, che dice di amare Dio quando ama il vedere, sentire, odorare ecc., ma nell'«uomo interiore», dove queste cose appaiono in modo non corporeo (cfr. *Confess.* X, 6, 8).

<sup>117</sup> Vedi, sopra, il cap. 6, che attribuisce la sensibilità a Dio non perché sia corporea, ma in quanto è legata e orientata alla conoscenza. Si noti che, sullo sfondo, agisce sempre il tema, annunciato nel cap. 10 e ora pienamente valorizzato, della differenza tra le due prospettive del *secundum te* e del *secundum nos*.

<sup>118</sup> L'incapacità umana di «sentire» Dio con i sensi, dunque, viene fatta risalire al peccato (implicitamente e in ultima istanza, al peccato originale), mentre l'incapacità della mente razionale di vedere pienamente la luce e la verità divina è dovuta, come ha spiegato il cap. 14, alla natura stessa di Dio, che non può venire compresa *in quanto tale*, perché supera le possibilità del pensiero anche indipendentemente dal peccato. Ossia: la differenza ontologica tra Dio e l'uomo non è fondata sul peccato, anche se da questo è approfondita nella parte affettiva e sensitiva dell'uomo, che perciò non riesce a «sentire» Dio.

<sup>119</sup> Richiama la *turbatio* già lamentata nel cap. 1, citando ancora Geremia, 14, 19: «Aspettavamo la pace, ma non c'è alcun bene; l'ora della salvezza, ed ecco il terrore!».

<sup>120</sup> Cfr. Salmo 50 (51), 10: «Fammi sentire gioia e letizia, esulteranno le ossa che hai spezzato».

<sup>121</sup> *Ibid.*, 7: «Ecco, nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha generato mia madre».

<sup>122</sup> Anselmo allude al peccato originale, già evocato nei capp. 1 e 17, della cui reale efficacia per tutti gli uomini Agostino è stato il principale sostenitore, in particolare contro Pelagio e i Pelagiani. Il comune testo scritturistico fondamentale, qui richiamato, è il passo della Lettera ai Romani (5, 12) in cui Paolo dice di Adamo: *in quo omnes peccaverunt*.

<sup>123</sup> Cioè nella e per la colpa di Adamo, *tutti* gli uomini hanno perduto una capacità essenziale. Anselmo, quindi, segue l'interpretazione agostiniana del peccato originale, che ha «indebolito» la natura umana in quanto tale, cioè in modo permanente.

<sup>124</sup> Questa efficace rappresentazione della indigenza esistenziale dell'uomo, diviso nella impossibile conciliazione del cercare e del trovare, si può collegare ai celebri passi nei quali Agostino dice che, nella ricerca teologica, si può trovare solo come cercanti e viceversa cercare come trovanti: *Sic ergo quaeramus tamquam inventuri; et sic inveniamus, tamquam quaesituri* (*De Trinitate* IX, 1,1), perché in realtà si cerca per trovare e si trova per cercare: *quaeritur ut inventatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius* (*ibid.*, XV, 2, 2). A causa del peccato originale, rimane sempre una dissonanza inconciliabile, nel rapporto tra le figure del volere, del cercare e del trovare.

<sup>125</sup> Salmo 24 (25), 7.

<sup>126</sup> Salmo 26 (27), 8-9.

<sup>127</sup> Salmo 12 (13), 4

<sup>128</sup> La domanda sul «che cosa sei» richiama e ricorda che l'argomento essenziale di tutta questa seconda parte del *Proslogion* è costituito proprio dalla ricerca sulla *natura* divina; rimanda infatti al *quid es* che apre il cap. 5. Ma bisogna tener presente che, da ora, tutte le risposte che verranno date andranno lette alla luce del principio di trascendenza stabilito e spiegato nei capitoli 15-16. Sul significato del termine «cuore» v., sopra, la nota 57.

<sup>129</sup> «Vero bene» è quello stabilito secondo il principio di perfezione formulato sopra, cap. 5: tutto ciò che è meglio essere che non essere.

<sup>130</sup> Il testo usa giustamente *melius*, e non *maius*, perché si tratta del *quid es* e non del *quia es*, come sappiamo dal contesto e come ripete l'inizio del capoverso; cfr., sopra, la nota 64.

<sup>131</sup> Dio non «ha», ma «è» l'eternità. La conclusione di questo capitolo va collegata al cap. 13, che si chiedeva come Dio sia *incircumscriptus et aeternus*, cioè illimitato nello spazio e nel tempo.



<sup>132</sup> Nel capitolo 13, si è dimostrato che Dio è *ubique totus et semper* in relazione a tutte le cose, compresa l'anima che, in certo modo, è pure illimitata ed eterna. Nel presente capitolo, invece, lo stesso risultato viene raggiunto riflettendo sulla realtà divina in se stessa, cioè sulla sua assoluta unità e identità. Per il concetto di eternità, è evidente che Anselmo tiene presente la celebre definizione di Boezio, *De consolatione philosophiae*, V, pr. 6, che l'intende come «il possesso intero e insieme perfetto di una vita senza fine»: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

<sup>133</sup> Per la natura semplice dell'essere divino, la sua eternità e la sua illimitatezza non si possono intendere nel senso della distensione spaziale e temporale. Tuttavia, come si è detto, l'essere divino è *ubique totus et semper*, dunque non può essere assente dal tempo e dallo spazio, anche se non si può dire che sia *nel* tempo e *nello* spazio. I capitoli 21 e 22 del *Monologion* si diffondono a lungo e a fondo su questo tema, concludendo che tale presenza-assenza del divino nella spazio-temporalità si può esprimere dicendo che Dio è presente nello spazio-tempo come contenente, ma non come contenuto. Perciò si può dire senza contraddizione che Dio è sia *ubique et semper* sia *nusquam et numquam*: «secondo la concorde verità di significati diversi» (*Monologion*, cap. 22; ed. cit., p. 121).

<sup>134</sup> Qui Anselmo dice *ultra* e non *post*, come invece nel *Monologion*, cap. 19, per esprimere nel modo più adeguato l'alterità divina, sottraendola radicalmente alla successione temporale: il termine *post* fa pensare all'ultimo elemento di una serie continua, mentre *ultra* indica un salto. Ciò corrisponde al diverso concetto di Dio presente nelle due opere: nel *Monologion* viene espresso come *summum* in relazione alle cose, nel *Proslogion* come *maius* e *melius* in relazione alla pensabilità stessa.

<sup>135</sup> Cfr. Salmo 89 (90), 2: «Prima che nascessero i monti e la terra... da sempre e per sempre tu sei, Dio».

<sup>136</sup> Per esempio, l'anima umana, di cui si è già trattato sopra, Cap. 13, per dire che, sebbene figurati tra gli spiriti *incircumscripti et aeterni*, essa è tuttavia inferiore a Dio, che è eterno e illimitato in un suo modo speciale, *singulariter*. La stessa considerazione si può fare per le sostanze celesti, che sono incorruttibili e governate da intelligenze pure, dunque immortali.

<sup>137</sup> La prima risposta si fonda sulla differenza ontologica fondamentale: mentre Dio è l'essere *per sé*, tutte le cose, in quanto sono tali e indipendentemente dalla loro eminenza, hanno l'essere *per altro*. La prima risposta va dunque individuata sul piano dell'essere.

<sup>138</sup> Questa seconda risposta, nella sua conclusione, è uguale a quella del capitolo 13, dove però la giustificazione è di tipo tempo-

rale: Dio solo è veramente eterno, perché lui solo non ha inizio né fine. La presente spiegazione è più radicale: che anche le «cose eterne» abbiano una fine è *pensabile*, cioè non è contraddittorio, mentre Dio, come si è visto sopra, cap. 3, *non si può pensare* non esistente. La seconda risposta si pone dunque sul piano della *pensabilità* e si richiama più direttamente all'IQM.

<sup>139</sup> L'ed. Schmitt inizialmente legge *ibi*, ma poi giustamente corregge, sulla base del codice Parisinus lat. 2700, citato del resto nell'apparato, in *tibi* (cfr. *Corrigenda et Addenda*, in fine al t. I dell'ed. critica). Tutte le riproduzioni e le traduzioni che ho potuto vedere non ne tengono conto, con sgradevoli risultati di stile, se non di pensiero. Il *tibi* è infatti perfettamente coerente col *tua aeternitas* di poco prima.

<sup>140</sup> La terza risposta si fonda sul concetto di eternità come assoluta presenza, con significato simile a quello della celebre definizione di Boezio ricordata, sopra, alla nota 132: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

<sup>141</sup> Il termine *saeculum* ricorre spesso nella Bibbia come traduzione del greco αἰών, a sua volta equivalente all'ebraico 'ôlam, per indicare la «durata del mondo» presente, effimera e caduca rispetto al mondo divino (per es. Matteo 12, 32 e 28, 20; Marco 10, 30; Luca 18, 30; ecc.). Nella tradizione patristica, *aevum* indica in genere, anche senza accezioni negative, il tempo o la vita presente, la durata temporale del mondo (per es. Agostino, *Sermo* 239, 6, 7); spesso, però, ha un significato etico-religioso negativo, alludendo al mondo umano peccaminoso e vano (es. Tertulliano, *Apologia* 21, 6; *De testimonio animae* I, 3 e III, 2). Dalla ispirazione biblica, tuttavia, nelle dossologie cristiane (formule che riprendono la tradizione ebraica di concludere le preghiere con espressioni di lode alla gloria – δόξα – di Dio; i Padri chiudono spesso con dossologie non solo le preghiere, ma anche le loro lettere e opere) si affermano presto espressioni come *saeculum saeculi* e *saecula saeculorum*, dove *saeculum* indica il richiamo alla durata indefinita o, meglio, all'eternità. A quest'ultima tradizione, continuata e rafforzata da quella monastica, si riferisce il testo di Anselmo. La Regola di san Benedetto prescrive, in particolare, di recitare o cantare il *Gloria*, durante l'Ufficio divino, prima e dopo i Salmi (*Regula*, capp. 9-18). Nell'opera di Anselmo, conformemente alla tradizione monastica, la presenza dei Salmi è molto rilevante.

<sup>142</sup> Con estrema concisione, il capitolo conclude applicando anche al tema dello spazio ciò che si è detto, assai più lungamente, del tempo: per la sua grandezza Dio contiene ogni spazio, così come per la sua eternità contiene tutti i tempi, ma ciò non pregiudica l'assoluta unità, che è indivisibile sia per il tempo sia per lo spazio.



<sup>143</sup> Cfr. Esodo, 3,14 secondo la *Vulgata*: «Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono (*Ego sum qui sum*)". Poi disse: "Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi (*Qui sum misit me ad vos*)"». Questo celebre testo, che secondo É. Gilson fonda una «metafisica dell'Esodo» costitutiva della molto dibattuta «filosofia cristiana», è rilevante anche per la tradizione ebraica (con significato, però, lontano da quello ontologico proprio della traduzione latina, che a sua volta riproduce quella greca dei LXX) e islamica ed è stata oggetto di molte e diverse interpretazioni (cfr. AA.VV., *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*, Études Augustiniennes, Paris 1978). La tradizione cristiana, comunque, legge costantemente questo passo dell'Esodo come l'espressione della superiorità dell'essere divino rispetto a quello delle creature; Agostino, in particolare, lo cita in tal senso in moltissimi testi. Anselmo lo modifica leggermente, dicendo che Dio è *ciò che è* e *chi è*; così lo interpreta sottolineando due aspetti, esposti nel presente capitolo: l'unità di tutti gli attributi nell'essere divino e la semplicità autosufficiente di questo essere stesso.

<sup>144</sup> Ciò che è composto di parti è molteplice e diverso da sé in quanto uno, quindi non è perfettamente identico e uno, come si è visto (cfr., sopra, cap. 18); in altri termini, a rigore l'ente composto non è ciò che è. Per lo stesso motivo non lo è il mutevole. Questo rapporto tra l'*ego sum qui sum* di Esodo 3,14 e l'immutabilità divina viene energicamente sostenuto da Agostino, con cui Anselmo è perfettamente d'accordo: la risposta a Mosè vuol dire che Dio è l'*ipsum esse*, cioè l'essenza cui l'essere compete *maxime ac verissime*, perché si tratta della sola *incommutabilis substantia* (cfr. *De Trinitate* V, 2, 3 e VII, 5, 10; *De civitate Dei* XII, 2).

<sup>145</sup> Sono qui elencati, con sintetica efficacia, tutti gli attributi che sono propri di ogni ente creato e contingente: proviene dal non essere, può essere pensato non esistente, è conservato nell'essere non da sé ma da altro (da Dio), sussiste nella differenza del tempo senza poterla unificare in modo assoluto. Questo ente, di cui Agostino dice che è un quasi nulla, esiste ma non «è» in modo vero, proprio e assoluto, perché non è veramente uno e identico a sé: non «è ciò che è». Questa espressione riprende forse la celebre distinzione che, in un opuscolo teologico citato dai medievali con l'improprio titolo *De hebdomadibus*, Boezio stabilisce tra *esse* e *id quod est* in tutte le sostanze composte (*Quomodo substantiae*, II; ed. Stewart-Rand, London 1978, p. 40: *Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit*). Questa distinzione fa sì che, nelle sostanze composte, l'essere in quanto tale sia diverso dall'*esistere* in modo determinato, fa sì che l'*esse* non sia l'*est* (*ibid.*, VIII: *Omni composito aliud est esse, aliud*

*ipsum est*; ed. cit., p. 42). Da questa distinzione i medievali partono quasi sempre quando affrontano il tema della «differenza ontologica».

<sup>146</sup> Con ciò è spiegata la prima formula, che appare nel titolo e nella prima frase del capitolo, in cui si dice che Dio è «ciò che è».

<sup>147</sup> Dio è «colui che è» in duplice senso: *propriamente* per la sua assoluta presenza, che esclude passato e futuro, e *semplicemente* per l'impossibilità di pensare che non sia. Il modo concettualmente più alto di pensare l'essere divino si fonda, come sempre, sul *quo maius cogitari nequit*.

<sup>148</sup> Nel complesso, questo capitolo sintetizza il ben più lungo cap. 28 del *Monologion*, che insiste su Dio «solo essere» perché semplice, perfetto e assoluto, mentre tutte le cose sono definite agostinianamente «quasi nulla» (cfr. *Monologion*, pp. 125-127), con la differenza fondamentale, però, che nel *Proslogion* agisce l'argomento nuovo e decisivo dell'IQM.

<sup>149</sup> L'adeguatezza del verbo «nascere» per indicare la generazione del Figlio dal Padre è spiegata in *Monologion*, cap. 39. In quest'opera il tema trinitario viene svolto, con grande ampiezza e complicazione (cap. 29-63), sul modello del *De Trinitate* di Agostino, a sua volta ancor più lungo, intricato e difficile, per la ricchezza e la complessità dei temi svolti.

<sup>150</sup> Nel *Monologion*, procedendo *sola ratione*, Padre e Figlio sono anche indicati con le categorie agostiniane della *Memoria* e della *Intelligentia* (cap. 48); da questi lo Spirito, cioè l'Amore, viene dedotto secondo necessità in quanto memoria e intelligenza sarebbero «oziose e inutili» senza l'amore (cap. 49).

<sup>151</sup> L'espressione *ab utroque* (con uguale significato in *Monologion*, cap. 50, si dice che lo Spirito procede *pariter* dal Padre e dal Figlio) riproduce la definizione dogmatica latina del rapporto tra la terza Persona della Trinità e le altre due. Nota come problema del *Filioque*, la questione della derivazione dello Spirito (dal solo Padre o dal Padre e dal Figlio) fu uno dei motivi della separazione tra Chiesa latina e Chiesa greca nel 1054. Su questo problema Anselmo interverrà, con successo notevole, nel Concilio di Bari del 1098, componendo poi il *De processione Spiritus Sancti*. Sul pensiero trinitario di Anselmo cfr. R. Perino, *La dottrina trinitaria di sant'Anselmo*, Herder, Roma 1952 (sul *Filioque*, pp. 135-162); W. Simonis, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Aabelard, den Victorinen*, J. Knecht, Frankfurt/M. 1972, e G.R. Evans, *St. Anselm's Images of the Trinity*, in «Journal of Theological Studies», 1976, pp. 46-57; sul *Filioque* anche A. Heron, *Anselm and the Filioque: A Responsio pro Graecis*, in AA.VV., *Anselm Studies*, I, Kraus International, New York-Lon-



don 1983, pp. 159-164; e P. Gilbert, *La confession de foi dans le De processione Spiritus Sancti de Saint Anselme*, in AA.VV., *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, Studia Anselmiana 101, Roma 1990, pp. 229-262.

<sup>152</sup> Anselmo sottolinea l'identità dell'amore che unisce Padre e Figlio, cioè l'identità dello Spirito, sulla base del loro identico essere.

<sup>153</sup> Sottolineando l'aspetto dell'unità, Anselmo deduce dall'assoluta semplicità della natura divina l'identità di essenza delle tre Persone.

<sup>154</sup> Unità e semplicità sono da pensare secondo l'identità, in ogni senso: nelle relazioni reciproche tra le tre Persone e tra ciascuna di esse con la Trinità stessa, e per gli stessi concetti di unità e di semplicità. Questa assoluta identità di essenza, che riprende e radicalizza la visione trinitaria di Agostino, caratterizza la concezione trinitaria di Anselmo. Essa, inoltre, viene argomentata in modo esclusivamente razionale, senza ricorrere all'autorità della Scrittura (come già nel *Monologion*). Lo stesso principio unitario e la stessa metodologia razionale verranno impiegate, nel *De processione*, per dimostrare la verità del *Filioque* (cfr. E. Bertola, *Logica e dialettica nel «De processione Spiritus Sancti» di Anselmo di Aosta o di Canterbury*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», LIII (1986), pp. 93-129).

<sup>155</sup> Vangelo di Luca, 10, 42, alla fine dell'episodio di Marta e Maria. È da notare che la citazione biblica si trova soltanto alla fine e non come premessa, né come parte dell'argomentazione; essa è la felice, oltre che autoritativa, conferma dell'*unum* come concetto fondamentale. Come nel *Monologion*, anche nel *Proslogion* Anselmo sviluppa una teologia razionale che trova conferma nella teologia rivelata.

<sup>156</sup> L'uso del termine «congettura» è piuttosto raro in Anselmo. Il suo significato sembra collegabile a ciò che Aristotele dice nei *Topici* e nelle *Confutazioni sofistiche* (opere tradotte da Boezio) circa l'argomentazione dialettica, oppure alla decisione di Porfirio, all'inizio dell'*Isagoge* (con duplice traduzione e commento di Boezio), di non voler trattare la difficile questione della realtà dei generi e delle specie, cui Anselmo si rifarebbe per argomentare su ciò che supera il pensiero, come ipotizza P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme*, cit., pp. 215-216. In realtà, il significato di questa *coniectatio* va inteso nel senso del «congetturare» – *conicere* – di cui parleranno Gaunilone (cfr., sotto, il § 4 della sua critica) e Anselmo stesso nella sua risposta (cfr., sotto, il § 8): non si tratta di una opinione o ipotesi, ma del passaggio analogico eppure pienamente valido, come si capisce dal contenuto del capitolo, dai beni singoli al bene sommo e dalla creatura al creatore. Boezio, invece, traduce il λογικώτερον di Por-

firio, cui sopra si allude, in genere con *rationabiliter*, ma anche con un debole *probabiliter... id est verisimiliter* (PL 64, 86 B-C) ben lontano dal pensiero di Anselmo.

<sup>157</sup> L'ultima parte del *Proslogion* è un vero inno alla gioia, che riscatta il dolore enunciato drammaticamente nella grande preghiera che apre l'opera, nel cap. 1. Il momento iniziale e il momento finale della ricerca, infatti, sono introdotti dagli stessi termini chiave: per l'*excitatio mentis* a contemplare le realtà più alte, nella preghiera d'esordio Anselmo chiedeva a Dio di rialzarlo e raddrizzarlo (*erige me*), perché *incurvatus* poteva soltanto guardare verso il basso; ora l'anima è invitata, compiuto il percorso conoscitivo, a risvegliare e sollevare (*excita... et erige*) l'intelletto alla visione del bene sommo, che procura la massima gioia.

<sup>158</sup> Prima Lettera ai Corinti, 2,9, che cita Isaia, 64,1-3.

<sup>159</sup> In questo capitolo, e poi nel successivo e ultimo, viene manifestato il fine spirituale della «contemplazione» e dell'*intelligere* di cui ha parlato il proemio: l'amore e la fruizione del sommo bene. È da notare l'insistenza sul tema del «desiderio», che mostra il carattere tipicamente *monastico* della ricerca anselmiana. Per la spiritualità monastica, infatti, durante l'attesa della beatitudine l'amore assume la forma del desiderio, che anticipa il possesso; l'unione si realizza nel desiderio e, per questo, *satis est* (sul tema cfr. J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio...*, cit., pp. 81-83). Un altro motivo tipicamente monastico si può vedere nell'invito, rivolto all'*homuncio*, a «non vagare»: uno dei valori essenziali, sancito dalla *Regula*, era per il monaco benedettino la *stabilitas* nel proprio monastero. Anselmo eleva spiritualmente e filosoficamente questo valore: non bisogna vagare e disperdersi nel molteplice. Il presente capitolo (che è il più lungo dell'intero *Proslogion*, dopo il primo) è scandito in quattro parti: questa prima ha posto il tema generale, la seconda parla del valore anticipante del desiderio che ha per oggetto i beni sensibili e corporei, nella terza il medesimo discorso viene fatto per i beni dell'anima, la quarta conclude con la gioia della beatitudine futura.

<sup>160</sup> Matteo, 13, 43. In questo capoverso, il discorso è rivolto al corpo. Sono di seguito elencati, per antitesi e applicando il principio del desiderio anticipante di cui si è detto nella nota precedente, sette beni del corpo (bellezza, velocità o forza o libertà, vita lunga e sana, sazietà, ebbrezza, musica, piacere), forse pensati secondo il principio agostiniano di una progressiva interiorizzazione, con passaggio non molto chiaro, comunque, dall'esterno all'interno. Il loro numero può alludere alla perfezione del sette, che secondo Agostino viene usato normalmente nella Scrittura per indicare «l'universalità di tutte le cose» (*De civitate Dei* XI, 31). Anche Gregorio Magno, *Moralia*



in *Iob* I, 18, insiste sulla perfezione di questo numero. Per questa valorizzazione del mondo corporeo si veda, sopra, il cap. 6, dove si chiarisce come Dio stesso, in certo modo, sia «sensibile». Se questi beni sono posti in modo gerarchico, dunque, la bellezza occupa il posto più modesto: solo nel secolo successivo, in effetti, la *pulchritudo* verrà esplicitamente elevata al grado di «trascendentale». È significativo, tuttavia, che il suo corrispondente perfetto venga indicato nel fulgore del sole: quasi tutti gli scolastici successivi definiranno la bellezza come *splendor e claritas*.

<sup>161</sup> Matteo, 22, 30.

<sup>162</sup> Prima Lettera ai Corinti, 15, 44.

<sup>163</sup> Sapienza, 5, 15.

<sup>164</sup> Salmo 36 (37), 39.

<sup>165</sup> Salmo 16 (17), 15.

<sup>166</sup> Salmo 35 (36), 9.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> In questo capoverso, il discorso è rivolto all'anima. Vengono così proposti, secondo il medesimo principio del desiderio anticipante, sette beni che soddisfano l'anima: la sapienza, l'amicizia, la concordia, il potere, l'onore e le ricchezze, la vera sicurezza. Considerando i rispettivi beni perfetti, valutati per la loro saldezza, che i giusti sono certi di acquistare se desiderano i beni suddetti, vi si può vedere l'applicazione di un altro principio, quello che Agostino prescrive per una più elevata ascensione a Dio: il passaggio dall'inferiore al superiore, corrispondente al passaggio che, per i beni del corpo, deve avvenire dall'esterno all'interno (v., sopra, nota 160).

<sup>169</sup> La frase «ciò che egli vorrà non potrà non essere», presa per sé, può sembrare l'affermazione di un volontarismo assoluto, ma va letta nel contesto: vuol dire che la volontà divina garantisce, presso i giusti, la propria corrispondenza con quella umana. Cfr., sopra, quanto si dice, alla n. 85, circa la frase del cap. 11: «Giusto è soltanto ciò che tu vuoi e non giusto è ciò che tu non vuoi». Il termine *potestas*, nelle successive opere di Anselmo, avrà una grande importanza e notevole varietà di significati, che saranno analizzati ancora nel trattato incompiuto *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*, probabilmente l'ultima opera del nostro autore (su cui cfr. F. Corvino, *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, in *Studi di Filosofia Medievale*, Adriatica, Bari 1974, pp. 97-122, e Idem, trad. it. del *De potestate* in AA.V.V., *Linguistica medievale*, Adriatica, Bari 1983, pp. 189-229).

<sup>170</sup> Cfr. Vangelo di Matteo 25, 21 e 23.

<sup>171</sup> *Ibid.* 5, 9.

<sup>172</sup> Lettera ai Romani, 8,17.

<sup>173</sup> Qui *cor* non è usato come ciò il cui «dire» è sinonimo di *cogitare* (cfr., sopra, cap. 4 e nota 57), ma come la sede propria delle passioni e delle emozioni, dove si prova la beatitudine e si celebra quel vero inno alla gioia che segue. In quest'ultima parte del capitolo emerge, sia pure con toni moderati, la dimensione fortemente affettiva della personalità di Anselmo, che si esprime soprattutto nelle meditazioni, orazioni e lettere, solo raramente e molto misuratamente nelle opere speculative. Su questo aspetto cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Bari 1987, pp. 11-12, e I. Biffi, *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in *Anselmo d'Aosta, Lettere*, I, Jaca Book, Milano 1988, pp. 43-88.

<sup>174</sup> Cfr. Levitico, 19, 18: «Non ti vendicherai... ma amerai il tuo prossimo come te stesso».

<sup>175</sup> Cfr. Vangelo di Matteo, 22, 37, e Deuteronomio, 6, 5.

<sup>176</sup> Con un periodare apparentemente ridondante, ma in realtà rigoroso e calibrato in ogni passaggio logico, Anselmo esprime l'ultimo esito di una dialettica del simile/dissimile fondata, monasticamente, sulla forza anticipante del desiderio: l'amore è totalizzante per il soggetto umano, in quanto esaurisce tutta la sua *potestas* (espressa con la formula biblica del «cuore, mente e anima»), ma non per il soggetto divino, il cui *gaudium* rimane al di là di quello umano pur totalmente realizzato. Si può dire che la dialettica dell'amore e della gioia va letta, per Anselmo, secondo una «continuità della qualità» limitata essenzialmente da una «discontinuità ontologica» (P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme...*, cit., p. 233). L'accentuazione di questa tensione è tipica del *Proslogion*, mentre il *Monologion* si compiace nella dimostrazione razionale della *necessità* di amare Dio e, perciò, di provarne il desiderio (cap. 70, su cui cfr. P. Vignaux, *Note sur le chapitre LXX du Monologion*, in *De Saint Anselme à Luther*, Vrin, Paris 1976, pp. 97-110).

<sup>177</sup> Vangelo di Giovanni, 16, 24. Per l'autorità di questo Vangelo, Anselmo sceglie definitivamente, per significare la gioia, il termine *gaudium*, già usato nel capitolo precedente. Nel cap. 24, invece, ha provvisoriamente usato, come sinonimi, i più generici *iucunditas* e *delectatio*.

<sup>178</sup> Allude alla conclusione del capitolo precedente, con l'amore umano che è totale ma non adeguato alla perfezione di quello divino.

<sup>179</sup> Vangelo di Matteo, 25, 21.

<sup>180</sup> Prima Lettera ai Corinti, 2, 9, che cita Isaia, 64, 3.

<sup>181</sup> Vangelo di Giovanni, 16, 24: «Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena».



<sup>182</sup> Cfr. Isaia, 9, 5. La citazione di questo profeta è particolarmente opportuna per i numerosi passi, fondamentali per la tradizione cristiana, in cui nel suo libro si preannuncia la venuta del Messia. Il cap. 9, da cui è tratta la citazione di Anselmo, parla del popolo che «camminava nelle tenebre e vide una grande luce... un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio... ed è chiamato "consigliere ammirabile"».

<sup>183</sup> Lettera ai Romani, 1, 25. La conclusione dell'opera ne sintetizza efficacemente lo spirito: il finale dossologico (cfr., sopra, la nota 141), ripreso da Paolo e riferito alla Trinità, ribadisce il tono dominante della preghiera, mentre l'ultimo accenno al «desiderio» conferma la prospettiva tipicamente *monastica* dell'opuscolo; con l'uomo che progredisce dall'anticipazione al compimento futuro della gioia. Questa prospettiva indica la convinzione che l'uomo è fatto per conseguire la beatitudine, come dice il *Monologion*, capp. 68-69: la creatura razionale è stata creata per amare Dio e per essere, così, beata. Lo stesso pensiero verrà profondamente ripreso, con l'aggiunta del concetto di giustizia, in *Cur Deus homo* II, cap. 1: l'uomo, in quanto creatura razionale, fu creato giusto da Dio perché, nella sua fruizione, fosse felice, *ut beatus esset*. L'intero sforzo compiuto nel *Proslogion* per comprendere la realtà divina, dunque, ha come fine la felicità. Anselmo, così, ancora una volta si rivela fedele seguace di Agostino, che aveva assegnato alla filosofia, come scopo, nient'altro che la beatitudine: *Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit* (*De civitate Dei* XIX, 1, 3).

## NOTE AL PRO INSIPIENTE DI GAUNILONE

<sup>1</sup> Nel cap. 2 del *Proslogion*.

<sup>2</sup> Gaunilone assimila, in modo rilevante per il seguito della sua critica e, poi, per la risposta di Anselmo, la natura *qua nihil maius cogitari possit* con l'ente *maius omnibus*. Nel seguito del suo opuscolo, salvo rare eccezioni, Gaunilone userà sempre, per citare l'*argumentum* di Anselmo, quest'ultima espressione, la quale comporta in realtà un forte spostamento di significato: l'IQM, infatti, ha un senso negativo ed è posto nell'ordine della pura pensabilità, mentre in Gaunilone diventa, positivamente, l'ente «maggiore di tutti», ossia il massimo tra gli enti possibili. Può darsi che Gaunilone operi questa traduzione avendo presente il *Monologion*, in cui Dio viene indicato

con una espressione simile: *summum omnium quae sunt*, l'ente supremo in riferimento alle cose esistenti. Oppure, che implicitamente citi Lanfranco, autorevole maestro di Anselmo, il quale definisce Dio, nel testo decisivo contro Berengario, come ciò che *rebus omnibus... maius est* (v., sopra, *Introduzione*, § 5).

<sup>3</sup> Questa è veramente l'obiezione fondamentale e radicale di Gaunilone, in quanto mette in dubbio ciò che nella prova di Anselmo è posto come evidente, ossia il fatto che, nel pronunciare mentalmente o verbalmente l'espressione in cui consiste l'IQM, vi è una immediata identità tra dire e comprendere, tra *dicere* e *intelligere* il contenuto di ciò che si dice. Anche delle proposizioni false, infatti, si può dire che sono nell'intelletto in quanto sono comprese. Il fatto di poter concepire – *in intellectu habere* – un asserto grammaticalmente corretto non garantisce che il suo contenuto sia davvero pensabile.

<sup>4</sup> Bisogna cioè distinguere tra il puro e semplice pensare (*cogitare*), di cui possono essere oggetto anche affermazioni false o dubbie, e il vero sapere (*intelligere*) che l'ente di cui si sta parlando non può essere pensato come cosa falsa o dubbia. Nella formulazione dell'IQM, perciò, si dovrebbe sostituire il verbo *cogitare* con il verbo *intelligere*.

<sup>5</sup> Date le precedenti precisazioni, allora, il punto di partenza dell'argomento anselmiano (cioè la pensabilità dell'IQM) implica, secondo Gaunilone, una petizione di principio, in quanto deve già presupporre ciò che si propone di dimostrare: lo si può *pensare* come cosa non falsa o dubbia, infatti, solo *sapendo* già che esiste nella realtà. Non si parte, quindi, da un puro pensare, ma già da un sapere: solo se il *cogitare* implica l'*intelligere*, posso dire di non poter *pensare* che l'IQM non esista.

<sup>6</sup> Gaunilone cita lo stesso esempio del pittore fatto da Anselmo nel *Proslogion* (cfr., sopra, cap. 2), facendo notare che non è pertinente. Nel caso della pittura, infatti, vi è una reale differenza, e perciò un effettivo passaggio temporale, tra l'idea che è *prima* nella mente del pittore e che *poi* si realizza; invece nel nostro caso, dato che per *cogitare* una cosa vera la devo anche *intelligere*, tra l'«avere la cosa nell'intelletto» e «comprendere che la cosa esiste» non vi è né differenza né passaggio. L'esempio del pittore verrà di nuovo ripreso, ma per chiarire un altro aspetto del problema, nel successivo § 3.

<sup>7</sup> Cioè la definizione di Dio come «ciò di cui non si può pensare il maggiore».

<sup>8</sup> Questo secondo rilievo si riferisce al cap. 3 del *Proslogion*, dove si afferma non solo che l'ente di cui non si può pensare il maggiore sicuramente esiste, ma anche si dice che *non si può pensare* non esistente; questa non pensabilità, invece, non risulta immediatamen-



te se noi pronunciamo la semplice parola «Dio». È in questo modo che, nel cap. 4 del *Proslogion*, Anselmo chiarisce come si possa «dire», ma non «pensare», che Dio non è: lo si può dire solo se non si pensa a ciò che la parola «Dio» significa, ossia «ciò di cui non si può pensare il maggiore». Gaunilone obietta che, in realtà, non solo «Dio», ma anche «ciò di cui non si può pensare il maggiore» è pensabile, allo stesso modo (cioè rimanendo al puro *cogitare* su cui pretende di fondarsi l'argomento di Anselmo), non esistente.

<sup>9</sup> La terza osservazione riprende la prima e ribadisce che l'inadeguatezza dell'argomento anselmiano sta non solo nella mancata spiegazione della necessità dei passaggi tra dire, udire, comprendere e avere nell'intelletto, ma anche nel carattere puramente mentale di questo «avere nell'intelletto»: secondo Gaunilone, esso non è un vero concetto oggettivo, non implicando per sé che il suo contenuto semantico possa venire pensato solo se esiste *in re*. Sull'importanza di queste osservazioni cfr. M. Dal Pra, *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Gaunilone*, in *Logica e realtà...*, cit., pp. 61-63.

<sup>10</sup> Gaunilone intende obiettare che sulla base dell'argomento anselmiano, fondato sul nesso tra dire e comprendere, si sarebbe inevitabilmente portati a conferire più facilmente realtà a tutte le proposizioni false o dubbie che a «ciò di cui non si può pensare il maggiore», essendo più facile intenderle ed esserne, perciò, ingannati.

<sup>11</sup> Agostino dice *in arte*, ma si riferisce all'opera della mente in quanto precede l'opera eseguita.

<sup>12</sup> Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 1,17.

<sup>13</sup> La seconda citazione dell'esempio del pittore serve a chiarire un aspetto diverso dal precedente, indicato nel § 2. Nel primo caso, essa veniva usata per sostenere che, diversamente dalla pittura, non c'è differenza né passaggio tra l'«avere nell'intelletto» una cosa e «comprendere» che la cosa esiste (cfr., sopra, nota 6). Ora, invece, la citazione introduce un altro aspetto fondamentale: nel caso della pittura si ha un esempio del fare tecnico, dove, secondo il modello di Agostino giustamente evocato, l'idea che l'artefice pensa, prima di realizzarla, non è una realtà *esterna* alla mente stessa, mentre nell'idea dell'IQM, come d'altra parte in quella di ogni proposizione vera, altro è il contenuto vero e altro è l'intelletto che lo coglie: *aliud verum... aliud intellectus*.

<sup>14</sup> Cfr., sopra, l'inizio e la fine del § 2, dove si espone l'obiezione di fondo: l'argomento di Anselmo non mi garantisce di «avere nell'intelletto» una proposizione vera, perché sulla base del suo principio (una affermazione è nel mio intelletto se e quando ne capisco i termini) posso dire di avere nell'intelletto e ritenere quindi reali anche tutte le affermazioni false o dubbie.

<sup>15</sup> Ho spezzato l'intricato e lungo periodo, per evidenziare meglio i passaggi con i quali viene precisata l'obiezione di fondo. Gaunilone dice che per pensare *veramente* una cosa (non, cioè, come si possono pensare cose false o dubbie) bisogna pensarla in base alla realtà, *secundum rem*; il che vuol dire, come si può leggere all'inizio dell'*Isagoge* di Porfirio tradotta e commentata da Boezio, fissare innanzitutto i primi due «predicabili», cioè il genere e la specie; ma questo non è possibile né per l'IQM né per Dio, di cui pertanto *si può pensare* la non esistenza, contro ciò che Anselmo sostiene, come punto forte e decisivo del suo argomento, nel cap. 3 del *Proslogion*.

<sup>16</sup> Non conosco direttamente l'IQM o Dio come *res*, cioè come oggetto di conoscenza sperimentale. Su questo, naturalmente, è d'accordo anche Anselmo.

<sup>17</sup> Si potrebbe dire: secondo il concetto, o l'essenza, di uomo in generale.

<sup>18</sup> L'espressione chiave del discorso di Gaunilone, il pensare *secundum rem*, ha dunque due significati: la *res* può essere sia la realtà individuale sia il concetto universale. Quindi si pensa in conformità alla cosa (o «in funzione» della cosa, come traduce M. Dal Pra nel saggio sopra citato, p. 54), e perciò in modo ugualmente legittimo, sia quando la cosa è un individuo concreto (*ille homo*) sia quando la cosa è il concetto generico-specifico (*homo quilibet*). Gaunilone obietta che, per entrambi i significati, l'IQM e Dio non possono essere pensati veramente, cioè *secundum rem*, perché non si conosce direttamente la loro realtà (come si può conoscere un individuo) né la si può congetturare (*conicere*) da una realtà simile per genere e specie.

<sup>19</sup> La distinzione tra *cogitare secundum rem* e *cogitare secundum vocem*, nella prospettiva di Gaunilone, è decisiva. La prima espressione, come si è visto, indica l'uso del linguaggio in quanto è posto in relazione con la realtà (nel triplice modo sopra considerato, a seconda che la realtà sia vera, falsa, un concetto generale). La seconda, invece, indica un uso del linguaggio in cui la relazione con la realtà è per principio esclusa, come chiarisce il seguito del testo. In altri termini, questa differenza si potrebbe anche dire così: si pensa e si parla *secundum rem* quando si usano proposizioni dotate di significato (che può essere vero-individuale, falso, vero-generale), e quindi si pensano veri concetti; si pensa e si parla *secundum vocem* quando si usano proposizioni cui non possiamo attribuire nessuno di questi possibili significati, e quindi non si pensano veri concetti. Gaunilone, così, radicalizza la distinzione che Anselmo stesso ha posto, nel cap. 4 del *Proslogion*, tra *vox* e *res*, per spiegare come sia possibile «dire nel cuore» ciò che «non si può pensare». La distinzione tra «pensare le cose» e «pensare le parole», d'altra parte, era in quel



tempo un argomento ben trattato dai grammatici; Anselmo vi dedicherà il suo importante opuscolo *De grammatico*.

<sup>20</sup> Quando si pensa, cioè, *secundum vocem*.

<sup>21</sup> Si può pensare *secundum vocem* in due modi: o pensando il puro suono delle parole in quanto tale, nella sua reale fisicità, oppure pensando ciò cui le parole rimandano in virtù del loro significato. Pensando il puro suono posso dire, per esempio, che *homo* è una parola formata da quattro lettere e da due sillabe, mentre pensando il suo significato dirò che è un animale razionale. Quando si pensa la parola *Deus*, oppure l'espressione *maius omnibus*, è certamente possibile seguire il primo modo, ma per l'argomento di Anselmo (e conseguentemente per la critica di Gaunilone) in questione è naturalmente solo il secondo.

<sup>22</sup> Si precisa così la particolare natura di quel pensare, necessariamente *secundum vocem*, che ha per oggetto i termini *Deus* o *maius omnibus*: quel pensare può costruire significati solo per via emozionale, seguendo il *motus animi* occasionato dalle parole udite. Una simile genesi non pregiudica il possibile valore (estetico, morale...) dei significati prodotti, ma non può naturalmente pretendere, secondo Gaunilone, di avere alcuna vera necessità, come invece ritiene Anselmo: un significato emozionale non può certo dar luogo a qualcosa che «non si può non pensare».

<sup>23</sup> Tutta la critica finora svolta si può dunque sintetizzare in questo modo: l'argomento di Anselmo non è valido, in quanto suppone che nell'intelletto vi sia già, ossia immediatamente, appena udite le parole, il concetto dell'IQM. È per questo motivo che Anselmo può parlare di *non pensabilità* dell'inesistenza di Dio e dell'IQM. In realtà, poiché la pensabilità dell'IQM e di Dio non è intesa, nell'argomento di Anselmo, secondo la *veritas rei*, ma soltanto *secundum vocem*, può venire negata senza contraddizione; la non esistenza di Dio, cioè, sulla base di questo argomento *si può pensare*.

<sup>24</sup> Nella prima parte Gaunilone ha ritenuto di aver dimostrato che l'IQM non è un vero concetto, in quanto è «nell'intelletto» solo *secundum vocem* e non, come dovrebbe se fosse un vero concetto, *secundum rem*. A rigore, solo a ciò che viene pensato *secundum rem* si può attribuire l'«essere nell'intelletto». Se, tuttavia, si vuole includere in questa espressione anche ciò che viene pensato solo *secundum vocem*, cioè senza alcun riferimento ad una qualsiasi realtà, allora Gaunilone concede che anche lui ha nell'intelletto l'IQM; rimane fermo, però, che è un modo improprio di parlare. O meglio: è un mero parlare, che per sé non ha relazione con la realtà vera, con la *veritas rei*.

<sup>25</sup> Anche ammesso, in verità per Gaunilone impropriamente, che una cosa pensata solo *secundum vocem* sia nell'intelletto, per dire che essa esiste inoltre anche nella realtà bisogna compiere un successivo passaggio logico, di cui non si possa dubitare. Anselmo, invece, secondo l'interpretazione di Gaunilone, pretende che per garantire assolutamente questo passaggio sia sufficiente pensare *secundum vocem* l'IQM.

<sup>26</sup> Quando si pensa l'IQM solo *secundum vocem* non lo si pone ancora, e neppure lo si può porre, in alcuna relazione con la realtà.

<sup>27</sup> Che esiste, cioè, *secundum rem* e non solo *secundum vocem*.

<sup>28</sup> Per non avere alcun dubbio sulla reale esistenza dell'IQM, secondo Gaunilone, devo prima essere sicuro di averne un *vero* concetto, cioè devo poterlo pensare *secundum rem*, in relazione ad una realtà effettiva (*re vera*); solo in questo caso posso compiere il passaggio successivo, che mi porta a dover ammettere la sua esistenza, per il fatto che è maggiore di tutte le cose. In caso contrario, la sua esistenza vale solo *secundum vocem* ed è ontologicamente inferiore anche a quella di cose false o dubbie, che hanno pur sempre un certo rapporto con la *res vera*.

<sup>29</sup> Sono le «isole dei beati», probabilmente le Canarie, di cui molti autori antichi (per es., Pindaro, Plinio il Vecchio, Plutarco, Tolomeo) parlano come sede delle anime beate o come luoghi felici, ove la dolcezza del clima e l'estrema fertilità della terra consentono ai fortunati abitatori di vivere bene senza alcuna fatica. I medievali pensano inoltre che nell'Oceano vi sia un'Isola Perduta, superiore per clima e fertilità a tutte le terre note, che fu per caso un tempo scoperta, ma che poi non si è più ritrovata; così, per es., nel noto racconto di Onorio d'Autun, grande estimatore e seguace di Anselmo, il *De imagine mundi*.

<sup>30</sup> Infatti ne posso comprendere ogni parola, in quanto conosco *secundum rem* sia l'esistenza di isole, sia l'esistenza di beni che assicurano felicità, piaceri e benessere.

<sup>31</sup> Gaunilone usa il termine *essentia*, che non va però inteso come se fosse tecnicamente distinto da «essere» o da «esistenza», come accadrà con frequente accanimento nella scolastica successiva. Queste distinzioni, veramente, sono già tematizzate da Agostino e da Boezio, ma nell'uso comune (largamente seguito, d'altra parte, dallo stesso Agostino e anche da Anselmo), qui praticato e prevalente, quei termini sono assunti come sinonimi. La stessa osservazione si può fare anche per altri termini usati da Gaunilone e Anselmo, come «sussistere», oppure «sostanza» e «natura»: essi vanno intesi nel loro diverso e specifico significato solo se viene detto esplicita-



mente. Sulla storia di questi termini cfr. É. Gilson, *Note sul vocabolario dell'essere*, in *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988, pp. 322-336.

<sup>32</sup> La comprensione *secundum rem* dei termini «isola» e «perfetta», infatti, per sé non implica la loro esistenza reale, ma soltanto che non si tratta di mere *voces*, perché sono termini effettivamente riferibili a realtà esistenti; ma essi da soli non autorizzano l'aggiunta della *propria* esistenza reale (è significativo il verbo *astruere*, usato per indicare questa pretesa aggiunta: costruire presso, aggiungere un'ala a un edificio; scelta non casuale, dato che Anselmo usa proprio questo verbo, all'inizio del Proemio del *Proslogion*, per dire che il suo argomento è in grado di stabilire il *vere esse* di Dio; vedi, sopra, la nota 5 al testo del *Proslogion*). Il discorso iniziale sull'isola perfetta, quindi, è legittimo, a differenza di quello anselmiano sull'IQM, ma rimane allo stesso livello di pensabilità delle cose false o dubbie (per l'IQM, invece, non c'è neppure la pensabilità, intesa *secundum rem*). Implicitamente, con l'esempio dell'Isola Perduta Gaunilone intende mostrare che, se l'argomento di Anselmo fosse valido, comporterebbe una sua moltiplicazione infinita: per qualsiasi ordine di cose, infatti, si potrebbe affermare l'esistenza di un modello perfetto.

<sup>33</sup> Gaunilone ritorna sul punto fondamentale, già rilevato nel § 2, della impossibilità di «pensare» (*cogitare*) che Dio non esista, come sostiene Anselmo in *Proslogion*, cap. 3. Ritorna, cioè, sul fatto che l'IQM, per Anselmo, implica la *necessità* della sua esistenza non solo pensata, ma anche reale: non solo *in intellectu*, ma anche *in re*.

<sup>34</sup> Chiarendo il suo pensiero, già precedentemente espresso, Gaunilone cerca di mostrare, coerentemente con quanto precede, che la *necessità* di affermare l'esistenza dell'IQM (ossia l'impossibilità di pensare che non esista) è un concetto che si *aggiunge*, come uno dei suoi attributi, a quello di esistenza, e quindi lo presuppone. Per affermare questa necessità, perciò, bisogna prima dimostrare che esiste un ente perfetto, e poi che tale ente deve avere, tra i suoi attributi, anche quello della necessità. Anche in questo caso, Gaunilone pensa forse alla via seguita dallo stesso Anselmo nei primi capitoli del *Monologion*, dove si dimostra l'esistenza di un ente supremo, o natura somma.

<sup>35</sup> Gaunilone riprende la fondamentale distinzione tra *cogitare* e *intelligere*, già rilevata nel § 2 della sua critica, per sostenere, contro la tesi del cap. 3 del *Proslogion*, che la non esistenza di Dio si può sempre «pensare» anche se non la si può «comprendere»; con quest'ultima espressione, infatti, si intende la conoscenza di una realtà veramente esistente, che ci è nota «con la scienza» (cfr., sopra, il § 2

del *Pro insipiente*). Come tale, cioè dal punto di vista e come oggetto dell'*intelligere*, anche per Gaunilone, certamente, la non esistenza di Dio non è conoscibile; ma è, appunto, pensabile, così come si possono pensare anche le cose false e dubbie. Del falso può esservi *cogitatio*, non *intellectus*, così come dell'espressione «Dio non esiste».

<sup>36</sup> Della mia esistenza ho una conoscenza certa in due sensi opposti, perché so che attualmente esisto ma so pure che potevo, e potrò, non esistere. Si tratta di un sapere fattuale del contingente: uno *scire*, diverso dunque sia dal *cogitare* sia dall'*intelligere*.

<sup>37</sup> Il sommo ente di cui si ha *indubitanter* questo *intelligere*, naturalmente, non può essere l'IQM anselmiano, del quale possiamo avere soltanto, secondo Gaunilone, una *cogitatio secundum vocem*. Quell'ente sommo è invece il Dio veramente conosciuto, per altra via, *secundum rem* (nell'implicito, questa via dovrebbe essere quella della rivelazione biblica, secondo la spiritualità monastica di cui Gaunilone sembra farsi qui portavoce): una volta conosciuto si può certamente *intelligere* che, a differenza degli enti contingenti, esiste e non può non esistere.

<sup>38</sup> Per concludere la sua demolizione dell'argomento anselmiano, Gaunilone prospetta una decisiva aporia circa la possibilità di pensare (*cogitare*) l'essere e il non essere di se stesso, data per evidente l'assoluta certezza della propria esistenza di fatto: se e mentre esisto, posso pensare di non esistere? Ossia, in termini tecnici: se vi è l'*intelligere* che una cosa è, si può *cogitare* insieme che essa non sia? Domanda notevole, che verte sullo stesso principio di non contraddizione: si può pensare il non essere di ciò che è, mentre e in quanto è? Ma ciò che importa, nel presente contesto, non esige una risposta a questa domanda (Gaunilone prende infatti le distanze dal problema, dicendo che non sa come rispondere); importa invece rilevare l'aporia stessa, perché le due possibilità che essa offre sembrano compromettere entrambe, come osserva subito dopo Gaunilone, quel punto centrale dell'argomento di Anselmo secondo cui non si può neppure *pensare* che Dio non esista. La posizione dell'*insipiens*, quindi, viene confermata nella sua legittimità filosofica.

<sup>39</sup> Se posso *pensare* me stesso non esistente mentre so di esistere, dovrei *poter pensare* allo stesso modo l'inesistenza di *tutto* ciò che so con analogia certezza assoluta, dunque anche l'inesistenza di Dio. Dovrei cioè convenire, con l'*insipiens*, che si può sempre *pensare* l'inesistenza di Dio. Secondo questa prima alternativa dell'aporia, dunque, l'argomento di Anselmo non potrebbe avere quella necessità inconfutabile che rivendica.

<sup>40</sup> Se invece, secondo il secondo lato dell'aporia, non posso pensarmi inesistente mentre so di essere, allora l'argomento di Anselmo



vale anche per me e per qualsiasi altro ente della cui esistenza io sia assolutamente certo, e non solo per Dio. Mentre la prima alternativa dell'aporia implicava il togliimento della necessità all'esistenza di Dio, la seconda costringe ad attribuirgli ad ogni ente di cui l'*intelligere* assicuri l'esistenza *in re*: conclusione assurda per Anselmo non meno che per Gaunilone.

<sup>41</sup> Come tutta la critica svolta nel *Pro insipiente*, anche la conclusione è molto rilevante, in particolare se pensiamo alla singolare fortuna del *Proslogion*. L'attenzione di Gaunilone, infatti, si concentra esclusivamente sull'argomento dei capp. 2-4, inaugurando così una tradizione che si è mantenuta costantemente, si può dire, sino ad oggi: il riferimento al resto dell'opera è profondamente elogiativo, ma anche del tutto sbrigativo.

### NOTE ALLA RISPOSTA DI ANSELMO

<sup>42</sup> Per comprendere questa premessa, in apparenza sconcertante, bisogna pensarla nel contesto. Lo scambio tra Gaunilone e Anselmo è, prima di tutto, un dialogo spirituale tra monaci, la cui vita è tutta compresa nell'esperienza del contatto con la presenza divina (sia pure nella forma provvisoria del desiderio, come abbiamo visto alla fine del *Proslogion*). I dubbi di Gaunilone, perciò, non vanno letti come esercizi accademici su formule, ma come difficoltà che toccano un punto vitale, cioè la certezza circa la presenza di Dio nella mente umana. È a questo che Anselmo pensa immediatamente, per assicurare il confratello che la sua riflessione sull'*unum argumentum* non minaccia, ma rafforza e garantisce quella presenza. La prospettiva di un lettore moderno, che ha dietro di sé la ricchissima storia dell'argomento ontologico, è invece completamente deviata dalla sua esclusiva attenzione alla risposta logica e filosofica, e può pertanto rimanere delusa da una simile premessa. In realtà, come vedremo la risposta di Anselmo non ignora affatto il tema puramente razionale: solo, non lo mette subito in primo piano, dato che non sospetta di aver dato inizio alla storia dell'argomento ontologico! Inoltre, questo richiamo al *catholicus* (ripetuto più sotto, alla fine del § 8) rivela che la critica di Gaunilone è recepita molto seriamente da Anselmo: non come un semplice esercizio accademico di un monaco che finge di mettersi nei panni dell'*insipiens*, ma come una vera interrogazione posta anche al credente.

<sup>43</sup> Cfr., sopra, *Pro insipiente*, §§ 2 e 4-5. Anselmo, nella sua replica, non segue l'ordine espositivo di Gaunilone, ma punta subito alle questioni che ritiene fondamentali. Come si vede, la prima questione è comunque quella trattata nella prima parte del *Pro insipiente* e riguarda la natura di vero concetto dell'IQM, che secondo Gaunilone viene concepito solo *secundum vocem* e non *secundum rem*; questo concetto non si può pensare, cioè, secondo la *veritas* di nessuna cosa.

<sup>44</sup> Cfr. *Pro insipiente*, § 6. La seconda questione fondamentale, per Anselmo non meno che per Gaunilone, si riferisce dunque al problema del passaggio, da parte dell'IQM, dall'essere nell'intelletto all'essere nella realtà.

<sup>45</sup> Anselmo inizia dalla prima questione, che riguarda la pensabilità dell'IQM, ponendola però come problema della pensabilità di Dio, dato che parla non tanto all'*insipiens* quanto al *catholicus*. Da questo punto di vista, il problema comporta un'antinomia: se l'IQM non è pensato (per ora Anselmo non distingue il *cogitare* dall'*intelligere*), allora Dio o non è l'IQM o non è pensato.

<sup>46</sup> Questa prima risposta non si rivolge all'*insipiens*, che dubita sempre di possedere nell'intelletto, quando pensa l'IQM, un vero concetto *secundum rem*, bensì al solo credente, come dice la premessa. Un credente, infatti, può dubitare di possedere nell'intelletto un vero concetto di Dio solo col dire che Dio o non è l'IQM o non è presente nella mente dell'uomo; la prima alternativa è esclusa dalla fede, la seconda dalla coscienza.

<sup>47</sup> Ora si risponde alla seconda questione, che riguarda il passaggio dal pensiero alla realtà dell'IQM. Anselmo ribadisce la sua posizione di fondo sulla questione filosoficamente più rilevante e decisiva, ossia che basta «pensare» l'IQM per concludere necessariamente alla sua esistenza: è sufficiente il semplice *cogitare* per passare al suo *intelligere* e, quindi, all'essere.

<sup>48</sup> Questa determinazione del «senza inizio» non si trova nei capp. 2-4 del *Proslogion*, che riguardano l'IQM; essa, infatti, viene trattata nella parte del *Proslogion* che riguarda la *natura* divina, quando si risponde alla domanda sul «che cosa sei» (cap. 5), dicendo che Dio è illimitato ed eterno (capp. 13 e 19-20), cioè senza inizio spazio-temporale. Anselmo la usa nella sua replica a Gaunilone perché ha deciso di parlare al *catholicus*, il quale sa bene che l'IQM è Dio stesso. Ma non si deve dimenticare che tutte le determinazioni della natura di Dio sono argomentate, nel *Proslogion*, sulla base dell'IQM, per cui ricorrere ora al mondo concettuale del *catholicus* non vuol dire affidarsi ad una fede separata dalla ragione, ma piuttosto ad una ragione che oltre all'IQM conosce anche Dio.



<sup>49</sup> Qui Anselmo vuol ribadire il punto fondamentale del suo *unum argumentum*, per comprendere il quale, peraltro, non è necessario essere *catholicus*: è sufficiente che l'IQM si possa pensare nel senso del *cogitare*, perché si debba necessariamente concludere che, perciò, esso esiste.

<sup>50</sup> Il testo dice *actu*, «in atto», da intendere come sinonimo di *in re*.

<sup>51</sup> Gaunilone obiettava che l'argomento di Anselmo sarebbe valido (ma in questo caso inutile), se al posto del *cogitare* si mettesse l'*intelligere*. Anselmo risponde che la forza incontrovertibile del suo argomento consiste, invece, proprio nella impossibilità anche solo di *pensare* che l'IQM non esista. Infatti anche l'ipotesi, per assurdo, che l'IQM semplicemente pensato non esista conduce ad una inevitabile contraddizione. Ciò vale ancor di più, naturalmente, se dell'IQM si ha un *intelligere*, oltre che il semplice *cogitare*. Va notato che nel ribadire questa sua posizione, Anselmo non ha bisogno di rivolgersi al *catholicus*, in quanto usa categorie perfettamente accessibili anche all'*insipiens*.

<sup>52</sup> Anche ammettendo l'infinità del tempo e dello spazio, bisogna riconoscere che la totalità del tempo non si può trovare in ogni singolo momento, né la totalità dello spazio (il «mondo») in ogni singolo luogo. Queste considerazioni su tempo e spazio, come le precedenti sull'IQM che è senza inizio, costituiscono il «qualcosa di più» rispetto al testo del *Proslogion*, di cui rafforzano la tesi. Anche ammettendo che spazio e tempo siano sempre e ovunque, *si può pensare* l'inesistenza di ciò che si trova in essi, mentre *non* si può pensare che l'IQM non esista.

<sup>53</sup> Questa lunga argomentazione parla dunque al *catholicus*, poiché usa le determinazioni della natura divina spiegate nel *Proslogion*, capp. 13 e 18, ove si dimostra che Dio è illimitato ed eterno, presente ovunque e sempre nella sua totalità: *semper et ubique totus*. Ma non va trascurato l'evidente intreccio con l'argomentazione rivolta all'*insipiens*, dato che quelle determinazioni sono rese necessarie proprio dall'IQM. Bisogna anche sottolineare il motivo della *necessità* di pensare l'esistenza dell'IQM, per la sua differenza ontologica rispetto alle cose: queste si possono sempre pensare non esistenti.

<sup>54</sup> L'avverbio *aliquatenus* è rilevante; come già nel cap. 14 del *Proslogion* (dove indicava la misura entro cui l'anima umana può «vedere» Dio), anche qui esso indica l'antinomia fondamentale del pensiero che vuol conoscere la realtà divina: il pensiero è diviso tra la certezza della sua conoscenza e, insieme, la sua insufficienza. Si potrebbe dire che Anselmo, con questo termine, vuole esprimere il carattere essenzialmente *analogico* del pensiero su Dio: un pensiero non certo univoco, perché non presume di realizzare la perfetta *identità*

col suo oggetto, ma neppure, come sembra pensare Gaunilone, del tutto equivoco, tale cioè da rimanere in una *assoluta* differenza da Dio.

<sup>55</sup> Se le determinazioni dette prima sono comprese (ossia che l'IQM è «senza inizio» e «tutto sempre e ovunque»), deve necessariamente essere compreso, almeno «in qualche modo», lo stesso IQM cui esse si riferiscono, altrimenti neppure esse potrebbero venire comprese.

<sup>56</sup> Sulla fondamentale, preliminare e decisiva questione di sapere cosa voglia dire che una cosa è «nell'intelletto», dunque, le due posizioni sono queste, secondo Anselmo: lui afferma che una cosa è validamente nell'intelletto quando lo è almeno *aliquatenus*, in qualche modo, mentre Gaunilone richiede che lo sia *penitus*, completamente. Il successivo esempio del sole che illumina le cose dovrebbe mostrare che Anselmo ha ragione.

<sup>57</sup> Questo è un punto delicato, nel confronto con Gaunilone: ciò che a questi sembra altamente problematico (non soltanto l'equiparazione tra *cogitare* e *intelligere*, ma anche quella tra l'*intelligere* stesso e l'«essere nell'intelletto»), per Anselmo è invece assolutamente evidente, in quanto per lui tra queste espressioni vi è una perfetta reciprocità.

<sup>58</sup> Cfr., sopra, *Proslogion*, cap. 2.

<sup>59</sup> Anche per l'altra questione fondamentale, cioè quella del passaggio dal pensiero alla realtà, Anselmo ribadisce l'assoluta evidenza del nesso che si deve porre, per non cadere nell'autocontraddizione, tra la pensabilità dell'IQM e la sua esistenza *in re*: l'IQM, per essere tale, non può esistere soltanto nel pensiero. Mentre Gaunilone ritiene vincolante, per decidere la questione, lo stabilire di quale genere sia questo essere *in re*, Anselmo pensa invece che la questione sia già risolta col semplice e necessario riconoscere che l'IQM non può essere *solo* pensato.

<sup>60</sup> Anselmo liquida agevolmente l'esempio gaunilonico dell'Isola Perduta, più perfetta delle Isole Fortunate (v., sopra, *Pro insipiente*, § 6): quest'isola è il massimo pensabile entro un certo genere di enti, mentre l'argomento del *Proslogion* ha significato solo riguardo a quell'unico ente di cui si possa dire che è IQM. Dell'isola perfetta, infatti, è possibile pensare, senza contraddizione, la non esistenza.

<sup>61</sup> Non esisterebbe, cioè, neppure nell'intelletto.

<sup>62</sup> Per gli stessi motivi per i quali sopra, al § 1, si dice che l'IQM va necessariamente pensato «senza inizio»; cfr., sopra, la nota 48.

<sup>63</sup> Anselmo ribadisce, dunque, confermando con maggiore ampiezza ciò che nel cap. 3 del *Proslogion* aveva detto molto sinteticamente, un aspetto essenziale del suo argomento: non si può neppure pensare (*cogitare*) che l'IQM non esista.



<sup>64</sup> Vedi, sopra, *Pro insipiente*, § 7, dove Gaunilone sostiene che si dovrebbe usare il verbo *intelligere*, non *cogitare*, per dire che l'IQM non si può «pensare» inesistente.

<sup>65</sup> Secondo il significato che Gaunilone attribuisce al termine *intelligere*, non solo Dio, ma ogni cosa non sarebbe pensabile (nel senso dell'*intelligere*) non esistente, una volta conosciuta come esistente. Bisognerebbe cioè attribuire la necessità non solo a Dio, ma anche ad ogni cosa. Infatti le cose false non si possono *intelligere* perché non esistono; allora non si può *intelligere* neppure la non-esistenza di ciò che è reale, appunto perché è falso che non sia ciò che è. Se dunque si formulasse l'IQM nel senso voluto da Gaunilone, cioè usando *intelligere* anziché *cogitare*, esso non servirebbe più a differenziare l'esistenza di Dio da quella di qualsiasi cosa reale.

<sup>66</sup> Se invece si potesse *intelligere* la non esistenza di una cosa reale, allora tale possibilità andrebbe estesa a *tutte* le realtà la cui esistenza è certa, compreso Dio. Non sarebbe dunque più vero, come pretende Gaunilone, che l'impossibilità della non-esistenza dell'IQM sia ponibile in termini di *intelligere* anziché di *cogitare*. Così, Anselmo stringe l'avversario in un dilemma, dal quale si può uscire soltanto dicendo che non si può «pensare» (*cogitare*) la non-esistenza dell'IQM, mentre si può *cogitare* la non-esistenza di qualsiasi altro ente.

<sup>67</sup> Vedi, sopra, *Risposta*, § 1.

<sup>68</sup> È il dubbio finale di Gaunilone, *Pro insipiente*, § 7, circa la possibilità di pensare il proprio non essere; bisogna ricordare che tale dubbio si riferisce al *cogitare*, perciò acquista un rilievo decisivo.

<sup>69</sup> Anselmo risolve il dubbio di Gaunilone sulla pensabilità del non essere di ciò che è (cfr. la nota precedente), osservando che possono essere veri entrambi i corni dell'antinomia, se adeguatamente intesi: di una cosa, nello stesso tempo, si può *pensare* il non essere e *sapere* l'essere, perché negazione e affermazione sono dette insieme e della stessa cosa, ma non sotto il medesimo rispetto, quindi non vi è contraddizione; se, invece, con l'affermazione e la negazione si vuol dire che la cosa, in quanto tale, è e non è, si cade nell'autocontraddizione. M. Corbin osserva giustamente (in S. Anselme de Cantorbéry, *Oeuvres*, vol. I, Cerf, Paris 1986, p. 317, n. 3) che per esplicitare i due significati Anselmo gioca sull'ambiguità della congiunzione *quamdiu*, che può avere due significati, uno concessivo e uno temporale, resi nella traduzione francese con *cependant que* e *pendant que*. L'ambivalenza si conserva bene, comunque, anche nell'italiano «mentre».

<sup>70</sup> Si tratta sempre di precisare il senso della risposta al dilemma di Gaunilone: non si può pensare il non essere di alcuna realtà esistente, se con ciò s'intende affermare che essa è e non è, perché sa-

rebbe autocontraddittorio, ma si *deve* pensare che ogni cosa, escluso l'IQM, potrebbe non essere anche se è, perché ogni cosa è finita e contingente. L'assoluta necessità di pensare la prima situazione non toglie il potere di pensare la possibilità della seconda. Tuttavia, il dilemma di Gaunilone potrebbe sollevare un problema ben più profondo, in quanto sfiora il *cogito* cartesiano: di me stesso posso *pensare* di non essere, mentre so di essere un ente che *pensa*? Sarebbe come chiedere se il pensiero può pensare di non pensare. Gaunilone si limita a chiedere se «io» posso pensare il mio non essere, e anche Anselmo non pone il problema del soggetto del pensare, mentre lo riconduce, come semplice caso particolare, alla questione della pensabilità delle cose in generale. Entrambi pensano ad una cosa tra le cose.

<sup>71</sup> L'essere di Dio e l'essere delle cose pongono il pensiero di fronte a due tipi diversi di necessità, quando si dice che di entrambi «non si può» pensare il non essere. Dell'essere divino, appena si comprende (*intelligere*) il significato dell'IQM, non è più possibile pensare (*cogitare*) che non sia, mentre l'*intelligere* l'esistenza reale di una cosa qualsiasi (anche di me stesso) consente sempre che si possa *cogitare* il suo non essere, anche se rimane sempre impossibile che ciò che è, *in quanto è*, non sia. Nelle cose la necessità è solo fattuale, sicché la necessità dell'incontraddittorietà dell'essere non proibisce di *cogitare* che esse non esistano *in re*, mentre in Dio la necessità è assoluta, perché il suo non essere non è realmente e veramente pensabile. Dire che Dio non esiste significa pronunciare un asserto non solo *inintelligibile*, come le proposizioni false, ma anche *impensabile*; cfr. J. Moreau, *Inintelligible et impensable (Anselme, Liber Apologeticus, IV)*, in *Anselm Studies I*, cit., pp. 85-93.

<sup>72</sup> Anselmo ha spiegato nel *Proslogion*, cap. 4, come si possa *dire* grammaticalmente l'enunciato *Deus non est*, che non si può *pensare* concettualmente, cioè quando si comprende il significato dell'IQM.

<sup>73</sup> Non si hanno notizie certe di questo favore incontrato dalle critiche di Gaunilone. D'altra parte, anche l'argomento del *Proslogion* sembra essere stato il più lento, tra i pensieri di Anselmo, ad affermarsi. Per circa un secolo vi è un sostanziale silenzio sia sull'argomento sia sulla critica di Gaunilone, forse perché i lettori sono sconcertati dalla sua originalità e risolvono di non prendere posizione. È significativo che persino Onorio d'Autun, fedele seguace del pensiero di Anselmo, non ne parli. Cfr. S. Vanni Rovighi, *Notes sur l'influence de saint Anselme au XII siècle*, in *Studi di filosofia medioevale*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 115.

<sup>74</sup> Effettivamente, Gaunilone cita sempre l'IQM del *Proslogion* chiamandolo *maius omnibus*, l'ente maggiore di tutti. Anselmo chia-



risce che le due espressioni sono essenzialmente diverse e che la seconda non è assolutamente accettabile, comportando un radicale fraintendimento del suo pensiero centrale.

<sup>75</sup> Che è una conclusione assurda. In modo un po' contorto, Anselmo ribadisce la sua prospettiva di fondo sull'IQM: o si dice che esso è, non può non essere e non si può pensare che non sia, oppure non si sta parlando dell'IQM. In particolare, si è sicuri di essere fuori dall'IQM quando si parla di qualcosa di cui *si può pensare* che non sia, mentre dell'IQM *non si può pensare* in alcun modo che non sia. Questo, per Anselmo, è sempre il punto decisivo che differenzia l'IQM da qualsiasi altra definizione di Dio.

<sup>76</sup> Infatti si può pensare, senza contraddizione, che un ente «maggiore di tutti» (d'ora in poi: MO) non esista, mentre non lo si può per l'IQM; v. la nota precedente.

<sup>77</sup> Nelle deduzioni svolte nel *Proslogion* e nella *Risposta*, ove si mostra, con certezza, che se un ente è pensabile come non esistente o tale da risultare inferiore ad un altro, sicuramente non può essere l'IQM. Nel caso del MO, invece, tale deduzione non s'impone con la medesima necessità.

<sup>78</sup> Ai due precedenti difetti del MO (è pensabile non esistente, se ne può pensare uno maggiore) si aggiunge il terzo, ugualmente essenziale: mentre l'IQM si autofonda e «prova se stesso», il MO dovrebbe appoggiarsi a qualcosa d'altro, per mostrare il proprio carattere di ente supremo avente le stesse caratteristiche dell'IQM. In realtà, questo soltanto lo possiede ed è, perciò, unico. Sul carattere di autofondazione dell'*unum argumentum* insiste, con forza, il proemio del *Proslogion*.

<sup>79</sup> Se, cioè, dopo aver dimostrato l'IQM si può dimostrare anche il MO, non c'è motivo di criticare la prima (e vera) dimostrazione.

<sup>80</sup> Intenzionalmente Anselmo dice «stolto» e non «insipiente»: questi, per quanto sbagli, è filosoficamente un valido interlocutore (è dalla sua negazione, infatti, che prende le mosse l'argomento del *Proslogion*), mentre lo stolto dice una semplice sciocchezza che non produce, neppure per contrasto, alcuna argomentazione che faccia avanzare la verità.

<sup>81</sup> Cfr., sopra, *Pro insipiente*, § 2.

<sup>82</sup> Anselmo ritiene di rendere inefficace la critica di Gaunilone riducendola a due punti: 1) dire che l'IQM è nell'intelletto come lo sono le cose false o dubbie non differisce da ciò che sostiene Anselmo, al quale basta concedere che tali asserzioni abbiano un significato comprensibile, per vedere poi se corrispondano ad una realtà; 2) Gaunilone si contraddice, se afferma che le cose false sono nell'in-

telletto, perché secondo lui una cosa è nell'intelletto solo se esiste anche nella realtà, ma le cose false non possono esistere. La critica di Gaunilone, però, è più sottile e articolata. Essa dice che se l'IQM è nell'intelletto come lo sono anche le cose false o dubbie, ciò vuol dire che di esso *non* vi è un vero e proprio *intelligere*, bensì un mero *cogitare secundum vocem*; quando poi Gaunilone concede che delle cose false o dubbie vi sia un *intelligere*, lo dice per affermare che si possono in certo modo comprendere le cose false o dubbie per analogia con le cose vere, il che è impossibile per l'IQM, perché non ha alcuna analogia con le cose vere e, dunque, non può essere inteso neppure come lo sono le cose false o dubbie. Questo è veramente un punto critico della discussione, che secondo alcuni studiosi rivela una decisiva «difficoltà di comunicazione» tra i due protagonisti (M. Parodi, *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Lubrina, Bergamo 1988, pp. 179 ss.). La conclusiva battuta di Anselmo (*nil ad me, tu videris*) tradisce forse, in contrasto col tono generale della polemica, molto schietto ma anche sempre corretto e reciprocamente rispettoso, una feroce ironia; vi si può infatti leggere una larvata citazione (che doveva risultare ben chiara al monaco Gaunilone) della risposta che i sacerdoti danno a Giuda, quando questi restituisce i trenta denari del tradimento: *Quid ad nos? Tu videris* (Vangelo di Matteo, 27,4).

<sup>83</sup> Anselmo riconosce che Gaunilone parla di due livelli dell'*intelligere* (uno per le cose false o dubbie e un altro per l'IQM), ma ritiene di poter concludere: se persino delle cose false vi è un *intelligere*, posso dire correttamente che l'IQM è nell'intelletto anche se non so ancora se esiste nella realtà. Gaunilone, invece, parla di quei due livelli proprio per dire che il secondo *non si può* assimilare al primo: l'*intelligere* delle cose false o dubbie, infatti, lo posso assumere per analogia dalle cose reali (mediante i predicabili del genere e della specie), cosa per principio *impossibile*, invece, per l'IQM.

<sup>84</sup> Riferendosi ai cap. 3 e 4 del *Proslogion*, Gaunilone contestava, in *Pro insipiente*, § 2, la legittimità della distinzione tra Dio e IQM, che era servita ad Anselmo per spiegare come si possa *dire* ma non *pensare* che Dio non esista: lo si può pronunciando la semplice parola «Dio», non lo si può pensandone il significato, cioè pensando l'IQM. Vedi, sopra, la nota 8 al *Pro insipiente*.

<sup>85</sup> Questa scienza è la dialettica, o logica. Per un lungo periodo, l'uso di questi due termini è rimasto oscillante (cfr. P. Michaud-Quantin, *L'emploi des termes logica et dialectica au moyen âge*, in AA.VV., *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 1969, pp. 833-862). Il *catholicus*, al quale Anselmo dichiara nella premessa di rivolgersi, non è dispensato dalla conoscenza e dalla corretta appli-



cazione delle regole dialettiche e logiche, ben note a chi abbia avuto anche solo una modesta istruzione. Che anche un monaco debba conoscere la dialettica è cosa ovvia e, d'altra parte, la critica di Gaunilone si è dimostrata molto acuta e sottile. A tutti, naturalmente, è noto il giudizio altamente positivo di Agostino, secondo cui *Dialectica est bene disputandi scientia* (*De dialectica*, 1), è la «disciplina delle discipline» che «insegna ad insegnare e insegna ad apprendere, in essa la ragione rivela se stessa e rende manifesto chi sia, che cosa voglia, che cosa riesca a fare» (*De ordine* II, 13, 38). L'effettiva strumentazione logica, poi, è assunta specialmente dalle opere di Boezio.

<sup>86</sup> L'assoluta certezza dell'IQM non toglie che Dio sia conosciuto solo «fino a un certo punto», *aliquatenus*, come dice con grande eloquenza il cap. 14 del *Proslogion*.

<sup>87</sup> Anselmo risponde a Gaunilone che, sul piano logico, è perfettamente corretto affermare insieme l'assoluta certezza circa l'IQM e il dubbio circa Dio; anche dopo la dimostrazione della sua esistenza, infatti, la natura divina rimane per il pensiero una *lux inaccessibilis*, come dice il cap. 16 del *Proslogion*. Ma la differenza tra la comprensione dell'IQM e quella di Dio è logicamente corretta, anche sostenendo che la prima si consegue *aliquatenus* e la seconda *nullatenus*, perché ciò che si conosce almeno limitatamente è più facilmente dimostrabile di ciò che non si conosce del tutto.

<sup>88</sup> Anselmo riconosce dunque a Gaunilone di avere svolto una critica almeno in parte efficace, se concede questa importante limitazione: che l'IQM non si comprenda in modo perfetto, ma solo in certo modo, *aliquatenus*. Anche ammesso questo, però, è la posizione di Gaunilone a non essere «credibile», perché ciò che si conosce in qualche modo si può dimostrare più facilmente di ciò che *nullomodo* si conosce, quindi la differenza tra IQM e Dio rimane confermata.

<sup>89</sup> Cfr., sopra, *Proslogion*, cap. 2, e *Pro insipiente*, § 3.

<sup>90</sup> Anselmo allude implicitamente al significato medievale dell'*exemplum* (su cui cfr. P. von Moos, *Sulla retorica dell'exemplum nel Medioevo*, in AA.VV., *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV*, a cura di C. Leonardi e E. Menestò, La Nuova Italia, Firenze 1988, pp. 53-77). In questo caso, l'esempio del pittore è da intendere in senso retorico, cioè serve soltanto a porre i due interlocutori nella dimensione del dialogo razionale (l'altro modello di esempio, quello «omiletico», serve invece a *convincere* o *costringere* chi ascolta, in genere con immagini terrorizzanti). Ma il senso retorico dell'esempio ha un significato ben preciso, che si può collocare a due livelli: uno stilistico e uno argomentativo. Il primo riguarda la sola *elocutio*, il secondo si applica invece nella ricerca e nella dimostrazione: rispettivamente

nella *inventio* e nella *probatio*. L'intenzione di Anselmo, in questo caso, va posta soltanto a livello della *inventio*.

<sup>91</sup> Cfr., sopra, *Pro insipiente*, § 4.

<sup>92</sup> Questa dimostrazione della possibilità di congetturare (*conicere*), ossia di costruire l'IQM, viene spesso equivocata come una inconsapevole caduta, da parte di Anselmo, in una prova *a posteriori*. Sembra, infatti, che la nozione dell'IQM sia qui ricavata «dalle nostre esperienze delle cose finite» (commento di L. Pozzi a Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, Rizzoli, Milano 1992, p. 220 n. 69) e «dalla quotidiana esperienza delle cose» (commento di G. Zuanazzi ad Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, La Scuola, Brescia 1993, p. 128 n. 60). In realtà, l'argomentazione di Anselmo (qui, ma anche nella corrispondente prova *ex gradibus* già svolta in *Monologion*, capp. 1 e 4) prescinde esplicitamente dall'esperienza: i passaggi dal minore al maggiore, da questo al massimo pensabile e, infine, al concetto di IQM, sono dichiarati validi indipendentemente dalla necessità di riferirli a cose realmente esistenti. Che un bene immutabile sia «migliore» di un bene che ha inizio e fine è una verità, per Anselmo, evidente *a priori*, tale cioè da valere «esista o non esista qualcosa del genere in realtà». Il senso di questo *conicere* dipende solo da una esigenza imposta dalla difficoltà di Gaunilone: la nozione di IQM per Anselmo è evidente, ma la si può costruire (in modo puramente razionale, cioè rilevando la sola e pura pensabilità dei termini usati) per chi non veda immediatamente questa che, in sé, rimane una evidenza immediata.

<sup>93</sup> Lettera ai Romani, 1, 20. Non è fuori luogo ricordare il contesto di questa citazione, in cui san Paolo dice, di quegli *stulti* che nonostante la manifestazione divina «soffocano la verità nell'ingiustizia», che «sono dunque inescusabili, perché... hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente oscura» (*ibid.*, 18-22). Nel richiamo al *catholicus* è dunque implicito un severo monito, che si può collegare anche ad un altro testo biblico: Sapienza, 13, 1-9, dove si dice che sono «stolti per natura» quegli uomini che, giustamente attirati dalla bellezza e bontà del creato, non vogliono riconoscere il creatore. L'insipiente, invece, è colui che prescinde dall'autorità delle Scritture e deve perciò venire convinto, con argomenti razionali, che la «congettura» dell'IQM è possibile.

<sup>94</sup> La proposizione in cui consiste l'IQM è dotata di significato anche se non si ritiene valido il «congetturare» dimostrato nel paragrafo precedente, quindi anche se rimane ignota la realtà cui l'IQM va riferito, cioè Dio. Anselmo lo spiega per analogia: anche i termini «ineffabile» e «impensabile» hanno significato, cioè si possono dire e pensare concettualmente, benché rimanga ignota la realtà cui si riferiscono.



<sup>95</sup> Nello sforzo di ribadire un punto fondamentale e contrariamente al suo stile consueto, Anselmo non risparmia espressioni forti, perché la questione gli sembra evidente. È significativo che un'altra, molto rara, manifestazione di aggressività venga usata, nel cap. 4 del *Monologion*, per colpire chi non riconosce la differenza di valore tra le cose, per es. chi non capisce che un cavallo ha maggiore dignità di un pezzo di legno, e chi non comprende che la gradazione delle cose implica necessariamente un valore sommo: il primo non è degno di essere considerato un uomo, *non est dicendus homo*, il secondo è *absurdus* (*Monologion*, cit., p. 56). Nella *Risposta* si tratta, ancora una volta, di mostrare la possibilità di pensare (*cogitare e intelligere*) l'IQM anche se non se ne conosce il contenuto (Dio stesso, che rimane *lux inaccessibilis*, come dice il cap. 16 del *Proslogion*), così come si può, senza contraddizione, usare sensatamente il termine «indicibile» e pensare il concetto di «impensabile». Per non riconoscere questo, secondo Anselmo, bisogna contraddirsi: dicendo la negazione, ma dicendo anche di non sapere ciò che si dice. In questo caso, il negatore non è una persona seria, come in fondo è *l'insipiens*, ma un *impudens* degno di scherno. L'insipiente, invece, si limita a negare il contenuto dell'IQM ed è perciò un interlocutore valido: sbaglia, ma pensa e ragiona.

<sup>96</sup> Qui Anselmo ribadisce, utilizzando gli argomenti precedenti e sottolineando l'inconsistenza della negazione con tratti che richiamano il modo con cui, nel IV libro della *Metafisica*, Aristotele confuta il negatore del principio di non contraddizione, la tesi già sinteticamente formulata nel cap. 3 del *Proslogion* e ripetutamente contestata da Gaunilone: l'IQM non può essere pensato non esistente, esso esiste necessariamente.

<sup>97</sup> Secondo Anselmo, dunque, le obiezioni di Gaunilone sono del tutto inefficaci: l'argomento è valido negli stessi termini con i quali è stato esposto nel *Proslogion* (il cui Proemio, v. sopra, dice appunto che l'argomento dimostra sia che Dio *vere est*, sia la verità di tutto ciò che si deve credere intorno alla *divina substantia*). È da notare, quindi, che dalla forza dell'IQM non deriva soltanto la dimostrazione della sua esistenza nella realtà, ma anche la dimostrazione, *ex necessitate*, di tutto ciò che si *deve* credere sulla natura di Dio. Il *Proslogion* è dunque profondamente unitario, non è diviso tra i due piani della fede e della ragione e sviluppa, sia pure in modo assai diverso, lo stesso tema del *Monologion*: dimostrare con una *argumentatio necessaria* sia che Dio esiste sia che cosa Egli è, ossia non solo la sua esistenza ma anche la sua essenza (i termini *substantia*, *natura*, *essentia*, in Anselmo sono sinonimi).

<sup>98</sup> Affermazione molto importante, almeno per due motivi. Innanzitutto per l'uso del *credimus*, illuminante per capire il celebre

*credimus* che introduce, nel cap. 2 del *Proslogion*, l'IQM; esso non allude, evidentemente, a qualcosa che sappiamo «per fede», ma al contrario a qualcosa che dobbiamo affermare *ex necessitate*, in primo luogo il principio di perfezione già stabilito in *Monologion*, cap. 15, e *Proslogion*, cap. 5. Inoltre, questo principio viene formulato nel modo più rigoroso: prima diceva solo che Dio è «tutto ciò che è meglio essere che non essere», ora aggiunge che questo dev'essere «pensabile in modo assoluto». Sul *credimus* vedi, sopra, la nota 48 al *Proslogion*.

<sup>99</sup> La grande forza del semplice enunciato dell'argomento (la *vis della prolatio*) è tale, conclude Anselmo, che ci costringe ad applicare l'IQM non solo alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma anche alla definizione di tutti i suoi attributi: ciascuno di questi (eterno, buono, ecc.) deve essere inteso come ciò di cui non si può pensare il maggiore. Forte sintesi, che tiene insieme i termini fondamentali della riflessione anselmiana: se nell'essere/essenza di Dio vi è qualcosa che *si deve credere*, è *necessario* che esso abbia le stesse caratteristiche dell'IQM. Questa, secondo Anselmo, è la massima profondità cui possa giungere *l'intellectus fidei*.



APPARATI CONCETTUALI  
E BIO-BIBLIOGRAFICI

## PAROLE CHIAVE

**Amore:** è il legame unitivo essenziale, che viene visto al duplice livello divino e umano. Al primo livello esprime la vita interna della Trinità, come Spirito che lega in assoluta unità le altre due Persone, il Padre e il Figlio. Al secondo livello costituisce la forza che unisce l'uomo a Dio e, conseguentemente, anche agli altri uomini. Nel *Proslogion* al primo si accenna brevemente, al secondo è invece conferito grande rilievo. Nel segno della spiritualità agostiniana e monastica, l'amore a questo livello è visto a sua volta in un duplice registro: quello della provvisorietà terrena, in cui vive come legame unitivo delle fondamentali figure del DESIDERIO (v.), del CERCARE (v.) e perciò del trovare, in virtù delle quali l'uomo cerca Dio desiderandolo e lo desidera cercandolo, così come lo trova amandolo e lo ama trovandolo; e quello della definitiva BEATITUDINE (v.) escatologica, in cui l'amore del sommo bene, condiviso dai beati nella reciprocità e nella totalità, costituirà la GIOIA (v.) piena.

**Anima:** costituisce, con DIO (v.), la polarità essenziale della ricerca svolta nel *Proslogion*, secondo il modello agostiniano che pone la cura fondamentale solo in due cose, appunto l'anima e Dio. L'anima è dunque vista come la parte essenziale dell'uomo ed è la protagonista della ricerca di Dio, ma in un duplice senso. In quanto nell'anima vi è la ragione o il pensiero, essa è il luogo in cui Dio è trovato in modo assoluto e necessario, essendo la sua esistenza inconfutabilmente dimostrata. In quanto l'anima rappresenta l'uomo stesso nella sua totalità, in essa la ricerca rimane insoddisfatta perché, nonostante la perfetta dimostrazione, l'anima non riesce a SENTIRE (v.), cioè a fare l'esperienza di ciò che ha trovato. In questo senso, l'anima rimane inquieta e non è veramente se stessa fino a quando non trova il sommo bene.



**Argomentazione:** è la prova razionale o dimostrazione, avente valore di necessità, di un asserto, che si avvale di un ARGOMENTO (v.) come di uno strumento o mezzo dal quale riceve la sua forza probante. Nel *Proslogion*, l'asserto dimostrato secondo necessità è l'affermazione che Dio esiste veramente (v. ESSERE) e che non lo si può neppure PENSARE (v.) non esistente. Inoltre, secondo Anselmo, questa dimostrazione è valida per provare non soltanto l'esistenza di Dio, ma anche il principio di perfezione secondo cui si deve pensare la sua *essenza* o natura.

**Argomento:** nella topica di Cicerone e di Boezio, *argumentum* è la proposizione che risolve un dubbio, che permette di decidere tra le due parti di una alternativa e che, perciò, convince il PENSIERO (v.) ad assentire in modo necessario, come fa il medio in un sillogismo. Nel nostro caso, risolve il dubbio posto dalla negazione dell'INSIPIENTE (v.), il quale dice «Dio non esiste». L'argomento va quindi considerato come quello strumento o mezzo che, per la sua forza razionale, permette di eliminare assolutamente il dubbio o l'ambiguità. A rigore, dunque, l'argomento non è la «prova» o «dimostrazione», che si dovrebbe dire invece ARGOMENTAZIONE (v.). L'originalità del *Proslogion* consiste nell'aver trovato, per sciogliere quel dubbio, un argomento *unico* e autosufficiente, a differenza del *Monologion* che si avvale di un intreccio di *molti* argomenti.

**Beatitudine:** rappresenta il fine della vita umana, che tuttavia non si può realizzare in *questa* vita. Non la si può neppure adeguatamente pensare, perché non possiamo dire con le nostre categorie *quale* e *quanto* sarà il bene fruito dai beati. Lo possiamo solo «congetturare», pensando che l'oggetto della beatitudine sarà il sommo bene, Dio stesso, quindi comporterà una perfetta coincidenza di potere, volere e avere: il beato avrà tutto ciò che vorrà e potrà tutto ciò che vorrà. Di questa futura beatitudine, in questa vita possiamo avere solo una anticipazione, con la pratica dell'AMORE (v.).

**Categorie:** modi secondo cui l'essere si predica delle cose nelle proposizioni: sostanza, qualità, quantità, relazione, luo-

go, tempo ecc., che Anselmo conosce da Aristotele, attraverso Boezio e il *Categoriae decem* pseudo agostiniano. Vengono considerate, comunque, soltanto in relazione alla loro applicabilità nel discorso razionale sull'essenza divina.

**Cercare:** essenziale disposizione della fede e del credere che, orientati verso l'INTELLETO (v.) per loro natura, non sono fini a se stessi, ma tendono a *trovare* la Verità. Con espressione tratta dalla Scrittura, questa disposizione consiste nel «cercare il Volto» di Dio. I due termini cercare e trovare, insieme, costituiscono l'essenza stessa del *Proslogion*, come si capisce dal suo titolo originario: *Fides quaerens intellectum*. Sono anche termini che appartengono alla tradizione agostiniana, la quale però li legge in modo circolare, mentre Anselmo apre e spezza questa circolarità, con effetto spesso drammaticizzante sull'esito negativo della ricerca.

**Crede:** adesione ai contenuti della rivelazione divina. Ci sono due modi fondamentali del credere. Uno, inautentico e inadeguato, consiste nella sola accettazione di contenuti staticamente recepiti come oggetti: è il credere «a» qualcosa. Un altro, vivo e fecondo, consiste nel credere «in» una verità, con un duplice significato che indica le due situazioni del credere autentico: il rimanere *dentro*, cioè l'*aderire* alla verità, e il *tendere* verso la sua piena realizzazione. Il credere autentico implica dunque un dinamismo essenziale e fa muovere l'anima nella direzione di un *esperire* che, trattandosi di verità, è un comprendere intellettuale: un *intelligere*, cioè un vedere dentro, *intus-legere*. Per questo, in Anselmo, il credere della fede si trova sempre associato al comprendere dell'intelletto, nella forma del tendere e del CERCARE (v.): *credo ut intelligam*, oppure *fides quaerens intellectum*. Il credere autentico è volontà di verità, in cui l'intelligenza non è opposizione, ma espansione e risultato di quel movimento in cui consiste il credere.

**Cuore:** è un termine semanticamente molto ricco, di cui possiamo indicare qui due prevalenti significati. Innanzitutto rappresenta il rapporto dell'uomo con se stesso e, specialmente, con la sua realtà spirituale, quindi anche con la pro-



pria ragione e con la propria volontà. In questo senso l'espressione «avere nel cuore» si può considerare un sinonimo di PENSARE (v.), come nel rilevante caso dell'INSIPIENTE (v.) che «dice in cuor suo "Dio non esiste"». In secondo luogo, il cuore indica il principio affettivo, emozionale ed esperienziale dell'amore, diventando la sede propria di quel cercare e trovare Dio che si realizza come un itinerario, che parte dai dolori e affanni della vita presente per tendere alla gioia della BEATITUDINE (v.) futura.

**Desiderio:** tipico termine della spiritualità monastica, indica una delle forme con cui l'ANIMA (v.) può e deve pregustare la BEATITUDINE (v.) futura, perché Dio si dona facendosi anche desiderare. Insieme all'AMORE (v.), il desiderio è una parziale e ancora oscura anticipazione, ma pur sempre un inizio, della contemplazione beata e dell'unione con Dio.

**Dio:** è l'oggetto quasi esclusivo del *Proslogion*, che si propone di svolgerne una contemplazione, ma viene considerato a vari livelli del discorso. Dopo l'invocazione iniziale, vi è un triplice approccio. Prima si dimostra, con una ARGOMENTAZIONE (v.) necessaria, la sua esistenza; poi si cerca di esporre, senza poterlo fare pienamente, gli attributi della sua natura; infine, si mostra come Egli sia il fine cui deve tendere l'uomo per essere beato. Ne deriva una triplice denominazione, per cui Dio si deve rispettivamente considerare come: qualcosa «di cui non si può pensare nulla di maggiore», una realtà che è «maggiore di quanto si possa pensare», l'unico vero e assoluto «sommo bene».

**Dovere:** espressione del comando morale, in quanto l'agire ha come scopo quello di corrispondere all'essere. Va dunque inteso come sintesi dell'etico e dell'ontologico: non proviene da un comando esterno, ma dalla struttura stessa del soggetto, quindi è sempre di natura tale da essere spiegabile e dimostrabile con la RAGIONE (v.).

**Essenza:** può avere tre significati: 1) genericamente, è sinonimo di ESSERE (v.) o di esistere; 2) per indicare il *per se* della somma natura, si distingue dall'essere, così come la luce si

distingue dallo splendore; 3) come sinonimo di «sostanza» e di «natura», indica ciò che una realtà è in se stessa, prescindendo dalle relazioni e dagli accidenti che può avere.

**Essere:** non indica solo che una cosa è, ma anche il suo valore, il fatto, cioè, che è una perfezione variabile. Su questa variabilità si fonda la differenza ontologica tra le varie realtà. Mentre in Agostino la polarità fondamentale è formata dall'essere mutevole-immutabile, in Anselmo viene sottolineata l'opposizione tra essere *per sé*, che è proprio soltanto di DIO (v.), ed essere *per altro*, che è proprio delle creature. La prima forma è inoltre qualificata con l'avverbio *veramente*, che significa esistente sia in realtà, cioè non soltanto nel pensiero, sia in modo tale da non poter essere pensato non esistente, sia infine in modo sommamente perfetto. L'essere per altro, invece, è sempre pensabile come non esistente e ha inoltre un valore variabile, dal più al meno (per esempio, un ente che non ha fine è superiore a tutti quelli che finiscono).

**Gioia:** è il *gaudium* che si conseguirà nella BEATITUDINE (v.) futura. Sarà la gioia *piena* promessa dalla Scrittura, cioè implicante l'uomo nella sua totalità: come unità di CUORE (v.), MENTE (v.) e ANIMA (v.). Tuttavia, questa gioia sarà *più* che piena, essendo il suo oggetto, cioè la realtà divina, superiore ad ogni misura di pienezza umana. Perciò la gioia totale, a rigore, non va intesa come una realtà da acquisire, ma come una condizione *in cui* si troverà il beato. Quindi non si dovrebbe dire che la gioia divina entrerà nei beati, ma che i beati entreranno in essa.

**Ineffabile:** contenuto che il linguaggio non sa e non può esprimere, ma di cui la RAGIONE (v.) e l'INTELLETTO (v.) possono comprendere il significato. Si riferisce, in particolare, alle relazioni trinitarie e a certi aspetti del rapporto tra Dio e il mondo: contenuti che si possono pensare con rigore, ma non dire adeguatamente. Si riferisce perciò alla distanza che, su questi temi, sussiste tra il pensiero e il linguaggio.

**Insiipiente:** è il negatore dell'esistenza di DIO (v.), da cui prende avvio la posizione dell'ARGOMENTO (v.) e, quindi, lo



sviluppo dell'ARGOMENTAZIONE (v.), che dimostra l'impossibilità di PENSARE (v.) che Dio non esiste. Nel *Proslogion*, la figura dell'insipiente non allude a un personaggio reale, ma crea una situazione dialettica da cui Anselmo parte per mostrare che negare l'esistenza di Dio significa non pensare, significa cioè contraddirsi. L'insipiente rappresenta quindi la situazione illogica di chi vuole continuare a *dire* quella negazione che, in realtà, non può *pensare*. Nella difesa di Gaunilone, l'insipiente rappresenta invece la piena legittimità di *poter pensare* la negazione, per il fatto che non ritiene valida la prova di Anselmo. Questi, di rimando, considera «stolto» l'insipiente che nega una verità necessaria, col pretesto che non riesce a capire il *modo* con cui essa viene dimostrata.

**Intelletto:** in generale, come facoltà della MENTE (v.), l'intelletto non si distingue da RAGIONE (v.) ed è visto in relazione alla fede, precisamente nella posizione media di quell'itinerario che va dalla fede presente alla visione futura della Verità divina. Sia pure ancora parzialmente si può dire, con Agostino, che se la fede cerca l'intelletto trova, in quanto leggendario (*intellectus* da *intus-legere*) i contenuti della fede stessa, illuminandoli con la comprensione. Non applicare l'intelletto ai contenuti della fede, quindi, è una forma di negligenza. In senso più determinato, l'intelletto – in quanto è l'intuizione immediata di asserti che, essendo evidenti, non hanno bisogno di venire dimostrati – si distingue dalla ragione per il fatto che intuisce immediatamente i suoi contenuti, che la ragione invece raggiunge in modo mediato e discorsivo, passando cioè da un termine all'altro. Nella discussione con Gaunilone, infine, l'attività dell'intelletto (*intelligere*) è distinta dal *cogitare*: l'*intelligere* è un pensare che ha presente o conosce la *realtà* della cosa, il *cogitare* è un pensare la semplice *possibilità* della cosa.

**Mente:** in senso stretto è la parte o funzione più alta dell'anima razionale, di cui la RAGIONE (v.) forma l'acuto vertice e che permette all'uomo di PENSARE (v.) e di conoscere la verità delle cose, di meditare sull'intelligibilità della fede e di contemplare la realtà divina. Nel *Proslogion*, comunque, la mente indica la stessa natura spirituale dell'anima umana complessi-

vamente intesa, con un riferimento però, in particolare, alla sua funzione speculativa. Piegata e indebolita dal peccato, essa attende dall'aiuto divino la forza per tornare eretta e capace, ancora, di contemplare la Verità.

**Necessità:** in senso logico, allude al valore di quelle affermazioni il cui contrario implica una contraddizione; è la qualità di un asserto dimostrato in modo inconfutabile. Esprime dunque la forza stessa della RAGIONE (v.) e della VERITÀ (v.), con cui viene svolta la concatenazione degli argomenti filosofici e alla quale nessuno può sottrarsi.

**Parola:** espressione linguistica del pensiero, che si può realizzare all'esterno della mente, con il linguaggio articolato, oppure all'interno della mente. Per Anselmo, il linguaggio non è convenzionale, ma è sempre legato alle cose, di cui esprime una similitudine o immagine. Soltanto la parola divina, il Verbo seconda Persona della Trinità, è produttrice della realtà. In senso generale, la parola è la necessaria mediazione tra il pensiero e la realtà.

**Pensare:** è l'attività più alta della MENTE (v.) umana, con la quale si può «vedere», nei limiti delle sue possibilità, anche la realtà divina. Si può esercitare come *cogitare* o come *intelligere*, termini che all'inizio Anselmo non distingue nettamente. Ma poi, per la critica di Gaunilone, il primo termine si usa per indicare la pensabilità delle cose nella loro pura possibilità logica e secondo il significato delle parole (*secundum vocem*); il secondo si usa invece per indicare una pensabilità *reale* delle cose, avendo per contenuto il vero *significato* delle parole (*secundum rem*). È in questo senso che Gaunilone difende, e Anselmo contesta, la possibilità di *cogitare* che Dio non esiste, anche se viene espresso come «ciò di cui non si può pensare il maggiore».

**Per altro:** qualificazione dell'essere di tutti gli enti, ad eccezione dell'ente SOMMO (v.), cioè Dio, che ha l'essere PER SÉ (v.). È la dimensione ontologica propria di tutte le creature che, per essere ciò che sono e per mantenersi in questo essere, hanno bisogno di rapportarsi ad altro: in ultima istanza, a



Dio. È il modo anselmiano per dire la contingenza e la relatività di tutte le cose che, possedendo un essere molteplice e diverso, da sé non possono mai raggiungere l'identità.

**Per sé:** qualificazione dell'essere che, per essere ciò che è, non ha bisogno di altro, e dal quale dipendono l'essere e la permanenza di tutte le cose che sono, invece, PER ALTRO (v.). Soltanto l'essere dell'ente SOMMO (v.), cioè Dio, possiede dunque tale qualificazione, che serve a distinguerlo essenzialmente da ogni altro ente. Il solo essere per sé, infatti, consiste nella perfetta identità, unità e absolutezza.

**Preghiera:** come invocazione rivolta a Dio da parte dell'anima perché elevi la mente alla contemplazione, la preghiera scandisce i momenti più difficili dell'opera, quelli nei quali sembra che al CERCARE (v.) non possa corrispondere alcun trovare, in particolare all'inizio e a metà dell'opera. La preghiera finale, invece, si può dire un contenuto inno alla gioia. In ogni caso, il carattere della preghiera è speculativo, in quanto coinvolge il pensiero più che il mondo emozionale e passionale dell'anima; inoltre, il vuoto che la preghiera deve colmare si trova già nella differenza ontologica tra il pensiero e Dio, anche a prescindere dal peccato. Non solo in quanto peccatore, dunque, l'uomo deve pregare, ma anche e soprattutto in quanto pensa. Il senso della preghiera è allora quello di chiedere a Dio di elevare la MENTE (v.) e l'INTELLETTO (v.) verso la massima comprensione loro possibile, affinché non rimangano colpevolmente inerti e oziosi.

**Ragione:** in senso proprio, ha due significati: 1) attività e strumento del conoscere, con cui si costruiscono argomenti, prove e concatenazioni logiche aventi valore assoluto e necessario, in grado perciò di produrre, per la loro evidenza, immediato assenso e persuasione certa; 2) funzione, o parte, più elevata della MENTE (v.), per la quale l'anima umana è simile e vicina all'essenza divina, essendo come uno specchio in cui si coglie l'immagine di questa essenza, che non si può vedere faccia a faccia.

**Rettitudine:** è uno dei termini più importanti del vocabolario filosofico anselmiano ed esprime il suo criterio di verità,

in modo esplicito a partire dal *De veritate*, sebbene anche qui non vi sia una definizione formale. Applicata al pensare, al parlare e all'agire, la rettitudine esprime il realismo di Anselmo e indica, per tutte queste attività umane, la loro corrispondenza a ciò che deve essere o che è realmente nella verità delle cose. Una cosa (pensiero, linguaggio, azione) è retta quando è come dev'essere o quando fa ciò che deve fare, dove il *dovere* va commisurato con l'ordine fisso della realtà, voluto da Dio: è retta quando fa ciò per cui è stata fatta. Tutto questo non è esplicitamente tematizzato nel *Proslogion*, il quale tuttavia nel suo spirito si può considerare essenzialmente un'opera sulla rettitudine del pensiero, dell'essere e del linguaggio, in quanto vi si cerca la retta corrispondenza tra verità, cose e parole. Inoltre, vi è implicito anche il riferimento alla rettitudine morale, in quanto l'anima dell'uomo, «incurvata» dal peccato, per accedere alla comprensione deve riprendere la condizione «eretta».

**Sentire:** usato in relazione alla possibilità dell'esperienza spirituale del divino, questo verbo allude alla presenza di Dio nell'anima, intesa come il fine della contemplazione. A differenza dell'esperienza puramente razionale, che può essere pienamente soddisfacente, quella spirituale rimane sempre deludente; sicché, anche dopo la dimostrazione, l'ANIMA (v.) non *sente* Dio, che rimane una luce inaccessibile. I motivi di questa inaccessibilità sono due: la debolezza del vedere umano, causata dal peccato originale, e l'eccesso dello splendore divino.

**Sommo:** qualificazione di quella realtà che non è soltanto «maggiore» di tutte le altre in senso ontologico, cioè come intensificazione massima dell'essere, ma anche «migliore» nel senso del valore, dunque in senso morale.

**Spirito:** in un senso generico, ogni realtà non corporea e non materiale. Così, anche il valore SOMMO (v.) dell'essere divino si può dire spirito. In senso più determinato, indica il carattere non propriamente sostanziale, ma anzi super-sostanziale, dell'essere divino. Infine, è un altro nome per indicare l'Amore che, nella relazione trinitaria, unisce le Persone del



Padre e del Figlio, di cui condivide l'essenza: in quanto procede da entrambi non è né ingenerato, come il Padre, né generato, come il Figlio, ma «spira» dalla relazione dei due.

**Verità:** ha un duplice significato: 1) il contenuto della rivelazione cristiana, di cui si è certi per l'autorità della Scrittura; 2) il contenuto valido della conoscenza umana, sia in senso logico (come validità di un asserto o della conclusione di un ragionamento) sia in senso ontologico (quando l'asserto descrive o rappresenta la realtà così come essa è, nella sua fattualità o nella sua natura essenziale). Secondo quest'ultimo senso, in unione con l'ESSERE (v.) produce il DOVERE (v.).

**Visione:** indica la prospettiva escatologica, in cui sarà compiuto il percorso che è iniziato col CREDERE (v.) ed è passato per il medio dell'INTELLETTO (v.). Inoltre, il termine richiama il tema della luce divina, che appare sempre in contrasto con le tenebre dell'intelligenza umana e, quindi, con l'inaccessibilità divina. Dio, infatti, rimane sempre «visto e non visto» per un duplice motivo: sia per l'eccesso della sua luce, sia per la debolezza costitutiva della capacità umana di visione, la quale viene ulteriormente indebolita, anche se mai totalmente compromessa, dal peccato.

## CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI ANSELMO

- 1033-34** Anselmo nasce ad Aosta, da genitori nobili: Ermenberga, forse parente dei conti di Savoia, e Gundulfo, lombardo. Dopo la morte della madre, entra in conflitto col padre e lascia la città natale, con la quale avrà in seguito scarsi e non significativi rapporti.
- 1056-59** Alla ricerca di una sede, in cui approfondire la sua preparazione culturale, Anselmo viaggia in Borgogna, Francia e Normandia, secondo la consuetudine dei *clerici vagantes*.
- 1059** Attirato dalla fama del maestro di logica Lanfranco da Pavia, Anselmo frequenta la scuola dell'abbazia benedettina del Bec, in Normandia, dove completa gli studi filosofici e teologici. Qui stesso, l'anno seguente, egli si fa monaco. La scelta monastica rimarrà sempre, per lui, la più alta forma di vita, da preferire a qualsiasi altra. Al Bec rimane trentatré anni, felicemente spesi nella meditazione, nell'insegnamento, nella composizione di numerose opere e nella direzione dell'abbazia: dopo i primi tre anni di semplice monaco, ne passa quindici da priore e quindici da abate.
- 1063** Anselmo diventa priore del Bec in sostituzione di Lanfranco, nominato abate di Saint Etienne, a Caen. Dirige quindi, con grande finezza pedagogica, la celebre scuola dell'abbazia, seconda per fama solo a quella di Cluny.
- 1066** Dopo la battaglia di Hastings, il duca normanno Guglielmo il Conquistatore assume la corona di re d'Inghilterra; ha buoni rapporti con Lanfranco,

nominato arcivescovo di Canterbury nel 1070, che dimostra di essere anche abile politico e organizzatore culturale.

- 1070-71** Anselmo inizia la composizione delle *Orationes sive Meditationes*, testi di alta spiritualità nati occasionalmente e costituenti, per la maggior parte, la sua prima produzione letteraria.
- 1076** Composizione del *Monologion*, che nasce da lezioni e conferenze tenute ai monaci dell'abbazia, in qualità di priore. Il momento storico è di particolare importanza, essendo al culmine la cosiddetta lotta per le investiture, che vive un duro scontro tra il papa Gregorio VII e l'imperatore Enrico IV.
- 1077-78** Composizione del *Proslogion*, che diventerà celebre per l'argomento con cui si dimostra l'esistenza di Dio. Dell'anno successivo è la controversia con Gaunilone, monaco di Marmoutiers, circa il valore di questo argomento, che verrà poi chiamato «ontologico».
- 1078** Anselmo viene nominato abate del Bec, a seguito della morte di Erluino, che aveva fondato l'abbazia nel 1034. La carica di abate dura quindici anni e cessa nel 1093, con la nomina di Anselmo ad arcivescovo di Canterbury.
- 1079** Durante una visita ai monasteri inglesi dipendenti dal Bec, Anselmo conosce il giovane monaco Eadmerus, che seguirà sempre Anselmo divenuto vescovo di Canterbury e scriverà la *Vita Anselmi*, che rimane la prima e più importante biografia del nostro autore.
- 1080-85** Anselmo compone l'importante trilogia *De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*, centrata sul tema di fondo della «rettitudine», ossia di un criterio di verità che si identifica con la «giustizia» e che

vale per la logica, il linguaggio e l'agire morale. Celebre, a questo proposito, è la sua definizione della libertà come «potere di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa». A questi opuscoli, poi, si aggiunge il *De grammatico*, uno dei più rilevanti testi di semantica medievale. Tutte queste opere sono scritte in forma di conciso e serrato dialogo tra maestro e discepolo, testimoniando così l'alto livello dialettico raggiunto dalla scuola diretta da Anselmo al Bec.

- 1092** Prima redazione della *Epistola de Incarnatione Verbi*, nella quale Anselmo espone il suo modo d'intendere il rapporto fede-ragione e critica la posizione di Roscellino, che sarà uno dei maestri di Abelardo, con il quale avrà un duro scontro: pretende di estendere grossolanamente le regole del linguaggio alla realtà e, intendendo gli universali semplici *voces*, è portato a conclusioni teologiche assurde, come quella d'intendere le Persone della Trinità quasi fossero tre dei.
- 1093** Nonostante la sua resistenza a lasciare l'ambiente monastico, alcuni anni dopo la morte di Lanfranco (1089), Anselmo viene nominato arcivescovo di Canterbury, sede di primaria importanza spirituale, economica e politica. Inizia per lui un periodo di gravi preoccupazioni e impegni politici, soprattutto per il duro scontro col re Guglielmo il Rosso, figlio e successore di Guglielmo il Conquistatore, su varie questioni: investiture e proprietà ecclesiastiche, riconoscimento dell'autorità papale, pretese economiche del re e dei baroni, ecc. Mentre Lanfranco era un abile e duttile diplomatico, Anselmo è rigido e intransigente, nella difesa dei diritti della Chiesa. Egli fa valere, nel rifiuto del compromesso, le «ragioni necessarie» della *rectitudo* assoluta, che impone di eseguire sempre e totalmente il dovere: il più piccolo peccato non va mai commesso, anche se da questo rifiuto dovesse derivare la fine del



mondo. Lo scontro col re, quindi, assume un forte significato: è l'opposizione tra il valore della consuetudine, cui si appella il re inglese, e quello di una razionalità che non può e non vuole contraddire se stessa. Razionale, per Anselmo, è obbedire, più che alla volontà degli uomini, a quella di Dio e, quindi, agli ordini del papa.

- 1094 Seconda e definitiva redazione dell'*Epistola de Incarnatione Verbi*. Probabilmente, inizia la composizione del *Cur Deus homo*.
- 1097-100 Per gli insanabili contrasti con il re, Anselmo è costretto al suo primo esilio; compie numerosi viaggi, che lo portano a Cluny, Lione, Roma, Capua, Bari.
- 1098 Termina la stesura del *Cur Deus homo*, la più matura e importante opera teologica di Anselmo, in cui si dimostra la razionalità dell'Incarnazione con il concetto, poi spesso ripreso, di «soddisfazione vicaria». Anselmo interviene, con una decisiva relazione, al Concilio di Bari, dove si difende, contro i Greci scismatici, la dottrina cattolica del *Filioque*, cioè la derivazione dello Spirito dal Padre e dal Figlio.
- 1099 Anselmo partecipa al concilio di Roma, che ribadisce la illegittimità delle investiture laiche di cariche ecclesiastiche, e compone il *De conceptu virginali et originali peccato*, in cui espone l'essenza e l'effetto del peccato originale, nonché il significato razionale e teologico della nascita di Gesù da una Vergine: della generazione naturale la prima e principale causa è l'uomo, e il peccato originale va innanzitutto imputato a Adamo; per nascere senza peccato, dunque, Gesù doveva essere concepito dalla sola donna, per opera dello Spirito ma senza il concorso dell'uomo.
- 1100 Per la morte del re Guglielmo, Anselmo può ritornare a Canterbury. Con il nuovo re Enrico I, co-

munque, si ripropone il medesimo, grave conflitto di poteri.

- 1102 Redazione del *De processione Spiritus Sancti*, che riprende l'intervento di Bari sul *Filioque* e ribadisce la dottrina trinitaria già esposta nel *Monologion*, con l'aggiunta però anche di argomenti tratti dalla Scrittura.
- 1103-06 Secondo esilio di Anselmo, per la sua opposizione alla pretesa del re di continuare a conferire cariche ecclesiastiche. Conseguenti spostamenti al Bec, Chartres, Roma, Lione, Cluny.
- 1106 Raggiunto un accordo di compromesso col papa Pasquale II, re Enrico decide di richiamare in patria Anselmo, anche perché gli serve il suo aiuto per salvare la corona, minacciata dal fratello Roberto duca di Normandia e da vari baroni.
- 1107-08 Redazione del *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, ultima e importante opera di Anselmo, nella quale viene ripreso il tema della libertà, già trattato nel *De libertate arbitrii*, per mostrare che è conciliabile con la prescienza, la predestinazione e la grazia divine. Il problema è tra i più difficili: Anselmo ritiene di averlo risolto dimostrando sia che la coesistenza tra libertà e prescienza ecc. non è impossibile, sia che nessuna obiezione contro tale coesistenza è insolubile. Si risolve, così, anche il problema classico (trattato da Aristotele e da Boezio) dei futuri contingenti (per es. «domani ci sarà una rivolta popolare»), distinguendo una duplice «necessità», di cui Anselmo aveva già parlato nel *Cur Deus homo* e che verrà spesso ripresa dal pensiero scolastico: necessità «antecedente», che pone l'essere della cosa, e necessità «conseguente», che vale in senso logico.
- 1109 Anselmo muore a Canterbury, il 21 aprile.

## BIBLIOGRAFIA

N.B. Saranno usate le seguenti abbreviazioni:

- AA AA.VV., *Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury*, a cura di F.S. Schmitt e H. Kohlenberger, 6 voll., Frankfurt/M., 1969-1976 (AA1: 1969; AA2: 1970; AA3: 1972; AA4/1: 1975; AA4/2: 1975; AA5: 1976).
- AE AA.VV., *Anselmo d'Aosta figura europea. Convegno di studi, Aosta 1988*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 1989.
- AF AA.VV., *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, a cura di M. Hoegen, *Studia Anselmiana*, n. 101, Roma 1990.
- ALD AA.VV., *Anselmo d'Aosta: logica e dottrina*, «*Rivista di Storia della Filosofia*», 3 (1993), pp. 433-655.
- AO AA.VV., *L'argomento ontologico*, a cura di M.M. Olivetti, «*Archivio di Filosofia*», Padova 1990.
- AS1 AA.VV., *Anselm Studies*, I. An Occasional Journal, New York - London 1983.
- AS2 AA.VV., *Anselm Studies*, II. Proceedings of the Fifth International St. Anselm Conference, New York - London 1988.
- DR AA.VV., *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Genova 1993.
- ED AA.VV., *The European Dimension of St. Anselm's thinking*. Proceeding of the conference organized by the Anselm-Society and the Institute of Philosophy of Academy of Sciences of the Czech Republic, Prague 1993.
- LP AA.VV., *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI nel IX centenario della morte (1089-1989)*, a cura di G. D'Onofrio, Roma 1993.
- SE AA.VV., *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, II, Berlin - New York 1981.
- SB1 AA.VV., *Spicilegium Beccense*, I. Congrès International du IX centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin - Paris 1959.
- SB2 AA.VV., *Spicilegium Beccense*, II: «Les Mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles»: Actes du Colloque International du CNRS, a cura di R. Foreville, Paris 1984.
- SR AA.VV., *Sola ratione. Anselm-Studien für F.S. Schmitt*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.



## I. EDIZIONI E TRADUZIONI DELLE OPERE

Schmitt F.S., *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, Opera Omnia*, 6 voll., Seckau 1938 (vol. I) e Roma - Edinburgh 1946-1961 (voll. II-VI). Riproduzione fotomeccanica in 2 tomi, Stuttgart - Bad Cannstatt 1968: il I tomo contiene i voll. I-II, il II tomo i voll. III-VI.

Traduzione integrale, col testo sopra citato:

*Obras completas de San Anselmo*, a cura di J. Alameda, 2 voll., Madrid 1952-1953.

Traduzioni integrali in corso, condotte sull'edizione Schmitt:

*L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, a cura di M. Corbin, Paris 1986 ss.

*Opere*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 1988 ss.

Traduzioni parziali:

*Opere filosofiche*, a cura di C. Ottaviano, 3 voll., Lanciano 1928.

*Œuvres philosophiques*, a cura di P. Rousseau, Paris 1947.

*Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Bari 1969.

*Perché un Dio uomo*, a cura di D. Cumer, Roma 1966.

*Libertà e arbitrio. De libertate arbitrii*, a cura di I. Sciuto, Firenze 1992.

*Monologion*, a cura di I. Sciuto, Milano 1995<sup>1</sup>.

Traduzioni del *Proslogion*:

*Fides quaerens intellectum idest Proslogion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem*, a cura di A. Koyré, Paris 1982 (I ed. 1930).

*Il Proslogion e altri opuscoli*, a cura di P. Calliari e L. Ajme, Alba 1944.

*Proslogion*, a cura di G. Cairola, Torino 1948.

*Monologio e Proslogio*, a cura di A.M. Moschetti, Padova 1948.

*Proslogion e Liber apologeticus*, a cura di M.T. Antonelli, Torino 1951.

*Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*, a cura di F.S. Schmitt e G. Sandri, Padova 1959.

*Anselm's Proslogion. With a Reply of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply*, a cura di M.J. Charlesworth, Oxford 1965.

*Monologion, Proslogion, De la veritat, De la libertat d'albir*, a cura di J. Batalla, Barcelona 1988.

*Proslogion con la difesa dell'insipiente da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo*, a cura di L. Pozzi, Milano 1992.

*Proslogion con Difesa dello stolto di Gaunilone di Marmoutiers e Risposta di S. Anselmo*, a cura di G. Zuanazzi, Brescia 1993.

*Proslogion con La difesa dello stolto di Gaunilone e risposta di Anselmo*, a cura di A. Caretta e L. Samarati, Novara 1994.

*Proslogion*, a cura di I. Sciuto, Milano 1996<sup>1</sup>.

## II. BIBLIOGRAFIE E CONCORDANZE

Anselme De Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, a cura di R. Roques, Sources Chrétiennes, n. 91, Paris 1963, pp. 463-500.

Gombocz W.L., *Anselm von Canterbury. Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960*, «Philosophisches Jahrbuch», 87 (1980), pp. 109-134.

Vanni Rovighi S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari 1987, pp. 149-176.

Gilbert P., *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma 1990, pp. 249-279

Evans G.R., *A Concordance to the Works of St. Anselm*, 4 voll., Millwood (New York) 1984.

## III. STUDI SULLA VITA, L'EPOCA E IL PENSIERO

## 1. Studi sull'ambiente e sulla cronologia delle opere

Biffi I., *Anselmo dal Bec a Canterbury: l'itinerario di un discernimento*, AE, pp. 185-223.

Brundage J.A., *Anselm, Ivo of Chartres and the Ideology of the first Crusade*, SB2, pp. 175-187.



- Cantin A., *Saint Pierre Damien et la culture de son temps*, «Studi Gregoriani», 10 (1975), pp. 248-286.
- Cantin A., *La position prise par Lanfranc sur le traitement des mystères de la foi par les raisons dialectiques*, LP, pp. 361-380.
- Chibnall M., *From Bec to Canterbury: Anselm and Monastic Privilege*, AS1, pp. 23-44.
- Corvino F., *Società e cultura nel secolo di Anselmo d'Aosta*, «Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», 2 (1974), pp. 153-174.
- Cousin P., *Les relations de saint Anselme avec Cluny*, SB1, pp. 439-453.
- Cristiani M., *Le «ragioni» di Berengario di Tours*, LP pp. 327-360.
- Dahan G., *Saint Anselme, les Juifs, le Judaïsme*, SB2, pp. 521-534.
- Fioravanti G., *Anselmo, Gilbert Crispin e l'uso della «ratio» nella polemica contro gli Ebrei*, ALD, pp. 625-635.
- Frölich W., *Anselm and the Bishops of the Province of Canterbury*, SB2, pp. 125-138.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., *Lanfranco di Pavia «maestro dei nostri studi»: cultura e filosofia nel secolo XI*, LP, pp. 7-19.
- Gazeau V., *Le domaine continental du Bec: Aristocratie et monachisme au temps d'Anselme*, SB2, pp. 259-271.
- Gibson M., *Lanfranc of Bec*, Oxford 1978 (trad. it.: *Lanfranco. Da Pavia al Bec a Canterbury*, Milano 1989).
- Grabois A., *Anselme, l'Ancient Testament et l'idée de croisade A la memoire de Paul Rousset*, SB2, pp. 161-173.
- Hamesse J., *Les florilèges à l'époque de saint Anselme*, ALD, pp. 477-495.
- Hopkins J., *A Companion to the Study of St. Anselm*, Minneapolis 1972.
- Javelet J., *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 voll., Paris 1967.
- Laporte J., *Saint Anselme et l'Ordre monastique*, SB1, pp. 455-476.
- Leclercq J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, Paris 1957 (trad. it.: *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1983).

- Leclercq J., *La spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo)*, Bologna 1986.
- Leclercq J., *Une doctrine de la vie monastique dans l'école du Bec*, SB1, pp. 477-488.
- Leonardi C., *La Profezia nell'epistolario di s. Anselmo*, SB2, pp. 383-401.
- Maccarini P.A., *Anselme de Canterbury et Matilde de Canossa dans le cadre de l'influence bénédictine au tournant des XI-XII siècles*, SB2, pp. 331-340.
- Montclos de J., *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI siècle*, Louvain 1971.
- Oldoni M., *La scuola di Lanfranco*, LP, pp. 629-658.
- Picasso G., *Sant'Anselmo e il suo tempo*, AE, pp. 37-44.
- Pranger M.B., *Anselm misunderstood. Utopian approaches towards learning in the eleventh century*, ED, pp. 163-186.
- Riché P., *Écoles et Enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris 1979.
- Riché P., *La vie scolaire et la pédagogie au Bec au temps de Lanfranc et de saint Anselme*, SB2, pp. 213-227.
- Riché P., *L'enseignement des arts libéraux en Italie et en France au XI siècle*, LP, pp. 157-166.
- Sciuto I., *Il problema della ragione in Lanfranco, Berengario e Pier Damiani in relazione all'opera di Anselmo d'Aosta*, LP, pp. 595-606.
- Schmitt F.S., *Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury*, «Révue Bénédictine», 44 (1932), pp. 322-350.
- Schmitt F.S., *Die Chronologie der Briefe des hl. Anselm*, «Revue Bénédictine», 64 (1954), pp. 176-207.
- Southern R.W., *The Life of St. Anselm Archbishop of Canterbury by Eadmer* (testo con intr., tr. e note), Edinburgh 1962.
- Southern R.W., *Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059-c.1130*, Cambridge 1963.
- Southern R.W., *Anselm at Canterbury*, AS1, pp. 7-22.
- Southern R.W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.
- Southern R.W., *Verso una storia della corrispondenza di Anselmo*, AE, pp. 269-289.
- Viola C., *L'influence de la méthode anselmienne. La méthode de saint Anselme jugée par les historiens de son temps*, AA4/2, pp. 1-32.



- Viola C., *Lanfranc de Pavie et Anselme d'Aosta*, LP, pp. 531-594.
- Zanatta F., *L'autorità della ragione. Contributo all'interpretazione della lettera 77 di Anselmo d'Aosta a Lanfranco di Pavia*, LP pp. 609-627.
2. *Studi generali sul pensiero di Anselmo*
- Balthasar H.U., *Anselmo*, in *Gloria*, vol. 2: *Stili ecclesiastici*, trad. it. a cura di M. Fiorillo, Milano 1978, pp. 189-234.
- Bertola E., *I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 50 (1983), pp. 99-144.
- Campbell R., *The systematic character of Anselm's Thought*, SB2, pp. 549-560.
- Cenacchi G., *Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*, Padova 1974.
- Colombo G., *Il metodo teologico di Sant'Anselmo*, AE, pp. 163-168.
- Colombo G., *Invito al pensiero di Sant'Anselmo*, Milano 1990.
- Corbin M., *Prière et raison. Introduction à l'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Paris 1992.
- Crouse R.D., *Anselm of Canterbury and Medieval Augustinianism*, «Journal of Theology» (Toronto), 3 (1987), pp. 60-68.
- Cruz Hernandez M., *Les caractères fondamentaux de la philosophie de Saint Anselme*, SB1, pp. 9-18.
- Evans G.R., *Anselm and talking about God*, Oxford 1978.
- Evans G.R., *Anselm and a New Generation*, Oxford 1980.
- Evans G.R., *Anselm*, Wilton 1989.
- Gombocz W.L., *Anselm von Canterbury*, München 1980.
- Grabmann M., *Anselmo d'Aosta, padre della Scolastica*, in *Storia del metodo scolastico*, vol. I, Firenze 1980, pp. 309-404.
- Hopkins J., *A Companion of the Study of Saint Anselm*, Minneapolis 1972.
- Jaspers K., *Anselmo*, in *I grandi filosofi*, trad. it. a cura di F. Costa, Milano 1973, pp. 817-844.
- Kohlenberger H., *Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn 1972.
- Kohlenberger H., *Europäische Dimension in Anselms Denken*, ED, pp. 23-40.

- Koyré A., *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris 1984 (I ed. 1923).
- Mazzarella P., *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Padova 1962.
- Parodi M., *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Bergamo 1988.
- Perino R., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, Roma 1952.
- Poletti V., *Anselmo d'Aosta, filosofo mistico*, Faenza 1975.
- Pouchet R., *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Paris 1964.
- Pouchet R., *Saint Anselme. Un croyante cherche à comprendre*, Paris 1970.
- Pouchet R., *Existe-t-il une synthèse anselmienne?*, AA1, pp. 3-10.
- Rossi O., *Il primato della verità. Contributo all'analisi del pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*, Bari 1988.
- Schurr A., *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury*, Stuttgart 1966.
- Stolz A., *Anselm von Canterbury*, München 1937.
- Sturlese R., *Anselmo d'Aosta fra ragione logica e meditazione della fede*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2 (1991), pp. 347-355.
- Thonnard A.A., *Caractère augustinienne de la méthode philosophique de saint Anselme*, SB1, pp. 171-183.
- Vanni Rovighi S., *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano 1949.
- Vanni Rovighi S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari 1987.
- Vanni Rovighi S., «Ratio» in *sant'Anselmo d'Aosta*, in AA. VV., *Sapientiae procerum amore. Mélanges Médiévistes offerts à Dom J.P. Müller*, Roma 1974, pp. 65-79 (ora in *Studi di filosofia medioevale. I. Da sant'Agostino al XII secolo*, Milano 1978, pp. 22-36).
- Vignaux P., *L'histoire de la philosophie devant l'œuvre de Saint Anselme*, AA5, pp. 11-24.



3. *Studi su grammatica, logica e analisi del linguaggio*

- Ashworth E.J., *The Tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar from Anselm to the End of the Seventeenth Century*, Toronto 1978.
- Bencivenga E., *Logic and other nonsense. The case of Anselm and his God*, Princeton 1993.
- Berlinger R., *Zur Sprachmetaphysik des Anselm von Canterbury. Eine speculative Explication*, AA5, pp. 99-112.
- Carruccio E., *Logica e spiritualità nel pensiero di S. Anselmo*, «Il Sacro speco», 82 (1980), pp. 121-128 e 164-168.
- Cavini W., *Verità e inerenza. Un'analisi del «De Veritate» anselmiano*, ALD, pp. 569-585.
- Colish M., *The Stoic Theory of Verbal Signification and the Problem of Lies and False Statement from Antiquity to St. Anselm*, in AA.VV., *Archéologie du signe*, Toronto 1983, pp. 17-43.
- Colish M., *St. Anselm's Philosophy of Language Reconsidered*, AS1, pp. 113-123.
- Courtenay W.J., *On the Eve of Nominalism: Consignification in Anselm*, ALD, pp. 561-567.
- Dal Pra M., *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Anselmo*, in *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Bari 1974, pp. 1-44.
- Dal Pra M., *Discorso, concetto e realtà nel pensiero di Gaunilone*, ivi, pp. 45-82.
- Dazely H.L. - Gombocz W.L., *Interpreting Anselm as a Logician*, «Synthese. An International Journal», 40 (1979), pp. 71-96.
- De Carolis F., *Fides quaerens intellectum. Il linguaggio razionale di Anselmo d'Aosta*, «Miscellanea Francescana», 93 (1993), pp. 96-148.
- Evans G.R., *Inopes verborum sunt Latini. Technical Language and Technical Terms in the Writings of St. Anselm*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 43 (1976), pp. 113-134.
- Evans G.R., *St. Anselm's Analogies*, «Vivarium», 14 (1976), pp. 81-92.
- Evans G.R., *St. Anselm's Technical Terms of Grammar*, «Latomus. Revue d'Études Latines», 38 (1979), pp. 413-421.

- Gombocz W.L., *Anselm über Sinn und Bedeutung*, AS1, pp. 125-141.
- Gombocz W.L., «*Facere esse veritatem*», SB2, pp. 561-569.
- Hartshorne CH., *Anselm and Aristotle's First Law of Modality*, AS1, pp. 51-58.
- Henry D.P., *Remarks on saint Anselm's treatment of possibility*, SB1, pp. 19-22.
- Henry D.P., *The De grammatico of St. Anselm: the Theory of Paronymy*, Notre Dame 1964.
- Henry D.P., *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967.
- Henry D.P., *Commentary on De grammatico. The historical-logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm*, Dordrecht 1974.
- Henry D.P., *Anselmian Categorical and Canonical Language*, SB2, pp. 537-548.
- Jolivet J., *Vues médiévales sur les paronymes*, «Revue Internationale de Philosophie», 113 (1975), pp. 222-242.
- Lang H., *Anselm's Use of Scripture and his Theory of Signs*, SB2, pp. 443-456.
- Laycock S.W., *The phenomenologist's Anselm*, «Analecta Husserliana», 43 (1994), pp. 293-305.
- Lesniewski S., *The De grammatico of St. Anselm*, Notre Dame 1964.
- Maccagnolo E., *La «proprietates veritatis» in Anselmo d'Aosta*, in AA. VV., *Atti del Convegno di Storia della logica* (Parma, ottobre 1972), Padova 1974, pp. 189-193.
- Maieru A., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972.
- Miccoli L., *Il problema dei futuri contingenti in Anselmo d'Aosta*, «Journal Philosophique», 3 (1987), pp. 224-248.
- Ogliari D., *St. Anselm's De libertate arbitrii revisited*, «Divus Thomas», 3-4 (1989), pp. 259-272.
- Parodi M., *Improprietas verborum*, in AA. VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo 1986, pp. 123-126.
- Raña Dafonte C., *La verdad segun Anselmo de Bec*, in AA.VV., *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza 1992, pp. 439-447.
- Schurr A., *Wissenschaftstheoretische und existentielle Relevanz des Erkenntnisbemühens Anselms von Canterbury*, ED, pp. 107-135.



- Sciuto I., *La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta*, «Medioevo», XV (1989), pp. 39-66.
- Steiger L., *Contexe syllogismos. Über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm*, AA1, pp. 107-143.
- Streveler P.A., *Anselm on Future Contingencies: A Critical Analysis of the Argument of the De concordia*, AS1, pp. 165-173.
- Udina Cobo J.M., *El Cur Deus homo anselmiano: ratio fidei y autolimitación de la razón*, in AA.VV., *Actas del I Congreso Nacional...*, cit., pp. 475-483.
- Walton D., *St. Anselm and the Logical Syntax of Agency*, «Franciscan Studies», 36 (1976), pp. 298-312.

#### 4. Studi su etica, politica, religione

- Biffi I., *Anselmo dal Bec a Canterbury: l'itinerario di un discernimento*, AE, pp. 185-223.
- Biffi I., *La psicologia della vita religiosa e il suo immaginario nel De humanis moribus (De similitudinibus) di Sant'Anselmo*, ED, pp. 65-75.
- Briancesco E., *La doctrina moral de San Anselmo*, «Ethos», 4-5 (1976-1977), pp. 199-211.
- Briancesco E., *Como interpretar la moral de san Anselmo?*, «Revista Latinoamericana de Filosofía» (Buenos Aires), 4 (1978), pp. 119-140.
- Briancesco E., *Un tryptique sur la liberté. La doctrine morale de Saint Anselme. De veritate. De libertate arbitrii. De casu diaboli*, Paris 1982.
- Congar Y.-M., *L'Eglise chez saint Anselme*, SB1, pp. 371-399.
- Corbin M., *Se tenir dans la vérité. Lecture du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la Vérité*, SB2, pp. 649-666.
- Delhaye P.H., *Quelques aspects de la morale de saint Anselme*, SB1, p. 422.
- Foreville R., *L'ultime «ratio» de la morale politique de saint Anselme: «rectitudo voluntatis propter se servata»*, SB1, pp. 423-438.
- Gauss J., *Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm*, AA4/2, pp. 101-109.
- Hödl L., *Bild und Wirklichkeit der Kirche bei hl. Anselm*, SB2, pp. 667-688.

- Hufnagel A., *Anselm und das Naturrecht*, AA5, pp. 189-194.
- Kane G.S., *Elements of Ethical Theory in the Thought of St. Anselm*, «Studies in Medieval Culture», 12 (1978), pp. 61-71.
- Kane G.S., *Anselm's Doctrine of Freedom of the Will*, Toronto 1981.
- Kohlenberger H., *Libertas Ecclesiae und Rectitudo bei St. Anselm*, SB2, pp. 689-700.
- Lefèvre Y., *Saint Anselme et l'enseignement systématique de la doctrine*, SB1, pp. 87-93.
- Leonardi C., *La profezia nell'Epistolario di S. Anselmo*, SB2, pp. 383-401.
- Losoncy T.A., *Will in St. Anselm: an Examination on his Biblical and Augustinian Origins*, SB2, pp. 701-710.
- Mathieu V., *La fondazione della morale in Sant'Anselmo*, AE, pp. 155-161.
- Pérez-Paoli U.R., *Truth and justice in Anselm of Canterbury*, «Graduate Faculty Philosophy Journal», (New York), 1-2 (1994), pp. 127-151.
- Plagnieux J., *Le binôme «iustitia-potentia» dans la sotériologie augustiniennne et anselmienne*, SB1, pp. 141-154.
- Rohmer J., *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*, Paris 1938.
- Rondet H., *Grâce et péché, l'augustinisme de saint Anselme*, SB1, pp. 155-169.
- Roques R., *Structure et caractère de la prière anselmienne*, SR, pp. 119-187.
- Söhngen G., *Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit*, SR, pp. 71-77.
- Vanni Rovighi S., *Libertà e libero arbitrio in sant'Anselmo d'Aosta*, in AA.VV., *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven 1976, pp. 271-285 (ora in *Studi di filosofia medioevale...*, cit., pp. 45-60).
- Vanni Rovighi S., *L'etica di sant'Anselmo*, AA1, pp. 73-99 (ora in *Studi di filosofia medioevale...*, cit., pp. 61-89).
- Vanni Rovighi S., *Il problema del male in S. Anselmo*, AA5, pp. 179-188.
- Vaughn S.N., *St. Anselm of Canterbury: The Philosopher-Saint as Politician*, «Journal of Medieval History», 1(1975), pp. 279-306.



Weber É.H., *Dynamisme du bien et statut historique du destin créé. Du traité sur la chute du diable de S. Anselme aux questions sur le mal de Thomas d'Aquin*, in AA.VV., *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII und XIII Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Berlin-NewYork 1977, pp. 154-205.

##### 5. Studi su opere e argomenti particolari

Angeloni G., *Attualità del pensiero pedagogico di S. Anselmo d'Aosta*, AA4/2, pp. 159-196.

Ann Matter E., *Anselm and the tradition of the «Song of Songs»*, ALD, pp. 551-560.

Bertini E., *Aspetti letterari nell'opera di Anselmo: le citazioni dei classici latini nelle «Epistole»*, ALD, pp. 457-465.

Bertola E., *Logica e dialettica nel «De processione Spiritus sancti» di Anselmo d'Aosta o di Canterbury*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 53 (1986), pp. 93-129.

Briancesco E., *Justicia y verdad en san Anselmo: el capítulo 12 de «De veritate»*, «Patristica et Mediaevalia», 2, (1981), pp. 5-20.

Briancesco E., *Le portrait du Christ dans le «Cur Deus homo»: herméneutique et démythologisation*, SB2, pp. 631-646.

Campanini M., *Al-Ghazali ed Anselmo: elementi di confronto*, ALD, pp. 611-623.

Cantin A., *Ratio et auctoritas de Pierre Damien à Anselme*, «Revue des Études Augustiniennes», 1-2 (1972), pp. 152-179.

Cantin A., *Saint Anselme au départ de l'aventure européenne de la raison*, SB2, pp. 611-621.

Cattin Y., *Proslogion et De veritate: «Ratio, Fides, Veritas»*, SB2, pp. 595-610.

Chatillon J., *Saint Anselme et l'Écriture*, SB2, pp. 431-442.

Corbin M., *De l'impossible en Dieu. Lecture du VIII chapitre du dialogue de saint Anselme sur la liberté*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), pp. 523-550.

Corti E.C., *Decir y guardar silencio. El capítulo XV del «Monologion» de San Anselmo de Canterbury*, «Stromata», 3-4 (1991), pp. 351-360.

Corvino F., *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in An-*

*selmo d'Aosta*, in *Studi di Filosofia Medievale*, Bari 1974, pp. 97-122.

Courtenay W.J., *Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God*, AA4/2, pp. 39-64.

Craig W.L., *St. Anselm on divine foreknowledge and future contingency*, «Laval théologique et philosophique», 1 (1986), pp. 93-104.

Evans G.R., *Why the Fall of Satan?*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 45 (1978), pp. 130-146.

Fairweather E., *«Iustitia Dei» as the «ratio» of the incarnation*, SB1, pp. 327-335.

Flasch K., *Der philosophische Ansatz des Anselms von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustini-schen Neuplatonismus*, AA2, pp. 1-43.

Fournée J., *Du «De conceptu virginali» de Saint Anselme au «De conceptione Sanctae Mariae» de son disciple Eadmer*, SB2, pp. 711-721.

Gilbert P., *La confession de foi dans le De processione Spiritus Sancti de Saint Anselme*, AF, pp. 229-262.

Glorieux P., *Quelques aspects de la christologie de saint Anselme*, SB1, pp. 337-347.

Gray G., *Freedom and Necessity in St. Anselm's «Cur Deus homo»*, «Franciscan Studies», 36 (1976), pp. 177-191.

Kohlenberger H., *Zur Metaphorik des Visuellen bei Anselm von Canterbury*, AA1, pp. 11-37.

Kohlenberger H., *Sola ratione – Teleologie – Rechtsmetaphorik*, SR, pp. 35-55.

Kohlenberger H., *Konsequenzen und Inkonsequenzen der Trinitätslehre in Anselms Monologium*, AA5, pp. 149-178.

Lang H., *Anselm's Use of Scripture and his Theory of Signs*, SB2, pp. 443-456.

Leonardi C., *Le «Meditationes» di Anselmo*, ALD, pp. 467-475.

Luscombe D., *Anselm on the Angels*, ALD, pp. 537-549.

Madec G., *Y a-t-il une herméneutique anselmienne?*, SB2, pp. 491-500.

Marabelli C., *«Imago» e ragione teologica nel De beatitudine perennis vitae di Sant'Anselmo*, ED, pp. 77-94.

Mazzarella P., *L'esemplarismo in Anselmo d'Aosta e in Bonaventura da Bagnoregio*, AA1, pp. 145-164.



- Mcintyre J., *Cur Deus homo: the Axis of the Argument*, SR, pp. 111-118.
- Miccoli L., *Una discussione sui concetti di libero arbitrio in Agostino, Anselmo d'Aosta e Bernardo di Chiaravalle*, in AA.VV., *La libertà*, Napoli 1980, pp. 47-61.
- Michaud-Quantin P., *Notes sur le vocabulaire psychologique de saint Anselme*, SB1, pp. 23-30 (ora in *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, Roma 1970, pp. 151-162).
- Nedoncelle M., *La notion de personne dans l'oeuvre de saint Anselme*, SB1, pp. 31-43.
- O'Connor M.J.A., *News Aspects of Onnipotence and Necessity in Anselm*, «Religious Studies», 4 (1968-1969), pp. 133-146.
- Orazio A., *Il simbolo al servizio di un'ontologia della libertà nel De veritate di S. Anselmo*, «Sapienza», 3 (1993), pp. 287-311.
- Parodi M., *L'artefice e l'opera nelle pagine di Anselmo*, ALD, pp. 527-535.
- Porcelloni E.M., *Le problème de la dérivation du monde à partir de Dieu chez Scot Erigène et chez Saint Anselme*, AA2, pp. 195-208.
- Pouchet R., *Saint Anselme lecteur de saint Jean*, SB2, pp. 457-468.
- Roberts V.W., *The Relation on Faith and Reason in St. Anselm of Canterbury*, «The American Benedictine Review», 25 (1974), pp. 494-512.
- Roques R., *La Méthode de Saint Anselme dans le «Cur Deus homo»*, «Aquinas», V (1962), pp. 3-57.
- Rossi O., *La concezione della libertà come testimonianza di liberazione in Anselmo d'Aosta*, «Studia Patavina», 27 (1980), pp. 369-382.
- Rossi O., *La nozione di creazione in Anselmo d'Aosta*, «Studia Patavina», 3 (1985), pp. 597-604.
- Schmitt F.S., *Anselme und der (Neu)-Platonismus*, AA1, pp. 39-71.
- Viola C., *Foi et vérité chez saint Anselme*, SB2, pp. 583-593.
- Viola C., *L'homme dans l'univers anselmienne*, «Journal Philosophique», 13 (1987), pp. 110-116.
- Viola C., *Between Canterbury and Rome. The greatness of God as a means of transcending human limits in Saint Anselm's thought*, ED, pp. 41-64.

## IV. STUDI SUL MONOLOGION E SUL PROSLOGION

- Barnette R.L., *Anselm and the 'Fool'*, «International Journal for Philosophy of Religion», 6 (1975), pp. 201-218.
- Cattin Y., *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Paris 1986.
- Cattin Y., *La prière de Saint Anselme dans le Proslogion*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 72 (1988), pp. 373-395.
- Cattin Y., *La pensée de S. Anselme et la tradition philosophique de l'immédiateté de Dieu*, AF, pp. 83-142.
- Dahan G., *En marge du Proslogion de Saint Anselme. L'exégèse patristique et médiévale du Psaume 13*, «Archives d'histoire doct. et litt. du Moyen Age», 57 (1990), pp. 11-29.
- D'Onofrio G., *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, AO, pp. 95-109.
- Fontan P., *Saint Anselme. Autour du Proslogion*, «Revue Thomiste», 4 (1993), pp. 614-621.
- Gilbert P., *Dire l'Ineffable. Lecture du «Monologion» de S. Anselme*, Paris 1984.
- Gilbert P., *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma 1990.
- Gilbert P., *L'éternité de Dieu dans le Proslogion de Saint Anselme*, AF, pp. 65-82.
- Gilbert P., *Création, péché et joie*, ALD, pp. 497-512.
- Herrera R.A., *St. Anselm's Proslogion: A Hermeneutical Task*, AA3, pp. 141-145.
- Herrera R.A., *Anselm's Proslogion. An Introduction*, Washington 1979.
- Kienzler K., *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1981.
- Losoncy T.A., *Chapter 1 of St. Anselm's Proslogion. Its preliminaries to proving God's existence as paradigmatic for subsequent proof of God's existence*, ED, pp. 95-106.
- Lubac de H., *Sur le chapitre XIV du «Proslogion»*, SB1, pp. 295-312 (ripreso e ampliato in *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979, pp. 81-124).
- Maccagnolo E., *La continuità di «Monologion» e «Proslo-*



- gion», in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, vol. I, Milano 1975, pp. 345-367.
- O'Loughlin T., *Who is Anselm's Fool? «The New Scholasticism»*, 63 (1989), pp. 313-325.
- Pailin D.A., *Credo ut intelligam as the Method of Theology and of its Verification. A Study in Anselm's Proslogion*, AA4/2, pp. 111-129.
- Parodi M., «*Imago ad similitudinem*». I termini di immagine e somiglianza nel Monologion di Anselmo d'Aosta, «*Revue des Études Augustiniennes*», 2 (1992), pp. 337-353.
- Perez J.R., *Fides Quaerens Intellectum y la cuestión metafísica en san Anselmo de Canterbury*, Córdoba 1982.
- Salbego L., «*Essentia*» nel De Trinitate di S. Agostino e nel Monologion di S. Anselmo, AA4/2, pp. 205-220.
- Salmann E., *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von Monologion und Proslogion*, AF, pp. 143-228.
- Schmitt F.S., *Les corrections de saint Anselme à son Monologion*, in «*Revue Bénédictine*», 50 (1938), pp. 194-205.
- Sciuto I., *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Genova 1991.
- Stolz A., *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, «*Catholica*», 2 (1933), pp. 1-24.
- Stolz A., «*Vere esse*» im Proslogion des heiligen Anselm, «*Scholastik*», 9 (1934), pp. 400-409.
- Stolz A., *Das Proslogion des heiligen Anselm*, «*Revue Bénédictine*», 47 (1935), pp. 331-347.
- Verweyen H., *El «Monologion» de Anselmo. Lineas fundamentales de un sistema de filosofía trascendental*, «*Anuario Filosófico*», 11 (1976), pp. 107-126.
- Vignaux P., *Structure et sens du Monologion*, in *De Saint Anselme a Luther*, Paris 1976, pp. 76-96.
- Vignaux P., *Note sur le chapitre LXX du Monologion*, ivi, pp. 97-110.
- Vignaux P., *La méthode de Saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion*, ivi, pp. 111-130.
- Vignaux P., *Nécessité des raisons dans le «Monologion»*, «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*», 64 (1980), pp. 3-25.
- Viola C., *La dialectique de la grandeur. Une interpretation du Proslogion*, «*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*», 37 (1970), pp. 23-55.

## V. STUDI SULL'UNUM ARGUMENTUM DEL PROSLOGION

- Adams R.M., *The Logical Structure of Anselm's Argument*, «*Philosophical Review*», 80 (1971), pp. 28-54.
- Anscombe G.E.M., *Por que la prueba de Anselmo en el «Proslogion» no es un argumento ontológico*, «*Anuario Filosófico*», 15 (1982), pp. 9-18. Vers. ingl.: *Why Anselm's proof in the Proslogion is not an ontological argument*, «*The Thoreau Quarterly. A Journal of Literary and Philosophical Studies*», 17 (1985), pp. 32-40.
- Barth K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931 (trad. it.: *Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, in *Filosofia e rivelazione*, Milano 1965, pp. 1-255).
- Basham R.R., *The «Second Version» of Anselm's Ontological Argument*, «*Canadian Journal of Philosophy*», 6 (1976), pp. 665-683.
- Brecher R., *Anselm's Argument: The Logic of divine existence*, SB2, pp. 501-510.
- Cappuyns D.M., *L'argument de Saint Anselme*, «*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*», 6 (1934), pp. 313-330.
- Corbin M., *Cela dont plus grand ne puisse être pensé*, AS2, pp. 59-83.
- Corbin M., «*Nul n'a plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis (Jn 15, 13)*». La signification de l'unum argumentum du Proslogion, AS2, pp. 201-228.
- Davis S.T., *Anselm and Gaunilo on the Lost Island*, «*The Southern Journal of Philosophy*», 13 (1975), pp. 435-448.
- Dotto G., *Koyré e l'argomento ontologico*, in AA.VV., *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di C. Vinti, Perugia 1994, pp. 471-478.
- Evdokimov P., *L'aspect apophatique de l'argument de Saint Anselme*, SB1, pp. 233-258.
- Forest A., *Remarques sur l'argument du Proslogion*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova 1972, pp. 147-172.



- Galvan S., *Aspetti problematici dell'argomento modale di Anselmo*, ALD, pp. 587-609.
- Ghisalberti A., *Per una rilettura dell'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta*, «Vita e Pensiero», 7-8 (1990), pp. 543-549.
- Gilbert P., *Unum argumentum et Unum necessarium*, AO, pp. 81-94.
- Gilson É., *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», IX (1934), pp. 5-51.
- Gogaz M., *La «ratio Anselmi» en face du problème des relations entre métaphysique et mystique*, AA2, pp. 169-185.
- Gombocz W.L., *Zur Zwei-Argument-Hypothese bezüglich Anselms Proslogion*, AA5, pp. 85-98.
- Gregory D.R., *On Behalf on the Second-rate Philosopher: A Defense of the Gaunilo Strategy Against the Ontological Argument*, «History of Philosophy Quarterly», 1 (1984), pp. 49-60.
- Hartshorne Ch., *The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument*, «Philosophical Review», 53 (1944), pp. 225-245.
- Hartshorne Ch., *Anselm's Discovery. A Reexamination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1965.
- Hendley B., *Anselm's «Proslogion» Argument*, SE, pp. 838-846.
- Henrich D., *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967 (trad. it.: *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Napoli 1983).
- Henry D.P., *Proslogion Chapter III*, AA1, pp. 101-105.
- Henry D.P., «*Aliquid quo nihil maius cogitari possit*» counterpart of «*homo mortuus*», ALD, pp. 513-525.
- Herrera R.A., *The «Proslogion Argument» viewed from the Perspective of «De casu diaboli»*, SB2, pp. 623-629.
- Hopkins J., *Anselm's Debate with Gaunilo*, AA5, pp. 25-53.
- Huber C., *Considerazioni semantiche e logiche sul cosiddetto argomento ontologico di Anselmo d'Aosta nel Proslogium*, AF, pp. 11-23.
- Javelet R., *L'argument dit ontologique et la speculatio*, SB2, pp. 501-510.
- Johnson H.J., *The Ontological Argument and the Languages of 'being'*, SE, pp. 724-737.

- Kenny A., *Anselm on the Conceivability of God*, AO, pp. 71-79.
- Kienzler K., *Das Proslogion-Argument Anselm's und die Confessiones des Augustinus*, ED, pp. 137-161.
- La Croix R.R., *Proslogion II and III: A Third Interpretation of Anselm's Argument*, Leiden 1972.
- Losoncy T.A., *Anselm's Response to Gaunilo's Dilemma. An Insight into the Notion of «Being» Operative in the «Proslogion»*, «The New Scholasticism», 56 (1982), pp. 207-216.
- Losoncy T.A., *Saint Anselm's Rejection of the «Ontological Argument»*, «The American Catholic Philosophical Quarterly», 64 (1990), pp. 375-385.
- Malcolm N., *Anselm's Ontological Arguments*, «Philosophical Review», 69 (1960), pp. 41-62.
- Marion J.-L., *L'argument relève-t-il de l'ontologie?*, AO, pp. 43-69.
- Mcevoy J., *La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle un argument «ontologique»? A propos de trois interprétations récentes*, «Revue Philosophique de Louvain», 2-3 (1994), pp. 167-183.
- Molinaro A., «*Unum argumentum*». *La peculiarità del pensiero di Dio*, AF, pp. 25-63.
- Moreau J., *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, Paris 1967.
- Moreau J., *Logique et dialectique dans l'argument du «Proslogion»*, SE, pp. 718-723.
- Moreau J., *Inintelligible et impensable (Anselme, Liber Apologeticus IV)*, AS2, pp. 85-93.
- Moretti Costanzi T., *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Roma 1951.
- Morscher E., *Anselms Gottesbeweis und was Uwe Meixner daraus gemacht hat*, «Theologie und Philosophy» (Freiburg i.B.), 1 (1994), pp. 22-33.
- Ottaviano C., *Le basi psicologiche dell'argomento ontologico in un importante brano dei «Dicta Anselmi»*, SR, pp. 57-70.
- Pegis A.C., *St. Anselm and the Argument of the «Proslogion»*, «Mediaeval Studies», XXIII (1966), pp. 228-267.
- Poppi A., *La struttura elenctica dell'argomento anselmiano*, in *Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura*,



- Tommaso, *Duns Scoto alla prova dell'élenchos*, Milano 1988, pp. 23-32.
- Power W., *Ontological arguments for Satan and other sorts of evil beings*, «Dialogue», 4 (1992), pp. 667-676.
- Richmans R.J., *Id quo nihil maius cogitari potest*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 53 (1971), pp. 279-299.
- Ricoeur P., *Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques?*, AO, pp. 19-42.
- Röd W., *Some Remarks on the Prehistory of the Logical Form of St. Anselm's Argument in Proslogion II*, AS2, pp. 241-252.
- Rogers K., *Anselm on praising a necessarily perfect being*, «International Journal of Philosophical Studies» (Dublin), 1 (1993), pp. 41-32.
- Ruggenini M., «Qualcosa che è Dio». *L'intelligenza della fede e l'origine teologica della «sola ragione»*, AO, pp. 111-133.
- Ruggenini M., *Dio, l'essere, la contraddizione*, DR, pp. 43-82.
- Schmitt F.S., *Der ontologische Gottesbeweis*, «Theologische Revue», 1933, pp. 217-223.
- Schmitt F.S., *Der ontologische Gottesbeweis und Anselm*, AA3, pp. 81-94.
- Schurr A., *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Beweises*, Stuttgart 1966.
- Sciuto I., *Genesi e struttura dell'argomento anselmiano*, DR, pp. 17-42.
- Scribano E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Bari 1994.
- Sontag F., *The Meaning of 'Argument' in Anselm's Ontological 'proof'*, «Journal of Philosophy», 64 (1967), pp. 459-486.
- Viola C., *Origine et portée de la formule dialectique du Proslogion de Saint Anselme. De l'«argument ontologique» à l'«argument mégalogique»*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 3 (1991), pp. 339-384.
- Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris 1971.
- Wald A.W., *The Fool and the Ontological Status of St. Anselm's Argument*, «Heythrop Journal», 15 (1974), pp. 406-422.

## APPENDICE

*Nota sulla fortuna dell'argomento anselmiano nella storia della filosofia*

Sul pensiero medievale successivo ad Anselmo, l'argomento del *Proslogion* ha avuto una incidenza molto variabile. A parte l'immediata critica di Gaunilone, i contemporanei di Anselmo e gli autori del XII secolo non ne parlano: o perché sono sconcertati dalla sua originalità o per il mutato clima filosofico. L'argomento viene invece ripreso e interpretato nel secolo XIII, a partire sembra da Guglielmo di Auxerre, con vari difensori (Alessandro di Hales, Bonaventura) e critici (Tommaso d'Aquino). I primi ritengono che l'esistenza di Dio sia una verità evidente e indubitabile, di cui si ha una conoscenza innata. Tommaso rifiuta soprattutto questa versione dell'argomento, rilevando che l'esistenza di Dio è una verità evidente *per sé*, ma non per l'intelletto umano, che può dimostrare l'esistenza di Dio solo *a posteriori*. Nel secolo XIV la discussione si intensifica notevolmente, con una grande varietà di posizioni per lo più critiche. Duns Scoto difende la validità dell'argomento, ma lo interpreta e trasforma profondamente. La sua «colorazione», ma anche la versione originaria, vengono decisamente respinte da Ockham, in conformità alla nuova prospettiva logica e metafisica. Molti altri autori (Pietro Aureolo, Roberto Holkot, Gregorio da Rimini) seguono e sviluppano questa linea, con poche eccezioni (Ugolino da Orvieto) favorevoli all'argomento anselmiano.

Nell'età moderna l'argomento viene ripreso, fortemente modificato e rivitalizzato da Cartesio, con cui diventa un tema centrale e molto complesso del pensiero filosofico e teologico. La nuova prospettiva supera e assume in sé tutte le precedenti prove, tanto *a priori* quanto *a posteriori*. La seguono, sia pure con variazioni, tutti i principali filosofi di impostazione razionalista: B. Spinoza, N. Malebranche, G.W. Leibniz, Wolff. La respingono, con motivazioni diverse, i filosofi



di orientamento empirista: da Gassendi a Locke, Berkeley e Hume. Questa opposizione si conclude con la critica decisiva di Kant e la replica di Hegel. Per Kant l'argomento *a priori*, da lui definito «ontologico», è importante perché in realtà è implicito in ogni altra prova, ma non è valido perché presume di dedurre la realtà dal pensiero e si fonda sulla falsa idea che l'esistenza sia un predicato reale. Hegel valorizza invece l'argomento anselmiano, perché si fonda sull'unità concreta di essere e pensiero, mentre la critica di Kant, come già quella di Gaunilone, è l'opera dell'intelletto astratto che *separa* essere e pensiero.

Nella filosofia contemporanea, l'argomento anselmiano è frequentato in prevalenza da logici e filosofi del linguaggio. In generale, prevale un atteggiamento decisamente negativo (Russell, Carnap) che si appoggia spesso alla critica di Kant. Si mostra però anche l'interesse filosofico dell'argomento, in particolare sul controverso concetto di «esistenza». Le diversità di valutazione dipendono, si può dire, dalle varie prospettive teoriche degli autori: ai critici (Ayer, Ryle, Findlay) si oppongono, sul medesimo terreno, gli estimatori (Hartshorne, Plantinga, Henry). Di grande rilievo è stata la distinzione, sostenuta da N. Malcolm, tra due argomenti presenti rispettivamente nei capitoli II e III del *Proslogion*, di cui solo il secondo è ritenuto valido. Anche al di fuori della prospettiva analitica, l'argomento ontologico è ritornato oggi al centro del dibattito filosofico sia per il suo valore di paradigma del pensare, sia per la sua fondamentale importanza nella costituzione della tradizione filosofica e onto-teo-logica occidentale.

#### BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE\*

- Barnes J., *The Ontological Argument*, London 1972.  
 Chatillon J., *De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin: l'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIII siècle*, SB1, pp. 209-231.  
 Flasch K., *Die Beurteilung des anselmianischen Arguments bei Thomas von Aquin*, AA4/1, pp. 111-125.

\* Valgono le stesse abbreviazioni usate nella Bibliografia generale.

- Galvan S., *Aspetti problematici dell'argomento modale di Anselmo*, ALD, pp. 587-609.  
 Goodwin G.L., «De Re» Modality and the Ontological Argument, AO, pp. 607-630.  
 Grassi O., *L'argomento del «Proslogion» in alcuni autori del XIV secolo*, ALD, pp. 637-655.  
 Hartshorne Ch., *The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument*, «Philosophical Review», 53 (1944), pp. 225-245.  
 Hartshorne Ch., *Anselm and Aristotle's First Law of Modality*, AS1, pp. 51-58.  
 Henrich D., *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967; trad. it.: *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Napoli 1983.  
 Hick J. - McGill A.C., *The Many-Faced Argument*, London 1967.  
 Kohlenberger H., *Die Anselmrezeption bei Hegel*, AA4/1, pp. 255-260.  
 Marion J.-L., *L'argument relève-t-il de l'ontologie?*, AO, pp. 43-70.  
 Meixner U., *Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie*, «Theologie und Philosophie», 67 (1992), pp. 246-262.  
 Micheletti M., *Il problema teologico nella filosofia analitica*, II, Padova 1982, pp. 282-377.  
 Molinaro A., *Anselmo, Hegel e l'argomento ontologico*, AO, pp. 353-370.  
 Mondin B., *L'argomento «ontologico» nella metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino*, AO, pp. 161-172.  
 Olivetti M.M., *L'argument ontologique et la philosophie contemporaine*, AO, pp. 13-18.  
 Paolinelli M., *San Tommaso e Ch. Wolff sull'argomento ontologico*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 66 (1974), pp. 898-945.  
 Paolinelli M., *Note sull'argomento ontologico (Gaunilone, Gassendi, Leibniz, Crusius)*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 69 (1977), pp. 610-626.  
 Peperzak A., *La Proslogion d'Anselme après Hegel*, AO, pp. 335-352.  
 Perissinotto L., *Grammatica e esistenza. L'argomento ontologico e la filosofia analitica*, DR, pp. 83-110.

- Plantinga A., *The Ontological Argument from St. Anselm to the contemporary Philosophers*, New York 1965.
- Plantinga A., *The Ontological Argument, in God and other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca and London 1990, pp. 26-94.
- Rikhof H., *Aquinas and the «ratio Anselmi». A Theological Analysis of Aquinas' Criticism*, AO, pp. 137-160.
- Rod W., *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.
- Schufreider G., *Reunderstanding Anselm's Argument*, «The New Scholasticism», 57 (1983), pp. 384-409.
- Scribano E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Bari 1994.
- Tarca L., *Il discorso del quale è impossibile pensarne uno migliore. L'argomento ontologico come caso paradigmatico di questione filosofica*, DR, pp. 111-134.
- Tillette X., *Quelques défenseurs de l'argument ontologique*, AO, pp. 405-420.
- Valent I., *Il problema del «Dasein» nella critica Kantiana dell'ontoteologia*, DR, pp. 135-169.
- Vanni Rovighi S., *C'è un «secondo argomento ontologico»? in Studi di filosofia medioevale. I. Da sant'Agostino al XII secolo*, Milano 1978, pp. 37-44.
- Vanni Rovighi S., *Notes sur l'influence de saint Anselme au XII siècle*, ivi, pp. 90-141.

## INDICE DEI NOMI

CITATI NELLE INTRODUZIONI, NELLE NOTE E NELL'APPENDICE AI TESTI\*

- Abelardo: 8
- Adamo: 227<sup>45</sup>, 419<sup>22</sup>, 441<sup>122</sup>, 441<sup>123</sup>
- Agostino: 11, 12, 15, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 28, 33, 34, 37, 223<sup>4</sup>, 223<sup>9-10</sup>, 224<sup>14</sup>, 225<sup>20</sup>, 225<sup>22</sup>, 226<sup>39</sup>, 226<sup>43</sup>, 235, 238, 244, 247, 249, 250, 253, 262, 263, 264, 265, 271, 278, 285, 286, 414<sup>5</sup>, 415<sup>6</sup>, 416<sup>9</sup>, 416<sup>13</sup>, 416<sup>14</sup>, 417<sup>16</sup>, 420<sup>38-40</sup>, 421<sup>42</sup>, 421<sup>43</sup>, 423<sup>48</sup>, 425<sup>53</sup>, 425<sup>55</sup>, 426<sup>57</sup>, 435<sup>91</sup>, 436<sup>94</sup>, 436<sup>96</sup>, 437<sup>100</sup>, 440<sup>113</sup>, 440<sup>116</sup>, 441<sup>122</sup>, 441<sup>124</sup>, 443<sup>141</sup>, 444<sup>143</sup>, 446<sup>154</sup>, 447<sup>160</sup>, 448<sup>168</sup>, 450<sup>183</sup>, 452<sup>11-13</sup>, 455<sup>31</sup>, 466<sup>85</sup>
- (Ps.-)Agostino: 414<sup>5</sup>
- Alberto Magno: 14
- Alcuino: 264
- Alfarabi: 14
- Alessandro di Hales: 509
- Ambrogio: 436<sup>94</sup>
- Arduini M.L.: 236<sup>3</sup>
- Aristotele: 27, 223<sup>9</sup>, 226<sup>36</sup>, 228<sup>64</sup>, 272, 273, 301, 414<sup>5</sup>, 427<sup>60</sup>, 438<sup>107</sup>, 446<sup>156</sup>
- Averroè: 14
- Avicenna: 14
- Ayer A.J.: 510
- Barth K.: 234, 242, 257<sup>21</sup>, 258, 261<sup>26</sup>, 423<sup>48</sup>, 428<sup>63</sup>
- Basilio: 436<sup>94</sup>
- Beierwaltes W.: 249<sup>14</sup>
- Benedetto: 443<sup>141</sup>
- Berengario Di Tours: 9, 260<sup>25</sup>, 451<sup>2</sup>
- Berkeley G.: 510
- Bernardo Di Clairvaux: 9, 281
- Bertola E.: 421<sup>43</sup>, 446<sup>154</sup>
- Bettetini M.: 264<sup>28</sup>
- Biffi I.: 246<sup>13</sup>, 449<sup>173</sup>
- Boezio: 18, 20, 22, 24, 37, 223<sup>9</sup>, 225<sup>20</sup>, 225<sup>22</sup>, 225<sup>32</sup>, 228<sup>64</sup>, 229<sup>66</sup>, 247, 259, 262, 263, 264, 278, 414<sup>4-5</sup>, 423<sup>48</sup>, 429<sup>67</sup>, 430<sup>69</sup>, 433<sup>79</sup>, 435<sup>91</sup>, 436<sup>96</sup>, 442<sup>132</sup>, 443<sup>140</sup>, 444<sup>145</sup>, 446<sup>156</sup>, 453<sup>15</sup>, 455<sup>31</sup>, 466<sup>85</sup>
- Bonaventura: 509
- Briancesco E.: 431<sup>71</sup>
- Burgundio: 249<sup>15</sup>
- Cartesio: 8, 256<sup>20</sup>, 261<sup>26</sup>, 509
- Cantin A.: 255<sup>19</sup>, 413<sup>2</sup>
- Carnap R.: 510
- Cattin Y.: 238<sup>7</sup>, 240<sup>9</sup>, 242<sup>10</sup>, 255<sup>19</sup>, 259<sup>23</sup>, 431<sup>69</sup>
- Chartres, Scuola di: 25
- Châtillon J.: 246<sup>13</sup>

\* È omessa la registrazione del nome di Anselmo. Il numero in apice indica la nota al testo in cui il nome ricorre.



- Cicerone: 223<sup>4</sup>, 262, 301<sup>48</sup>, 414<sup>4</sup>  
 Corbin M.: 242<sup>10</sup>, 243<sup>11</sup>, 245<sup>12</sup>,  
 261<sup>26</sup>, 282<sup>40</sup>, 284<sup>42</sup>, 423<sup>48</sup>,  
 433<sup>78</sup>, 462<sup>69</sup>  
 Corvino F.: 430<sup>68</sup>, 430<sup>69</sup>, 448<sup>169</sup>  
 Courtenay W.J.: 430<sup>68</sup>
- Dal Pra M.: 272<sup>35</sup>, 291<sup>44</sup>, 299<sup>46</sup>,  
 426<sup>58</sup>, 452<sup>9</sup>  
 De Ghellinck: 249<sup>15</sup>  
 De Lubac H.: 280<sup>39</sup>, 283<sup>41</sup>,  
 437<sup>97</sup>  
 De Rijk L.M.: 257<sup>21</sup>  
 Desiderio di Montecassino: 430<sup>68</sup>  
 Dionigi Areopagita: 249<sup>14</sup>, 278,  
 284, 418<sup>19</sup>, 437<sup>100</sup>, 439<sup>111</sup>  
 D'Onofrio G.: 268<sup>32</sup>, 414<sup>4</sup>,  
 424<sup>49</sup>  
 Du Roy O.: 226<sup>39</sup>, 420<sup>39</sup>, 436<sup>94</sup>
- Eadmerus: 233, 413<sup>4</sup>, 415<sup>7</sup>  
 Evans G.R.: 436<sup>96</sup>, 445<sup>151</sup>  
 Findlay J.: 510  
 Fredegiso di Tours: 19, 224<sup>18</sup>  
 Fumagalli M.T.: 268<sup>32</sup>
- Gassendi P.: 510  
 Gaunilone: 234, 253, 259, 267,  
 268, 272, 288-302, 414<sup>5</sup>,  
 423<sup>48</sup>, 423<sup>49</sup>, 426<sup>56</sup>, 426<sup>58</sup>,  
 427<sup>60</sup>, 446<sup>156</sup>, 450-469<sup>nn</sup>,  
 509  
 Gerolamo: 421<sup>43</sup>, 436<sup>94</sup>  
 Gesù: 227<sup>45</sup>  
 Giamblico: 249<sup>14</sup>  
 Gibson M.: 246<sup>13</sup>, 260<sup>25</sup>, 415<sup>6</sup>  
 Gilbert P.: 242<sup>10</sup>, 428<sup>62</sup>, 431<sup>71</sup>,  
 438<sup>107</sup>, 446<sup>151</sup>, 446<sup>156</sup>, 449<sup>176</sup>  
 Gilberto Porretano: 8, 18  
 Gilson É.: 267<sup>32</sup>, 280, 444<sup>143</sup>,  
 456<sup>31</sup>
- Gioacchino da Fiore: 25  
 Giovanni Crisostomo: 436<sup>94</sup>  
 Giovanni Damasceno: 249  
 Giovanni di Fécamp: 280, 417<sup>15</sup>  
 Giovanni di Salisbury: 224<sup>1</sup>  
 Giovanni Scoto Eriugena: 25,  
 235<sup>3</sup>, 278, 418<sup>19</sup>, 437<sup>100</sup>, 439<sup>111</sup>  
 Giovanni da Volpiano: 417<sup>15</sup>  
 Grabowski S.: 436<sup>94</sup>  
 Gregorio Magno: 9, 251, 280,  
 419<sup>35</sup>, 436<sup>94</sup>, 447<sup>160</sup>  
 Gregorio da Rimini: 509  
 Guglielmo di Auxerre: 509
- Hartshorne C.: 510  
 Haureau B.: 288<sup>43</sup>  
 Hegel G.W.F.: 292, 510  
 Henrich D.: 257<sup>20</sup>  
 Henry D.P.: 430<sup>68</sup>, 433<sup>78</sup>, 510  
 Heron A.: 445<sup>151</sup>  
 Hume: 14, 32, 510
- Ilario di Poitiers: 436<sup>94</sup>
- Javelet R.: 420<sup>38</sup>
- Kant I.: 32, 35, 256, 269, 292,  
 424<sup>50</sup>, 510  
 Kohlenberger H.: 426<sup>57</sup>  
 Koyré A.: 418<sup>19</sup>
- Lanfranco da Pavia: 9, 246<sup>13</sup>,  
 260<sup>25</sup>, 262, 451<sup>2</sup>  
 Leclercq J.: 280<sup>37</sup>, 301<sup>48</sup>, 417<sup>15</sup>,  
 418<sup>17</sup>, 438<sup>104</sup>, 447<sup>159</sup>  
 Leibniz: 14, 256<sup>20</sup>, 509  
 Locke: 14, 510  
 Lucilio: 19
- Maccagnolo A.: 414<sup>5</sup>, 422<sup>44</sup>,  
 428<sup>62</sup>

- Malcolm N.: 269<sup>34</sup>, 424<sup>50</sup>, 510  
 Malebranche N.: 509  
 Marenbon J.: 264<sup>29</sup>, 432<sup>76</sup>  
 Maria Vergine: 227<sup>45</sup>, 419<sup>25</sup>  
 Mario Vittorino: 19, 224<sup>14</sup>, 415<sup>6</sup>  
 Marion J.-L.: 257<sup>21</sup>  
 Martène E.: 288<sup>43</sup>  
 Maxsein A.: 426<sup>57</sup>  
 Mazzarella P.: 266<sup>31</sup>, 437<sup>100</sup>  
 Michaud-Quantin P.: 465<sup>85</sup>  
 Moos P. von: , 466<sup>90</sup>  
 Moreau J.: 463<sup>71</sup>
- Neoplatonici: 249<sup>14</sup>, 420<sup>39</sup>
- O' Loughlin T.: 424<sup>49</sup>  
 Onorio di Autun: 455<sup>29</sup>, 463<sup>73</sup>  
 Origene: 415<sup>6</sup>, 436<sup>94</sup>  
 Otlone di Sant'Emmerano: 265  
 Ottaviano C.: 242<sup>10</sup>
- Paluello L.M.: 415<sup>5</sup>  
 Paolo: 19, 225<sup>21</sup>, 228<sup>60</sup>, 246,  
 422<sup>45</sup>, 440<sup>114</sup>, 441<sup>122</sup>, 450<sup>183</sup>,  
 467<sup>93</sup>
- Parodi M.: 244<sup>12</sup>, 465<sup>82</sup>  
 Pascal B.: 416<sup>14</sup>  
 Pelagianesimo: 420<sup>40</sup>, 441<sup>122</sup>  
 Pelagio: 441<sup>122</sup>  
 Perino R.: 445<sup>151</sup>  
 Perissinotto L.: 269<sup>34</sup>  
 Peza E. de la: 426<sup>57</sup>  
 Pier Damiani: 9, 430<sup>68</sup>, 437<sup>101</sup>  
 Pietro Aureolo: 509  
 Pietro Lombardo: 249<sup>15</sup>  
 Pindaro: 455<sup>29</sup>  
 Plantinga A.: 269<sup>34</sup>, 510  
 Platone: 249<sup>14</sup>, 436<sup>94</sup>  
 Plinio il Vecchio: 455<sup>29</sup>  
 Plotino: 436<sup>94</sup>
- Plutarco: 455<sup>29</sup>  
 Poppi A.: 273<sup>36</sup>, 427<sup>60</sup>  
 Pozzi L.: 467<sup>92</sup>  
 Porfirio: 249<sup>14</sup>, 446<sup>156</sup>, 453<sup>15</sup>  
 Pouchet R.: 242<sup>10</sup>, 251<sup>17</sup>, 421<sup>43</sup>  
 Plotino: 226<sup>39</sup>  
 Proclo: 249<sup>14</sup>
- Riché P.: 246<sup>13</sup>  
 Ricoeur P.: 261<sup>26</sup>  
 Roberto Grossatesta: 418<sup>19</sup>  
 Roberto Holkot: 509  
 Roscellino: 268<sup>32</sup>  
 Ruggenini M.: 255<sup>19</sup>, 301<sup>47</sup>  
 Russell B.: 510  
 Ryle G.: 510
- Schmitt F.S.: 15, 238<sup>7</sup>, 239<sup>8</sup>,  
 240<sup>9</sup>, 242<sup>10</sup>, 415<sup>9</sup>, 426<sup>59</sup>,  
 431<sup>69</sup>, 443<sup>139</sup>  
 Sciuto I.: 224<sup>11</sup>, 224<sup>18</sup>, 225<sup>30</sup>,  
 227<sup>43</sup>, 416<sup>12</sup>, 423<sup>48</sup>  
 Scribano E.: 256<sup>20</sup>, 269<sup>34</sup>  
 Scolastica: 8, 23, 35  
 Seneca: 19, 224<sup>14</sup>, 262, 263, 423<sup>48</sup>  
 Simonis W.: 445<sup>151</sup>  
 Smalley B.: 246<sup>13</sup>  
 Southern R.W.: 9, 288<sup>43</sup>  
 Spinoza B.: 509  
 Stoici: 226<sup>39</sup>  
 Stolz A.: 415<sup>6</sup>
- Tarca L.: 273<sup>36</sup>  
 Tertulliano: 443<sup>141</sup>  
 Tolomeo: 455<sup>29</sup>  
 Tommaso D'Aquino: 16, 23, 35,  
 224<sup>11</sup>, 224<sup>13</sup>, 228<sup>64</sup>, 509
- Ugo di Borgogna: 416<sup>10</sup>, 416<sup>12</sup>  
 Ugolino da Orvieto: 509

Vanni Rovighi S.: 302<sup>49</sup>, 413<sup>2</sup>,  
433<sup>78</sup>, 449<sup>173</sup>, 463<sup>73</sup>

Vignaux P.: 449<sup>176</sup>

Viola C.: 257<sup>22</sup>, 262<sup>27</sup>, 264<sup>28</sup>,  
265<sup>30</sup>

Wittgenstein L.: 269<sup>34</sup>

Wolff C.: 509

Zuanazzi G.: 467<sup>92</sup>

Zum Brunn É.: 269<sup>33</sup>, 425<sup>53</sup>

## INDICE GENERALE

### INTRODUZIONE AL MONOLOGION

7

1. Significato e valore del *Monologion*, 7
2. Quattro modi per dimostrare l'esistenza di Dio, 13
3. L'essere delle cose create, 18
4. Inadeguatezza delle categorie per esprimere l'essenza della natura divina, 20
5. La parola creatrice, 25
6. Unità e pluralità dell'identico, 27
7. Modesto ma sicuro valore della conoscenza umana, 29
8. La deduzione pratica del dovere e del credere, 31
9. Conclusione: dalla ineffabilità alla venerazione, 36

### MONOLOGION

#### Prologo

41

#### Parte prima. *Dimostrazione che esiste un ente sommo*

45

1. Vi è un ente ottimo e massimo e superiore a tutte le cose che sono, 45
2. Intorno alla stessa cosa, 49
3. Vi è una natura per la quale è tutto ciò che è; essa è per sé ed è superiore a tutte le cose che sono, 49
4. Della stessa cosa, 53
5. Come questa natura è per sé e le altre cose sono per essa, così essa è da sé e le altre cose sono da essa, 55
6. Questa natura non è condotta all'essere con l'aiuto di alcuna causa, né tuttavia è per il nulla o dal nulla. Come si può intendere che è per sé e da sé, 57

#### Parte seconda. *Lo statuto ontologico delle cose che sono per altro*

63

7. Come tutte le altre cose siano per e dalla somma natura, 63
8. Come sia da intendere che la somma natura ha fatto ogni cosa dal nulla, 67



9. Le cose che sono state fatte dal nulla, in relazione alla ragione di chi le ha fatte non erano nulla, prima di essere, 73
10. Questa ragione è una certa locuzione delle cose, come quella con cui l'artefice dice prima dentro di sé ciò che si propone di fare, 73
11. In questa somiglianza, però, vi è molta dissomiglianza, 77
12. Questo dire della somma essenza è la somma essenza, 79
13. Come tutte le cose furono fatte dalla somma essenza, così per essa permangono, 79
14. La somma essenza è in ogni cosa e per ogni cosa e tutte le cose sono da lei, per lei ed in lei, 81

Parte terza. *Somma essenza e categorie*

83

15. Che cosa può o non può esser detto sostanzialmente della somma essenza, 83
16. Per la somma natura è la stessa cosa essere giusta ed essere la giustizia, e così di tutto ciò che similmente si può dire di essa; ma nulla di questo mostra qualità o quantità, bensì la sua essenza, 87
17. La somma natura è così semplice, che tutto ciò che si può dire della sua essenza è uno e identico in lei, e nulla si può dire di lei sostanzialmente, se non riferendosi a ciò che essa è, 91
18. La somma natura è senza principio e senza fine, 93
19. In quale modo nulla fu prima, o sarà dopo, la somma natura, 97
20. La somma natura è in ogni luogo e in ogni tempo, 101
21. La somma natura non è in alcun luogo e in alcun tempo, 103
22. Come la somma natura sia in ogni e in nessun luogo e tempo, 109
23. Come si possa intendere, meglio, che la somma natura è «dovunque», piuttosto che «in ogni luogo», 117
24. In che modo si possa intendere, meglio, che la somma natura è «sempre», piuttosto che «in ogni tempo», 117
25. La somma natura non è mutabile per nessun accidente, 119
26. In quale modo si deve dire che la somma natura è una sostanza, sebbene sia fuori da ogni sostanza e sia singolarmente tutto ciò che è, 123

27. La somma natura non è contenuta nel comune trattato delle sostanze e, tuttavia, essa è sostanza e spirito individuale, 123
28. Questo spirito è semplicemente, e le cose create, paragonate a lui, non sono, 125

Parte quarta. *Filosofia della parola e gradazione ontologica* 129

29. Il dire di questo spirito è identico a lui e non sono due, ma un solo spirito, 129
30. Questa locuzione non consta di molte parole, ma è una sola parola, 131
31. Questa parola non è una similitudine delle cose create, ma la verità della loro essenza, mentre le cose create sono una certa imitazione della verità; quali nature sono maggiori e migliori delle altre, 131
32. Il sommo spirito dice se stesso con una parola eterna, 135
33. Lo spirito con una sola parola dice sé e ciò che ha fatto, 139
34. Come possa apparire che lo spirito dica la creatura con la sua parola, 143
35. Tutto ciò che è stato creato, nella parola e nella scienza del sommo spirito è vita e verità, 143
36. In quale incomprensibile modo il sommo spirito dice o sa le cose da lui create, 145

Parte quinta. *La pluralità nell'unità dello spirito* 147

37. Tutto ciò che lo spirito è in relazione alla creatura, lo è anche la sua parola; tuttavia entrambi, insieme, non sono una pluralità, 147
38. Non si può dire che cosa siano, in quanto sono due, sebbene sia necessario che siano due, 147
39. La parola deriva dal sommo spirito nella forma della nascita, 151
40. Verissimamente lo spirito è generatore e il Verbo è prole, 151
41. Verissimamente il sommo spirito genera, il Verbo è generato, 153
42. Del sommo spirito è proprio essere, nel modo più vero, generatore e Padre, del Verbo essere generato e Figlio, 153
43. Riconsiderazione della comunione dei due e delle proprietà di ciascuno, 157

44. Come uno sia l'essenza dell'altro, 159
45. Si può dire più adeguatamente che il Figlio è l'essenza del Padre, piuttosto che il Padre l'essenza del Figlio; e similmente che il Figlio è la potenza e la sapienza del Padre, ed altre cose del genere, 163
46. Alcune di queste affermazioni possono venire intese anche diversamente, 163
47. Il Figlio è intelligenza dell'intelligenza, verità della verità e similmente si deve dire delle altre proprietà, 165
48. Il Padre è inteso nella memoria, così come il Figlio nell'intelligenza; in che modo il Figlio è intelligenza o sapienza della memoria, memoria del Padre e memoria della memoria, 165
49. Il sommo spirito ama se stesso, 169
50. Il medesimo Amore procede ugualmente dal Padre e dal Figlio, 169
51. Entrambi amano con pari Amore sé e l'altro, 169
52. L'Amore è esso stesso tanto grande, quanto lo è il sommo spirito, 171
53. Questo Amore è identico al sommo spirito e, tuttavia, è un solo spirito con il Padre e con il Figlio, 171
54. L'Amore procede tutto intero dal Padre e tutto intero dal Figlio, tuttavia non vi è che un solo amore, 173
55. L'Amore non è loro figlio, 173
56. Il Padre solo è genitore e ingenerato, il Figlio solo è generato, l'Amore solo non è né generato né ingenerato, 175
57. L'Amore è increato e creatore come il Padre e il Figlio; essi, tuttavia, non sono tre, ma un solo increato e un solo creatore. L'Amore può esser detto spirito del Padre e del Figlio, 177
58. Come il Figlio è l'essenza o sapienza del Padre, nel senso che ha la stessa essenza o sapienza del Padre, così lo Spirito è l'essenza, la sapienza ed altre simili proprietà del Padre e del Figlio, 179
59. Il Padre, il Figlio e il loro Spirito sono ugualmente e vicendevolmente uno nell'altro, 179
60. Nessuno di loro ha bisogno dell'altro per ricordare o intendere o amare, perché ciascuno è memoria, intelligenza, amore e tutto ciò che è necessario vi sia nella somma essenza, 181
61. Tuttavia non sono tre, ma un solo Padre, un solo Figlio e un solo Spirito, 183
62. Sembra che da questi nascano molti figli, 185
63. Qui vi è soltanto l'uno dall'uno, 187

- Parte sesta. *Limite e valore della conoscenza umana* 191
64. Tutto ciò, benché inesplicabile, si deve tuttavia credere, 191
  65. Della realtà ineffabile si è detto qualcosa di vero, 193
  66. Alla conoscenza della somma essenza si accede massimamente con la mente razionale, 195
  67. La mente razionale è specchio e immagine della somma essenza, 197
- Parte settima. *Fondamento della morale e razionalità del credere* 201
68. La creatura razionale è stata fatta per amare la somma essenza, 201
  69. L'anima che ama sempre la somma essenza, vivrà un giorno in modo veramente felice, 203
  70. La somma essenza dona se stessa, in ricompensa a chi la ama, 205
  71. L'anima che disprezza la somma essenza sarà eternamente infelice, 207
  72. Ogni anima umana è immortale, 209
  73. L'anima umana è o sempre felice o, un giorno, veramente beata, 209
  74. Nessuna anima è ingiustamente privata del sommo bene, al quale si deve assolutamente tendere, 211
  75. La somma essenza deve essere sperata, 211
  76. Si deve credere nella somma essenza, 211
  77. Bisogna credere ugualmente nel Padre, nel Figlio e nel loro Spirito: sia in ciascuno, sia nei tre insieme, 213
  78. Qual è la fede viva e qual è la fede morta, 213
- Conclusione. *Il concetto razionale di Dio* 217
79. La somma essenza si può dire in qualche modo triplice, 217
  80. La somma essenza domina su tutte le cose, le governa tutte ed è il solo Dio, 219



INTRODUZIONE AL PROSLOGION	233
I. <i>Composizione e significato del Proslogion</i>	233
II. <i>Forma e contenuto del Proslogion</i>	238
1. Il <i>Proslogion</i> come opera letteraria, 238	
2. Contenuto e struttura del <i>Proslogion</i> , 240	
3. Continuità e differenze tra <i>Monologion</i> e <i>Proslogion</i> , 244	
III. <i>Significato e valore della preghiera</i>	248
1. Credere per comprendere, 248	
2. Cercare e trovare, 251	
3. Il compito della ragione, 254	
IV. <i>La dimostrazione dell'esistenza di Dio</i>	256
1. Il problema del <i>credimus</i> , 258	
2. Originalità dell'IQM, 261	
3. Significato e valore dell' <i>insipiens</i> , 265	
4. L'impossibilità di pensare che Dio non esista, 268	
5. La negazione si può dire ma non pensare, 271	
V. <i>La conoscibilità della natura divina</i>	274
1. Il principio di perfezione, 274	
2. Onnipotenza, bontà e giustizia, 276	
3. I limiti della ragione, che «vede e non vede», 279	
4. Il principio di trascendenza, 282	
5. Dire l'ineffabile, 285	
VI. <i>La felicità e la gioia dell'anima</i>	286
VII. <i>Le critiche di Gaunilone</i>	288
1. La proposizione «ciò di cui non si può pensare il maggiore» non ha un significato reale, 290	
2. Il passaggio all'esistenza reale, 291	
VIII. <i>La risposta di Anselmo</i>	294
1. L'argomento viene riconfermato, 295	
2. Risposta alle obiezioni principali, 297	
3. Risposta alle questioni secondarie, 298	
4. Conclusione, 302	

## PROSLOGION

Proemio	305
Introduzione. <i>Invocazione e preghiera di chi crede per comprendere</i>	309
1. Esortazione della mente a contemplare Dio, 309	
Parte prima. <i>Dimostrazione dell'esistenza di Dio</i>	317
2. Dio esiste veramente, 317	
3. Non si può pensare che Dio non esista, 319	
4. In che modo l'insipiente ha detto in cuor suo ciò che non si può pensare, 321	
Parte seconda. <i>Attributi della natura divina</i>	323
5. Dio è tutto ciò che è meglio essere che non essere. Egli è il solo ente esistente per sé e crea tutte le altre cose dal nulla, 323	
6. Come Dio sia sensibile, benché non sia un corpo, 323	
7. Come Dio sia onnipotente, benché non possa fare molte cose, 325	
8. Come Dio sia misericordioso e impassibile, 327	
9. In che modo Dio, che è totalmente e sommamente giusto, perdona i malvagi e giustamente ha misericordia di loro, 327	
10. Come Dio giustamente punisca e giustamente perdoni i malvagi, 333	
11. In che modo «tutte le vie del Signore sono misericordia e verità» e tuttavia «il Signore è giusto in tutte le sue vie», 333	
12. Dio è la vita stessa della quale vive, e così per gli attributi simili, 335	
13. In che modo solo Dio è illimitato ed eterno, benché anche gli altri spiriti lo siano, 335	
14. Come e perché Dio è visto e non è visto da coloro che lo cercano, 337	
15. Dio è maggiore di quanto si possa pensare, 341	
16. Questa è la «luce inaccessibile» in cui Dio «abita», 341	

17. In Dio vi sono armonia, profumo, gusto, soavità, bellezza, in modo ineffabile, 341
18. In Dio e nella sua eternità, che si identifica con lui, non vi sono parti, 343
19. Dio non è in un luogo o in un tempo, ma tutte le cose sono in lui, 345
20. Dio è anteriore e superiore a tutte le cose, anche di quelle eterne, 347
21. Se questo sia il significato di «secolo del secolo» o di «secoli dei secoli», 347
22. Dio solo è ciò che è e colui che è, 349
23. Questo bene è ugualmente Padre, Figlio e Spirito Santo; e questa è la sola cosa necessaria, la quale è il bene intero, totale e unico, 349

Parte terza. *La gioia nella beatitudine* 353

24. Congettura su quale e quanto sia questo bene, 353
25. Quali e quanto grandi beni hanno coloro che godono di lui, 353
26. Se questa sia la «gioia piena» che il Signore promette, 359

GAUNILONE

*DIFESA DELL'INSIPIENTE*

Parte prima. *Sul significato di «essere nell'intelletto»* 365

1. Sintesi dell'argomento di Anselmo, 365
2. Bisogna distinguere tra «pensare» e «intendere», 365
3. L'esempio del pittore non è valido, 367
4. Che Dio non esista, seguendo l'argomento di Anselmo, si può pensare, 369

Parte seconda. *Il passaggio all'esistenza reale* 373

5. Se Dio è pensato solo *secundum vocem*, non se ne può dedurre l'esistenza reale, 373
6. L'esempio dell'Isola Perduta, 375
7. Critica finale dell'argomento, 375

Conclusione 379

8. Pregi e difetto del *Proslogion*, 379

RISPOSTA DI ANSELMO

Premessa. *Appello al credente* 383

Parte prima. *Riconferma dell'argomento* 385

1. Se «ciò di cui non si può pensare il maggiore» può essere pensato, necessariamente esiste, 385
2. Ciò di cui non si può pensare il maggiore non può essere nel solo intelletto, 389

Parte seconda. *Risposta alle obiezioni principali* 393

3. L'esempio dell'Isola Perduta non è valido. Soltanto ciò di cui non si può pensare il maggiore non può essere pensato non esistente, 393
4. La differenza tra «pensare» e «comprendere» l'impossibilità che Dio non esista, 395

Parte terza. *Risposta alle obiezioni secondarie* 399

5. Non è la stessa cosa dire «ciò di cui non si può pensare il maggiore» e «maggiore di tutti», 399
6. L'espressione «ciò di cui non si può pensare il maggiore» si trova nell'intelletto così come vi si trovano le cose false e dubbie?, 403
7. Differenza tra pensare Dio e pensare «ciò di cui non si può pensare il maggiore», 403
8. L'esempio del pittore e la possibilità di congetturare «ciò di cui non si può pensare il maggiore», 405
9. Chi pensa «ciò di cui non si può pensare il maggiore» pensa ciò che non può non essere, 407

Conclusione. *Il valore dell'argomento risulta rafforzato* 411

10. La straordinaria forza dell'*unum argumentum*, 411

NOTE AL *PROSLOGION* 413

NOTE AL *PRO INSIPIENTE* DI GAUNILONE 450

NOTE ALLA *RISPOSTA* DI ANSELMO 458

PAROLE CHIAVE 473

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI ANSELMO 483

BIBLIOGRAFIA 489

APPENDICE: *Nota sulla fortuna dell'argomento anselmiano nella storia della filosofia* 509

INDICE DEI NOMI 513