

Mario Dal Pra  
**LOGICA E REALTÀ**  
Momenti del pensiero medievale

Laterza



FACOLTÀ DI LETTERE  
Libreria & Editoria Laterza

numero di 4792

F.M. 3  
11,359

I.  
DISCORSO, CONCETTO E REALTÀ  
NEL PENSIERO DI ANSELMO

Un momento molto significativo del pensiero medievale è quello in cui viene affrontato in pieno e col massimo rigore il problema del nesso del concetto con la realtà; ciò avviene appunto con il famoso argomento di Anselmo per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. È in questo argomento che si tenta di far passare la necessità propria di un'argomentazione logica astratta sul piano stesso della realtà; ci si sforza, per così dire, di far scaturire il reale dalla stessa analisi interna di un concetto, sia pure di un concetto particolare, in quanto si tratta della nozione di « id quo maius cogitari nequit », che è quanto dire del concetto portato alla massima espressione della stessa concettualità.

Il dissenso radicale tra Anselmo e Gaunilone verte proprio sulla possibilità di tale passaggio dal concetto alla realtà nel caso particolare del concetto di « id quo maius cogitari nequit », cioè del concetto portato al massimo grado di concettualità. Mentre Anselmo ritiene che, appunto solo nel caso del concetto portato al massimo della concettualità, il passaggio dalla concettualità alla realtà sia fornito di necessità, Gaunilone ritiene che si ponga un divario insuperabile tra concettualità e realtà anche nei confronti del concetto stesso di Dio. Gaunilone si appella infatti ad una teoria del linguaggio e della conoscenza che ha il suo fondamento nell'esperienza. Con ciò è spostato il centro stesso del concetto di esistenza, dal piano razionale-concettuale al piano empirico; e mentre Anselmo si sforza di ricavare l'esistenza dalla massima espressione della concettualità, Gaunilone si sforza di adeguare la stessa concettualità alla strettezza dei dati di esperienza, come forniti di un'esistenza pre-concettuale immediata.

Il dibattito è tuttavia complicato dalla presenza, sullo sfondo,

della teoria della « cogitatio vocum » che ha la sua espressione più tipica, ma forse non unica, nel nominalismo di Roscellino. In questa prospettiva si contesta che alle « voces » universali di genere e specie corrisponda una dimensione reale; tali universali pertanto non hanno altro significato che non sia quello derivante dalla loro pura e semplice esistenza di « voces » e dalla loro natura fisica di « flatus vocis ». Questa « cogitatio secundum vocem » tende ad isolare i termini universali da una realtà corrispondente, chiudendoli nella semplice dimensione del discorso. Si tratta indubbiamente di una veduta accentuatamente polemica nei confronti della tradizione platonico-cristiana; l'aspetto polemico si coglie nella estrema semplicità con cui viene affrontato il problema delle stesse « voces », che non soltanto vengono sciolte da ogni legame intrinseco con delle strutture reali, ma vengono anche isolate dalle stesse funzioni della conoscenza. Con questa radicale negazione si porta tuttavia un colpo mortale proprio al legame necessario della logica con la realtà; e questa crisi era indispensabile affinché fossero affrontati nella loro pienezza sia il problema della logica che quello della conoscenza.

Per parte sua, Anselmo è fortemente legato alla tradizione platonico-cristiana, specialmente nella concezione della conoscenza e degli universali; tuttavia considera come possibile, anche se irrilevante agli effetti conoscitivi veri e propri, la « cogitatio secundum vocem » e la conseguente considerazione astratta e puramente formale della logica; la sua irrilevanza è data appunto dal fatto che essa si stacca, per definizione, dal mondo concettuale, nel quale, per contro, risiede la stessa possibilità di fondare necessariamente l'esistenza. Se, dunque, per un lato la « cogitatio secundum vocem » rende propriamente impossibile la rigorosa deduzione necessaria dell'esistenza dal concetto di « id quo maius cogitari nequit », dall'altro essa finisce per escludere la stessa « cogitatio » in quanto elaborazione e possesso di concetti.

Gaunilone d'altronde, pur senza sposare in proprio la dottrina della « cogitatio secundum vocem », in certo senso la oltrepassa; non gli importa tanto, infatti, di rivendicare l'autonomia della riflessione logica, quanto piuttosto la teoria della fondazione empirica sia della conoscenza che del linguaggio; ed è appunto su una simile teoria che, d'altra parte, la stessa riflessione autonoma della logica e la piena esplicazione della

« cogitatio secundum vocem » può trovare una più adeguata giustificazione.

È nell'intreccio di questi motivi che il dibattito tra Anselmo e Gaunilone acquista un'importanza del tutto particolare ed uno sviluppo assai significativo.

### 1. Il problema della logica in Anselmo.

Ciò che colpisce nel pensiero di Anselmo intorno al valore della logica è da un lato la sua larga fiducia nelle « ragioni necessarie » e nel rigore del procedimento logico-dimostrativo, dall'altro la sua avversione alla considerazione nominalistica della logica stessa e pertanto ad un'analisi del discorso che risulti puramente astratta. È stato osservato che « la fiducia di Anselmo nel potere interpretativo della ragione fu, praticamente, illimitata » al punto che egli non indietreggiò « di fronte al compito di dimostrare la necessità della Trinità e dell'Incarnazione, impresa che S. Tommaso dichiarerà contraddittoria ed impossibile »; attraverso argomentazioni « di puro dialettico » egli si propose di provare, appunto per mezzo di quelle che chiama « ragioni necessarie », che « la ragione umana ben condotta conclude necessariamente ad affermare i misteri della fede »<sup>1</sup>. E non è forse il rigore dialettico della costruzione ciò a cui massimamente tiene Anselmo nella formulazione delle sue argomentazioni per dimostrare l'esistenza di Dio? E la stessa elaborazione della prova ontologica non è, nel pensiero di Anselmo, il trionfo della pura dialettica? Nella sua risposta alle critiche di Gaunilone all'argomento ontologico, Anselmo insiste principalmente nel mostrare il rigore dialettico delle sue argomentazioni, l'evidente nesso consequenziale dei suoi passaggi; e si appella a quanti abbiano attinto anche solo i rudimenti della « scientia disputandi argumentandique »<sup>2</sup>. Tanto avanti su questa strada del rigore

<sup>1</sup> E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge*, Paris 1947, pp. 242-43. D'altra parte, J. Draeseke, nel suo studio *Sur la question des sources d'Anselme* (in « Revue de Philosophie », IX, 1909, pp. 639-54), ha giustamente rilevato che Anselmo « ne songe nullement à voir la logique développée et appliquée à son but propre ».

<sup>2</sup> Anselmo, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, I, 132, 24: « Rogo, quid consequentius... quid igitur consequentius, quam si "quo maius cogitari nequit" est in solo intellectu, idem esse quo maius cogitari possit? »; I, 136, 24: « Respondeant pro me qui vel parvam scientiam disputandi argu-

logico pare essersi spinto Anselmo che, ancorché egli muova dalla ineliminabile accettazione della fede, la sua impresa speculativa dà nel complesso l'impressione d'aver ridotto di molto la stessa autonomia della fede a vantaggio di una rigorosa fondazione razionale di essa. Il senso della fede parrebbe potersi quasi risolvere nel rigore del procedimento logico e quest'ultimo parrebbe quasi capace di esaurire la portata essenziale della fede.

D'altra parte la struttura logica è, per Anselmo, tutt'uno col sano procedere del pensiero, ne è senz'altro il criterio, in quanto fa sì che il pensiero si adegui intrinsecamente all'essere. La struttura logica garantisce pertanto il pensiero circa la sua adeguazione all'essere; di qui il valore intenzionalmente metafisico della « scientia disputandi » volta a far assumere al pensiero quella forma che lo renda idoneo a interpretare la realtà. Ben si comprende allora l'avversione di Anselmo per una considerazione puramente nominalistica del discorso e per un'analisi puramente formale del linguaggio. In lui è la fiducia piena di poter conseguire il piano della realtà, univocamente inteso, per mezzo del pensiero; ed il discorso, se ha un'importanza indiscutibile nel destino umano, è appunto non in forza d'una sua realtà autonoma, analizzabile per se stessa, quanto in forza del nesso che lo stringe al pensiero e, in definitiva, all'essere. Di qui, per esempio, l'affermazione di Anselmo secondo la quale, nel sillogismo, ciò che massimamente importa non è la « prolatio », ossia l'ordinamento delle « voces », quanto invece la « sententia », ossia lo svolgimento di un « sensus »; e ciò che costituisce il nesso consequenziale del sillogismo stesso non è dato dalle parole quanto dall'intelletto; il legame logico, nella sua essenza, non è un legame di parole, un legame formale, quanto un nesso intellettuale, di conoscenza<sup>3</sup>.

Eppure Anselmo non poteva ignorare e non ignorava che alcuni dialettici del suo tempo non erano affatto del suo parere

mentandique attigerunt»; I, 138, 28: « Puto quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello re ipsa existere aliquid quo maius cogitari non possit; nec eam alicuius obiectiois infirmari firmitate » (cito dall'ediz. delle *Opera omnia*, a cura di F. S. Schmitt, Th. Nelson, Edinburgh 1946 e sgg.).

<sup>3</sup> Anselmo, *De grammatico*: « Communis terminus syllogismi non tam in prolatione quam in sententia est habendus. Sicut enim nihil efficitur, si communis est in voce et non in sensu: ita nihil obest, si est in intellectu et non in prolatione. Sententia quippe ligat syllogismum, non verba » (Opp. I, 149, 11).

intorno alla questione della consistenza e del valore del discorso; e non mancavano appunto coloro che inclinavano ad un'analisi autonoma del discorso, a prescindere dalle sue implicazioni sia psicologico-gnoseologiche che più propriamente metafisiche. Non è facile dire quanto in tale atteggiamento vi fosse di adesione alla tradizione retorico-dialettica, quanto di sfiducia circa la possibilità per il discorso di aderire alla realtà, quanto di preoccupazione che il mondo della fede restasse immune da rigide intelaiature logiche. Comunque Anselmo non poté non prendere posizione nei riguardi di quella « cogitatio secundum vocem » che si poneva come alternativa alla sua interpretazione gnoseologica e metafisica della logica; ed attraverso l'esame della sua teoria del discorso oltre che delle critiche da lui rivolte alla teoria dell'indagine vocalistica intorno ad esso, si può delineare la premessa del suo argomento ontologico per dimostrare l'esistenza di Dio.

## 2. « Cogitatio vocum » e « cogitatio rerum ».

Nel capitolo X del *Monologion* Anselmo studia quella « locutio rationis » che, nella mente del creatore, precede la creazione delle cose e coincide con una « conceptio » dell'intelligenza divina. È appunto nell'intento di chiarire l'espressione « locutio rationis » che egli distingue due forme di « cogitatio » profondamente diverse: una è la « cogitatio » che si ha quando « voces rerum significativae cogitantur »; l'altra è la « cogitatio » che si realizza « cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur »<sup>4</sup>; soltanto la seconda forma di « cogitatio » può essere detta una « rationis locutio ».

Questa stessa distinzione Anselmo ribadisce anche nel *Proslogion*, laddove chiarisce il senso dell'espressione biblica: « Dixit insipiens in corde suo: non est Deus ». Il dire nel proprio cuore vale quanto « cogitare »; ma si può appunto avere « cogitatio » d'una « res » sia riferendosi alla « vox » che la significa, sia avendo comprensione di ciò che la cosa è per se stessa<sup>5</sup>. Nel *Proslogion* Anselmo adopera, per la seconda forma di « cogitatio » il

<sup>4</sup> Anselmo, *Monologion* (c. X, Opp. I, 24, 25).

<sup>5</sup> Anselmo, *Proslogion*: « Non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur » (c. IV, Opp. I, 103, 17).

termine « intelligere », quasi per ribadire che questa gli sembra essere una forma eminente di pensiero. In entrambi i casi, poi, il termine ultimo cui la « cogitatio » si riferisce è la « res », anche se essa può essere considerata o *per se stessa*, oppure *attraverso la parola* che ha il compito di indicarla. Nel primo caso, la parola non ferma affatto l'attenzione, viene quasi oltrepassata dall'interesse del soggetto che punta direttamente alla cosa; invece, nel secondo caso, è appunto la parola che, costituendo quasi un diaframma fra il soggetto e la cosa, raccoglie e fissa l'attenzione del conoscente. A questa distinzione fra la « cogitatio rerum » e la « cogitatio vocum » Anselmo dà un peso rilevante. Il soggetto può dunque volgere la sua attenzione o alle « voces » o alle « res ipsae », all'« id ipsum quod res est ». Altro è, ad esempio, considerare l'essenza della realtà di Dio quale si presenta come oggetto della nostra considerazione intellettuale, altro è considerare la parola « Deus » con cui si è soliti indicare e significare l'essenza suddetta.

Ovviamente, anche le parole hanno una loro realtà: o sono fatte di suoni o sono fatte di segni scritti; in entrambi i casi, si potrebbe parlare di una « realtà » delle « voces »; ma questa « realtà » non è, nel pensiero di Anselmo, che secondaria, in quanto la realtà primaria è quella che questa realtà secondaria è destinata ad indicare; la realtà della parola « Deus », sia considerata come parlata che come scritta, è secondaria rispetto alla realtà stessa di Dio, considerato in quanto concetto presente alla mente; questo è infatti ciò che la prima realtà è volta a designare.

### 3. I tre modi di parlare d'una cosa.

Un chiarimento alla suaccennata distinzione fra « cogitatio vocum » e « cogitatio rerum » viene recato dalla teoria anselmiana del triplice modo di parlare d'una stessa realtà. Un primo modo di parlare d'una realtà è quello che si ha quando si adoperano segni sensibili, ossia segni che possono essere percepiti attraverso i sensi corporei; per esempio, in questo primo modo posso parlare della realtà uomo, pronunciando la parola « uomo »; la caratteristica di questo modo di parlare d'una cosa è appunto l'uso di segni sensibili. Posso parlare d'una cosa anche pensando dentro di me gli stessi segni sensibili con cui prima l'ho indicata;

la parola « uomo », oltre che essere pronunciata e pertanto concretata in segno sensibile, può anche essere pensata, senza che la accompagni la pronuncia di alcun suono sensibile. Finalmente si può parlare d'una cosa tralasciando del tutto l'operazione *con* segni (il parlare del primo modo), come anche l'operazione *su* segni (il parlare *mentale* del secondo modo), e pronunciando nell'intimo della nostra mente le cose per se stesse, sia mediante l'immaginazione della loro realtà corporea, sia mediante la comprensione intellettuale della loro essenza; e così posso formarmi l'immagine sensibile della figura umana oppure il concetto dell'essenza universale di uomo, determinabile come « animale razionale mortale »<sup>6</sup>.

Ancorché Anselmo esponga questi tre, come modi di *parlare* d'una stessa cosa, è chiaro che, nel terzo caso, si ha, più che il parlare, nel suo senso ovvio, o l'immaginare o il pensare vero e proprio; in particolare, per la « cogitatio » dell'essenza universale siamo di fronte ad una « locutio rationis ». Nei primi due modi considerati, invece, sono presenti dei segni sensibili, o visti in relazione all'operazione che li pone, oppure visti come oggetto di considerazione interiore e pertanto di « cogitatio ». La « cogitatio vocum » si esplica dunque per Anselmo o in una enunciazione di segni o in un'operazione intellettuale sui segni sensibili costituenti il discorso, in un « cogitare tacendo nomen ».

Non v'è dubbio che la distinzione fra i tre modi di parlare d'una cosa addotta da Anselmo riveste, ai suoi occhi, il valore d'una gerarchia; ed alla gerarchia dei vari modi di parlare del reale corrisponde la gerarchia delle rispettive parole. La parola che riveste la massima importanza è, per Anselmo, quella in cui ciò che si dice è la cosa stessa, quella in cui si compendia l'es-

<sup>6</sup> Anselmo, *Monologion*: « Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est, quae sensibus corporeis sentiri possunt sensibiliter utendo; aut eadem signa quae 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, quae est "animal rationale mortale" cogitat » (c. X, Opp. I, 24, 29 sgg.). Un'analisi sommaria di questi testi anselmiani si trova in P. Rotta, *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Bocca, Torino 1909, pp.160-65.

senza della cosa, in breve, il concetto. Anche il concetto è un discorso interiore, è una parola, ma non tanto considerata come segno sensibile, bensì come espressione nella mente dell'essenza stessa di qualche cosa. Mentre dunque la parola usata nei primi due modi di parlare delle cose, secondo la dottrina di Anselmo, resta esterna alla cosa, di cui è pur segno, la parola usata nel terzo modo penetra nell'interno della cosa stessa, quasi si unisce alla sua stessa realtà e le si rende intrinseca.

Riprendendo la nota osservazione aristotelica, Anselmo afferma che vi sono delle parole che, per essere secondo natura, sono le stesse presso tutti i popoli, mentre vi sono delle parole che cambiano da popolo a popolo; quelle che cambiano sono, egli osserva, le parole intese nei primi due modi di parlare delle cose; si tratta infatti di segni che gli uomini escogitano per indicare le varie realtà; e nella scelta dei segni essi si differenziano gli uni dagli altri. Ora la ragione per cui appunto, per indicare una cosa, si danno molti segni, è che nessuno di questi segni aderisce intrinsecamente alla cosa, mentre si limita a segnalarla dall'esterno; e tale segnalazione dall'esterno è fondata sulla convenzione che si stringe in un determinato gruppo; le uniche parole che restano, per contro, le stesse presso tutti i popoli sono quelle *secondo natura*, ossia quelle che coincidono sia con l'immagine che col concetto della stessa realtà. Aristotele aveva contrapposto i *ῥαμίματα* e le *φωναί* ai *παθήματα* της ψυχῆς ed ai *πράγματα*, ed aveva rivendicato la stabilità ai secondi nei riguardi dei primi<sup>7</sup>; però aveva senz'altro escluso che la logica si dovesse occupare dei primi, come dei secondi; la logica, per Aristotele, non si occupa dei pensieri e delle cose, che sono propriamente oggetto di altri tipi di ricerca; essa non si occupa nemmeno dell'aspetto propriamente convenzionale delle parole e del discorso, in quanto appunto ciò che è per convenzione è escluso di principio dall'indagine della scienza e pertanto della logica<sup>8</sup>. Anselmo non si ferma però, seguendo Aristotele, a ricercare delle strutture stabili del discorso nell'ambito del linguaggio in senso stretto; egli considera, per contro, parole anche i concetti dell'intelletto e trova, anzi, in questi, le parole veramente

<sup>7</sup> Aristotele, *De interpretatione*, 16 a, 5-7 (ed. Minio-Paluello, Oxford).

<sup>8</sup> Per un esame complessivo della questione cfr. C. A. Viano, *L'orizzonte linguistico della logica aristotelica*, in « Rivista critica di storia della filosofia », IX (1954), 1, pp. 5-6 sgg.; poi in *La logica di Aristotele*, Torino 1955.

stabili ed identiche per tutti; immagini e concetti sono « verba naturalia » in quanto non ignorano le cose, ma le concernono direttamente; sia le immagini, cioè, che i concetti hanno attinenza diretta con le cose. Per questo, nei « verba naturalia », ossia nelle immagini e nei concetti, sta il vertice stesso dell'umano discorso, il criterio alla cui stregua considerare il valore e la portata delle parole e del discorso come segni sensibili<sup>9</sup>.

#### 4. La primalità dei « verba naturalia ».

Anselmo considera determinante il rapporto di dipendenza che, nell'ambito gnoseologico, sussiste fra i « verba naturalia » e tutte le altre parole. Tutte le altre parole, egli afferma, sono state inventate per i « verba naturalia », ossia per esprimere le immagini e le essenze concettuali degli esseri; i segni sono simboli delle immagini e dei concetti; essi non hanno dunque valore per se stessi, ma per altro; e la considerazione che li prenda per oggetto, non può ovviamente non tener conto di tale limite. Dove pertanto si ha il « verbum naturale », non è richiesta alcun'altra parola per la conoscenza della cosa; e qualora mancasse il « verbum naturale », nessun'altra parola varrebbe a mostrare la cosa ed a darcene la conoscenza<sup>10</sup>.

La ragione, poi, della primalità dei « verba naturalia » non sta tanto in una sorta di primalità originaria del pensiero o della « ratio », quanto invece in una più radicale primalità metafisica dell'essere. Le immagini ed i concetti, si è detto, hanno una relazione intrinseca con la realtà, maggiore di quanto non abbiano i segni grafici o vocali considerati per se stessi. Sono dunque le cose stesse il criterio ultimo di valutazione delle parole e del discorso. E le parole hanno tanto maggior valore quanto più sono simili alle cose, di cui sono parole, quanto più fedelmente ne esprimono la natura. Le parole hanno per funzione di essere « similitudo » delle cose; quanto maggiore è tale « similitudo »,

<sup>9</sup> Anselmo, *Monologion*: « Hae vero tres loquendi varietates singulae 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 » (c. X, Opp. I, 25, 10).

<sup>10</sup> Anselmo, *Monologion*: « Quoniam alia omnia verba propter haec 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 » (c. X, Opp. I, 25, 13).

tanto maggiore è la portata reale delle parole, e pertanto il valore stesso simbolico e semantico di esse.

Ora, la mente in cui si abbia la « cogitatio » della « res ipsa » dà luogo, per Anselmo, alla « similitudo » più fedele della cosa; il « verbum » che in tal modo si esprime nella mente è il più simile alla cosa, di cui è simbolo e la esprime nel modo più intrinseco possibile. Per questo esso merita di essere considerato « proprium et principale rei verbum ». Le altre parole sono secondarie, in quanto appunto sono simboli di questi simboli primari delle cose. Ciò che importa soprattutto ad Anselmo è di mettere in luce quanto la conoscenza diretta delle cose sia superiore alla conoscenza dei segni sensibili con cui si è soliti designare le cose o le nostre conoscenze di esse; per dare rilievo a questo punto, egli considera unitamente sia l'immagine che il concetto della cosa, ossia sia l'immagine o figura sensibile, quanto la conoscenza dell'essenza universale; la figura sensibile della cosa è vicina alla cosa nella sua forma esterna; l'essenza concettuale è vicina alla cosa nella sua qualificazione intrinseca in quanto determinazione dei caratteri che la fanno appartenere ad una specie; ad entrambe queste similitudini della cosa è inferiore la parola come segno sensibile, per quanto essa possa giovare sia a significare la cosa, sia a significare la nostra immagine o il nostro concetto di essa <sup>11</sup>.

Si dà tuttavia un caso in cui si può verificare una vicinanza fra cosa e parola, maggiore di quella che si riscontra fra la cosa ed il suo « verbum naturale »; è il caso in cui la cosa viene adoperata per significare se stessa, in cui cioè la cosa viene usata come nome di se stessa; ad esempio, se con la lettera « a » vogliamo indicare la stessa realtà di tale lettera, abbiamo senz'altro la coincidenza di « res » e « vox »; per un lato infatti « a » è una « vox »; d'altra parte si tratta d'una « vox » che significa solamente la stessa sua realtà di « vox »; in altri termini, la realtà di « a » non è che la sua realtà di « vox » e la « vox »

<sup>11</sup> Anselmo, *Monologion*: « Possunt etiam non absurde dici tanto veriora, quanto magis rebus, quarum sunt verba, similia sunt et eas expressius signant... Nullum aliud verbum videtur sic rei simile, cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum... Nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quae huiusmodi verbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei vel futurae vel iam existentis in ratione alicuius potest esse » (c. X, Opp. I, 25, 15).

« a » è tutta la realtà di « a » <sup>12</sup>. Qui è la stessa cosa che viene adoperata per « nome » di se stessa, e la « similitudo » fra « vox » e « res » non potrebbe pertanto essere più stretta ed intrinseca. Questo riconoscimento di Anselmo non è privo di importanza nei riguardi della questione dell'autonomia del piano verbale rispetto alla metafisica ed alla gnoseologia. Egli infatti non dubita di dichiarare che, nel caso indicato, si ha una sorta di identità fra « res » e « vox », che non si riesce ad ottenere in alcun modo quando si studia il rapporto fra il concetto o l'immagine d'una cosa e la cosa stessa; qui permane pur sempre l'elemento simbolico che, per quanto ci porti vicino alla cosa, non ci porta mai alla completa identificazione con essa; ma quando, per contro, la parola « a » non ha da indicare che se stessa e non è se non ciò che indica, essa non rinvia ad altro da sé e pertanto esaurisce in sé ogni funzione semantica.

Il caso delle « voces » del tipo di « a » avrebbe potuto suggerire ad Anselmo sviluppi ulteriori. Per contro, egli ha ritenuto che il caso delle « voces » in questione non potesse riguardare che quelle stesse « voces »; e per tutte le altre mantiene invece, quale criterio fondamentale, quello del « verbum naturale », ossia dell'immagine e del concetto, « similitudo », a loro volta, della realtà rispetto alla quale la realtà dei segni sensibili, e pertanto del discorso, ha un rilievo radicalmente riduttivo. La « cogitatio » del termine « homo » non può essere assimilata, per Anselmo, a quella della lettera « a », perché quest'ultima è tutta esaurita nell'essere la parola che la pronunzia, mentre la parola « homo » non esaurisce affatto la realtà dell'uomo. Il caso insomma di una « vox » che significa se stessa e che, pertanto, coincide con la propria realtà, è, per Anselmo, un caso limite; al di fuori di tale caso, « vox » e « res » non si trovano a coincidere, ma la « res » è trascendente rispetto alla « vox »; è appunto in questi casi che si può portare la « cogitatio » o sulla « res » direttamente, oppure sulla « vox » significante la « res »; e si ha, appunto, o la « cogitatio rerum », o la « cogitatio vocum » <sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Anselmo, *Monologion*: « Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quaedam voces, velut "a" vocalis » (c. X, Opp. I, 25, 17).

<sup>13</sup> Anselmo, *De grammatico*: « Procul dubio non hic potest quaeri nisi aut de voce, aut de re quam significat... Grammatici alii dicunt secundum formam vocum, aliud secundum rerum naturam » (c. XVIII, Opp. I, 163, 21).



## 5. *Dialettica astratta e dialettica concreta.*

La dialettica, per Anselmo, non si occupa tanto del discorso umano, in quanto esso venga considerato come una realtà a sé, e pertanto all'infuori di ogni preoccupazione semantica connessa con la funzione simbolica del discorso stesso; a tanto giunge, in effetti, un certo tipo di dialettica, quello appunto che muove dalla considerazione del linguaggio in quanto realtà per se stante. Un simile indirizzo dialettico non farebbe che considerare tutto il complesso del discorso alla stregua di quella lettera « a » riguardo alla quale Anselmo riconosce che non ha luogo, propriamente, alcuna questione semantica. Troppo ovvio è qui, per Anselmo, l'intervento umano che pone la realtà stessa delle « voces »; troppo evidente, dunque, l'istituzione umana e, pertanto, l'arbitrarietà della realtà stessa che è in questione. Gli enti di cui si occupa una simile « cogitatio vocum » acquistano agevolmente la loro realtà nel momento stesso in cui vengono formulati come « voces »; e ciò appare ad Anselmo come un tentativo di sciogliersi dai ceppi obiettivi d'una realtà meno suscettibile di essere istituita, perché condizione preliminare originaria d'ogni istituzione. La direzione d'una dialettica astratta appare negativa ad Anselmo, quanto gli appare positiva la direzione d'una dialettica ontologica che tenga per costante punto di riferimento il mondo della realtà obiettiva. La prima comporta una sorta di creazione umana, la seconda si fonda sulla stessa realtà posta da Dio; nella prima, la identità di « res » e di « vox » si consegue attraverso la completa eliminazione d'una dimensione reale all'infuori del campo delle « voces », mentre nella seconda le « similitudini » di realtà che si conseguono hanno il vantaggio d'essere similitudini d'una realtà piena e concreta.

C'è però un modo di considerare le « voces » per cui queste, pur diventando *l'oggetto principale* della « cogitatio », non perdono affatto la loro funzione di simboli e mantengono pertanto la loro connessione indiretta sia col mondo della realtà che col mondo del pensiero; questa è, per Anselmo, la direzione della dialettica concreta; e la sua concretezza consiste, in fondo, appunto nel fatto che questo tipo di « cogitatio vocum » si ispira ad una teoria generale delle « voces » che le colloca in un ben determinato rapporto di subordinazione sia rispetto alle « res », sia rispetto ai « verba naturalia » della mente, cioè ai concetti

ed alle immagini. Se si scioglie questo contesto originario che stringe in un sistema ben determinato le « res », le « voces » e i concetti, si ha come conseguenza il disintegrarsi della realtà, del pensiero, come anche del discorso umano. Il « verbum naturale » pertanto, o, se si vuole, la realtà originaria che condiziona il retto sviluppo della dialettica è appunto la struttura unitario-gerarchica di « res » - « voces » e concetti. Su una dialettica così configurata, e pertanto funzionale rispetto alla veduta metafisica originaria, Anselmo intende fermare il suo studio; mentre trascura come irrilevante la dialettica quando essa si presenti come pretesa di isolare il piano delle « voces » come una realtà in sé.

Non è tuttavia da trascurare la distinzione fondamentale a cui Anselmo si rifà sistematicamente, cioè quella fra la « cogitatio rerum » e la « cogitatio vocum ». Quand'anche si considerino le « voces » senza alcuna pretesa di esaurire nel loro ambito la realtà, se la « cogitatio » viene rivolta principalmente alle « voces », queste acquistano un primato che non è considerato senza sospetto da Anselmo. Infatti, per quanto si tenga conto della « significatio » delle « voces », si sarà, dal punto di vista accennato, portati a fare un'analisi delle « voces » stesse; e tutte le complicazioni del significato saranno viste propriamente nei riflessi che hanno nelle « voces ». Se pertanto non v'è alcun dubbio circa l'effettiva possibilità di rivolgere la propria attenzione alle « voces » in modo preminente ed essenziale, è anche certo che un simile atteggiamento rischia, irrigidendosi, di toglierci la prospettiva principale, quella che ci è garantita dalla « cogitatio rerum », ossia la diretta considerazione del mondo del pensiero e del mondo reale.

Alla luce di questi chiarimenti, ci sarà ora più agevole considerare sia lo svolgimento dato da Anselmo alla determinazione d'una dialettica concreta, sia la portata delle sue critiche alle varie forme della dialettica astratta.

## 6. « *Significatio* » e « *appellatio* ».

Nel *De grammatico* Anselmo studia la questione se « grammatico » sia sostanza o qualità; il problema nasce dal fatto che, per un lato, si può osservare come ogni grammatico sia uomo e come ogni uomo sia sostanza, dall'altro tutta la tradizione

dialettica considera « grammatico » come una qualità<sup>14</sup>. Anzitutto Anselmo insiste nel distinguere le varie questioni che si possono impostare intorno a questo punto; si può impostare una ricerca « de nomine », ossia intorno alla « vox » grammatico; ed allora ci si chiederà che cosa significhi la « vox » « grammaticus »; e si potrà rispondere « quia est vox significans qualitatem », oppure « vox significans substantiam ». Ma si può anche aprire la questione « de rebus »; ed allora si domanderà quale realtà sia il grammatico, se una qualità o una sostanza, e quale sia il rapporto fra la realtà del grammatico e la realtà sia dell'uomo che della grammatica<sup>15</sup>. Oltre che ribadire, in tal modo, la distinzione fra « cogitatio rerum » e « cogitatio vocum », Anselmo, nel *De grammatico*, svolge alcune considerazioni intorno alla dottrina della « significatio ».

Per quanto la preoccupazione costante di Anselmo sia rivolta ad una ricerca « de re », il problema della « significatio » ha sempre connessione con la « vox » o col « nomen ». E la distinzione tra « cogitatio rerum » e « cogitatio vocum », se è semplice in

<sup>14</sup> Anselmo, *De grammatico*: « D. De grammatico peto, ut me certum facias utrum sit substantia an qualitas; ut hoc cognito quid de aliis quae similiter denominative dicuntur sentire debeam agnoscam... Ut quidem grammaticus probetur esse substantia, sufficit quia omnis grammaticus homo, et omnis homo substantia. Quidquid enim habet grammaticus, ut sequatur eum substantia, non habet nisi ex eo quia homo est. Quare hoc concessio ut homo sit, quaecumque sequuntur hominem, sequuntur grammaticum. Quod vero grammaticus sit qualitas, aperte fatentur philosophi qui de hac re tractaverunt, quorum auctoritatem de hiis rebus est impudentia improbare » (c. I, Opp. I, 145, 4).

<sup>15</sup> In un primo passo del *De grammatico*, la questione dei due punti di vista è così prospettata da Anselmo: « M. Responde mihi: cum loqueris mihi de grammatico, unde intelligam te loqui de hoc nomine, an de rebus quas significat? D. De rebus. M. Quas ergo res significat? D. Hominem et grammaticam. M. Audito ergo hoc nomine, intelligam hominem et grammaticam; et loquens de grammatico, loquar de homine, aut de grammatica. D. Ita oportet » (c. IX, Opp. I, 154, 7). In un secondo passo la questione è prospettata nei termini seguenti: « D. Procul dubio non hic potest quaeri nisi aut de voce aut de re, quam significat... Respondebo, si quaeris de voce quia est vox significans qualitatem; si vero quaeris de re, quia est qualitas » (c. XVIII, Opp. I, 163, 21). Nella prima formulazione della questione resta qualche indeterminatezza, dal momento che la domanda « de rebus » è formulata nel senso di « quas res significat », s'intende la « vox »; in verità, la domanda « de rebus » non si configura propriamente come una domanda del significato, ma come una domanda del che cos'è una cosa; e così la risposta alla domanda non si formula dichiarando che « grammatico » significa una qualità, quanto piuttosto, in base al secondo passo qui citato di Anselmo, con la formulazione: « grammatico è una qualità », in cui si intende che l'esser grammatico è quella forma di realtà che si chiama qualità.

linea di principio, viene poi di fatto complicata dallo sviluppo dell'indagine. Si muove intanto dall'escludere la « cogitatio de voce » nel senso di una considerazione del nome del tutto avulsa dalla considerazione di quello che il nome significa; e la « cogitatio de re » si configura pertanto come ricerca di quelle « res » che sono significate dalla parola. Pur tuttavia il « nome » è sempre in questione, in quanto è appunto esso che significa; e il nome « grammatico » significa appunto sia la « res » « homo » che la « res » « grammatica ». In forza di tale rapporto di significazione, udendo la parola « grammatico », nella nostra mente si avrà tosto la « intellectio » di « homo » e di « grammatica »; e parlare del grammatico equivarrà a parlare dell'uomo e della grammatica<sup>16</sup>; il fatto del significare ha una sua obiettività, che lega la parola a delle cose; questo nesso di parole e cose è il modello cui deve adeguarsi sia il discorso che la conoscenza; si deve, insomma, sia intendere che parlare del grammatico secondo il nesso obiettivo della significazione che stringe la parola grammatico alle cose da essa significate. La problematicità della « significatio » deriva dal fatto che una stessa parola può dar luogo a differenti nessi obiettivi colle cose; così la parola « grammatico » dà luogo ad una significazione sia « secundum hominem » che « secundum grammaticam ». La riprova si ha nel fatto per cui « nemo qui intelligit nomen grammatici, ignorat grammaticum significare hominem et grammaticam ». E in questione, come si vede, il « nomen »; ma si ha anche un passaggio immediato dalla considerazione del « nomen » alla considerazione di quelle « res » che esso significa; sicché il « nomen » è considerato come immediatamente significativo, pertanto indicativo di « res »; la posizione che Anselmo non considera è appunto quella di chi, udendo o pronunciando la parola, non la veda immediatamente come significativa di altro; la « cogitatio rerum » comporta pertanto non già che non si tenga conto della parola, quanto che se ne tenga conto soltanto come di qualche cosa che significa una « res »; e la « cogitatio vocum » comporta non tanto che non si tenga conto della parola, quanto che non si tenga conto della sua immediata e connaturata funzione semantica.

<sup>16</sup> Anselmo, *De grammatico*: « D. Aperuisti a grammatico significari diversa, et secundum ea loquendum et intelligendum de grammatico » (c. XI, Opp. I, 155, 18).

Ora, la problematicità della «significatio» è sottolineata anche dall'«*usus omnium loquentium*». Se infatti, tenendo conto del fatto che il termine «grammatico» significa la grammatica, si dicesse che «il grammatico è una scienza utile», si solleverebbe il riso perfino dei «rustici». Anselmo trova la soluzione alla questione nella distinzione fra «significatio» e «appellatio». Il termine «grammatico», egli osserva, non significa «*hominem*» e «*grammaticam*» «*ut unum*»; piuttosto significa «*grammaticam per se, et hominem per aliud*»; pertanto il «*nomen*» grammatico «*quamvis sit appellativum hominis, non tamen proprie dicitur eius significativum et licet sit significativum grammaticae, non tamen proprie est eius appellativum*»<sup>17</sup>. Ora la «appellatio» non è che quel rapporto fra una parola ed una cosa che viene attestato dall'uso del parlare; «grammatico» è appellativo di uomo, perché nell'uso si dice sia «*homo est grammaticus*», sia «*grammaticus homo*»; mentre «grammatico» non è appellativo di grammatica, perché non si dice comunemente né «*grammaticus est grammatica*», né «*grammatica est grammaticus*». Tra «appellatio» e «significatio» corre la stessa differenza che c'è tra il «significare per aliud» e il «significare per se»; questo secondo è il rapporto fra una parola ed il suo significato, mentre il primo è il rapporto fra una parola ed il soggetto al quale si applica il suo significato. Ora tra «grammatico» e «uomo» non corre rapporto di significazione diretta, anche se è soltanto l'uomo colui a cui accade di apprendere la grammatica e pertanto di diventare od essere grammatico; nel comune discorso si dice che «Socrate è uomo grammatico», appunto perché nel termine «uomo» non è affatto incluso il significato di «grammatico» e pertanto l'aggiunta di «grammatico» ad «uomo» ha la sua ragion d'essere; non avrebbe invece alcuna ragion d'essere l'aggiunta di «animale» ad «uomo» nella proposizione «Socrate è uomo animale» appunto perché il significato di animale è già contenuto in «uomo». Il rapporto che intercorre fra il termine «grammatico» e «uomo» è identico a quello che intercorre fra il «qualche cosa di bianco» che mi si dice che è chiuso in una stanza e il cavallo bianco che in realtà vi è stato chiuso; come sapendo che in quella stanza è stato chiuso «qualche cosa di bianco» io non posso giungere a conoscere che quel qualche cosa di bianco è un cavallo, così il termine «grammatico» significa immediatamente il sapere la

<sup>17</sup> Anselmo, *De grammatico*, c. XIV, Opp. I, 159, 26 sgg.

grammatica, ma non senz'altro che si tratta di un uomo; basta pensare alla differenza che corre, nel significare l'uomo, fra il termine «grammatico» ed il termine «uomo»; questo significa direttamente l'uomo, mentre il primo lo può indicare solo in modo indiretto, ossia per mezzo del sapere la grammatica, che è ciò che direttamente da esso viene significato<sup>18</sup>.

Principalmente al problema della «significatio» Aristotele avrebbe dedicato, secondo Anselmo, la trattazione delle *Categorie*. Ivi si tratta certamente di classificare nelle varie categorie la realtà; e pertanto si muove dal principio per cui «*omne quod est, aliquid horum est*»; ma l'intenzione principale di Aristotele non sarebbe stata quella di «ostendere quid sint singulae res»; nemmeno egli si sarebbe preoccupato di considerare «*quarum rerum sint appellativae singulae voces*»; e avrebbe piuttosto mirato direttamente e principalmente alla questione della «significatio», svolgendo un'indagine circa la domanda: «*quarum rerum sint significativae singulae voces*»; d'altra parte impostare la questione della «significatio» delle «voces» non si può senza porsi il problema del «*quid sint res*». Le «voces» non significano se non le «res»; chiedersi quindi che cosa significhino le parole equivale a chiedersi anche che cosa siano le cose. La ricerca aristotelica è quindi, per Anselmo, una ricerca intorno alla «significatio» delle parole, intesa in senso stretto, pertanto intorno a ciò che le parole significano per sé e non per altro, di ciò che significano direttamente e non indirettamente. In tale ricerca si mira a ciò che le parole significano intrinsecamente, alla «significatio» che «*eisdem vocibus inest*» e che pertanto costituisce la sostanza delle stesse parole. Si giunge così alla conclusione per cui la «*vox*» grammatico «*est vox significans qualitatem*», mentre grammatico, in quanto «*res*», «*est qualitas*».

<sup>18</sup> Anselmo, *De grammatico*: «*M. Nomen ergo albi significat tibi equum. D. Significat utique. M. Nonne vides quia alio modo, quam nomen equi? D. Video: nempe nomen equi, etiam priusquam sciam ipsum equum album esse, significat mihi substantiam per se et non per aliud. Nomen vero albi equi substantiam significat non per se, sed per aliud, id est, per hoc quod scio equum esse album; cum enim nihil aliud significet hoc nomen, quod est albus, quam haec oratio quae est habens albedinem, sicut haec oratio per se constituit mihi intellectum albedinis, et non eius rei quae habet albedinem; ita et nomen. Sed quoniam scio albedinem esse in equo, et hoc per aliud quam per nomen albi velut per visum intellecta albedine, per hoc nomen intelligo equum, per hoc quod albedinem scio esse in equo, id est per aliud quam per nomen albi, quo tamen equus appellatur*» (c. XIV, Opp. I, 160, 28).

Anselmo nota altresì che Aristotele indica spesso le parole col nome delle cose che esse significano, così come indica le cose con le parole che le significano; per esempio, nell'espressione « omnis substantia videtur significare hoc aliquid » Aristotele adopera « substantia » in luogo di « vox significans substantiam », ossia mette il nome delle cose al posto delle parole con cui le cose vengono significate; altro è dire « vox significans substantiam » e altro è dire « substantia »; la prima espressione indica una parola, la seconda una cosa; ma la parola è significativa della cosa e la parola che designa questa viene perciò usata in luogo di quella. Mentre altri, come Abelardo, solleverà obiezioni contro questo procedere di Aristotele, Anselmo trova legittimo il procedimento per il fatto del nesso che stringe le parole e le cose nella « significatio ».

L'operazione che ci dovrebbe mettere direttamente di fronte alle cose, senza passare attraverso le parole, è propriamente non già quella del « nominare », che non si ha senza l'enunciazione di parole, quanto invece quella dell'« ostendere »; l'atteggiamento ostensivo prescinde, unico, dalle parole; ma esso si esplica naturalmente per mezzo delle parole che sono direttamente significative delle cose oggetto dell'atteggiamento ostensivo; a rigore, quando Aristotele affermi o scriva che « omnis substantia etc. », ha già superato l'atteggiamento ostensivo ed enuncia parole; ma si tratta di parole che intendono stare per le cose stesse; si tratta di parole che non hanno per compito di significare parole, bensì cose; di qui la facilità di usare parole significanti cose per parole significanti parole e viceversa; di qui la facilità di dire, per un lato, anziché « omnis vox significans substantiam », « omnis substantia » (dove una parola significante cose vien adoperata per una parola significante parole), e per l'altro di indicare la « res substantia » con la « vox » « substantia » (dove una parola significante cose vien indicata per le cose stesse). L'importante è, per Anselmo, che si tenga fermo il principio per cui « voces non significant nisi res », anche se le « res » siano delle parole, anche cioè se il rapporto di « significatio » si possa configurare oltre che fra parole e cose, fra parole e parole. Quando infatti una parola significa altre parole, essa è pur sempre legata al rapporto della « significatio » nei riguardi di qualche cosa con cui essa non si identifica; e l'importante è appunto che la « res » significata non sia tutt'uno con la parola significativa. Appena, pertanto, le parole cui si riferisce una pa-

rola, o da essa significate, si pongono come distinte da essa, si pongono rispetto ad essa in condizione di « res » e in forza di ciò la parola vale.

Dalla trattazione complessiva del *De grammatico* si ricava che Anselmo non nutre particolare ostilità nei riguardi della dialettica, una volta che essa si tenga legata alla sua funzione di dipendenza rispetto alla realtà ed al pensiero; l'indagine intorno alle parole ed al discorso può ben esplicarsi utilmente, traendo profitto dalle ricerche complesse dei grammatici e dei dialettici, a patto che non si dimentichi che il discorso è significativo del reale, per la sua originaria struttura, in forza del nesso originario che lo colloca in un determinato punto del quadro dell'essere. La « cogitatio vocum » se condotta sulla base della pregiudiziale indicata si può infine considerare una sorta di « cogitatio rerum », proprio perché le stesse « voces » vengono considerate nel costante raccordo che le stringe alle « res ». Si prospetta così una sorta di unità nella ricerca che per un lato si chiede che cosa siano le cose e per l'altro indaga che cosa significhino le « voces »; non si tratta di due punti di vista radicalmente divisi, quanto di due prospettive che articolano la veduta secondo la quale l'orizzonte delle « voces » è strettamente connesso, per mezzo della « significatio », col mondo delle « res ».

#### 7. La verità dell'enunciazione.

Una volta che si passi dalla considerazione dei termini alla enunciazione o proposizione, e pertanto alla « complexio » dei termini, il criterio della validità non muta. Come nel primo caso, anche nel secondo bisogna mettere a confronto il discorso con la realtà, in quanto quest'ultima è la misura della validità del primo. L'enunciazione, afferma Anselmo, è vera quando ciò che essa enuncia corrisponde a ciò che è nella realtà, di maniera che essa o affermi quello che è, o neghi quello che non è; infatti anche negando quello che non è, si enuncia la realtà così com'essa è<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Anselmo, *De veritate*: « M. Quando est enuntiatio vera? D. Quando est quod enuntiat, sive affirmando, sive negando; dico enim esse quod enuntiat, etiam quando negat esse quod non est; quia sic enuntiat quemadmodum res est » (c. II, Opp. I, 177, 9).

Ciò non comporta che, secondo Anselmo, si possa far consistere la verità dell'enunciazione o proposizione nella stessa « res enuntiata »; non si possono infatti confondere in un'unica realtà la enunciazione e la cosa enunciata; ora la verità dell'enunciazione, come in genere la verità di qualche cosa, non può stare che nell'enunciazione, ossia nella cosa stessa di cui è verità; non può quindi dirsi che la cosa enunciata sia la verità dell'enunciazione, se essa resta distinta e non confondibile con l'enunciazione. Si dirà piuttosto che la cosa enunciata è la causa della verità dell'enunciazione.

Ma anche la ricerca della verità dell'enunciazione come di qualche cosa che sia intrinseca all'enunciazione solleva delle difficoltà. Se infatti la verità dell'enunciazione dovesse essere « in ipsa enuntiatione », pare che dovrebbe coincidere con la stessa struttura dell'enunciazione, pertanto con ciò che è essenzialmente compreso nella definizione dell'enunciazione. Anselmo chiama « enunciazione », come si vede, ciò che Aristotele chiama proposizione, cioè un enunciato di cui si può dire che è vero o falso; ora nella definizione della proposizione, così intesa, rientra, ad esempio, la caratteristica dell'avere un significato. Se la verità della proposizione dovesse dunque consistere, ad esempio, nella « significatio », dovendo ogni proposizione, per essere tale, essere significativa, essa dovrebbe anche, per essere proposizione, essere vera; e non si darebbe pertanto la proposizione falsa; infatti, anche se non si avesse in realtà ciò che la proposizione dichiara, essa potrebbe esser detta egualmente vera, se la verità della proposizione consistesse, ad esempio, nel suo esser significativa<sup>20</sup>. La verità della proposizione si avrà pertanto solo nel caso in cui essa « significat esse, quod est », ossia nella relazione di corrispondenza fra la realtà ed il significato della proposizione.

Per meglio determinare tale dottrina, Anselmo si richiama

<sup>20</sup> Anselmo, *De veritate*: « M. An ergo tibi videtur quod res enuntiata sit veritas enuntiationis? D. Non. M. Quare? D. Quia nihil est verum nisi participando veritatem; et ideo veri veritas in ipso vero est, res vero enuntiata non est in enuntiatione vera; unde non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est. Quapropter non nisi in ipsa enuntiatione quaerenda mihi videtur eius veritas. M. Vide ergo an ipsa oratio, aut eius significatio, aut aliquid eorum quae sunt in diffinitione enuntiationis, sit quod quaeris? D. Non puto. M. Quare? D. Quia si hoc esset, semper esset vera, quoniam eadem manent omnia, quae sunt in enuntiationis diffinitione et cum est quod enuntiat, et cum non est: eadem enim est oratio, et eadem significatio, et caetera similiter » (c. II, Opp. I, 177, 13).

alla teoria dello scopo della proposizione nel quadro organico della realtà; egli prescinde del tutto da ciò che gli uomini, di loro arbitrio, vogliono eventualmente fare della proposizione; e si appella ad un ordinamento obiettivo e razionale del reale, in cui trova posto anche uno « scopo » obiettivo e razionale della proposizione. Per quale scopo, dunque, fu fatta la proposizione? La risposta non può essere che la seguente: « ad significandum esse, quod est ». L'essere avendo una realtà primaria e obiettiva, la proposizione, come il discorso in genere, è ordinata ad esso ed ha pertanto una realtà secondaria. Se dunque la proposizione ha da tener conto dell'ordinamento obiettivo dell'essere, è ovvio che essa *deve* rispondere allo scopo per cui fu fatta, e pertanto *deve* significare l'essere così com'è. Appunto quando, di fatto, la proposizione significa quello che *deve* significare, la sua operazione di significare si svolge « recte » e pertanto la stessa significazione è « recta », ossia « vera »; la proposizione sarà dunque vera quando significherà l'essere nel modo in cui esso è<sup>21</sup>. E la sua verità non sarà che la sua « rectitudo », cioè la sua effettiva rispondenza allo scopo per il quale essa fu fatta, il suo essere di fatto ciò che essa deve essere.

Ma accade che si hanno delle proposizioni false, ossia tali che significano come reale quello che non è reale; se avviene di fatto che significano come essere quello che non è, sembra che si debba pensare che anche questo modo di significare rientra nella loro struttura e pertanto in quello che propriamente la proposizione deve essere. Come potrebbe la proposizione significare essere quello che non è, se ciò non rispondesse alla sua struttura? Se, insomma, per giudicare della struttura della proposizione, si deve attenersi a quello che di fatto la proposizione fa, e pertanto a quello che significa, si dovrà dire che risponde alla struttura tanto il significare « esse quod est » quanto « esse etiam quod non est ». Con ciò si tornerebbe a far coincidere la verità della proposizione colle semplici caratteristiche proprie di tutte

<sup>21</sup> Anselmo, *De veritate*: « M. Ad quid facta est affirmatio? D. Ad significandum esse, quod est. M. Hoc ergo debet? D. Certum est. M. Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet. D. Palam est. M. At cum significat quod debet, recte significat. D. Ita est. M. Cum autem significat recte, recta est significatio? D. Non est dubium. M. Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio? D. Ita sequitur. M. Item cum significat esse quod est, vera est significatio? D. Vere et recta et vera est cum significat esse quod est. M. Idem igitur est illi et rectam et veram esse, id est significare esse quod est? D. Vere idem » (c. II, Opp. I, 178, 8).

le proposizioni, ed allora tutte le proposizioni sarebbero vere. Anselmo risolve la difficoltà distinguendo la « rectitudo » della proposizione in genere dalla « rectitudo » della proposizione vera; la prima consiste appunto nel significare e pertanto nel concretarsi della proposizione in affermazione o negazione; se la proposizione significa soltanto affermando o negando, già fa quello che deve, ossia già risponde alla funzione intrinseca della proposizione in genere. Quando però la proposizione è vera, fa, per dir così, due volte quello che deve, ossia risponde sia alla funzione intrinseca della proposizione in genere, sia alla specifica funzione della proposizione vera; sotto il primo rispetto assolve il suo compito in quanto fu fatta per significare, sotto il secondo rispetto assolve il suo compito in quanto fu fatta per significare quello che è, così com'è; e poiché la funzione del significare la ebbe essenzialmente perché significasse l'essere com'è, si dirà pienamente « recta » e pertanto vera soltanto la proposizione che assolve non solo la funzione del significare, ma quella del significare l'essere com'è.

La piena saldatura della proposizione con la realtà non poté essere istituzionalmente fissata nella realtà della proposizione; non si poté dare alla proposizione soltanto la possibilità di significare l'essere così com'è; di qui la duplice possibilità che sta davanti alla proposizione e pertanto la sua duplice « rectitudo », o, se si vuole, la sua duplice verità. Naturalmente ad Anselmo sta più a cuore la verità piena della proposizione, quella in forza della quale essa significa l'essere così com'è; questa è infatti la verità che ci può essere o non essere nella proposizione; essa non dipende dalla struttura naturale della proposizione, ma dal modo libero in cui la stessa viene usata; e la pienezza della significazione della proposizione si consegue soltanto quando essa non solo significa comunque, afferma o nega, bensì quando significa l'essere com'è, ossia quando viene usata nella sua struttura del significare tenendo conto dello scopo per cui il significare fu fatto<sup>22</sup>. Non essendo questione di struttura

<sup>22</sup> Anselmo, *De veritate*: « D. Video quod dicis: sed doce me quid respondere possim si quis dicat quod etiam cum ratio significat esse quod non est, significat quod debet: pariter namque accepit significare esse et quod est et quod non est. Nam si non accepisset significare esse, etiam quod non est, non id significaret. Quare etiam cum significat esse quod non est, significat quod debet. At si quod debet significando, vera et recta est sicut ostendisti, vera est oratio etiam cum enuntiat esse quod non est. M. Vera quidem non solet dici, cum significat esse quod non est; veritatem tamen

naturale, la piena significazione della proposizione può esserci o non esserci; resta però alla radice quella condizione naturale pregiudiziale per cui è fissato ciò che la proposizione *deve* significare; ed appunto in forza di questa pregiudiziale naturalità, che non viene meno, si può giudicare circa il pieno valore significativo della proposizione.

Ogni volta che una proposizione è vera, è anche ovviamente significativa; quando poi una proposizione significhi una struttura stabile della realtà, la sua verità è altrettanto stabile; così, ad esempio, la proposizione « homo est animal » possiede due « rectitudines » unitamente in forma inseparabile, quella del significare e quella del significare « vero », in quanto si tratta d'una proposizione che *sempre* significa l'essere così com'è e della quale non ci si può giovare per significare l'essere come non è; infatti l'uomo sarà sempre animale; e proprio perché la realtà sarà sempre così, la proposizione che la significa sarà sempre vera e, implicitamente, sarà sempre significativa. Per contro la proposizione che significa una realtà che muta, non si può dire che sia sempre vera; bisognerà volta per volta riscontrare l'eventuale raccordo della proposizione con la realtà; e la stessa proposizione comunque potrà essere ora vera, ora falsa<sup>23</sup>.

A tale « ratio veritatis » vanno riportati tutti i segni in genere, in quanto essi « fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse ». Anche la « cogitatio » si misura mediante la sua corrispondenza o meno con la realtà così com'è; infatti anche la

et rectitudinem habet quia facit quod debet. Sed cum significat esse quod est, dupliciter facit quod debet: quoniam significat et quod accepit significare, et quod facta est. Sed secundum hanc rectitudinem et veritatem, qua significat esse, quod est, usu recta et vera dicitur enuntiatio, non secundum illam qua significat esse etiam quod non est. Plus enim debet propter quod accepit significationem, quam propter quod non accepit. Non enim accepit significare rem esse, cum non est, vel non esse, cum est; nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse, quando est, vel non esse, quando non est. Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est, alia vero quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi; illa vero, mutabilis; hanc namque semper habet, illam vero non semper; istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum » (c. II, Opp. I, 178, 28).

<sup>23</sup> Anselmo, *De veritate*: « Quamvis in quibusdam enuntiationibus inseparabiles sint istae duae rectitudines, seu veritates; ut, cum dicimus: Homo animal est, aut, homo lapis non est. Semper enim haec affirmatio significat esse quod est; et haec negatio, non esse quod non est; nec illa possumus uti ad significandum esse quod non est; semper enim homo animal est; nec ista ad significandum non esse quod est, quia homo nunquam lapis est » (c. II, Opp. I, 179, 19).

« cogitatio » ci è stata data « ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est »; per cui la « cogitatio » che pensa ciò che è, pensa « quod debet » e pertanto è una « recta cogitatio ». La stessa « rectitudo » che vale per la « enuntiatio », vale anche per la « cogitatio », in quanto la premessa metafisica di ordinamento del reale cui ci si rifà in entrambi i casi è la stessa. Anselmo lamenta che molti, al suo tempo, parlassero della verità del significare e che troppo pochi tenessero nel dovuto conto la verità che coincide coll'essenza delle cose<sup>24</sup>; egli ritiene, per contro, che si debba insistere principalmente sull'essenza delle cose, criterio alla cui luce anche la questione della proposizione si chiarisce insieme a quella della sua verità. Nulla esiste in qualche tempo o in qualche luogo che non esista nella somma verità, in Dio e tutto quello che è riceve da Dio l'essere che è; la verità dell'essere consiste pertanto nella corrispondenza dell'essere all'essere quale è nella somma verità; il criterio primo della verità è pertanto Dio stesso, come somma verità, come essenza delle cose che sono<sup>25</sup>. E mentre le varie « rectitudines » comportano la corrispondenza di qualche cosa ad un modulo ideale, il fondamento delle « rectitudines » non corrisponde ad alcun modulo, ma è il modulo cui tutto si richiama, senza che esso si richiami ad altro. Tutto quello che è, *deve* essere in forza di tale fondamento primo; ed esso non *deve*, e non ha alcuna « ratio » in forza della quale essere; pertanto è non in forza d'una « ratio », ma soltanto « quia est ». Il puro « quia est » è la « rectitudo » causa di tutte le altre « rectitudines », ivi compresa quella della « enuntiatio »; le cose, viste nella loro « existentia » sono causate dalla somma verità, mentre sono causa della verità della « cogitatio » e della verità della « propositio »; in particolare la verità della « propositio » è causata dalla verità delle cose esi-

<sup>24</sup> Anselmo, *De veritate*: « Omnes enim de veritate significationis loquuntur; veritatem vero, quae est in rerum essentia, pauci considerant » (c. IX, Opp. I, 188, 28).

<sup>25</sup> Anselmo, *De veritate*: « M. An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate et quod inde non acceperit quod est, in quantum est, aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est? D. Non est putandum. M. Quidquid igitur est vere est, in quantum hoc est quod ibi est. D. Absolute concludere potes quia omne quod est, vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est. M. Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt » (c. VII, Opp. I, 185, 11).

stenti, senza che essa sia a sua volta causa di alcuna verità<sup>26</sup>.

Non si può pertanto parlare della verità d'una proposizione, senza rifarsi alla causa reale di tale verità; e non si può rifarsi a tale causa, senza risalire alla somma verità, in cui ha radice tutto ciò che è; perciò non si può fondare la verità d'una enunciazione, senza risalire a quel supremo « quia est » che compendia l'essenza di tutte le cose. L'unico modo fondato, per Anselmo, di parlare della verità dell'enunciazione è pertanto quello che sale dall'enunciazione a Dio e che considera pertanto la enunciazione stessa come elemento di un ordinamento dell'essere che ha il suo principio ed essenza in Dio; ed è in forza di tale asserzione e della portata conferita a tale prospettiva metafisica generale che Anselmo non può condividere il punto di vista della considerazione puramente astratta del discorso, né quindi quello della considerazione puramente astratta della verità della proposizione; si avrebbe, in tal caso, quella « cogitatio vocum » a cui non sarebbe implicita in alcun modo una « cogitatio rerum », almeno nella direzione delle « res » che unica è considerata valida da Anselmo.

Non inconsequentemente, pertanto, la teoria anselmiana della verità dell'enunciazione si esplica nella dottrina dell'autonomia della « rectitudo » o criterio della significazione rispetto all'esistenza della stessa significazione. Se nessuno volesse significare per mezzo di segni quello che dovrebbe esser significato, non si avrebbe, in concreto, alcuna operazione di significazione; e tuttavia che si significhi quello che dev'essere significato resterebbe un criterio egualmente valido; ancorché, cioè, non si desse realmente la determinata « rectitudo » d'una proposizione, resterebbe ben ferma la « rectitudo » di quella « rectitudo »; ancorché non si avesse l'effettiva corrispondenza della proposizione con ciò che è, resterebbe valido il *dover-essere* di quella

<sup>26</sup> Anselmo, *De veritate*: « M. Considera quia cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt, aut sunt aut faciunt quod debent, summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Omnia enim illi debent; ipsa vero nulli quidquam debet, nec ulla ratione est quod est, nisi quia est. D. Intellego. M. Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius? D. Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta; quasdam vero esse causas et effecta; ut, cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis » (c. X, Opp. I, 190, 1).

corrispondenza. Se, dunque, non esiste la significazione, « non perit rectitudo », quella « rectitudo » per cui quello che deve essere significato sia significato. Il venir meno della « significatio » non travolge pertanto il suo modulo ideale, la sua struttura esenziale-metafisica. Ed è appunto questa, e questa soltanto, che può conferire la « rectitudo » alla proposizione ed alla significazione. Nessuna significazione è retta, se significa quello che non è retto che sia significato, ossia quello che non è richiesto dalla « rectitudo »; perciò la significazione diviene retta in forza di quella « rectitudo » che è in grado di sopravvivere allo stesso venir meno della significazione; la « rectitudo » non si trova nella significazione in quanto incominci ad esistere mentre si determina la significazione dell'essere così com'è; non è quindi la significazione retta che fa esistere la « rectitudo »; è piuttosto la significazione che diviene « retta » quando si adegua alla « rectitudo » che è sempre ed indipendentemente dall'esistenza della significazione; e quando vien meno la « rectitudo » della significazione, è la significazione che si sottrae alla « rectitudo », che non viene mai meno. In sostanza, la « rectitudo » non esiste per mezzo della significazione, ma la significazione « recta » esiste per mezzo ed in forza della « rectitudo »<sup>27</sup>.

Ovviamente, una considerazione delle « voces » intesa ad isolarle dalla loro funzione reale doveva apparire ad Anselmo come un attacco diretto contro l'autonomia della « rectitudo » e, in

<sup>27</sup> Anselmo, *De veritate*: « M. Si nullus aliquo significare velit signo quod significandum est, erit ulla per signa significatio? D. Nulla. M. An ideo non erit rectum ut significetur quod significari debet? D. Non idcirco minus erit rectum, aut minus hoc exigit rectitudo. M. Ergo non existente significatione, non perit rectitudo, qua rectum est et qua exigitur ut quod significandum est, significetur. D. Si interiisset, non esset rectum hoc, nec ipsa hoc exigeret. M. Putasne, cum significatur quod significari debet, significationem tunc rectam esse propter hanc et secundum hanc ipsam rectitudinem? D. Immo non possum aliter cogitare. Si enim alia rectitudine recta est significatio, pereunte ista, nihil prohibet rectam esse significationem. Sed nulla est recta significatio, quae significat quod non est rectum significari, aut quod non exigit rectitudo. M. Nulla igitur significatio est recta alia rectitudine, quam illa quae permanet pereunte significatione. D. Palam est. M. An itaque non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse, cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est; sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem quae semper est; nec ob hoc abest a significatione, quia perit, cum non sic ut debet, aut cum nulla sit significatio; sed quoniam tunc significatio deficit a non deficiente rectitudine? D. Sic video, ut non possim non videre. M. Rectitudo ergo, quae significatio recta dicitur, non habet esse, aut aliquem motum per significationem, quomodocumque moveatur ipsa significatio » (c. XIII, Opp. I, 197, 31).

ultimo, contro l'autonomia dell'essenza suprema; si trattava appunto di metter fra parentesi il modulo metafisico preordinante la verità della proposizione, aprendo la strada alla ricerca d'una norma all'interno stesso dell'esistenza della proposizione. Con la trattazione del *De veritate* Anselmo integrava la discussione del fondamento del discorso già avviata nel *Monologion*; se in quest'ultimo la questione era profilata principalmente sotto il riguardo della « cogitatio rerum », nel primo Anselmo affronta più direttamente il problema della « enuntiatio » e della « propositio », pur non occupandosi della « oratio » che in relazione ad una generale prospettiva metafisica e quindi sempre rivolto a quella « cogitatio rerum » che ispira e fonda anche la trattazione della « cogitatio vocum ». Il vescovo di Canterbury formula così i criteri generali cui dovrebbe, a suo giudizio, ispirarsi una solida dialettica; e lascia anche intendere quale trattazione della dialettica egli giudichi marginale ed inconcludente, per non dire senz'altro illegittima.

#### 8. La polemica contro Roscellino.

Anselmo ha scritto, come è noto, il *De fide Trinitatis*, per confutare la tesi triteistica da lui attribuita a Roscellino; la trattazione anselmiana, di natura spiccatamente teologica, non interesserebbe comunque il suo atteggiamento nei riguardi della « cogitatio vocum », se, nel discorrere di Roscellino, il vescovo di Canterbury non facesse esplicito riferimento anche alla tesi nominalistica o, più propriamente, alla teoria della riduzione degli universali ad un « flatus vocis ».

Non v'è dubbio che la preoccupazione principale di Anselmo, in questo scritto, è quella di difendere una dottrina tradizionale della Chiesa contro l'eccessiva fiducia che Roscellino avrebbe accordato alla ragione in materia di fede. Per questo egli ribadisce che lo sviluppo della ricerca razionale va contenuto entro i limiti pregiudiziali stabiliti dalla fede; esso ha senso e valore soltanto se si traduce in una penetrazione razionale del contenuto della fede, senza che a questa ne venga alcun detrimento; il contenuto della fede, insomma, non deve essere discusso, ma fortemente tenuto, amato e vissuto; reo di superbia è pertanto, ai suoi occhi, chi pretenda accostarsi alla considerazione delle dottrine teologiche senza il fondamento d'una solidissima fede,



senza cioè la pregiudiziale decisione di attenersi alla verità della fede, anche laddove essa non soddisfi le esigenze razionali<sup>28</sup>.

Per altri rispetti, la fiducia di Anselmo nella ragione è rilevante; ma qui egli si oppone alla negazione d'una dottrina teologica tradizionale e pertanto anche all'indagine razionale che conduce ad un risultato eretico. Ma, come è noto, il punto dal quale Roscellino aveva preso le mosse per giungere alle sue osservazioni critiche contro la maniera tradizionale di prospettare il rapporto fra l'unità e la trinità di Dio, era una concezione « secundum vocem » del problema degli universali; e questa veduta era connessa, a sua volta, con una maniera precisa di considerare l'ambito ed i confini dell'indagine logica.

Secondo l'attestazione di Ottone di Frisinga<sup>29</sup>, Roscellino « primus in logica sententiam vocum instituit », mentre Giovanni di Salisbury<sup>30</sup> afferma di lui: « Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species, sed eorum iam explosa sententia est et facile cum auctore suo evanuit ». Non è facile determinare con molta precisione il senso di tale « sententia vocum », anche se certamente essa si riconnette ad una considerazione critica della metafisica platonico-cristiana e si orienta verso una separazione del mondo del pensiero dal mondo della realtà.

Dal punto di vista di Anselmo, Roscellino è un « eretico » della dialettica; tale sua eresia consisteva principalmente nel fatto che trattava le sostanze universali come puri « flatus vocis » e non teneva alcun conto dell'unità che i molteplici individui conseguono per mezzo della specie<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Anselmo, *De fide Trinitatis*: « Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam eorum praesumptionem, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum, quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt; et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse, quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere... Nullus quippe christianus debet disputare quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit » (c. II, P. L. CLVIII, 263 B).

<sup>29</sup> Ottone, *De gestis Friderici I imperatoris*, Pertz, M.G.H., XX, 376.

<sup>30</sup> Giovanni di Salisbury, *Polycraticus*, VII, 12, ed. Webb, II, p. 142. Quanto qui viene detto intorno al pensiero di Roscellino non ha che un rilievo secondario con riferimento ad Anselmo.

<sup>31</sup> Anselmo, *De fide Trinitatis*: « Cumque omnes, ut cautissimae ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici (imo dialecticae haeretici, qui non nisi flatus vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam) prorsus a spiritualium

La prospettiva di Roscellino non si limitava, dunque, a sviluppare una « cogitatio secundum vocem » in forma puramente astratta e soltanto prescindendo da quella « cogitatio rerum » che ad Anselmo pareva pienamente coerente con l'origine divina del legame tra il pensiero, il discorso e la realtà. Qui la « cogitatio secundum vocem » aveva anche il supporto di una precisa prospettiva metafisica, che era in aperto e radicale contrasto con il generale orientamento platonico della dottrina anselmiana. Mentre questa prospetta una continuità senza soluzione tra pensiero, discorso e realtà, la veduta di Roscellino distingue nettamente la realtà concreta degli individui dal mondo del pensiero e della conoscenza con le rispettive strutture linguistiche; nella sua spinta polemica Roscellino è portato a risolvere del tutto il pensiero nelle strutture linguistiche, sì che anche maggiormente Anselmo si convince, attraverso la dottrina di Roscellino, che la considerazione puramente astratta del discorso e delle « voces » è sostanzialmente orientata verso la dissociazione radicale della realtà dal pensiero e del discorso dalla realtà e dal pensiero.

Se pertanto la polemica di Anselmo contro Roscellino può essere giudicata con la severità del Prantl<sup>32</sup>, in quanto mirò a sollevare pregiudizialmente nei confronti dell'avversario una questione di disciplina e di ortodossia, essa non può ritenersi certo sproporzionata alla radicalità del contrasto che emergeva tra due concezioni antitetichie della realtà e della conoscenza.

#### 9. La « cogitatio vocum » e la possibilità di pensare la non esistenza di Dio.

Nel *Proslogion* Anselmo esamina la « cogitatio vocum » come l'unico atteggiamento nel quale si può sottrarsi alla costrittività razionale del suo argomento per la dimostrazione dell'esistenza di Dio; si tratta di vedere, naturalmente, a quali condizioni e

quaestionum disputatione sunt exsufflandi... Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus? » (c. II, P. L. CLVIII, 265 A-B).

<sup>32</sup> K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, II (trad. it., *Età medioevale*, parte I, Firenze 1937, pp. 144 sgg.).

con quali risultati. Egli prende principalmente di mira, come è noto, l'*insipiens* al quale nel testo biblico è attribuita l'asserzione: « Non est Deus ». Anselmo vuol mostrare che, se l'*insipiens* non si ostina a porsi dal punto di vista della « cogitatio vocum », ed accetta invece il piano normale della considerazione delle cose, dovrà accettare la conclusione, razionalmente rigorosa, dell'esistenza di Dio. Ciò che, in partenza, Anselmo chiede all'*insipiens* è cosa che questi non dovrebbe avere alcuna difficoltà a concedere. Si tratta soltanto di prestare ascolto all'espressione che gli viene proposta e che suona così: « aliquid quo maius nihil cogitari potest ». Se soltanto l'*insipiens* « ode » questa espressione, Anselmo non dubita che egli abbia intelligenza di quello che ode. Se avere intelligenza di quello che si ode significasse già comprendere che esso realmente esiste, si vede, Anselmo sarebbe senz'altro arrivato alla conclusione della sua argomentazione; e potrebbe osservare che l'*insipiens*, mentre ode la espressione « aliquid quo maius cogitari nequit » già comprende la reale esistenza di Dio. Senonché Anselmo ammette che corre una seria differenza fra l'intendere con l'intelligenza ciò che viene udito e il comprendere che senz'altro ciò che si ode e che si comprende esiste realmente<sup>33</sup>.

Anselmo non intende dunque proporre come iniziale il passaggio dal semplice « audire quod dicitur » allo « intelligere rem esse », bensì il passaggio dallo « audire quod dicitur » allo « rem esse in intellectu », o, più esattamente, il passaggio dallo « audire » allo « intelligere » e da questo allo « in intellectu habere ». Se non si può intendere qualche cosa senza che quel qualche cosa che si intende si trovi nell'intelletto, non è ancora detto che avere qualche cosa nell'intelletto equivalga senz'altro ad afferrarne la concreta realtà extra-mentale.

A chiarire la particolare differenza fra le due forme dell'intendere qui prospettate, Anselmo usa l'immagine del pittore, il quale, prima di dipingere realmente qualche cosa, ha soltanto nell'intelletto ciò che intende dipingere; una volta invece che il quadro sia stato dipinto, il pittore può avere nei riguardi del quadro quella forma di « intelligere » che consiste appunto nello

<sup>33</sup> Anselmo, *Proslogion*: « 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 » (c. II, Opp. I, 101, 7).

« intelligere rem esse »<sup>34</sup>. Qui insomma è in questione, avverte Anselmo, soltanto quella « conceptio mentis » che prescinde da un vero e proprio giudizio di esistenza reale. Basta dunque che l'*insipiens* accetti il passaggio dallo « audire » allo « intelligere », in quanto appunto « quidquid intelligitur, in intellectu est ». È su questo passaggio che propriamente Anselmo non si sofferma, in quanto egli lo considera, per così dire, naturalmente ovvio e garantito.

Il nesso tra le « voces » che vengono udite e il mondo dei concetti è così inscindibile, per Anselmo, che egli prospetta come del tutto pacifico il passaggio dallo « audire » allo « intelligere »; nessuno, secondo il vescovo di Canterbury, quando ode questa od altre proposizioni, può mancare di intendere quello che ode; e poiché intendere equivale a possedere il concetto, il processo normale, di fronte ad un discorso, è quello di saldare il discorso stesso col concetto cui si riferisce. Non sembra dunque che qui si possa inserire dubbio alcuno, che il nesso parole-concetti possa in qualche modo sciogliersi o presentarsi come problematico. Il peso di questa assunzione si comprende bene, se si pensa come al nesso parole-concetti si accompagni tosto il nesso concetti-realtà, secondo l'impostazione metafisica di Anselmo. Ora l'*insipiens* manifesta tutta la sua stoltezza, secondo Anselmo, in quanto non si accorge della portata dell'argomento ontologico, ossia di quell'argomento che lo costringe a passare dal concetto di « id quo maius cogitari nequit » alla comprensione della sua necessaria realtà<sup>35</sup>; stolto ed insipiente egli è perché non comprende

<sup>34</sup> Anselmo, *Proslogion*: « Cum pictor praecogitat quae 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 » (c. II, Opp. I, 101, 10).

<sup>35</sup> Anselmo, *Proslogion*: « 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 cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re » (c. II, Opp. I, 101, 15). « 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 » (c. III, Opp. I, 102, 6).

quanto rigoroso e necessario sia il passaggio dal concetto di « id quo maius cogitari nequit » all'esistenza di Dio.

In certo senso, nemmeno all'*insipiens* Anselmo sembra attribuire qualche riserva circa la normalità e la naturalità del passaggio dalle « voces » ai concetti; e le difficoltà nascono piuttosto intorno al passaggio dai concetti alle « res ». Ma ecco che si presenta all'autore del *Proslogion* una domanda: come mai l'*insipiens*, trovandosi dinanzi a dei passaggi così rigorosi, può non accettarli? E come ha egli potuto pensare ciò che non dovrebbe esser possibile pensare, ossia appunto che Dio non esiste? A questo punto, Anselmo riprende la nota distinzione fra la « cogitatio rerum » e la « cogitatio vocum »; si ha così il « cogitare » che ha per oggetto la « vox » significante la cosa ed il « cogitare » che dà luogo propriamente ad un « intelligere id ipsum quod res est »<sup>36</sup>. Ora si può sottrarsi, a giudizio di Anselmo, alla necessità dell'argomento ontologico per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, soltanto se si rinuncia alla « cogitatio » in quanto comprensione intellettuale dei concetti e ci si attiene alla semplice considerazione delle « voces » costituenti l'enunciato in discussione. Col che appunto viene sciolto il nesso tra « voces » e concetti, e anziché portarci sul piano della « cogitatio rerum » al quale sono di solida introduzione i concetti, ci si arresta al piano della semplice « vox » considerata per se stessa.

L'unica via, dunque, attraverso la quale, anche a detta di Anselmo, si può sottrarsi alla necessità dell'argomento ontologico, è quella di chi, di fronte all'enunciato « aliquid quo maius cogitari nequit », si ferma all'analisi delle parole, senza trapassare direttamente o indirettamente dalle parole alla comprensione intellettuale del corrispondente concetto. Anselmo vedeva storicamente praticata, al suo tempo, una simile analisi del linguaggio sia da parte dei grammatici, sia da parte dei dialettici. Non lo poteva preoccupare il lavoro dei primi, i quali, se si applicavano alla considerazione autonoma del linguaggio, non inclinavano normalmente ad alcuna tesi metafisica, almeno in quanto grammatici; essi, cioè, non svolgevano la loro indagine intorno al discorso col proposito di esaurire in essa la questione stessa

<sup>36</sup> Anselmo, *Proslogion*: « Non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter 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 » (c. IV, Opp. I, 103, 17).

della realtà o della verità; la soluzione di queste ultime questioni essi cercavano, eventualmente, fuori del loro lavoro di grammatici. Più pericolosi dovevano senz'altro apparire ad Anselmo quei dialettici, che, essendo partiti da un'attenta considerazione del lavoro dei grammatici, avanzavano tesi più ardite intorno alla sufficienza ed alla fundamentalità dell'analisi del discorso da un punto di vista astratto. Che di fronte all'enunciato « aliquid quo maius cogitari nequit », dei grammatici si fermassero a considerare le semplici « voces », lasciandosi pertanto sfuggire il contenuto concettuale della espressione, non poteva essere considerato da Anselmo come un grave pericolo per il problema che gli stava a cuore, una volta che fosse risultato chiaro il limite di astrattezza dell'indagine grammaticale, così come lo stesso Anselmo, ad esempio, l'aveva tracciato, ed una volta che i grammatici si fossero mostrati disposti ad accettarlo come premessa implicita del loro lavoro. Contro una simile analisi del discorso, prospettata con cautela come valida soltanto entro certi limiti, Anselmo non assume un atteggiamento di piena ostilità. E sotto tale riguardo, le sue considerazioni circa il fatto che soltanto movendo dalla pura analisi delle « voces » era possibile pensare la non esistenza di Dio, potevano ben riferirsi all'osservazione per cui il lavoro del grammatico doveva giudicarsi sostanzialmente come l'unico estraneo, entro certi limiti, al problema dell'esistenza di Dio. Ma il grammatico è poi anche uomo e non avrebbe potuto, secondo Anselmo, essere buon grammatico senza adottare una considerazione complessiva del valore del linguaggio del genere di quella che egli stesso aveva proposto nel *De veritate*.

Con ostilità ben più decisa Anselmo considera l'atteggiamento degli eretici della dialettica, di coloro cioè che all'analisi autonoma del discorso sembravano disposti ad accordare un peso metafisico ben impegnativo; costoro si arroccavano nell'autonomia delle « voces » per demolire il sistema concettuale e metafisico che Anselmo riteneva « giusto » e « vero ». Vista da questo angolo, la sua osservazione secondo la quale « illo modo (ossia con la « cogitatio vocum ») potest cogitari Deus non esse » assume un peso polemico indubbiamente più grave e suona aperta condanna per la tesi della « cogitatio vocum ».

Quest'intonazione critica dell'osservazione anselmiana, che potrebbe altrimenti apparire più pacata e quasi neutrale, è sottolineata, forse, dall'osservazione che segue immediatamente e

in cui Anselmo afferma che nessuno il quale intenda quello che Dio è, può pensare che Dio non è, ancorché pronunci parole negatrici nel suo cuore e sia che le pronunci senza conferir loro alcun significato sia conferendo loro un significato diverso da quello di negazione<sup>37</sup>. Da un lato, dunque, la possibilità di pensare che Dio non esiste, dall'altro l'esclusione più perentoria che ciò possa avvenire da parte di qualcuno che sia « *intelligens id quod Deus est* ».

Se dunque per un lato *insipiens* sembra essere principalmente colui che non ammette e non comprende la necessità del passaggio dal concetto di « *id quo maius cogitari nequit* » alla sua esistenza reale, d'altra parte sembra che la caratteristica iniziale dell'insipienza sia, per Anselmo, quella di fermarsi alla « *cogitatio vocum* », quella pertanto di rinunciare al piano dello « *intelligere id ipsum quod res est* », ossia al piano concettuale con le sue eventuali implicazioni ontologiche.

A rigore, il riconoscimento da parte di Anselmo che, mettendosi dal punto di vista della « *cogitatio vocum* », si può pensare che Dio non esiste, potrebbe essere interpretato sia come ammissione di un piano della « *cogitatio* » in cui l'*insipiens* troverebbe una sorta di propria legittimità ed in cui l'argomento ontologico non potrebbe in alcun modo entrare, sia come estrema condanna della « *cogitatio vocum* » identificata con l'insipienza della rinuncia, assurda e contraddittoria, al mondo concettuale e pertanto alla eventuale portata reale del pensare umano. Non v'è dubbio, però, che Anselmo, pur nella moderazione del suo rigoroso argomentare, inclina nella seconda direzione; e intende quindi chiarire che alla necessità del suo argomento si può sottrarsi a patto di mettersi fuori dell'ambito dello « *intelligere* », inteso come comprensione concettuale. Eppure, condannando la « *cogitatio vocum* », sia pure indirettamente, Anselmo ne mette in luce la forza, se non fosse altro la forza che le viene dall'esserci; così come, polemizzando contro l'*insipiens*, finisce per ammettere l'esistenza, proprio mentre si propone di chiarire che essa è impossibile. La « *cogitatio rerum* » è, a giudizio di Anselmo,

<sup>37</sup> Anselmo, *Proslogion*: « *Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. 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* » (c. IV, Opp. I, 103, 20).

ben fondata in se stessa; e al suo interno si articola un nesso necessario di *concetto* e *res*, almeno per il caso dell'esistenza dell'infinito.

Ma la solidità e l'autonomia della « *cogitatio rerum* » non riescono a togliere di mezzo il limite rappresentato dalla « *cogitatio vocum* »; questa, ancorché esclusa in linea di diritto, insidia in linea di fatto l'autonomia della « *cogitatio rerum* » e ne indica il limite; la « *cogitatio rerum* » tende a inglobare totalmente la « *sapientia* », ma senza riuscire a cancellare l'esistenza della « *insipientia* » che ripropone costantemente il suo problema.

#### 10. « *Cogitatio vocum* » e irrazionalità.

Anselmo, nella costruzione del suo argomento ontologico, sviluppa due importanti passaggi: il primo gli consente di superare la semplice « *cogitatio vocum* » per porsi direttamente « *in intellectu* », intendendosi ovviamente per « *intelletto* » il pensiero stesso come eventuale rivelazione della portata reale dei concetti; il secondo passaggio è poi quello che gli consente, movendo dallo « *in intellectu habere* », di giungere allo « *intelligere rem esse* » riguardo allo « *id quo maius cogitari nequit* ».

L'attenzione maggiore di Anselmo è rivolta a chiarire la necessità del secondo passaggio, mentre il primo viene considerato tanto ovvio e naturale che quasi non si comprende come possano, a suo riguardo, essere sollevate obiezioni e difficoltà. Anche nella risposta che Anselmo scrisse alle osservazioni di Gaunilone, la sua considerazione è richiamata principalmente sul secondo dei passaggi indicati, non senza tuttavia che egli sia portato qua e là a riprendere in rapido esame anche la questione del primo passaggio; in tali passi, anzi, si chiarisce il suo atteggiamento apertamente svalutativo nei riguardi della « *cogitatio vocum* », nel senso che quest'ultima viene insistentemente assimilata ad una posizione di aperta irrazionalità. Con ciò Anselmo tende a ribadire la razionalità del nesso che stringe le « *voces* » al mondo dei concetti.

Può tuttavia importare di esaminare attraverso quali determinazioni il vescovo di Canterbury ritenga di confermare sia la irrazionalità della « *cogitatio vocum* », sia la razionalità della sua dottrina circa il linguaggio. Che il nesso tra la « *prolatio* » e la « *significatio* » sia tutt'uno con la razionalità, Anselmo conferma

osservando che, se si muove dalla « prolatio » dello « aliquid quo maius cogitari nequit », si deve tosto rilevare che la sua « significatio » si impone da sé, dall'intimo, per così dire, della stessa « prolatio »; in certo senso, non si ha propriamente una « prolatio », quanto piuttosto una « prolotionis significatio »; col che si è appunto subito passati dal piano della « prolatio » a quello della « significatio », ossia al piano del concetto; il passaggio da ciò che si dice a ciò che si intende avviene *per necessitatem*, in virtù della « vis » intrinseca che anima l'intero processo; in forza della stessa necessità che non può essere che la razionalità si passa, anche, da ciò che si pensa alla comprensione della sua reale esistenza<sup>38</sup>; non si tratta, quasi, di due « vis » che intervengano in fasi diverse del processo, ma d'una stessa « vis », d'una stessa « necessitas » che spinge la « prolatio » a trasformarsi in « significatio » e poi la « significatio » a trasformarsi nella comprensione del « revera existere ».

Di fronte a tale necessità cade la legittimità d'una considerazione autonoma della « prolatio », così come cade la legittimità di un « audire » che non si svolga senz'altro in « intelligere »; chi si arresta allo « audire » senza svolgerlo in « intelligere », quando non avvenga che ciò che ascolta sia pronunciato in una lingua a lui sconosciuta, deve senz'altro essere dichiarato o privo di qualsiasi intelletto o fornito d'un intelletto del tutto ottuso<sup>39</sup>; ove è chiaro che Anselmo identifica il possesso effettivo dell'intelligenza con la persuasione circa il nesso organico fra le « voces » e i concetti. Ad una sorta di invettiva rinnovata si riduce anche l'osservazione anselmiana secondo la quale colui il quale dichiara di non poter avere intelligenza o « cogitatio » di quello che dice

<sup>38</sup> Anselmo, *Quid ad haec respondeat*: « Puto quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato 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 » (Opp. I, 138, 28).

<sup>39</sup> Anselmo, *Quid ad haec respondeat*: « Dixit 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? ... ita quod intelligitur, intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur ita est in intellectu. Quid hoc planius? » (Opp. I, 132, 10).

(nel senso appunto di non poter riconoscere la necessità del nesso fra le « voces » e lo « intelligere » o il « cogitare ») tocca il vertice dell'impudenza, al punto che deve essere espulso dall'umanità raziocinante non tanto il suo discorso, quanto proprio la sua persona<sup>40</sup>; ove è da notare l'ironia con cui Anselmo contrappone alla considerazione autonoma del semplice discorso da parte dell'avversario una condanna che investe per contro tutta la realtà dell'essere di lui; quasi a dire che proprio il punto di vista dell'analisi autonoma del discorso è quello che merita una condanna che superi senz'altro il semplice mondo del discorso. Si chiarisce in tal modo il senso preciso dell'asserzione anselmiana secondo la quale il punto di vista della « cogitatio vocum » è l'unico che consenta di pensare che Dio non esiste. Ciò avviene a prezzo della stessa razionalità; il che equivale ad espungere l'*insipiens* dall'ambito dell'umanità, dichiarando: *hic non est homo*. Il che non sposta però radicalmente la questione, la quale si configura, oltre che in termini di contrasto fra « cogitatio vocum » e nesso naturale fra « voces » e concetti, anche in termini di contrasto fra razionalità ed irrazionalità.

#### 11. La « cogitatio vocum » ed il giudizio di non esistenza.

Più ricca di interesse è l'analisi che Anselmo fa dei limiti in cui dovrebbe essere mantenuta la dichiarazione circa la non esistenza di Dio da parte di chi si ponga dal punto di vista della « cogitatio vocum ». Egli ha bensì riconosciuto che da tale prospettiva è possibile (e da essa soltanto) pensare che Dio non esiste; ma occorre, a suo giudizio, limitare il senso di tale non esistenza in maniera che non ne risulti un contrasto con l'atteggiamento generale della « cogitatio vocum ». Quest'ultimo sembra comportare una sospensione circa la questione della realtà; viene appunto messa in discussione la necessità del nesso tra « voces » e concetti e pertanto del nesso tra « voces » e realtà; proprio per questo acquistano preminenza le « voces » e si dà rilievo al mondo del discorso.

<sup>40</sup> Anselmo, *Quid ad haec respondeat*: « Et si quisquam est tam insipiens, ut dicat non esse aliquid quo maius non possit cogitari, non tamen ita erit impudens, ut dicat se non posse intelligere aut cogitare quid dicat. Aut si quis talis invenitur, non modo sermo eius est respiciendus, sed et ipse conspuendus » (Opp. I, 138, 11).

Ma seguiamo l'argomentazione di Anselmo: se qualcuno, egli osserva, dichiara di pensare che Dio non c'è, è ovvio che quando egli pensa ciò, o pensa Dio o non lo pensa. Se non lo pensa, come può pensare che non esista qualche cosa che egli non pensa? Se poi lo pensa, lo pensa come Dio, ossia appunto come qualche cosa che non si può pensare che non esista<sup>41</sup>. La seconda alternativa indicata da Anselmo è quella in cui si muove senz'altro dal concetto di « id quo maius cogitari nequit »; e si insiste, secondo il nerbo centrale dell'argomento, sulla necessità di passare dalla semplice intellesione di quel concetto alla rigorosa deduzione della corrispondente realtà.

Ma qui ha maggiore rilievo la prima alternativa; essa comporta un'analisi della dichiarazione della non esistenza di Dio pronunciata dal punto di vista della « cogitatio vocum »; mettersi dal punto di vista della « cogitatio vocum » può significare il prescindere puro e semplice dalla « cogitatio rerum »; ma prescindere dal punto di vista della « cogitatio rerum » vuol dire non pronunciarsi né intorno alla realtà né intorno alla non-realtà di qualche cosa; se si prescinde dalla « cogitatio rerum » circa Dio, non si potrà pronunciarsi né intorno alla sua realtà, né intorno alla sua irrealtà; la « cogitatio » della non esistenza di Dio si dovrà ricondurre allora alla semplice « cogitatio » di Dio « secundum vocem » e pertanto alla semplice assenza di qualsiasi « cogitatio » di Dio « secundum rem », sia nel senso della esistenza, sia nel senso della non-esistenza; su questa via non si potrà conseguire pertanto alcuna dimostrazione della non esistenza di Dio.

### 12. *La fede e il superamento della « cogitatio vocum ».*

Un aspetto della risposta di Anselmo a Gaunilone che non va trascurato è quello in cui il vescovo di Canterbury osserva che egli non ha di contro un *insipiens*, quanto piuttosto « quidam non insipiens et catholicus pro insipiente »; il fatto importante

<sup>41</sup> Anselmo, *Quid ad haec respondeat*: « Denique si quis dicit se cogitare illud ("aliquid quo maius cogitari nequit") 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 » (Opp. I, 133, 12).

è che si tratta di un cattolico, ossia di un uomo fornito di fede ed alla cui fede, pertanto, si può fare appello, secondo Anselmo, nel corso della discussione. Ora il credente viene subito chiamato in causa per rispondere alla domanda se lo « id quo maius cogitari nequit » sia o non « in intellectu vel cogitatione »<sup>42</sup>; e la risposta non può essere, ovviamente, che positiva. Il che significa poi che la fede è senz'altro contraria alla prospettiva della « cogitatio vocum », in quanto la prima vuole che il piano del discorso sia immediatamente oltrepassato e che Dio, lungi dal ridursi ad una semplice « vox », si trovi inserito, come struttura concettuale, nell'intelletto umano. Come si è visto, Anselmo aveva delle buone ragioni filosofiche generali per respingere la considerazione autonoma delle « voces », anche se, in linea di massima, non può escludere tale prospettiva, che del resto aveva anche storicamente i suoi sostenitori; a quelle buone ragioni, che si richiamano, nella sostanza, alla tradizione platonico-cristiana, si aggiunge anche la fede, con la sua implicita direzione verso la realtà infinita di Dio, che riempie di sé anche l'intelletto umano. D'altra parte, il fatto che solo il ricorso alla fede risulti decisivo in ordine al superamento della « cogitatio vocum » sta anche ad indicare quali difficoltà incontri Anselmo nel contrastare la legittimità della considerazione autonoma del linguaggio, e pertanto la sua neutralità rispetto alle strutture concettuali.

### 13. *La « cogitatio vocum » e l'argomento ontologico.*

Si è voluto particolarmente considerare, in queste pagine, la natura e la struttura del passaggio dalla « cogitatio vocum » al piano dell'intelletto e del concetto, così come si delinea nel pensiero di Anselmo in generale e nella sua formulazione della prova ontologica per la dimostrazione dell'esistenza di Dio in particolare. E si è visto come al riguardo si delineino in Anselmo due distinti atteggiamenti teorici: da un lato egli non esclude

<sup>42</sup> Anselmo, *Quid ad haec respondeat*: « 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 » (Opp. I, 130, 12).

la possibilità che si assuma rispetto alla proposizione « id quo maius cogitari nequit » un atteggiamento di pura « cogitatio secundum vocem », cioè di pura considerazione dei termini dell'enunciato a cui non corrisponde ancora, nella mente, una precisa determinazione concettuale; era questa la posizione che di fatto veniva assunta in certe trattazioni puramente esterne del linguaggio, come da parte dei grammatici; e si era poi aggiunta anche la « sententia vocum », che si era rifiutata di considerare i termini universali come strettamente legati sia ai concetti della mente che alle strutture essenziali delle cose; togliendo ai termini universali tali legami, ed anzi giungendo fino a negare, almeno in forma implicita, sia i concetti universali che le essenze universali reali, restavano dei generi e delle specie solo la realtà discorsiva, il « flatus vocis », appunto i termini vocali nel loro puro suono fisico. È proprio la « sententia vocum », con le sue implicazioni critiche nei confronti della tradizione platonico-cristiana, a sollecitare la reazione di Anselmo riguardo alla « cogitatio secundum vocem » nei suoi termini più generali; ed egli, sotto questo rispetto, tende ad escludere la legittimità e la possibilità di quella prospettiva, riaffermando il nesso « naturale » che intercorre tra il linguaggio ed il concetto.

Ma mentre su questo primo passaggio vi è qualche oscillazione di Anselmo, incerto tra il riconoscimento del piano concettuale del discorso e la reazione contro il nominalismo di Roscellino, nessun dubbio cade a proposito del secondo passaggio, quello veramente decisivo agli effetti della prova ontologica dell'esistenza di Dio, cioè il passaggio dal concetto di « id quo maius cogitari nequit » alla necessaria deduzione della corrispondente esistenza. Dei due passaggi in questione, quello decisivo è indubbiamente il secondo; l'argomento ontologico, nella sua stessa essenza, è appunto costituito da tale passaggio, non dal primo che conduce l'*insipiens* dalla semplice formula verbale al corrispondente concetto. Non ci troviamo, dunque, di fronte ad una struttura metafisica strettamente unitaria, quella platonica, che collega in modo necessario tanto il discorso al concetto, che poi il concetto alla realtà. Questo nesso necessario vale, per Anselmo, solo nel passaggio da un determinato concetto alla corrispondente realtà. Ciò è quanto dire che, con l'argomento ontologico, si vuole dare una sorta di sostegno specifico al solo concetto di Dio; e che di fronte alla particolare natura di questa necessità, assumono un ruolo diverso gli altri passaggi che pure

sono in questione, cioè quello dall'enunciato linguistico al concetto in generale, e quello dai concetti che non siano il concetto di Dio alle rispettive essenze reali. Lo sforzo di Anselmo giunge pertanto a fargli considerare come meno stringente la metafisica platonica ed a fargli ritenere l'argomento relativo all'esistenza di Dio come fornito di una necessità ulteriore, che è di tipo strettamente logico-deduttivo.

Qui si tratta, come è noto, di muovere dal concetto del *massimo pensabile*; bisogna che si tratti di un concetto, e non di una semplice « prolatio vocis », perché soltanto nel caso del concetto vale la necessità del pensiero, la necessità logico-deduttiva, con la sua eventuale portata reale. Ora il *massimo pensabile*, come concetto, non può non presentarsi come *più che pensabile*. Il punto della questione consiste nella portata da attribuire al *massimo* ed al *più* delle espressioni accennate, come indicative di una condizione concettuale. Ora Anselmo ritiene che il concetto del *massimo pensabile* superi il pensabile, e che il concetto del *più che pensabile* comporti un *più reale*. Egli non ritiene che il fatto di trovarci nell'ambito di un concetto possa fare in modo che il limite massimo della concettualità e della pensabilità venga pur sempre contenuto soltanto entro l'ambito della concettualità, per cui sarà assurdo formulare il concetto della massima concettualità che non includa la concettualità dell'esistenza. E pensa, per contro, che la formulazione di una massima concettualità che resti chiusa solo nell'ambito della concettualità risulti contraddittoria con l'assunto di essere massima. Si può dire che la lunga controversia tra i fautori e gli oppositori dell'argomento di Anselmo verta, in sostanza, sul divario per cui il *massimo di concettualità* da un lato viene avvertito come il *massimo* e quindi come implicante un *più* rispetto alla stessa concettualità, nella direzione della realtà, mentre dall'altro esso viene avvertito come un massimo *di concettualità*, e pertanto come incapace di uscire dal suo ambito, verso la realtà. Detto altrimenti: da un lato si ritiene che la concettualità, portata al massimo della sua espressione, abbia la possibilità di produrre, con se stessa, la realtà, mentre dall'altro si pensa che la concettualità, anche portata alla sua massima espressione, non abbia la virtù di produrre altro da sé, ma resti chiusa nell'ambito della pura concettualità.

Il problema verte, dunque, nella sostanza, intorno al massimo del concetto ed al limite che lo concerne. Anselmo, per

poter nutrire una fiducia incrollabile nella sua soluzione, deve muovere dalla persuasione che la necessità logica sia fornita di portata reale e che l'esistenza, anche se viene richiesta da una necessità logica, non limiti la sua portata solo all'ambito logico o concettuale. E in questo senso si può dire che torni, anche nell'argomento ontologico, un sottinteso platonico; anche se esso torna formulato in termini del tutto rigorosi ed assolutamente puri. Si può perfino dire che, con il suo argomento ontologico, Anselmo abbia espresso l'essenza teoretica del platonismo e di ogni idealismo<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Per una più ampia valutazione dei problemi discussi in questo saggio si possono utilmente considerare i seguenti contributi: A. M. Jacquin, *Les 'rationes necessariae' de St. Anselme*, in «Mélanges Mandonnet», II, Parigi 1930, pp. 67-78; K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1958<sup>2</sup> (trad. ital., Milano 1965); A. Stolz, *Zur Theologie Anselms in Proslogion*, in «Catholica», 1933, pp. 1-24; A. Stolz, *'Vere esse' in Proslogion des hl. Anselm*, in «Scholastik», 1934, pp. 400-406; M. Cappuyns, *L'argument de saint Anselm*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 1934, pp. 313-330; E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselm*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 1934, pp. 5-51; S. Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano 1949; D. P. Henry, *The De Gramatico of st. Anselm*, Notre Dame, Indiana 1964; P. Vignaux, *La méthode de saint Anselme dans le 'Monologion' et le 'Proslogion'*, in «Aquinas», 1965, pp. 110-129; A. Schurr, *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury: eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises*, Stuttgart 1966; A. C. Pegis, *St. Anselm and the argument of the Proslogion*, in «Mediaeval Studies», 1966, pp. 228-267; D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967; J. Moreau, *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, Parigi 1967. Si tenga anche presente la traduzione italiana delle *Opere filosofiche* di Anselmo a cura di S. Vanni Rovighi, Bari 1969.

## II. DISCORSO, CONCETTO E REALTÀ NEL PENSIERO DI GAUNILONE