

Mario Dal Pra
LOGICA E REALTÀ
Momenti del pensiero medievale

Laterza



RACCOLTA DI MANUSCRITTI
Laterza & Figli

4792

F.M. 3
11,359

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 idealismo⁴³.

⁴³ 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*, 1958² (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

1. La « cogitatio secundum vocem » e la verità.

L'interesse del pensiero di Gaunilone¹ non consiste soltanto nell'acutezza delle osservazioni con le quali egli prese le difese dell'*insipiens* contro l'argomentazione ontologica di Anselmo,

¹ Sulla personalità di Gaunilone, vissuto nella seconda metà del secolo XI, ha raccolto le notizie essenziali B. Haureau (*Singularités historiques et littéraires*, Paris 1861, pp. 201-15). Figlio del visconte di Tours, si dedicò dapprima all'attività amministrativa e politica; intorno al 1064 decise di mutar vita e si ritirò nel convento di Marmoutiers; egli doveva avere circa settantacinque anni quando scrisse la difesa dell'insipiente contro Anselmo. Intorno alla controversia fra Gaunilone ed Anselmo si veda B. Adlloch, *Anselme et Gaunilon*, in «Revue de philosophie», 1909, p. 673. L'impostazione dello studio dello Adlloch è molto rigorosa, dal punto di vista storico: non si tratta, egli osserva, di sapere quello che filosofi posteriori come Occam, Descartes, Kant ed altri hanno cercato o trovato nell'argomento di S. Anselmo, o come hanno potuto elaborarlo nelle loro speculazioni; ci importa invece di chiarire il pensiero e l'espressione di Anselmo per se stessi. Nella prima parte dello scritto (pp. 675-81) si fa una minuta esposizione del pensiero di Gaunilone, secondo che risulta dalla critica dell'argomento ontologico; nella seconda parte dello studio, però, l'Adlloch non si preoccupa che di difendere Anselmo dalle osservazioni di Gaunilone, rovesciando su quest'ultimo la sua facile ironia; così trova che il monaco di Marmoutiers non fa che piroette da Arlecchino (p. 683) e scopre che sulla controversia fra Anselmo e Gaunilone scese ben presto il silenzio, come segno e conferma della vittoria schiacciante del primo (p. 691). Nessun cenno su Gaunilone in P. Rotta, *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica* cit.; in uno scritto più recente, M. Cappuyns (*L'argument de saint-Anselme*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», VI, 1934, pp. 313-30) sostiene, contro il Barth e lo Stolz, che l'intenzione espressamente formulata di Anselmo, il testo del *Proslogion*, la controversia con Gaunilone depongono concordemente in favore dell'interpretazione tradizionale dell'argomento ontologico (p. 329); nei confronti di Gaunilone, si limita tuttavia a rilevare che la sua confutazione dell'argomentazione anselmiana è «scritta in uno stile illeggibile» e «manifesta nel suo autore una certa dose di incomprendimento». L. Geymonat (*Analisi critica delle discussioni classiche intorno alla prova ontologica*, in *Saggi di filosofia neo-razionalista*,

per cui Hegel vide in lui una sorta di Kant dell'età medievale, ma anche nella breve disamina che egli fa della dottrina della « cogitatio secundum vocem », come egli appunto designa la considerazione autonoma del discorso. È particolarmente a quest'aspetto del pensiero di Gaunilone che qui vogliamo riferirci, anche se non potremo ovviamente escludere una considerazione del nesso in cui questo punto della sua dottrina si trova col resto delle sue vedute.

Bisognerà anzitutto rilevare che Gaunilone non muove riserve, ma piuttosto conferma la distinzione addotta da Anselmo fra la « cogitatio vocum » e la « cogitatio rerum »; Gaunilone parla più propriamente di una « cogitatio secundum rem » e di una « cogitatio secundum vocem ». La « cogitatio secundum vocem » si ha quando di fronte ad un'espressione linguistica noi non siamo in grado di comprenderla in alcun modo; essa non riveste allora per noi alcun significato, non serve da simbolo per nessuna realtà oltrestante il discorso. Gaunilone si rifà, come vedremo tosto, ad un nesso nel quale solitamente le parole si presentano alla nostra attenzione; questo nesso è appunto quello che dà luogo alla « significatio » delle « voces », per cui la « vox audita » rimanda a qualche cosa di diverso da se stessa e di cui essa è appunto il segno. Quando per contro venga a mancare tale nesso, la « vox » rimane di fronte a noi nel suo puro isolamento e perde qualsiasi funzione simbolica. Immaginiamo di ascoltare un'espressione pronunciata in una lingua che ci è sconosciuta; a noi riesce impossibile di connettere i segni linguistici con le realtà che essi son destinati a indicare dall'uso corrente di chi adotta quella lingua. Ora che conto si deve fare, per Gaunilone, di questa condizione in cui le parole ci stanno davanti isolate da ogni funzione semantica, staccate dalle cose per la cui segnalazione verosimilmente sono state usate?

La reazione di Gaunilone di fronte alla questione di tale considerazione autonoma del discorso è, nella sostanza, la stessa di Anselmo, ossia negativa. Tanto vero che il monaco di Marmoutiers dichiara tosto che stando sul piano della semplice

Torino 1953, pp. 112-20) si preoccupa di chiarire un suo metodo di analisi dell'argomento nella sua accezione essenziale; egli dichiara, fra l'altro: « S. Anselmo e Gaunilone polemizzavano tra loro senza possibilità di intesa né di progresso, perché nutrivano l'illusione di possedere ciascuno il vero, assoluto, significato dei termini *pensiero* ed *esistenza* e non sentivano l'esigenza critica di chiarire a sé ed agli altri tale significato » (p. 119).

« cogitatio secundum vocem » « aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum »²; anche per lui dunque, se ci si ferma alle « voces » e non si instaura un raffronto fra le « voces » e le « res » non ha luogo una questione di verità; questa consiste essenzialmente nel commisurare le « voces », che sono fondamentalmente simboli, con la realtà stessa di cui sono simboli; e soltanto tale adeguazione è in grado di dar luogo ad una verità del discorso; il fondamento dunque della verità del discorso consiste nelle cose.

Può aversi in Gaunilone una considerazione più problematica dei rapporti tra « voces » e « res », nel senso che il monaco di Marmoutiers non condivide le dottrine platonico-agostiniane di Anselmo su questo punto; resta pur tuttavia fermo, anche per lui, che limitarsi alla considerazione delle « voces » vorrebbe dire rinunciare a porsi il problema della verità e pertanto della realtà. Dunque le parole vanno oltrepasate, giacché « o appena » « o mai » danno luogo alla questione della verità.

Perché, tuttavia, quell'« o appena »? La giustificazione si ha in quello che Gaunilone aggiunge, laddove osserva che la « vox » è pur qualche cosa, ha pure una sua realtà, in quanto non coincide col nulla, ma coincide invece con un « litterarum sonus vel syllabarum »; ed un suono non è affatto nulla, ma, a modo suo, una « res », anzi una « res vera »³. In che consiste la verità di « res » di una « vox »? Ovviamente nel fatto che una « vox » oltre che una funzione simbolica riveste anche una portata reale; e questa vien dichiarata vera in quanto qui non la si considera come simbolo, ossia come qualche cosa che deve essere oltrepasato, bensì come qualche cosa che non pone la questione del proprio rilievo semantico; l'aspetto di « suono » d'una parola è dunque il suo aspetto terminale. E l'analisi delle « voces » considerate sotto questo rispetto è senz'altro un'analisi reale. Tale analisi darebbe anche luogo ad una verità, almeno nel senso in cui è « vera realtà » la realtà fisica della parola. Però se si considera una « vox » nella sua realtà di « sonus litterarum vel syllabarum », si rinuncia a considerare la questione della « signi-

² *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*: « secundum (vocem) solam aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum » (Opp. I, 127, 13; cito dall'edizione delle *Opera Omnia* di Anselmo, a cura di F. S. Schmitt, Edinburgh 1946 sgg.).

³ *Quid ad haec etc.*: « ...vox ipsa... res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum » (Opp. I, 127, 15).

ficatio » della « vox »; ora la « significatio » è appunto la funzione che la parola ha di rinviare a qualche cosa che non è parola; una parola è significativa, in quanto appunto serve da mediatrice rispetto ad altro, il quale almeno mediatamente deve mostrarsi come reale, ossia come tale da non rinviare a sua volta nel modo stesso in cui rinvia la parola⁴.

Propriamente, quando d'una parola si consideri la realtà sonora, di essa non si può dire che sia vera, nel senso del nesso che la dovrebbe stringere a ciò che essa significa; ciò si potrebbe dire piuttosto della parola che eventualmente indicasse e significasse la realtà sonora della parola; o, meglio, della parola in quanto realtà sonora si può dire che è vera nel senso in cui si dice che è vera la realtà, mentre solo della parola in quanto simbolo di altro si può dire che sia vera in ordine alla « significatio ».

La « cogitatio secundum rem » della « vox » toglie dunque alla stessa la sua funzione semantica e ci porrebbe di fronte alla questione della sua verità, come nel caso della verità della realtà. Senza condannare simile prospettiva con le aspre parole di Anselmo, Gaunilone mostra di nutrire verso di essa una identica indifferenza; non gli pare, insomma, che considerando la realtà delle « voces » si possa proficuamente affrontare la questione della verità; se, in certo senso, la questione della realtà delle « voces » rientra nella questione più ampia della realtà in genere, resta fermo per Gaunilone che la funzione essenziale delle « voces » è quella di significare, e che pertanto nei loro riguardi ciò che supremamente importa studiare non è la loro realtà sonora, quanto appunto la loro funzione semantica; col che si afferma implicitamente che le « voces », pur essendo reali, hanno per compito eminente di fungere da mediazioni verso una realtà oltrestante; né quindi la loro realtà sonora può essere equiparata, in ultimo, alla realtà di cui esse sono simbolo e preannuncio. L'atteggiamento naturale, di fronte alle parole, è dunque quello, secondo Gaunilone come secondo Anselmo, di considerare la

⁴ *Quid ad haec* etc.: « Siquidem cum ita cogitur (secundum vocem solam aut vix aut nunquam posse ullum cogitari verum), non tam vox ipsa, quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitur; sed non ita ut ab illo qui novit quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi ». (Opp. I, 127, 15).

loro « significatio », ossia di giudicarle come strumento per l'indicazione della realtà, anziché come realtà. Si tratterà ora di vedere su quale fondamento riposi tale preminenza della funzione semantica delle parole ed in quali forme quest'ultima si venga organizzando.

2. Il fondamento empiristico della « significatio » e la « cogitatio secundum rem ».

Il nesso della parola col suo significato non è avvalorato da Gaunilone mediante il ricorso ad una generale dottrina metafisica di derivazione platonico-agostiniana. Per questo, il nesso in questione pare meno necessario, anche se, in certo senso, non vien considerato meno naturale. La naturalità del nesso viene infatti ricondotta ad una sorta di consuetudine, per cui noi apprendiamo quello che, mediante una « vox », si conviene fra gli uomini di indicare; il nesso fra la parola e la realtà significata si forma in forza della consuetudine; e dalla consuetudine deriva una sorta di abitudine interna ad atteggiarci in modo da avvalorare il nesso fra parole e cose.

Udendo una parola, l'animo è subito portato a cercare la cosa da essa significata. Gaunilone non dice se tale abitudine sorga in forza della ripetizione di determinati atti, oppure in forza della percezione d'un nesso intrinseco fra parole e cose. Ci troviamo comunque già dinanzi a tale comportamento, che costituisce pertanto una sorta di *prius*, una situazione originaria. Si può dire che, di fronte ad una « vox », noi ci atteggiemo *naturalmente* ad una « cogitatio secundum rem », non già nel senso di limitarci alla semplice realtà sonora della « vox », ma nel senso di volgerci alla ricerca della « res » significata dalla « vox ». In linea generale, dobbiamo tener conto di questa inclinazione dell'animo come d'una sorta di intenzionalità del reale; essa si configura come la tendenza, appena udita una parola, a raffigurarci con l'animo una realtà ad essa corrispondente, anche se, sulle prime, possiamo non sapere affatto di quale realtà si tratti⁵.

⁵ *Quid ad haec* etc.: « Quod qui esse dicit hoc quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius; non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego vel dubito, ulla re vera esse maius illud,

Si potrebbe dire che il conato dell'animo, udita una parola, si protende verso la forma del reale, anche se si tratterà poi di concretamente riempire tale forma con un contenuto. Il problema è, ora, appunto quello di stabilire le condizioni in forza delle quali la forma vuota può riempirsi di un contenuto reale. Già ci troviamo, intanto, sul terreno della « cogitatio secundum rem »; infatti, per quanto il conato dell'animo non abbia garanzia di volgersi a qualcosa di effettivamente reale, esso tende egualmente allo « rem sibi effingere », anche se inizialmente essa si configuri come « prorsus ignota ». Ma nulla ci garantisce, per ora, che il « conatus » dell'animo metta capo ad un risultato reale; potremmo anche trovarci chiusi nella pura forma dello « effingere rem », pertanto chiusi in una semplice dimensione illusoria di realtà. Ciò che ha, per Gaunilone, la virtù di saldare il nesso fra parola e realtà in maniera determinata e valida è l'esperienza⁶.

nec aliud ei esse concedo quam illud, si dicendum est "esse", cum secundum vocem tantum auditam, rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere » (Opp. I, 128, 2).

⁶ *Quid ad haec* etc.: « Illud omnibus quae cogitari possint maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quicquam. Nam si de homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem: per illam specialem generalemve notitiam, qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam, quae est homo, cogitare possem. Et tamen fieri posset ut, mentiente illo qui diceret, ipse quem cogitarem homo non esset: cum tamen ego de illo secundum veram nihilominus rem, non quae esset ille homo, sed quae est homo quilibet, cogitarem. Nec sic igitur ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud, cum audio dici "Deus" aut "aliquid omnibus maius", cum, quando illud secundum rem veram mihi quae notam cogitare possem, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum; siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa, quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significato cogitatur; sed non ita ut ab illo qui novit quid ea solet voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est, si unquam rei veritate potuerit. Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid maius omnibus quae valeant cogitari. Haec de eo, quod summa illa natura iam esse dicitur in intellectu meo » (Opp. I, 126, 30 sgg.). Abbiamo riportato per intero il passo, già prima riferito nei suoi tratti salienti, per sottolineare la stretta concatenazione

Di qualche cosa noi possiamo avere conoscenza o in modo diretto o in modo indiretto. Conoscenza diretta si ha quando la cosa stessa in questione è oggetto della conoscenza (« rem ipsam novi »), non senza che qui Gaunilone sembri espressamente rifarsi all'esperienza sensibile; in tale senso, possiamo dire di aver conoscenza diretta d'un determinato uomo, se questi è presente ai nostri sensi di modo che ci sia possibile distinguerlo da altri, cogliendolo nei suoi caratteri particolari. Qui abbiamo una conoscenza dell'individuale per se stesso considerato.

Gaunilone ammette anche una forma di conoscenza indiretta, che si risolve propriamente in una conoscenza del generale; noi possiamo, attraverso la conoscenza di singoli uomini, giungere alla conoscenza di quello che costituisce un complesso di caratteri comuni a ciascuno di essi; in tal modo giungiamo alla conoscenza del genere o della specie; la « notitia specialis generalisve » ossia « ex specie vel ex genere » non ci fornisce la conoscenza determinata di alcun individuo, quanto piuttosto un complesso di caratteri per i quali più individui sono simili fra di loro; per questa via, anziché avere conoscenza dell'individuo Socrate, ho conoscenza di che cosa sia l'uomo (« quid sit homo vel homines novi »); la conoscenza « ex genere et specie » può rivolgersi al complesso generale dei caratteri sia considerandolo nella sua unità (« homo »), sia tenendo conto della molteplicità indeterminata cui può riferirsi.

L'importante è che non si può pervenire alla conoscenza per genere e specie senza muovere dalla conoscenza dell'individuo, anche se, ad un certo punto, la prima, pur essendo derivata dalla conoscenza dell'individuale, può costituire la base per un'anticipazione intorno alla conoscenza di nuovi individui. Il caso al quale si riferisce Gaunilone è appunto di questa fatta: per avere conoscenza di un determinato uomo, io posso o avere conoscenza diretta della sua individualità, come mi accade se lo vedo e lo conosco per esperienza; se mi manca la possibilità di avere una simile conoscenza diretta, io, quando sento altri che mi parla dell'individuo determinato in questione, posso riferirmi alla conoscenza generale che ho di quella realtà che è l'uomo; proprio attraverso la conoscenza di molti individui, sono riuscito a for-

zazione dell'argomentazione di Gaunilone. Indubbiamente il testo latino è assai duro e contorto, come è stato spesso rilevato; ma alla durezza della forma non corrisponde affatto, come qualcuno ha voluto dichiarare, confusione ed incertezza di pensiero.

marmi una « notitia generalis vel specialis » dell'uomo in genere; e penso che l'individuo determinato di cui mi si parla sia qualche cosa di simile a quel complesso di caratteri che sono venuto fissando nella « notitia » « uomo ».

In ciascuno di questi due casi, abbiamo una « cogitatio secundum rem » di fronte al discorso col quale ci si viene indicando un determinato uomo; ciò significa anzitutto che non ci fermiamo a considerare soltanto la realtà sonora delle parole con le quali l'individuo viene designato nel discorso; significa anche che, di fronte alle parole suddette, non entra in funzione soltanto il conato allo « effingere » una realtà ignota; si ha piuttosto il proseguimento e la determinazione di tale conato nella direzione di una realtà nota, sia che essa sia nota per se stessa, sia che sia nota soltanto per la sua simiglianza con altra più nota.

È ovvio che si abbia una « cogitatio secundum rem » quando, nell'ascoltare il discorso sull'individuo determinato, abbiamo modo di riferirlo ad una realtà che conosciamo per se stessa direttamente (« rem ipsam novi »); qui le parole vengono appunto considerate in funzione (« secundum ») della « res » direttamente esperita e pertanto pienamente nota per se stessa. Nel caso in cui manchi la conoscenza diretta della « res », si ha una « cogitatio secundum rem » d'altro genere, nel senso che è diversa la « res » in funzione della quale viene oltrepassato il semplice piano del discorso; tale « res » non può essere infatti qualche cosa di cui si abbia conoscenza diretta, perché tale « res » manca nel caso in questione; ma la conoscenza che si consegue mediante la « notitia » del genere e della specie è pur sempre in funzione di una « res », appunto nel senso che genere e specie sono conoscenze desunte dalla stessa individua realtà, alla quale per ultimo rinviano; il concetto di « homo » è una « res » a sua volta e, in certo senso, doppiamente: è « res » perché rimanda, come a proprio fondamento, a delle « res » individue, che sono « res » per eccellenza; è poi « res » anche per se stesso, nel senso che costituisce qualche cosa che supera l'ambito delle semplici parole; collegandosi al concetto, è dunque possibile dar luogo ad una conoscenza in funzione (« secundum ») di realtà.

Ecco perché Gaunilone afferma che, anche se non conosco quell'uomo particolare di cui sento discorrere, posso egualmente pensare qualche cosa di lui « secundum rem ipsam quae est homo »; la differenza fra il caso in cui ci soccorre la conoscenza

diretta e quello in cui tale conoscenza ci viene a mancare è indicata da Gaunilone nel senso che, nel primo caso, abbiamo una « cogitatio » « secundum rem quae est ille homo », mentre nel secondo caso abbiamo una « cogitatio secundum rem quae est homo quilibet ». Nell'uno come nell'altro caso, però, si tratta di una « res » « vera » (« secundum veram nihilominus rem »), ossia non soltanto d'un conato verso una realtà possibile, quanto d'un dato che risulta dalla conoscenza di una concreta realtà.

La « cogitatio secundum rem » può dunque aversi sia nella « cogitatio » in funzione d'una realtà « vel in sola cogitatione vera », sia nella « cogitatio » in funzione d'una realtà vera non soltanto « in sola cogitatione », bensì anche realmente. La conoscenza diretta d'una realtà comporta la « cogitatio secundum rem veram in re », mentre la conoscenza indiretta per via dei concetti di genere e specie comporta una « cogitatio secundum rem in sola cogitatione veram ». A questo ultimo caso si può accompagnare la mancanza dell'esistenza reale della « res »; infatti può accadere che colui il quale mi parla d'una certa persona così e così determinata, dica il falso e mi inganni; in realtà, la persona da lui descritta non esiste; la mia « cogitatio » di fronte alle sue parole non è affatto una « cogitatio secundum vocem », ma una vera e propria « cogitatio secundum rem »; però si tratta d'una « cogitatio secundum rem in sola cogitatione veram »; ossia la « res » in funzione della quale riesco a superare l'ambito del discorso è reale solo nell'ambito della « cogitatio », solo come concetto; è infatti soltanto la « notitia » generica o specifica di « uomo » che funge da punto di appoggio per il mio superamento del discorso relativo a quella determinata persona; la « notitia » in questione ha corrispondenza reale con quegli individui umani sulla cui conoscenza diretta è stata costruita; ha corrispondenza o relazione soltanto possibile con gli individui di cui non ho conoscenza diretta e dei quali pertanto non so se realmente esistono.

Le forme nelle quali, secondo Gaunilone, si può dunque prospettare il rapporto fra le parole e la realtà sono, riassuntivamente, le seguenti: 1) la « cogitatio secundum vocem » che tende all'analisi del discorso per se stesso considerato all'infuori di una sua « significatio »; 2) la « cogitatio secundum rem » in cui, di fronte ad un discorso, si ha il conato di raffigurarsi la realtà, per altro ignota, che esso significa; 3) la « cogitatio secundum rem » in cui il superamento dell'ambito del discorso avviene

in forza d'una realtà soltanto concettuale; 4) la « cogitatio secundum rem » in cui il superamento dell'ambito del discorso avviene in forza d'una realtà non solo concettuale, ma conosciuta direttamente. Escluso il primo punto, gli altri indicano le varie forme di nesso effettivo fra « voces » e « res », anche se sub 2) si ha soltanto la presunzione d'un nesso, che invece sub 3) e 4) si concreta ulteriormente.

Non è diversa, si è detto, la considerazione che Gaunilone fa della pura « cogitatio secundum vocem » rispetto a quella che ne fa Anselmo. Pure nella delineazione del nesso fra « voces » e « res » nella « significatio » l'atteggiamento di Gaunilone è più critico e circospetto di quello di Anselmo. La maggiore problematicità del nesso è indicata, abbastanza apertamente, da quanto è detto sub 2), ove il nesso stesso rivela la sua struttura di semplice « conatus », volto alla ricerca d'una realtà che, per esser ignota, problematizza la portata reale della stessa ricerca. Ora la presenza del « conatus » scioglie il nesso di continuità che Anselmo intendeva garantire fra « voces » e « res »; il « conatus » attesta appunto l'alternativa di fallimento cui il nesso in questione può trovarsi esposto; e di riflesso anche la « cogitatio secundum vocem » acquista qualche rilievo.

Per Gaunilone non è dunque sicuro che, udito un discorso o un'enunciazione, si svolga necessariamente il passaggio al concetto; tale passaggio può anche arrestarsi a mezza strada, appunto quando, udito il discorso, non riusciamo a superare il piano autonomo e andiamo in cerca d'un terreno concettuale o reale che ci sfugge. La condizione che rende valido il passaggio dalle « voces » alle « res » è la preliminare conoscenza diretta delle « res »; è la conoscenza diretta del reale che pone la questione delle « voces » con cui designarlo; e la consuetudine del designare determinate realtà con determinate parole ha nella stessa realtà il suo fondamento. Qui non si fa, dunque, ricorso ad una teoria generale che stabilisca i nessi obiettivi e necessari fra « voces » « res » e concetti; ci si rifà piuttosto ad una teoria del formarsi di tali nessi in forza dell'esperienza.

Anche il « conatus » di cui si è parlato sub 2) trova la sua origine nel fatto che siamo abituati a considerare le parole, qualunque esse siano, come strumenti per indicare delle realtà; le « voces » sono dunque in grado di fungere da tramite alle « res », in quanto l'esperienza diretta delle « res » ha inizialmente conferito loro tale potenzialità; laddove appunto manchi l'espe-

rienza diretta d'una realtà, la parola resta quasi sospesa sul vuoto, la sua capacità di presa sul reale diviene problematica.

Il contrasto tra Anselmo e Gaunilone si rivela, fin da questo punto, come un contrasto intorno al criterio di verità e di realtà. Per Gaunilone veramente reale è soltanto ciò che viene attestato dall'esperienza, soltanto ciò di cui posso dire « rem ipsam novi »; anche la realtà dei concetti deve pertanto essere commisurata con la realtà rivelata dall'esperienza. Invece per Anselmo reale è già ciò che viene concepito dall'intelletto. Per il primo il criterio di prensione della realtà è l'esperienza, per il secondo è il pensiero come attività concettuale. Gaunilone vorrebbe sottoporre il concetto di « massimo pensabile » (quo maius cogitari nequit) al vaglio dell'esperienza, facendo quest'ultima criterio anche del pensabile; Anselmo per contro fa perno sul pensiero e presta valore di portata reale alla costruzione concettuale, intendendo che l'esperienza si adegui al concetto. In entrambi i casi, ovviamente, si esclude che del significato e valore di realtà possa essere investita la parola o il mondo del discorso; e pertanto si condanna la « cogitatio secundum vocem » negandole peso diretto nella questione della realtà e della verità.

I limiti di fronte ai quali si arresta l'argomentazione di Anselmo sono già stati chiariti; i limiti della dottrina di Gaunilone circa la fondazione empirica della « significatio » si possono indicare nella mancata motivazione da parte del monaco di Marmoutiers del valore del piano dell'esperienza come piano della realtà e della verità; tale identità è più affermata che sviluppata; che la « res » che si conosce mediante l'esperienza sia la « ipsa res » è, in Gaunilone, più un enunciato che la conclusione d'una ricerca. Si comprende allora che la « vox » alla quale l'esperienza non fornisca il punto d'appoggio resti in sospeso; all'atteggiamento del « conatus » nella direzione d'una realtà ignota si accosta, sotto tale riguardo, la stessa « cogitatio secundum vocem », in quanto, se la prima non raggiunge una concreta realtà, la seconda ne prescinde. Tanto vale pertanto l'esclusione della « cogitatio secundum vocem » quanto vale il criterio per cui la realtà dell'esperienza è la « res ipsa », la realtà per eccellenza; tanto vale, cioè, la negazione del punto di vista della considerazione autonoma del mondo del discorso quanto vale il nesso che si stabilisce fra l'esperienza della « res » e la « vox ». Per quanto d'altra parte il nesso fra esperienza della « res » e « vox » sia dato per naturale, si danno pur sempre delle « voces » per le

quali il nesso in questione è problematico; anche qui pertanto si delinea, al margine del nesso originario istituito dall'esperienza, una situazione di crisi del nesso stesso, che ne indica apertamente il limite. La « cogitatio secundum rem », ossia il pensare in funzione dell'esperienza realizzante, non realizza un dominio così compatto in se stesso da chiudere senz'altro la strada alla « cogitatio secundum vocem », se si dà appunto sia la condizione del « conatus » verso lo « effingere rem ignotam », sia più propriamente la « cogitatio secundum vocem solam ». Per questo anche la fondazione empiristica della « significatio » lascia sussistere, come limite e come aporia, la « cogitatio secundum vocem ».

3. Il passaggio dalla « dictio » allo « intellectus » e la comprensione delle enunciazioni false e dubbie.

Una volta così delineata la concezione del rapporto fra esperienza e « voces », Gaunilone tende a mostrare i lati deboli della costruzione anselmiana. L'esame di questi aspetti critici del suo pensiero può, almeno indirettamente, lumeggiare la consistenza delle dottrine contrapposte alla « cogitatio secundum vocem » e pertanto anche la consistenza della critica che esse promuovono di quest'ultima. Il punto della costruzione anselmiana che Gaunilone tende a colpire più direttamente è quello del passaggio dalle « voces » ai concetti. Con questo passaggio Anselmo mirava a sciogliersi rapidamente dalle aporie delle « voces » ed a porsi fin dall'inizio sul terreno più solido del pensiero. Gaunilone per contro tende a mostrare la debolezza del concetto che non abbia il suo fondamento nell'esperienza.

Egli considera il passaggio dell'argomentazione anselmiana in forza del quale ciò che viene detto da qualcuno viene inteso da chi lo ascolta e si trova pertanto nel suo intelletto, e vi si trova come « res », anche se si tratta, per ora, d'una « res » che è soltanto « in cogitatione »; è appunto qui che avviene, secondo Gaunilone, il passaggio dalla « cogitatio secundum vocem » alla « cogitatio secundum rem ». Egli intende stabilire se veramente la semplice comprensione di quanto vien detto da altri equivalga ad una seria fondazione del concetto come concetto di « id ipsum quod res est »; e lo contesta, prendendo

in considerazione la comprensione delle enunciazioni false e dubbie⁷.

Si può richiamare l'esempio già addotto di qualcuno che ci parla d'una persona la quale non esiste; noi che ascoltiamo siamo in grado di passare tosto dalle « voces » alla comprensione di quanto vien detto; eppure, poiché ciò di cui si parla in realtà non esiste, noi abbiamo nel nostro intelletto qualche cosa di falso. Altrettanto potrebbe dirsi per le cose dubbie (« haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu »); in questo caso, noi abbiamo certamente qualche cosa « in intellectu », ma ciò che la enunciazione falsa indica non è per niente una realtà (« nullo prorsus modo in seipsis existentia »); invece, secondo Anselmo, superare l'ambito delle « voces » ed entrare nell'ambito dei concetti significava senz'altro porsi nella direzione di « id ipsum quod res est ».

Gaunilone spiega come si possa avere il falso « in intellectu » nel modo più sopra accennato, ossia nel senso che noi, avendo avuto conoscenza di altri uomini, pensiamo anche quello che ci vien detto della persona che non esiste in funzione della nostra conoscenza generale di « uomo »; a suo avviso, alla radice della comprensione dell'enunciazione falsa sta una « cogitatio secundum rem » ed anzi « secundum rem veram »; la comprensione risulta dunque condizionata dall'esperienza antecedente mentre per se stessa non è affatto garante del suo esser comprensione di « id ipsum quod res est »; il difetto di tale comprensione sta nel fatto che essa non poggia su una conoscenza diretta, ma soltanto su una conoscenza indiretta.

Comunque si ha così una comprensione intellettuale che non comporta affatto un concetto vero di ciò di cui è comprensione, quanto invece si fonda sulla realtà di qualche cosa che con quello ha solo dei rapporti di somiglianza. Noi abbiamo modo, se vogliamo, di evitare di cadere nell'errore; basta infatti che, anziché affidarci alla conoscenza reale solo di qualche cosa che somiglia a ciò di cui ci si parla, ci atteniamo al criterio dell'esperienza diretta per tutto quello di cui ci si parla. Comprendere, dunque, è una cosa, e comprendere secondo un concetto vero è un'altra. Non vale pertanto l'alternativa posta da Anselmo, secondo la

⁷ *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*: « Nonne et quaecumque falsa ac nullo prorsus modo in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecumque ille diceret ego intelligerem? » (Opp. I, 125, 15).

quale o si ha la « cogitatio vocis » o « id ipsum quod res est intelligitur ».

Anche di fronte allo « id quo maius cogitari nequit » si può dunque sollevare l'ipotesi che si tratti di un'enunciazione che, qualora venisse veramente compresa dall'intelletto, potrebbe esserlo allo stesso modo in cui vengono comprese le enunciazioni false e dubbie. Gaunilone ritiene che Anselmo non accetterebbe tale conclusione e che gli opporrebbe una netta distinzione fra il « cogitare » e lo « intelligere »⁸; il « cogitare » dovrebbe essere adoperato per la comprensione delle cose false e dubbie, mentre per lo « id quo maius cogitari nequit » si dovrebbe far ricorso allo « intelligere » vero e proprio, in quanto si tratterebbe di qualche cosa che non si può « cogitare nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo re ipsa illud existere ».

Certamente Anselmo puntava sul nesso necessario di « in intellectu habere » e « comprehendere rem esse » per lo « id quo maius cogitari nequit »; se quest'ultima enunciazione fosse stata assimilata, per contro, alle enunciazioni false e dubbie, il nesso in questione sarebbe risultato compromesso; e, data l'unità intercorrente fra questo nesso e quello preliminare di « voces » e concetti, il fatto che il primo risultasse compromesso poteva significare anche la problematizzazione del secondo, col pericolo che tornasse a profilarsi la « cogitatio vocum » con le sue aporie. Si tenga conto che Gaunilone propone qui una assimilazione della comprensione dell'enunciazione « aliquid quo maius cogitari nequit » con la comprensione delle enunciazioni false e dubbie solo in via ipotetica e provvisoria; ed è già, questa, una prima radicale contestazione della necessità del nesso che porterebbe dallo « in intellectu habere » la comprensione di « id quo maius cogitari nequit » allo « intelligere rem esse »; a questa contestazione Gaunilone ne farà seguire una seconda più radicale, in forza della quale negherà che propriamente lo « id quo maius cogitari nequit » possa dar luogo ad una comprensione intellettuale del tipo di quella che possiamo avere per le enunciazioni false e dubbie.

⁸ *Quid ad haec* etc.: « Nisi forte tale illud — id quo maius cogitari nequit — constar esse, ut non eo modo quo etiam falsa quaeque vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere; quia scilicet non possum hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est scientia comprehendere re ipsa illud existere » (Opp. I, 125, 17).

Ma, che cosa rispondere intanto alla asserzione di Anselmo per cui lo « id quo maius cogitari nequit » realizza il nesso necessario fra lo « in intellectu habere » e lo « intelligere rem esse »? Gaunilone risponde con tre osservazioni fondamentali: la prima concerne l'identità che si porrebbe fra lo « in intellectu habere » e lo « intelligere rem esse » col conseguente annullamento di qualsiasi passaggio dal primo al secondo⁹; anche il paragone fra il passaggio, da una parte, dalla pittura presente nell'animo dell'artista alla pittura realizzata nel quadro, e, dall'altra, dallo « habere rem in intellectu » allo « intelligere rem esse » verrebbe senz'altro a cadere. Infatti, se, nel caso dello « id quo maius cogitari nequit », l'averne comprensione significa che esso si trova nell'intelletto in maniera tale che ciò equivale senz'altro a comprenderne l'esistenza reale, lo « habere in intellectu » non ha ragione alcuna di differenziarsi dallo « intelligere rem esse »; e dove non v'è differenziazione, non c'è passaggio. Ora passaggio certamente si ha nell'esempio della pittura, prima solo presente alla mente e poi considerata come reale fuori della mente; per questo l'esempio in parola non è affatto idoneo a significare la situazione conoscitiva indicata.

Col che Gaunilone accusa Anselmo di aver descritto un finto passaggio dallo « habere rem in intellectu » allo « intelligere rem esse », dal momento che pone senz'altro all'interno dello stesso « habere rem in intellectu » la necessità dello « intelligere rem esse ». Vacilla così il mondo del pensiero come fondamento necessario della qualificazione di realtà. La totale risoluzione del « cogitare » nello « intelligere » dovrebbe a giudizio di Gaunilone essere giustificata da qualche cosa di diverso dalla semplice iniziale accettazione del piano del « cogitare ». Insomma, Anselmo, mentre per un lato riconosce la diversità dei due piani (quello del pensare che potrebbe dirsi soggettivo e quello del pensare concettuale-oggettivo), d'altra parte intende garantire il necessario trapasso al secondo dal primo. Ora come potrà il pensiero soggettivo, senza cessare di essere soggettivo, dar luogo ad un passaggio necessario al pensiero con valore oggettivo? E se il pensiero soggettivo è già senz'altro il pensiero oggettivo, in che modo si potrà parlare di un passaggio?

⁹ *Quid ad haec* etc.: « Sed si hoc est, primo quidem non hic erit iam aliud idemque tempore praecedens habere rem in intellectu, et aliud idque tempore sequens intelligere rem esse; ut fit de pictura quae prius est in animo pictoris, deinde in opere » (Opp. I, 126, 1).

La seconda osservazione di Gaunilone¹⁰ rileva che la stessa via per la quale è possibile all'*insipiens* di pensare che Dio non esista gli consente anche di pensare alla non esistenza dello « id quo maius cogitari nequit »; tale via è, come si sa, la « cogitatio vocum »; ora Gaunilone non pensa che l'*insipiens* si trovi, di fronte all'enunciazione di « id quo maius cogitari nequit », in condizioni diverse da quelle in cui può trovarsi di fronte all'enunciazione « Deus »; in entrambi i casi, egli riesce appunto a pensare che ciò di cui l'enunciazione discorre non ci sia; ed il nesso tra l'enunciazione e il pensiero oggettivo ridiviene del tutto problematico, almeno nella formulazione in cui è proposto da Anselmo.

D'altra parte, conclude Gaunilone, se veramente il nesso fra le « voces » e il pensiero oggettivo fosse, come attesta Anselmo, necessario, non avrebbe alcun senso tutta la disputa intrapresa contro l'*insipiens*; se per contro c'è qualcuno che dubita o che nega la necessità in questione, vuol dire che è possibile concretamente sottrarsi a tale necessità; ed una necessità alla quale ci si può sottrarre, ovviamente non è più necessità. L'argomentazione contro l'*insipiens* non deve dunque perdere di vista il fatto della sua esistenza; il valore stesso dell'argomentazione risulta circoscritto da tale esistenza; non si può, in altri termini, trattare d'un valore quale si avrebbe se l'esistenza dell'*insipiens* fosse resa impossibile dalla stessa argomentazione. Anselmo potrà dunque spingere l'*insipiens* ai margini dell'umanità; ma finché un *insipiens* esista, si potrà almeno dubitare della necessità del passaggio dalle « voces » ai concetti con portata oggettiva, quale è proposto dall'argomento anselmiano.

La terza osservazione di Gaunilone richiede un preciso argomento che dia un fondamento al passaggio dal semplice udire lo « id quo maius cogitari nequit » allo « intelligere » la sua reale esistenza; si tratta appunto di fondare la necessità di un pas-

¹⁰ *Quid ad haec* etc.: « Deinde vix unquam poterit esse credibile cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest non esse Deus. Nam, si non potest, cur contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta? Postremo quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto quod iam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo, in quo similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cuius verba intelligerem, dicta adhuc puto » (Opp. I, 126, 4).

saggio che nell'argomentazione anselmiana risulta solo dichiarata od assunta; e questa terza osservazione è appunto la logica conseguenza della prima, nella quale era contestata la effettiva validità della prova proposta da Anselmo; è troppo ovvio che, per Gaunilone, soltanto l'esperienza potrebbe esser chiamata a fondare il passaggio in questione; o, meglio, il passaggio in questione non ha alcuna possibilità di essere fondato, appunto perché l'esperienza non può al riguardo recare alcuna prova.

4. *La dualità di intelletto e realtà e la problematicità della portata reale dell'intelletto.*

Proseguendo la discussione, Gaunilone torna brevemente a considerare il paragone anselmiano fra la pittura che è ancora nella mente del pittore e quella già realizzata nel quadro da una parte, e dall'altra il processo conoscitivo che conduce al giudizio di realtà circa lo « id quo maius cogitari nequit ». In un primo accenno, come s'è visto, Gaunilone contesta la validità del paragone sotto il profilo della corrispondenza tra il passaggio fra il semplice « habere in intellectu » e lo « intelligere rem esse » ed il passaggio della pittura « quae prius fit in animo pictoris » alla pittura « in opere ». In questo primo punto gli importa soprattutto di contestare l'esistenza di un prima e di un poi e pertanto di un passaggio (« non hic erit iam aliud... tempore praecedens... et aliud tempore sequens ») fra lo « habere in intellectu » e lo « intelligere rem esse »; invece il passaggio c'è nel caso della pittura. Ora il passaggio in questione è contestabile perché Anselmo vuol togliere ogni atteggiamento di « cogitatio » dallo « in intellectu habere »; ma togliere ogni presenza della « cogitatio » nello « in intellectu habere » significa conferire a quest'ultimo la stessa portata dello « intelligere rem esse », ossia dello « scientia comprehendere re ipsa illud existere ».

Ora, nel riprendere in esame il parallelo della pittura, Gaunilone si preoccupa d'una diversa questione. Si tratta di stabilire che rapporto abbia con l'intelletto la pittura « antequam fiat », per vedere se « id quo maius cogitari nequit », pur ammesso che sia vero, e pertanto pur riconosciuto come reale, abbia, in quanto udito e compreso, un analogo rapporto con l'intelletto. Ora per Gaunilone la pittura, prima di diventare un quadro, appartiene all'arte del pittore, cioè alla sua intelligenza e alla sua scienza;

è una « proprietà » della sua mente; e il rapporto che si avrebbe, nella conoscenza della pittura costruita nell'anima, da parte dello stesso pittore, non potrebbe non essere caratterizzato dal fatto che l'oggetto conosciuto è una « proprietà » dell'anima di colui che lo conosce. Ma il caso della conoscenza d'una realtà che sia esterna rispetto a ciò che appartiene all'anima, che sia cioè « *extra illa, quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam* », non può dar luogo se non ad una situazione diversa; la diversità consiste nel fatto che in questo secondo caso, altro è la realtà conosciuta come vera, ed altro è l'intelletto che conosce¹¹.

Nel caso della pittura « *in intellectu pictoris* » si ha una particolare vicinanza fra l'oggetto della conoscenza e il suo soggetto; la mente si fa quasi oggetto a se stessa, senza uscire dalla propria natura; ma quando la realtà cui si riferisce la conoscenza è esterna alla mente, si ha un rapportarsi dell'intelletto a qualche cosa che non coincide affatto con se stesso. Gaunilone, concedendo in via ipotetica che lo « *id quo maius cogitari nequit* » sia reale, vuole rilevare che non sarebbe tuttavia possibile avere di quella realtà la stessa conoscenza che si ha d'una qualche modificazione della nostra mente.

Se dunque l'uso dell'esempio della pittura non giova ad Anselmo in ordine al passaggio che esso vorrebbe suggerire (e che in realtà non ha luogo) fra lo « *habere in intellectu* » e lo « *intelligere rem esse* », esso non giova nemmeno in ordine al paragone fra la pittura « *quae prius fit in animo pictoris* » e lo « *audire-intelligere* » lo « *id quo maius cogitari nequit* »¹². Gaunilone insiste direttamente soltanto sull'incongruenza del paragone adottato da Anselmo; attraverso tale rilievo emerge tuttavia un ulteriore motivo di problematicità per la portata reale

¹¹ *Quid ad haec*. etc.: « *Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur, et tale quippiam in arte artificis alicuius nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius; quia et, sicut sanctus Augustinus ait: "cum faber arcam facturum in opere, prius habet illam in arte; arca quae fit in opere, non est vita; arca quae est in arte, vita est, quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia antequam proferantur". Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animae ipsius? At vero quidquid extra illa, quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam, aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum: aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse quo capitur* » (Opp. I, 126, 15).

¹² *Quid ad haec* etc.: « *Quocirca etiam si verum sit esse aliquid quo maius quicquam nequeat cogitari, non tamen hoc auditum et intellectum tale est, qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris* » (Opp. I, 126, 26).

del concetto e dell'intelletto; si tratta della dualità fra il « *verum* » « *auditum aut excogitatum* » e pertanto intellettivamente percepito e lo « *intellectus ipse* » che realizza la percezione; per tale dualità lo « *intellectus ipse* » non basta a se stesso, non trova in se stesso la verità e la realtà; perciò il suo « *audire* » ed il suo « *excogitare* » non comportano portata reale, se non nel senso di rinviare ad altro dall'intelletto; con questo, risulta almeno in parte sospesa la pretesa dell'intelletto di fondare la portata reale del conoscere sulla stessa presenza intellettiva di quella portata; e allora l'intelletto non potrà giovare come strumento per il superamento dell'intelletto, almeno nel senso della necessità di tale superamento.

Se la conoscenza che abbiamo di noi stessi è la condizione ideale per tentare l'eliminazione necessaria della « *cogitatio* », in quanto nell'autocoscienza si avrebbe il rivelarsi della realtà che renderebbe impossibile una considerazione della « *vox* » e della stessa conoscenza all'infuori d'una portata oggettiva, nel caso della conoscenza dello « *id quo maius cogitari nequit* » non si verifica tale condizione ideale. Se l'intelletto è « *altro* » dalla verità o dalla realtà percepita come vera, rispetto ad esso l'intelletto non può comportarsi come rispetto a ciò che appartiene alla sua stessa natura o realtà; l'alterità propone una condizione ben diversa da quella dell'esperienza, da quella del « *novi rem ipsam* »; e pertanto l'intelletto, rispetto allo « *audire* » e nel suo stesso « *cogitare* » è soltanto aperto alla verità ed alla realtà, che non riesce ad inglobare necessariamente nella sua attualità.

Si comprende allora come il « *cogitare* », anziché risultare necessariamente espunto, sia in procinto di rinascere dall'intimo dello stesso « *intelligere* » e della stessa percezione della verità o realtà; del pari, si riapre la possibilità di ricadere nell'ambito dello « *auditum* » proprio perché ciò che dallo « *auditum* » viene indicato non coincide con l'intelletto, ma è altro da esso. Anche qui, pertanto, il dubbio intorno al nesso necessario fra mondo del pensiero e portata reale ci riconduce di fronte al limite che è rappresentato dalla « *cogitatio vocum* », la cui ombra si profila ancora una volta sullo sfondo d'una necessità ontologica che è ancora alla ricerca del proprio fondamento.

5. L'«esse» e la «cogitatio secundum vocem».

In conclusione, Gaunilone è ben disposto ad ammettere che lo «id quo maius cogitari nequit» si trovi nell'intelletto, nel senso però «quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari»¹³; manca infatti la conoscenza diretta d'una «res» che dia il fondamento ad una conoscenza «secundum veritatem»; si avrà piuttosto una «cogitatio secundum rem» nel senso d'una «res prorsus ignota» che l'animo si sforza di rappresentarsi, senza che tale sforzo abbia riuscita; ma proprio il fatto che sia ignota la «res» in funzione della quale la conoscenza dello «id quo maius cogitari nequit» dovrebbe avvenire, comporta che quest'ultima si accosti ad una «cogitatio» «secundum vocem tantum auditam»; l'«esse» che pertanto si può attribuire, nell'intelletto, allo «id quo maius cogitari nequit», è, per Gaunilone, senz'altro di minore portata reale di quello che si può attribuire alle nozioni false e dubbie, la cui falsità o dubbiozza nasce dalla disparità fra conoscenza reale diretta e conoscenza reale indiretta o dal sovrapporsi di questa a quella¹⁴.

Occorre, insiste Gaunilone, un ben preciso argomento perché da un «esse» di tal fatta si possa passare, nei riguardi dello «id quo maius cogitari nequit» all'«esse in re»; e tale argomento non potrebbe venire, a suo avviso, se non da una conoscenza reale diretta, unica capace di conferire al mondo concettuale un'effettiva portata reale; dovremmo, dunque, dapprima essere certi della nostra esperienza reale di «id quo maius cogitari nequit»; dovremmo poter dire, di esso, «novi rem ipsam»; solo da una simile conoscenza reale diretta potremmo poi trarre ulteriori considerazioni di natura indiretta, senza che queste mancassero del tutto di un valido fondamento. Ciò che confe-

¹³ *Quid ad haec* etc.: «Si (id quo maius cogitari nequit) esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari: et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest, ullatenus obtinere: illud ei esse adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio» (Opp. I, 127, 28).

¹⁴ *Quid ad haec* etc.: «Quomodo igitur inde mihi probatur maius illud rei veritate subsistere, quia constet illud maius omnibus esse, cum id ego usque negem adhuc dubitemve constare, ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea eo saltem modo maius ipsum esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta? Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo, quod maius est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum» (Opp. I, 128, 7).

risce, dunque, portata reale al mondo del pensiero è l'esperienza diretta della realtà; se questa vien meno, il mondo del pensiero si svuota di portata reale e si accosta pertanto al mondo della pura «vox», quando appunto, di fronte ad espressioni linguistiche, non riusciamo ad operare su di esse «secundum rem» e ci troviamo costretti a prendere in considerazione la loro semplice realtà di suoni.

L'esempio della «insula perdita» serve a chiarire tutta la questione¹⁵. Se qualcuno, osserva Gaunilone, mi vien parlando di un'isola sperduta in non si sa quale oceano e me la descrive come la più ricca di ogni delizia e la più ricolma di ogni benessere fra tutte quelle che potrebbero essere abitate da uomini, io non avrò alcuna difficoltà a comprendere pienamente le sue espressioni. Questa mia comprensione delle parole di colui che mi descrive l'isola fortunata poggia sul fatto che io conosco sia l'esistenza di isole, sia l'esistenza di molte forme dell'umano benessere; in realtà io non ho alcuna conoscenza diretta di quella determinata isola fortunata che è oggetto del discorso, come non ho propriamente conoscenza diretta di una somma così grande di umano benessere quale quella di cui mi si viene facendo la descrizione. Ma possiedo una conoscenza «generale o speciale» sia di ciò che significa «isola» come di ciò che significa una somma più o meno grande di benessere e felicità. È appunto alla luce di queste nozioni, che mi è possibile pensare «secundum rem» a quanto mi si vien dicendo; si tratta, ovviamente, di un «cogitare secundum rem» «vel in sola cogitatione veram», nel

¹⁵ *Quid ad haec* etc.: «Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui "perditam", quamque fabulantur molto amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaeestimabili ubertate polere... Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorum vere esse alicubi in re, quam in intellectu tuo non ambigis esse, et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re; ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta, praestantior non erit; si, inquam, per haec ille mihi velit astruere de insula illa quod vere sit ambigendum ultra non esse: aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare, utrum me, si ei concedam, an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam eius solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit» (Opp. I, 128, 14).

sensu appunto che la « res » in funzione della quale riesco a comprendere l'espressione linguistica non è tanto la stessa isola fortunata, quanto piuttosto un'isola qualsiasi o una somma qualsiasi di felicità.

Per questo mi trovo appunto, nei confronti del discorso sull'isola fortunata, nelle stesse condizioni in cui mi trovo quando comprendo un discorso su cose false o dubbie; il fatto che io comprenda il discorso con cui mi vengono presentate non toglie che le realtà che con il discorso mi vengono presentate non esistano affatto; la mia comprensione è resa possibile dal concetto di genere o specie il cui contenuto ha qualche simiglianza con ciò di cui mi si parla; però una piena conoscenza diretta di quella realtà di cui mi si parla io potrò avere solo quando ne avrò esperienza, quando potrò passare dalla conoscenza di una qualunque isola alla conoscenza di quella determinata isola che si dice fortunata e dalla conoscenza di una somma qualsiasi di felicità alla conoscenza di quella determinata somma di felicità che ha luogo nell'isola fortunata.

In generale, quando in un discorso ci vien presentata qualche realtà che noi non conosciamo per se stessa nella sua determinatezza, ma soltanto in quello che essa, se esistesse, potrebbe avere di comune con altre realtà determinate, qualcuna delle quali è stata da noi direttamente conosciuta, potremo venire in chiaro intorno all'esistenza o alla non-esistenza della realtà in questione soltanto oltrepassando sia l'ambito del discorso che ci vien fatto, sia l'ambito della conoscenza « ex specie vel ex genere », giungendo pertanto all'esperienza diretta e determinata di quella stessa « res ».

Se colui che ci è venuto parlando dell'isola fortunata, basandosi sul fatto che noi abbiamo compreso la sua enunciazione linguistica e che pertanto abbiamo nel nostro intelletto il corrispondente concetto, volesse concludere che, dunque, l'isola fortunata di cui ci ha parlato esiste di necessità, in quanto se essa non esistesse non sarebbe la più fortunata e se ne potrebbe appunto dare un'altra la quale, oltre che esistere nell'intelletto, esistesse anche in realtà, Gaunilone pensa che lo si dovrebbe apertamente contrastare e che si dovrebbe ritenerlo inconcludente nelle sue argomentazioni. Costruire nella mente l'essenza dell'isola fortunata è possibile senza che, con ciò, ci riesca di stabilire se essa esiste o non esiste. Per rispondere alla questione dell'esistenza o non-esistenza dell'isola fortunata, dell'isola di

cui non si potrebbe pensare la più felice, occorre, per Gaunilone, conoscere « sicut rem vere atque indubie existentem » la stessa isola nella sua determinatezza; se questo non avviene, rimarrà sempre aperto il dubbio che si possa trattare di una conoscenza che, essendo nel nostro intelletto, non ha corrispondenza nella realtà, ossia appunto d'una conoscenza falsa o dubbia.

L'errore di Anselmo, secondo Gaunilone, è quello di attribuire alla realtà mentale una portata reale completa; infatti solo con una realtà mentale di tale tipo è semplice e ovvio il passaggio al piano reale. Anselmo osserva che c'è almeno *una* realtà mentale che, in quanto tale, richiede di essere *più* che mentale; ora, secondo Gaunilone, una realtà mentale può richiedere di essere *più* che mentale solo nel caso che le si conferisca, fin dall'inizio, una portata reale; come potrebbe infatti una realtà mentale porre una richiesta in ordine ad un tipo diverso di realtà? Se essa *richiede*, richiede ciò che le spetta in quanto le si riconosca già un valore reale; se la si considerasse veramente solo mentale, come si dichiara, non le si attribuirebbe la richiesta di nulla, perché il mentale è ciò che designa qualche cosa solo per la mediazione dell'esperienza; la *forza* del mentale viene dall'esperienza; quello che può avanzare richieste, è pertanto il mentale derivante e garantito dall'esperienza; Anselmo, mentre finge di partire da un mentale *antecedente all'esperienza* e perciò, all'inizio, privo di portata reale, in sostanza conferisce ad esso surrettiziamente la forza del mentale derivante dall'esperienza; e così avviene il miracolo di un mentale che, non potendo, in quanto antecedente all'esperienza, porsi che come rinvio alla esperienza, agisce poi da mentale già conseguente all'esperienza e pertanto capace di *postularla intrinsecamente*.

Quello che c'è di reale nel concetto dell'isola beata non mi consente di considerarlo come richiedente intrinsecamente la stessa realtà; quello che in esso non c'è di reale mi costringe a considerarla come incapace di richiedere qualche cosa rispetto alla realtà. La più felice delle residenze umane richiederebbe di esistere, oltre che nella mente, anche nella realtà, solo se come concetto fosse fornito d'una garanzia che le derivasse dalla stessa realtà, cioè solo se non fosse elemento di pensiero. È dunque oltremodo importante, per il nostro, che non avvenga confusione di sorta fra l'esperienza diretta e la realtà mentale; una parte della realtà mentale ha la contropartita della realtà sperimentata, un'altra parte, invece, ha una semplice esistenza « in intel-

lectu»; questa, anche se si riporta, in ultimo, ad una contropartita reale *non corrispondente*, manca appunto di una partita reale *del tutto corrispondente*.

La posizione, poi, dello « id quo maius cogitari nequit » è più grave di quella concernente l'isola beata, giacché nel primo caso non si ha nemmeno quell'esperienza indiretta che consenta, come nel secondo, di comprendere il significato della espressione. Laddove si comprenda il significato della espressione verbale, c'è infatti qualche possibilità di rifarsi ad esperienze dirette; quando queste mancano del tutto, la comprensione del significato non può aver luogo e si resta al semplice *conato dell'animo* che tende a raffigurarsi una « res ignota »; al di sotto poi di tale conato, non rimane, come criterio, che la « vox audita » ed è appunto in forza di essa che lo stesso conato si configura; se dovesse mancare il conato, si sarebbe ricondotti alla semplice audizione della « vox » e, di conseguenza, al piano della « cogitatio secundum vocem solam ».

Secondo Gaunilone conviene dunque resistere all'argomento anselmiano laddove, inizialmente, esso chiede che si dia per concesso che l'espressione « id quo maius cogitari nequit », udita, si trova « in intellectu » in quanto può essere compresa; se infatti si dà per concesso che si ha comprensione di quella espressione, si riconosce almeno che si può avere di essa una conoscenza congetturale in base alla conoscenza diretta che si ha di qualche altra cosa che le somiglia; pur dovendosi, in tal caso, superare poi la difficoltà del passaggio dalla conoscenza congetturale alla conoscenza effettiva, si avrebbe pur sempre, anche nella conoscenza congetturale, un fondamento di conoscenza reale cui ricollegarla; e pertanto la stessa conoscenza congetturale sarebbe fornita di qualche garanzia. E questa, consistendo d'una realtà non identica ma solo connessa con quella della congettura, mentre non potrebbe valere per una conclusione diretta circa la realtà della stessa congettura, gioverebbe tuttavia a differenziare lo « id quo maius cogitari nequit » dalle espressioni linguistiche di fronte alle quali l'animo, privo di qualsiasi punto di riferimento anche congetturale, non può che sforzarsi di fingere una « res ignota » in funzione della « vox » soltanto udita.

Si conferma così che la condizione in cui, secondo Gaunilone, ci troviamo nel caso dello « id quo maius cogitari nequit » è più critica e meno prossima ad una possibile portata reale di quando ci troviamo di fronte ad espressioni indicanti cose false e dubbie.

In conclusione, per accettare la validità, anzi la necessità del passaggio, dallo « esse in intellectu » dello « id quo maius cogitari nequit » alla sua esistenza « re ipsa », si dovrebbe dapprima conferire allo « esse in intellectu » una « veritas rei » che Gaunilone è ben lungi dal concedere¹⁶; si dovrebbe appunto concedere che la espressione « id quo maius cogitari nequit » viene intesa in funzione di una « veritas » o di una « res » e pertanto di una « veritas rei »; in tal caso, ci troveremmo, anche per lo « id quo maius cogitari nequit », nelle stesse condizioni che si verificano per la nostra conoscenza delle cose false e dubbie. Ma, poiché appunto questa parità di condizioni viene contestata, sulla base delle precedenti considerazioni, Gaunilone conclude che innanzitutto (« primitus ») bisogna recare un argomento del tutto sicuro (« certissimo aliquo probandum est argumento ») per l'esistenza reale di « id quo maius cogitari nequit »; tutte le altre qualità che un simile essere dovrebbe possedere potranno poi essere desunte dalla conoscenza diretta e sicura dell'esistenza; ma se manca questa conoscenza sicura e diretta tutto rimane in sospeso e ci troviamo risospinti, ancora una volta, alla « auditio » della « vox » e ad un conato di congettura di una « res prorsus ignota ». La sicurezza del passaggio dall'audizione della « vox » allo « in intellectu habere » (prima tappa dell'argomentazione anselmiana) non ha per Gaunilone, dunque, un serio fondamento; tale passaggio manca del « certissimo argomento » senza del quale non può prospettarsi che come un passaggio problematico.

6. « Cogitare » e « intelligere ».

La parte finale delle osservazioni di Gaunilone ad Anselmo è dedicata interamente alla discussione della differenza fra « cogitare » e « intelligere ». Il monaco di Marmoutiers rileva appunto che, laddove Anselmo afferma della « summa res » che « non esse nequeat cogitari », avrebbe dovuto dire più esattamente di

¹⁶ *Quid ad haec* etc.: « Quando enim ego rei veritate esse tale aliquid, hoc est "maius omnibus" dixi, ut ex hoc mihi debeat probari in tantum etiam re ipsa id esse, ut nec possit cogitari non esse? Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est maiorem ac meliorem omnium quae sunt esse naturam, ut ex hoc alia iam possimus omnia comprobare, quibus necesse est illud quod maius ac melius est omnibus non carere » (Opp. I, 129, 4).

essa che « non esse, aut etiam posse non esse, non possit intelligi »¹⁷; e spiega che lo « intelligere » comporta appunto la realtà di ciò che è oggetto dello « intelligere »; il falso non può essere oggetto di « intelligere », perché al falso che è nella mente non corrisponde una realtà fuori della mente; si ricordi l'esempio già studiato da Gaunilone, in cui qualcuno ci descrive un particolare uomo, che in realtà non esiste; noi di quanto ci viene detto possiamo avere « cogitatio » (e infatti comprendiamo quello che ci viene detto), in quanto ci riferiamo a dei concetti di genere e specie che già sono nella nostra mente; ma poiché quell'individuo particolare di cui propriamente si tratta non è da noi direttamente conosciuto come « res » in modo che si verifichi la condizione del « novi rem ipsam », di esso non si può avere « intellectus », ma solo « cogitatio ».

Per avere « cogitatio », insomma, basta avere la *comprensione mentale indiretta* di qualche cosa, in forma congetturale, senza che si abbia della cosa stessa una conoscenza diretta di « res » in quanto « res »; le cose false, in quanto appunto mancano d'esser conosciute in quanto « res », sono oggetto di « cogitatio »; l'*insipiens* ha « cogitatio » del non-essere di Dio nello stesso senso, ossia in quanto comprende in genere il significato del termine « Deus », ma non ha della realtà corrispondente una conoscenza così diretta che gli consenta di porsi sul terreno dello « intelligere ». Se, in conclusione, il « cogitare » indica la comprensione conoscitiva a cui manca la portata reale, e lo « intelligere » indica la conoscenza che si verifica solo quando la portata reale di qualche cosa può essere direttamente esperita, si potrà dire che della « summa res » si può pensare (« cogitare ») che non sia, mentre non si può intendere (« intelligere ») né che non sia, né che possa non essere.

Dire che si può intendere (« intelligere ») che la « summa

¹⁷ *Quid ad haec* etc.: « Cum autem dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari: melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi. Nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari, quo Deum non esse insipiens cogitavit. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud quod est, scilicet Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum: cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum: non erit iam istud proprium Deo » (Opp. I, 129, 10).

res » non sia, equivale a dire che si ha conoscenza diretta e sicura di essa, in quanto « res » e che, nello stesso tempo, la si nega; così dire che si può intendere (« intelligere ») che la « summa res » può non essere, equivale a dire che si ha conoscenza diretta e sicura di essa, in quanto « res summa » e che, per quanto « summa », tale « res » potrebbe anche non esistere; in entrambi i casi ci si involge in contraddizione. Con tale insistenza sulla differenza fra « cogitare » e « intelligere », Gaunilone intende forse ribadire la primaria importanza della conoscenza diretta della realtà; quando questa si verifica, si ha la situazione dello « intelligere », mentre, quando essa manca, non c'è modo di togliere di mezzo la « cogitatio », che resta possibile.

Gaunilone illustra poi un raffronto fra la conoscenza (« scire ») che ciascuno può avere di se stesso e la conoscenza (« intelligere ») che possiamo avere di Dio. Io so con assoluta certezza di esistere, e tuttavia so anche di poter non esistere, dal momento che so di essere finito; invece nel caso di Dio, e posto che della sua realtà io abbia una conoscenza diretta, ho « intellectus » sia del suo esistere, sia della necessità del suo esistere, o della impossibilità del suo non-esistere. Una volta che della realtà di Dio si possa avere « intellectus », ossia conoscenza diretta della sua realtà, in quanto realtà, il suo essere è oggetto di « intelligere » allo stesso modo in cui lo è il suo non poter non essere; il non poter non essere di Dio risulta connesso, ovviamente, al suo rivelarsi come realtà suprema, ossia come una realtà che è infinita, al contrario di quella realtà finita che si rivela nella conoscenza che ciascuno ha di se stesso. Ora il fatto che conosciamo con certezza l'esistenza di noi stessi, se ci consente di conoscere che possiamo anche non essere, in che condizione ci pone rispetto al « cogitare » la nostra stessa non esistenza?

Riassumendo, per Gaunilone si debbono tenere presenti questi punti: 1) le cose false possono essere soltanto comprese dalla « cogitatio », non essere oggetto di « intelligere »; 2) Dio può essere pensato dalla « cogitatio » come non esistente, in quanto nella « cogitatio » manca la conoscenza diretta della realtà di Dio, in quanto tale; 3) Dio, una volta che si abbia conoscenza diretta della sua realtà in quanto realtà, è conosciuto (« intelligere ») esistente, e necessariamente esistente (la « cogitatio » è impossibile); 4) l'io è per se stesso oggetto di « intelligere » in ordine all'esistenza (ossia conosco con assoluta certezza e cono-

scienza diretta l'esistenza del mio io) così come in ordine alla possibilità della non-esistenza.

Si tratta ora di vedere in quale rapporto propriamente si trovi la « cogitatio » rispetto al non essere dell'io. Sembra che si abbia « intellectus » del proprio essere, « intellectus » del proprio poter non-essere; ma e del proprio non-essere che conoscenza si avrà? La « cogitatio » rispetto a tale non-essere sarà o non sarà possibile? La risposta di Gaunilone considera entrambe le alternative, nel modo seguente: se è possibile la « cogitatio » del nostro non-essere, nonostante che si dia « intellectus » del nostro essere, dovrà sospettare che anche per altri casi, nei quali si dia egualmente « intellectus » di qualche realtà, potrà aversi la « cogitatio » del non-essere di quella realtà. Che è quanto dire che nessuna certezza, per quanto ultimativa, nessuna conoscenza per quanto intellettuale (e pertanto ancorata alla esperienza diretta della portata reale di qualche cosa) potrà propriamente sfuggire alla « cogitatio », ossia ad una sorta di sospensione dell'essere e pertanto ad una comprensione del non-essere. Se poi si dirà, in forza del fatto che so con assoluta certezza di esistere, che non mi è possibile di avere « cogitatio » del mio non-essere, allora potrò osservare che l'impossibilità della « cogitatio » non è propria solo della conoscenza di Dio, quanto anche della conoscenza che abbiamo di noi stessi.

Si deve porre la massima attenzione a questo conclusivo dilemma di Gaunilone, in quanto esso sembra non soltanto insistere sulla differenza fra « cogitare » e « intelligere », ma anche prospettare la possibilità sia di una rinascita del « cogitare » all'interno dello « intelligere », sia di un moltiplicarsi della esclusione eventuale della « cogitatio » in altri casi oltre quello concernente l'esistenza di Dio. Non appare del tutto chiaro il nesso, sulle prime, fra quanto Gaunilone dichiara nelle righe precedenti del suo scritto e quanto soggiunge in queste considerazioni finali; in particolare, non si comprende agevolmente come egli, dopo aver contestato che dello « id quo maius cogitari nequit » si possa avere anche soltanto comprensione, passi ad affermare che egli ha senza alcun dubbio « intellectus » dell'essere e dell'impossibilità del non-essere di Dio. Ora la via che sembra consentire un'interpretazione abbastanza unitaria e coerente del punto di vista del monaco di Marmoutiers è forse quella accennata, che consiste del pari nel prospettare la possibilità del « cogitare » che abbia per oggetto Dio, anche quando rispetto a Dio si sia

eventualmente raggiunta la conoscenza a portata reale dello « intelligere ».

Se di Dio si ha « intellectus », pare che intenda dire Gaunilone, non è certo possibile avere « intellectus » del suo non-essere o anche solo della possibilità del suo non-essere; eppure anche del mio esistere io ho « intellectus »; e posso dunque saggiare la solidità dello « intelligere » che concerne l'esistenza di Dio col paragone dello « intelligere » che concerne l'esistenza di me stesso. Delle due alternative prospettate, l'una considera lo « intelligere » come stabile, una volta che sia acquisito; così, se si potrà avere (per via della fede, o per qualsiasi altra via) un « intellectus » dell'esistenza di Dio, non ci sarà più modo di recedere da esso e dal suo interno non potrà più rinascere alcun dubbio, non potrà riprendere piede la « cogitatio ». La seconda alternativa, invece, considera appunto la possibilità che la certezza piena dello « intellectus », affermatasi una volta, non riesca a imporsi in modo definitivo; e pertanto dal suo interno potranno riscaturire il dubbio e la « cogitatio »; ossia si potrà passare dalla comprensione di qualche cosa come realtà direttamente percepita in quanto tale alla sua comprensione come di qualche cosa che non esiste e di cui pertanto si può avere « cogitatio », al modo stesso che l'*insipiens* ha « cogitatio » del non-essere di Dio.

Ora entrambe le alternative sono volte da Gaunilone contro l'argomentazione anselmiana e la sua pretesa solidità, quindi contro la necessità dello « intelligere »; infatti se lo « intelligere » si considera stabile e del tutto immune dalle aporie della « cogitatio » nei riguardi di Dio, esso lo sarà anche riguardo alla conoscenza che ciascuno di noi ha di se stesso e della sua esistenza; ed allora la necessità dello « intelligere » non sarà salva solo rispetto a Dio, ma anche rispetto ad altre realtà; e si daranno degli argomenti ontologici anche rispetto a realtà che non sono Dio; se, per contro, la « cogitatio » si insinua, colla sua sospensione della portata reale e pertanto colla sua problematicità fin nella conoscenza che abbiamo di noi stessi, è pensabile che nessun nesso intellettuale potrà pregiudizialmente considerarsi del tutto garantito dal rinascere della « cogitatio » e pertanto dalle aporie dell'*insipiens*.

Il fatto che si possa dare « cogitatio » del nostro essere, nonostante che esso sia da noi percepito con totale certezza e piena intelligenza, porta Gaunilone a prospettarsi la sospensione della

portata reale anche di quell'esperienza che egli era propenso a considerare come il criterio rivelativo della realtà in quanto realtà; il fatto del « rem ipsam novi » non basta a sottrarre una conoscenza alla possibilità della « cogitatio » del suo non-essere; non si dà pertanto certezza, per quanto solida, per quanto confermata nello « scire » e nello « intelligere » che si possa ritenere necessaria e pertanto sottratta ai colpi del dubbio; qui, non è soltanto il mondo del pensiero che perde la sua intrinseca necessità, quanto anche il mondo dell'esperienza diretta, della conoscenza immediata; *l'insipiens*, se si tien conto di ciò, diviene il simbolo della resistenza ad ogni pretesa eliminazione necessitaristica del dubbio; se ci mettiamo, con Anselmo, direttamente nell'atteggiamento dello « intelligere » e quindi della intuizione della stessa realtà di Dio, nulla impedisce che vediamo aprirsi entro di noi l'orizzonte della « cogitatio » e che ci troviamo così sottratti all'immediata pressione della portata reale di quell'intuizione e risospinti nella congettura e nel dubbio.

Propriamente non è che Gaunilone scelga una delle due alternative proposte come più rispondente al suo punto di vista; le prospetta entrambe, per mostrare che seguendo ciascuna di esse non si potrebbe evitare una soluzione contrastante con l'argomentazione ontologica. Per questo gioverà considerare brevemente anche quanto Anselmo ha ritenuto di precisare in risposta al dilemma del monaco di Marmoutiers.

7. *La risposta di Anselmo.*

Anzitutto Anselmo rileva le obiezioni che si potrebbero fare, dal punto di vista di Gaunilone, anche alla formula dallo stesso proposta per cui sarebbe più esatto dire che lo « id quo maius cogitari nequit » « non possit intelligi non esse, aut etiam posse non esse »; infatti Gaunilone, movendo dall'osservazione secondo la quale¹⁸ le cose false non possono essere oggetto di « intel-

¹⁸ *Editor* etc.: « Si enim dixissem rem ipsam (summam) non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse qui dicis, quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, obiceres nihil, quod est, posse intelligi non esse. Falsum est enim non esse, quod est. Quare non esse proprium Deo non posse intelligi non esse. Quod si aliquid eorum quae certissime sunt potest intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi. Sed hoc utique non potest obici de cogitatione, si bene consideretur. Nam et si nulla quae sunt, possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari

ligere » in quanto non esistono, potrebbe anche concludere che la non esistenza di quello che esiste realmente non può essere oggetto di « intelligere »; in fondo si tratta di due applicazioni dello stesso criterio: come non si può avere « intellectus » dell'esistenza di ciò che non è reale, così non si può avere « intellectus » della non-esistenza di ciò che è reale; infatti come è falso che esista quello che non è reale (le cose false), così è falso che non esista quello che è reale; ed allora si potrebbe concludere che, se la non-esistenza di Dio non può essere oggetto di « intelligere », la stessa cosa vale anche per qualsiasi altra cosa che sia reale; ed allora l'osservazione non avrà più valore per differenziare Dio dalle altre realtà.

Se invece si finisse per riconoscere che la non-esistenza di qualche cosa di reale può essere oggetto di « intelligere » (e ciò allo scopo di tentare la differenziazione fra Dio e le altre realtà finite, e pertanto con l'intento di affermare che la non-esistenza delle realtà finite può esser oggetto di « intelligere », mentre la non-esistenza di Dio non può esser oggetto di « intelligere »), allora si avrebbe modo di concludere che, dunque, potrebbe esser oggetto di « intelligere » anche la non-esistenza di qualunque altra realtà, per quanto certa possa essere la sua esistenza, e, in ultimo, anche la non-esistenza di Dio. Se si muove dallo « intelligere » come conoscenza che aderisce al reale in quanto reale, non soltanto non si avrà « intelligere » per le cose false, ma non si avrà « intelligere » nemmeno per la non-esistenza, in genere, di quello che è; se, in altri termini, l'orizzonte dello « intelligere » è coestensivo all'orizzonte del reale in quanto reale, fuori dell'incontro dei due orizzonti resteranno tanto il non-essere del non-essere quanto il non-essere dell'essere; la sospensione dell'essere della realtà uscirà pertanto dall'orizzonte dello « intelligere » in generale e non soltanto riguardo all'essere di Dio; e si avrà così, riguardo a tutti gli esseri che sono e non solo riguardo a Dio, il loro consolidarsi nell'essere necessario, nella necessità dell'essere; si avrà, in sostanza, la stessa soluzione prospettata da Gaunilone in ordine alla « cogitatio ».

In verità, Anselmo risponde al monaco di Marmoutiers che non gli sembra possibile sfuggire al dilemma prospettato por-

non esse, praeter id quod summe est... Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio » (Opp. I, 133, 24).

tandosi sul terreno dello «intelligere» anziché su quello del «cogitare», giacché anche sul terreno dello «intelligere» si prospetterebbero le aporie indicate da Gaunilone per il «cogitare». Per questo il vescovo di Canterbury si attiene al suo tentativo di eliminare, per quanto concerne la conoscenza di Dio, la «cogitatio»; se, egli argomenta, non è possibile che il non-essere delle cose che sono reali sia oggetto di «intelligere» (appunto in quanto lo «intelligere» è coestensivo al reale), il non-essere di tutte le cose reali, tranne che quello di Dio, può esser oggetto di «cogitatio»; il non-essere delle cose finite è possibile oggetto di «cogitatio» perché appunto le cose finite si rivelano come tali; ed il loro esser finite coincide appunto col loro poter non-essere; l'esser finite delle cose si commisura così ad un conoscere che non è coestensivo all'essere, quanto piuttosto all'assenza di essere, al limite dell'essere, ossia al non-essere; le cose finite si comportano, secondo Anselmo, al modo stesso delle cose false, secondo che aveva indicato Gaunilone; la conoscenza delle cose finite, come delle falsità, non comporta così una coestensione del conoscere al loro essere; la «cogitatio» è appunto una comprensione senza portata reale; ma appunto per questo la «cogitatio» è esclusa dalla conoscenza di Dio, che è una realtà che si rivela infinita, che pertanto si rivela tale da non poter esser conosciuta che come reale; il non-essere non entra in alcun modo nella realtà di Dio, in quanto l'essere infinito non soffre alcun limite; ora la mancanza di limite comporta che la sua conoscenza sia, unica, conoscenza coestensiva al reale, al punto da non poter lasciare alcun posto ad una considerazione anche solo possibile del non-essere di Dio.

Il contrasto fra Anselmo e Gaunilone si presenta a questo punto come il contrasto fra la persuasione che, muovendo dal semplice concetto di Dio, sia possibile giungere all'affermazione della realtà necessaria di Dio, e la persuasione che ciò sia possibile non già muovendo dalla «cogitatio», bensì soltanto muovendo dall'esperienza diretta della realtà di Dio. Da un lato la «cogitatio», pur restando tale per tutte le cose finite, si trasformerebbe per intrinseca necessità in «intelligere»; dall'altro, tale trasformazione potrebbe essere garantita non già dalla stessa «cogitatio», bensì da un «intelligere» in atto, in quanto fornito di portata reale.

Anselmo, riprendendo le considerazioni di Gaunilone circa la possibilità di dubitare della nostra esistenza, o di pensare

(«cogitare») la nostra non esistenza, rileva che ci è senz'altro possibile avere «cogitatio» della nostra non esistenza, anche se abbiamo piena conoscenza della nostra esistenza¹⁹. Ciò può essere affermato anzitutto in relazione all'autonomia della nostra immaginazione che può sottrarsi agevolmente alla pressione dell'attuale; noi possiamo appunto sia avere «cogitatio» della non esistenza di cose che sappiamo non esistenti, sia avere «cogitatio» dell'esistenza di cose che sappiamo non esistere; ciò avviene tuttavia del tutto all'infuori del vero e proprio conoscere, ossia nell'immaginare, che, in quanto tale, prescinde dalla portata reale dei propri oggetti. Così possiamo avere «cogitatio» della non esistenza di qualche cosa mentre sappiamo che essa esiste, in quanto, afferma Anselmo, è effettiva sia la nostra potenza di pensare la prima cosa sia la nostra conoscenza della seconda. Solo non si deve ritenere che ciò significhi che noi possiamo avere «cogitatio» della nostra non esistenza sotto lo stesso rispetto per cui sappiamo di esistere; e ciò in quanto non possiamo avere, ad un tempo, «cogitatio» del nostro essere e del nostro non-essere.

Bisognerà dunque distinguere i due aspetti della questione; e si vedrà che, per un lato, non si può avere «cogitatio» della non esistenza di qualche cosa mentre si sa che essa esiste, mentre, d'altra parte, si può sempre avere «cogitatio» della non esistenza di qualche cosa, anche quando si sa che essa esiste, eccetto che nel caso dello «id quo maius cogitari nequit». Anselmo argomenta, in sostanza, nel modo seguente: io posso certamente essere in atteggiamento di «cogitare» rispetto alla mia stessa esistenza, proprio mentre ho coscienza del mio esistere; non c'è contraddizione fra queste due cose, perché il «cogitare», ossia l'atteggiamento di sospensione non concerne affatto l'avverti-

¹⁹ *Editor* etc.: «Scito quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis... Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus; non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus. Et quidem possumus cogitare aliquid non esse, quamdiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus. Et non possumus cogitare non esse, quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse. Si quis igitur sic distinguat huius prolationis has duas sententias, intelliget nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse et quidquid est praeter id quo maius cogitari nequit etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari. Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse. Quomodo tamen dicatur cogitari Deus non esse, in ipso libello puto sufficienter esse dictum» (Opp. I, 134, 7).

mento del mio esistere, quanto invece la sua erezione a valore di realtà; se dunque, osservando che posso pormi in atteggiamento di « cogitare » rispetto alla mia stessa esistenza, concludo che mi sarà possibile assumere lo stesso atteggiamento rispetto al significato di « id quo maius cogitari nequit », sbaglio, perché la mia esistenza è quella d'una realtà finita e pertanto di fronte al suo esserci posso sempre sospendere un giudizio di realtà, mentre di fronte al significato della « summa res » ossia dell'infinito la sospensione del « cogitare » necessariamente scompare.

Se poi osservassi che, in realtà, non posso pormi in atteggiamento di « cogitare » rispetto alla mia esistenza, in quanto ciò potrebbe significare che avverto e non avverto la mia esistenza nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo, avrei ragione in quanto qui il « cogitare » verrebbe inteso come sospensione dello stesso esserci che la coscienza avverte; ma non avrei affatto ragione di concludere che, in tal caso, l'impossibilità del « cogitare » non è più la posizione esclusiva in cui mi trovo rispetto al concetto di « id quo maius cogitari nequit », giacché qui si tratterebbe di una impossibilità del « cogitare » che, anziché risolversi, come nel caso di Dio, nella necessità di un giudizio di realtà, si risolverebbe solo nel semplice esserci di una realtà, all'infuori di ogni necessità dello « intelligere ».

La distanza che corre fra la posizione di Anselmo e quella di Gaunilone è sempre segnata, in sostanza, dalla differente valutazione che essi fanno della comprensione del « id quo maius cogitari nequit »; per un lato, Anselmo ritiene che, movendo dall'avvertimento del nostro esserci, possiamo senz'altro sospendere un giudizio di realtà su di esso, mentre il semplice esser presente a noi del concetto della « summa res » comporta il necessario passaggio al giudizio della sua realtà; Gaunilone, per contro, non ritiene che il concetto dello « id quo maius cogitari nequit » sia di tal fatta che rispetto ad esso non si possa far valere la stessa sospensione che può intervenire rispetto alla portata reale della nostra esistenza; d'altro lato, Anselmo scorge nel nostro non poter non avvertire la nostra esistenza una necessità di un tipo del tutto diverso da quella che concerne il nostro non poterci sottrarre al giudizio di realtà rispetto alla « summa res », in quanto la prima sarebbe una necessità nell'ambito del « cogitare » mentre la seconda sarebbe una necessità nell'ambito dello « intelligere »: per contro Gaunilone ritiene che la necessità che si potrebbe avvertire nel nostro non poterci sottrarre al

giudizio di realtà rispetto al concetto di « id quo maius cogitari nequit » sarebbe eventualmente dello stesso tipo di quella che potremmo avvertire nel non poter non avvertire la nostra esistenza, mentre la avvertiamo; dal contrasto, derivano anche le divergenti conclusioni, per cui anzitutto dal fatto che noi possiamo sospendere il giudizio di realtà rispetto alla nostra esistenza deriva per Gaunilone che possiamo fare altrettanto anche rispetto all'esistenza di Dio, mentre per Anselmo deriva che il caso dell'esistenza di Dio è di tutt'altra natura; in secondo luogo, dal fatto che non possiamo non avvertire la nostra esistenza, mentre la avvertiamo, per Gaunilone deriva che la necessità del giudizio di realtà non concerne solo l'esistenza di Dio, mentre per Anselmo deriva che la seconda riguarda solo l'esistenza di Dio, essendo la prima necessità di tutt'altra natura.

Alla radice di questa complicata trama di contrasti sta sempre il dissenso già chiarito, per cui Gaunilone, di fronte alla espressione « id quo maius cogitari nequit » si pone nell'atteggiamento dell'*insipiens*, il quale, udendo le parole, non può far altro che sforzarsi di immaginare una « res » del tutto ignota, mentre Anselmo si pone nell'atteggiamento del credente che, udendo le parole, le comprende e trova nella stessa comprensione il nesso necessario per il passaggio alla realtà. Dall'insieme dell'analisi fin qui condotta del testo di Gaunilone si è sollecitati a considerare il suo atteggiamento come quello di chi, criticando la tesi anselmiana del nesso necessario di linguaggio concetto e realtà sviluppa una considerazione più articolata ed empirica di questo sistema di rapporti.

Se per un lato Gaunilone dimostra, nei riguardi della dottrina della « cogitatio secundum vocem », la stessa avversione di Anselmo, egli ha d'altra parte contribuito a rendere più deboli i nessi che stringevano, nel sistema anselmiano, il linguaggio al pensiero, e il pensiero alla realtà nel suo principio infinito. Ora è proprio l'indebolirsi o il problematizzarsi di tale nesso fra linguaggio, pensiero e principio infinito dell'essere che non può non riflettersi anche sulla considerazione autonoma del linguaggio; se questa si prospettava come aporia al limite del sistema anselmiano, essa è rafforzata dalla difesa dell'*insipiens* istituita da Gaunilone.

Difendendo l'*insipiens* insomma, il monaco di Marmoutiers rompe l'involucro metafisico del linguaggio, ridà legittimità al dubbio ed alla ricerca, apre all'uomo il compito di un concreto

possessione del suo mondo finito. Il Dio della fede, che certo non manca di arridere alla pia aspirazione del monaco, sfugge comunque alla presa di un logos assoluto; e mentre tramonta il sogno dell'argomento ontologico, ossia della parola infallibile ed assoluta che contenga nel suo seno il totale, si intensifica la vicenda tutta umana della parola finita.

III.
LA PROPOSIZIONE COME OGGETTO
DELLA CONOSCENZA SCIENTIFICA
NEL PENSIERO DI ROBERTO HOLKOT