

## *Sant'Anselmo, la teologia, la logica e la storia della logica*

Dino Buzzetti

*The connection between logic and theology in St Anselm's thought proves a case for the history of logic in general, namely that it is impossible to provide a satisfactory account of the calculative powers of the mind by ignoring the whole range of its intellectual activities. Accordingly, a survey of ancient discussions on transcendent forms proves itself to be a necessary prerequisite for the understanding of Anselm's conception of the import of paronymous terms, which in turn cogently supports Karl Barth's intimation of a 'noetic' vs 'ontic' discernment of Anselm's well-known id quo nihil maius cogitari potest.*

*Keywords: History of logic, Anselm of Canterbury, paronymy, transcendent forms, Syrianus, theology*

0. Prima di affrontare direttamente l'argomento proposto, e dunque trattare del rapporto tra logica e teologia in sant'Anselmo, vorrei fare alcune precisazioni. La prima riguarda la congruenza dell'argomento discusso col tema generale del seminario: accennerò infatti ad alcuni problemi riguardanti la predicazione, ma tali questioni non costituiscono il tema centrale di questa relazione. La seconda precisazione riguarda invece proprio la scelta dell'argomento e le sue motivazioni: nell'occuparmi della relazione tra la logica di sant'Anselmo e quello che Karl Barth, su cui ritornerò, ha chiamato il suo «programma teologico»<sup>1</sup>, ho inteso porre l'accento su una questione di metodo che riguarda senz'altro la storia

<sup>1</sup> Cfr. K. Barth, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), 3 ed., Zürich, EVZ-Verlag, 1966, trad. it. di Valdo Vinay, in K. Barth, *Filosofia e rivelazione*, Milano, Silva, 1965 (nel seguito *V*).

della logica antica e medievale, ma che investe a mio avviso la storia della logica in generale, ivi compresi i periodi moderno e contemporaneo. Quello che cercherò di mostrare è infatti la necessità di collocare la storia della logica in un contesto di riflessione filosofica più generale. E proprio l'attenzione a tale questione richiama un'ultima precisazione: riprenderò infatti alcuni temi discussi già dai filosofi antichi per introdurre la discussione riguardante direttamente sant'Anselmo.

1. È un tema centrale e ricorrente nelle *Enneadi* di Plotino la riflessione sulla natura dell'anima. In un passo del primo trattato della quinta enneade, Plotino afferma:

Ora, se la parte ragionante (λογιζομένη) dell'anima attende a cose giuste e belle, e se il suo riflettere (λογισμός) ricerca se questa o quella azione sia giusta o sia bella, ella deve necessariamente avere, ben fermo, qualcosa di giusto donde, poi, anche la riflessione (λογισμός) sorga nell'anima; altrimenti, come potrebbe riflettere (λογίζεσθαι)? Anzi, se l'anima in tali cose a volte riflette (λογίζεσθαι) a volte no, occorre che esista in noi proprio lo spirito (νοῦς), il quale non calcoli (τὸ λογιζόμενον) sul giusto ma lo serbi in sé, ininterrottamente<sup>2</sup>.

Ho citato questo passo di Plotino perché ci dice che nell'anima è presente qualcosa di più della sua parte meramente calcolante (λογιζομένη). E ho fatto di proposito riferimento alla traduzione di Vincenzo Cilento perché usa il termine 'calcolare', benché non uniformemente. Il termine mi sembra particolarmente adatto a rendere i termini λογίζεσθαι e λογισμός che sono usati in modo assolutamente coerente da Plotino e dagli altri autori che citerò, mentre i diversi traduttori, e lo stesso Cilento, li rendono con una pletora di termini non sempre tra loro del tutto corrispondenti. E credo che anche questa oscillazione sia significativa, perché la difformità dei termini è indice di una difformità di concezione o, se non altro, di una difficoltà di interpretazione. Ora, ciò che intendo mostrare con questo richiamo alla parte non calcolante dell'anima è che, a proposito degli autori antichi, non è possibile parlare dell'altra parte, quella calco-

<sup>2</sup> Οὐσης οὖν ψυχῆς τῆς λογιζομένης περὶ δικαίων καὶ καλῶν καὶ λογισμοῦ ζητοῦντος εἰ τοῦτο δίκαιον καὶ εἰ τοῦτο καλόν, ἀνάγκη εἶναι καὶ ἐστὼς τι δίκαιον, ἀφ' οὗ καὶ ὁ λογισμὸς περὶ ψυχὴν γίγνεται. Ἡ πῶς ἂν λογίσαιτο; Καὶ εἰ ὅτε μὲν λογίζεται περὶ τούτων ψυχῆ, ὅτε δὲ μὴ, δεῖ τὸν <μὴ> λογιζόμενον, ἀλλ' αἰεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι (Plotinus, *Enneades*, V.1.11, 1-7 Henry-Schwyzler; trad. it. di Vincenzo Cilento, in Id., *Enneadi*, Bari, Laterza, 1949, v. III, p. 18).

lante (λογιζομένη), senza tener conto della parte non calcolante (μη λογιζομένη) e che quindi fare storia della logica antica è una cosa più complessa di quanto si possa supporre tenendo conto esclusivamente della parte che definiamo calcolante.

Successivamente, parlando di sant'Anselmo, cercherò di mostrare che la stessa cosa vale anche per gli autori medievali e questo ci pone qualche interrogativo circa la natura stessa della storia della logica in generale, a meno che non la si voglia deliberatamente confinare alla trattazione di ciò che riguarda solamente il λογίζεσθαι e il λογισμός, ossia l'attività meramente calcolante dell'anima, con grave pregiudizio però, come si è detto, anche per quanto riguarda esclusivamente la piena e adeguata comprensione di questa sola attività. Se così infatti si volesse intendere la storia della logica, la storia della logica antica e medievale risulterebbero senz'altro inadeguate, oppure, se la questione non fosse considerata rilevante, la storia della logica dovrebbe di fatto rassegnarsi ad una grave amputazione o esplicitare chiaramente il giudizio, spesso neppur troppo celato, che la logica del periodo anteriore al suo sviluppo moderno, dal secolo XIX in poi, sia sostanzialmente priva di interesse teorico.

Non so se Maurizio Ferriani sarebbe stato completamente d'accordo con me nel sostenere una tesi così decisa, ma sta di fatto che egli si è occupato anche di autori precedenti gli sviluppi più recenti della logica, come Bernoulli e Dugald Stewart, ed inoltre il suo interesse per un pensatore come Peirce è senz'altro rivelatore, proprio perché lo studio delle teorie logiche del filosofo americano difficilmente poteva limitarsi all'esame del mero aspetto calcolatorio della sua algebra delle relazioni. Sicché, nel sollevare questo problema, penso di rendere omaggio anche a Maurizio Ferriani e al suo modo di intendere la disciplina a cui si era con tanta acribia dedicato<sup>3</sup>.

2. Ma ritorniamo alla parte non calcolante dell'anima. Secondo Plotino si tratta del νοῦς, inteso come sede del pensiero non discorsivo. Ora, che il problema del suo rapporto con l'altra parte dell'anima si ponga, lo si avverte anche nell'autore che è considerato il logico per eccellenza, ossia in Aristotele. Nel suo libro dedicato ad una storia di «lungo periodo» – come dice – del problema degli universali<sup>4</sup> e riferendosi all'ultimo capitolo

<sup>3</sup> Per una bibliografia dei lavori di Maurizio Ferriani, v. «Dianoia», 12 (2007), p. 6.

<sup>4</sup> A. De Libera, *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 13.

del secondo libro degli *Analitici secondi*, B 19, Alain de Libera osserva che «proprio là dove si sforza di costruirgli un'alternativa, Aristotele resta ancora nell'orizzonte problematico del platonismo» (94). Infatti dopo avere ripresentato la sua dottrina dell'origine empirica del concetto astratto, Aristotele aggiunge:

Ora, tra i possessi che riguardano il pensiero e con i quali cogliamo la verità, alcuni risultano sempre veraci, altri invece possono accogliere l'errore; tra questi ultimi sono, ad esempio, l'opinione e il ragionamento, mentre i possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione (νοῦς), e non sussiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione (νοῦς). Ciò posto, e dato che i principi risultano più evidenti delle dimostrazioni, e che, d'altro canto, ogni scienza si presenta congiunta alla ragione discorsiva, in tal caso i principi non saranno oggetto di scienza; e poiché non può sussistere nulla di più verace della scienza, se non l'intuizione (νοῦς), sarà invece l'intuizione (νοῦς) ad avere per oggetto i principi. Tutto ciò risulta provato, tanto se si considerano gli argomenti che precedono, quanto dal fatto che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione: di conseguenza, neppure il principio della scienza risulterà una scienza. Ed allora se oltre alla scienza non possediamo alcun altro genere di conoscenza verace l'intuizione (νοῦς) dovrà essere il principio della scienza. Così, da un lato l'intuizione (νοῦς) risulterà il principio del principio, e d'altro lato la scienza nel suo complesso sarà in questo stesso rapporto ripetto alla totalità degli oggetti<sup>5</sup>.

I principi (ἀρχαί) sarebbero dunque colti direttamente dal νοῦς, la parte non calcolante dell'anima e ciò pone il problema del loro rapporto con i concetti universali di origine empirica. La traduzione di νοῦς con 'intuizione,' come propone Colli, è controversa e riporto di seguito anche la traduzione di Jonathan Barnes, che rende νοῦς con *comprehension*:

<sup>5</sup> Ἐπει δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμὸς, ἀληθὴ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπαντα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἕκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἂν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα (*An. post.*, 100b5-17; trad. it. di Giorgio Colli, in Aristotele, *Organon*, Torino, Einaudi, [1955], pp. 402-03).

Since of the intellectual states by which we grasp truth some are always true and some admit falsehood (e.g. opinion and reasoning – whereas understanding and comprehension are always true), and no kind other than comprehension is more certain than understanding, and the principles of demonstrations are more familiar, and all understanding involves an account – there will not be understanding of the principles; *and since it is not possible for anything to be truer than understanding, except comprehension (νοῦς), there will be comprehension (νοῦς) of the principles* – both if we inquire from these facts and because demonstration is not a principle of demonstration so that understanding is not <a principle> of understanding either – so if we have no other true kind apart from understanding, comprehension (νοῦς) will be the principle of understanding. And the principle will be of the principle, and <understanding> as a whole will be similarly related to the whole<sup>6</sup>.

3. Il passo testé considerato è controverso, ma qui non è mia intenzione stabilire quale sia il modo più appropriato di intendere Aristotele, quanto piuttosto di richiamare l'attenzione su quella che sarà la soluzione neoplatonica. In ogni caso, resta il fatto che la presenza di una forma non discorsiva di pensiero – l'attività del νοῦς – fa dipendere il modo di intendere l'attività del pensiero discorsivo – il λογίζεσθαι – dal modo di intendere l'«intuizione» o la «comprensione» non discorsiva. Secondo quella che Jonathan Barnes ha chiamato *the orthodox view* (257), Aristotele «sembra accreditare» qui, come scrive Alain De Libera, «la questione non [propriamente] aristotelica» del rapporto tra «la genesi del concetto empirico astratto» e l'apprensione diretta delle «Forme separate» (94). Ora, il «modello» (105) proposto da Siriano, che è stato elaborato, come fa notare Philippe Hoffmann, «nella prospettiva strettamente neoplatonica della complementarità tra le ontologie di Platone e di Aristotele»<sup>7</sup>, cerca di risolvere la questione, ricorrendo a quelle che vengono chiamate le «Forme psichiche» (244-45), ossia le Forme presenti nell'anima<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Aristotle's Posterior Analytics*, translated with notes by Jonathan Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 81-82.

<sup>7</sup> Ph. Hoffmann, Résumé de *Conférence*, in *École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, «Annuaire», 101 (1992-93), 241-45, p. 242.

<sup>8</sup> L'anima, a cui si fa riferimento qui, non è l'anima individuale, ma la «grande Anima (μεγάλη ψυχή)» (Plotinus, *Enneads*, V.1.2, 12 Henry-Schwyzler), ipostasi trascendente e unica, l'ultima delle tre ipostasi fondamentali – l'Uno, il Nous e, appunto, l'Anima – del sistema neoplatonico.

Mette conto soffermarsi un po' più a lungo sulla posizione di Siriano, che è stata ricostruita «magistralmente»<sup>9</sup>, come osserva De Libera, dallo stesso Hoffmann, che egli segue e commenta in modo molto fedele e puntuale. La soluzione di Siriano è sinteticamente esposta in un passo del commento al *Fedro*, che si può leggere in quella che è generalmente riconosciuta come una *reportatio* del suo allievo Ermia:

[L'âme rationnelle de l'] homme peut, à partir [de l'observation] des [caractères] communs coordonnés dans les réalités singulières, rassembler par la réflexion à partir du commun qui est en Socrate, en Platon et en leur semblables l'Universel abstrait (ύστερογενές) et sur la base de ces [Universaux abstraits] *projeter* (προβαλεῖν) les Universaux qui sont immanents essentiellement à l'âme, par la médiation desquels – puisque [ces Universaux immanents à l'âme] sont des images [des Formes intelligibles] – l'âme aura le ressouvenir des Formes qui sont dans l'Intelligible<sup>10</sup>.

Il termine ύστερογενές, ossia «posteriore nell'ordine dell'essere», qui usato per qualificare l'universale astratto è usato già da Aristotele nel *De anima* (I.i 402b7-8) e ripreso nel commento di Alessandro di Afrodisia. Nel modello neoplatonico esso designa uno dei tre stati degli universali, che – ricorda Hoffmann – possono essere considerati rispettivamente come «(1) *anteriori alla pluralità* (πρὸ τῶν πολλῶν), (2) *nella pluralità* (ἐν τοῖς πολλοῖς), (3) *posteriori alla pluralità* (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς)» (241-42).

3.1 Hoffmann mostra come «per vie diverse, sia proprio la tradizione elaborata dai commentatori tardo-antichi dell'*Organon* che è stata trasmessa – per il tramite di Avicenna ed Eustrazio [di Nicea] – al medioevo latino» (243). È così, quindi, che «a partire dal secolo XIII» si comincia a parlare «nella scolastica medievale» (242) di universali *ante rem*, *post rem* ed *in re*. Ma è proprio per spiegare come mai richiamiamo questa dottrina a proposito di Anselmo, che non poteva averne avuto cono-

<sup>9</sup> De Libera, *La querelle des universaux*, cit., p. 106.

<sup>10</sup> Δεῖ γὰρ τὸν ἄνθρωπον δύνασθαι (τοῦτο γὰρ ἐστὶ ξυμμέναι) ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κατατεταγμένων κοινοτήτων συναθροίζειν τῆ διανοίᾳ ἀπὸ τοῦ ἐν τῷ Σωκράτει καὶ Πλάτῳ καὶ τῶν ὁμοίων κοινοῦ τὸ ύστερογενές, καὶ ἀπὸ τούτων προβαλεῖν τὰ κατ'οὐσίαν ἐνυπάρχοντα τῆ ψυχῇ καθόλου, δ'ἂν ὡς εἰκόνων ἀναμνησθήσεται τῶν ἐν τῷ νοητῷ εἰδῶν (Syrianus = Hermias, *In Phaedrum*, p. 171, 8-13 Couvreur; trad. fr. di Philippe Hoffmann, in Id., *Résumé de Conférence*, cit., p. 244).

scenza, che occorre insistere sugli aspetti teorici del modello di Siriano. Infatti, è a partire da questo modello che

[...] il neoplatonismo greco ha sviluppato anche una dottrina molto originale, che doveva far da suggello all'armonizzazione delle filosofie di Platone e di Aristotele nell'asserire la coerenza di questa dottrina degli universali con una semantica (sviluppata da Simplicio, *In Cat.*, p. 12,16-13,11 Kalbfleisch) secondo la quale tra le parole («phônai», «lexeis» o «onomata») e le realtà (singolari o trascendenti: «pragmata»), i significati, identificati con le nozioni nell'anima, coincidono con le immagini psichiche delle Forme intelligibili (243).

Ora, a questa affermazione di Hoffmann vorrei muovere solo un piccolo appunto, sulla base delle tesi di Scotto, che richiamerò in chiusura, sulla forma intelligibile. La mia riserva riguarda la presunta identità, che qui pare venga postulata, tra i «significati» e le «nozioni nell'anima». Per chiarire il punto è necessario proseguire nell'illustrazione del modello di Siriano, non prima però di aver osservato che al suo modello ontologico è possibile far corrispondere, come vedremo, un modello semantico del tutto equivalente. Infatti,

[...] se «debbono esistere oggetti di pensiero antecedenti al loro essere pensati e che ne siano anche indipendenti», possiamo vantaggiosamente capovolgere il cosiddetto «principio del Realismo Logico» proprio del tardo neoplatonismo e applicarlo in senso contrario come principio euristico: dopo tutto, ciò che qui ci interessa è l'intuito in fatto di logica e invece di dire «che le distinzioni logiche implicano distinzioni ontologiche»<sup>11</sup> possiamo senz'altro supporre, al contrario, che siano le distinzioni ontologiche a presupporre distinzioni logiche. Sicché le strutture ontologiche (comunque le si voglia considerare) possono essere vantaggiosamente assunte come un modello euristico per analizzare la forma logica [degli enunciati]<sup>12</sup>.

In altri termini, se certe strutture ontologiche si possono concepire in modo chiaro e distinto, debbono necessariamente esistere anche le forme logiche e linguistiche che permettono di parlarne. Ma che ruolo ontologico e semantico svolgono allora le Forme psichiche di cui parla Siriano? Proseguiamo ancora, per un momento, nell'esplorazione del suo 'modello.'

<sup>11</sup> R.T. Wallis, *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, p. 124.

<sup>12</sup> D. Buzzetti, *On Proclus' Comparison of Aristotelian and Parmenidean Logic*, in J.J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997 (De Wulf-Mansion Centre, Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, 24), pp. 331-46, p. 336.

3.2 Secondo Hoffmann, «la dottrina di Siriano è uno sviluppo dell'idea plotiniana» che «i 'logoi' presenti nell'anima provocano una reminiscenza delle Forme intelligibili» (243):

On dit [...] que [l'Amour] est né de Poros et de Pénia dans la mesure où, en se rencontrant ensemble dans l'âme, la privation, le désir, la reminiscence que provoquent les "logoi" ont engendré l'activité qui tend vers le bien, et qui est cet Amour dont nous parlons<sup>13</sup>.

Il punto di partenza della dottrina di Siriano è un passo del *Fedro*, dove Platone «evoca in una stessa frase l'atto di pensare (o di comprendere) 'secondo una Forma' e l'atto mentale dell'afferrare insieme indistintamente» (244):

L'uomo, infatti, deve comprendere secondo ciò che è chiamato idea, procedendo da una molteplicità di sensazioni ad una unità afferrata nel suo insieme con un ragionamento (λογισμός). E questo non è altro che reminiscenza di quegli oggetti che un tempo la nostra anima ha visto, quando viaggiando in compagnia di un dio, guardò dall'alto le cose che diciamo che sono e sollevò il capo verso quello che è il vero essere<sup>14</sup>.

Ora, «per un neoplatonico», la nozione astratta o universale, ossia il risultato di un atto di unificazione operato dalla parte calcolante dell'anima (ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον) e la Forma intelligibile stessa, colta nella reminiscenza (συνιέναι κατ'εἶδος) dalla parte non calcolante dell'anima, non potevano assolutamente venire confuse. Sicché per spiegare questo passo e per mettere in rapporto tra loro due diversi atti della mente, «l'atto di sintesi razionale (λογισμῶ ξυναίρειν) e la reminiscenza», Siriano

contrappone il concetto astratto, prodotto dal pensiero umano, all'Idea trascendente, e pone come intermediario una Forma psichica il cui contenuto nozionale ("logos") è lo stesso di quello del concetto astratto, ma

<sup>13</sup> Ἐκ Πόρου οὖν καὶ Πενίας λέγεται εἶναι, ἢ ἡ ἔλλειψις καὶ ἡ ἔφεσις καὶ τῶν λόγων ἡ μνήμη ὁμοῦ συνελθόντα ἐν ψυχῇ ἐγέννησε τὴν ἐνέργειαν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἔρωτα τοῦτον ὄντα (Plotinus, *Enneades*, III.5.9, 45-48 Henry-Schwyzler; trad. fr. di Philippe Hoffmann, in Id., *Résumé de Conférence*, cit., p. 243).

<sup>14</sup> Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ'εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκεῖνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδούσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως (Plato, *Phaedrus*, 249 b-c; trad. it di Giuseppe Cambiano, in Platone, *Dialoghi filosofici*, 2 voll., Torino, UTET, 1970-1981, II, p. 181-82).

che è anche l'immagine – immanente all'anima – della Forma intelligibile che è nell'Intelletto divino; la reminiscenza fa risalire la Forma psichica alla Forma intelligibile, e questa non viene confusa con la sintesi del concetto astratto<sup>15</sup>.

Il modello di Siriano può essere illustrato con l'aiuto di un diagramma (Fig. 1). Distinguere le due forme, l'una in quanto nozione astratta o universale che, come afferma Aristotele, si è depositato (*An. Post.*, 100a15: «si arresta» Colli; «makes a stand» Barnes) ed è in riposo nell'anima (*An. Post.*, 100a6-7: «si è acquietato nell'anima» Colli; «has come to rest in the mind» Barnes), l'altra in quanto riflesso presente nell'anima della forma intelligibile contenuta nel νοῦς, è importante perché equivale a distinguere tra quelle che Cartesio, riprendendo una terminologia scolastica, chiamava rispettivamente la realtà formale e la realtà obiettiva dell'idea, ossia tra l'idea in quanto affezione esistente di fatto nella mente e il suo contenuto rappresentativo, tra il termine mentale e il suo signi-

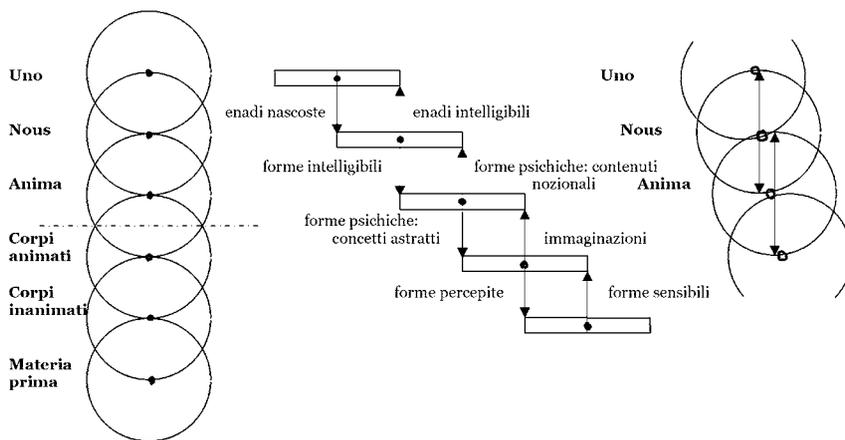


Fig. 1 – La forma (qui indicata con una freccia) appartenente ad un determinato livello ipostatico può essere considerata rispettivamente come ‘partecipante’ e ‘partecipata’ – partecipante in quanto considerata in relazione di partecipazione con la forma corrispondente del livello ipostatico superiore, partecipata in quanto considerata in relazione di partecipazione con la forma corrispondente del livello ipostatico inferiore (nel diagramma la freccia è orientata, di conseguenza, verso l’alto o verso il basso rispettivamente). La forma ‘partecipata’ e la forma ‘partecipante’ appartenenti ad un medesimo livello ipostatico debbono quindi essere tenute distinte in quanto, come forme in atto, si identificano con forme appartenenti a livelli ipostatici diversi, rispettivamente inferiore e superiore al livello ipostatico di volta in volta considerato.

<sup>15</sup> Hoffmann, *Résumé de Conférence*, cit., p. 244.

ficato o, per usare le parole di Hoffmann, il suo «contenuto nozionale» o semantico. Come abbiamo precedentemente osservato, «il contenuto nozionale» non coincide con il termine mentale che si è depositato nell'anima, ma ne costituisce più propriamente il significato.

3.3 Trasponendo ora il modello di Siriano dal piano ontologico al piano semantico<sup>16</sup>, possiamo ricavarne una forma di analisi linguistica che si rivela sorprendentemente simile a quella forma di analisi 'categoriale' in cui consiste, secondo Gilbert Ryle, l'attività propriamente filosofica. È opportuno quindi richiamarne alcuni aspetti che torneranno utili nel seguito della discussione. In primo luogo, ricordiamo che si possono distinguere diversi «tipi o categorie» di espressione<sup>17</sup> e che determinare il tipo logico, o la categoria, delle espressioni di una certa specie consiste nello specificare le regole che ne stabiliscono l'uso in asserzioni vere o false dotate di senso: con ciò, infatti, si determina il «ruolo» che esse svolgono «nelle combinazioni in cui possono entrare», perché «è esattamente questo ciò che ne costituisce il tipo». Sicché, «sapere tutto della forma logica di una proposizione e sapere tutto dei tipi logici dei suoi fattori non è altro che sapere la stessa identica cosa» (176). Inoltre, secondo Ryle, occorre distinguere le proposizioni (*propositions*) dagli enunciati (*sentences*) che le esprimono, poiché «due enunciati in lingue diverse» possono «dire la stessa cosa», ovvero esprimere la stessa proposizione, e «ciò che dicono può essere considerato in astratto, prescindendo dai suoi diversi modi di dirlo». Ma ciò non ci impone di pensare che la proposizione stia ai suoi diversi enunciati «come una città sta ai diversi segnali stradali che la indicano», ossia che le proposizioni facciano parte degli oggetti esistenti nel mondo e che popolino la nostra ontologia. Così,

[se] distinguiamo le proposizioni dagli enunciati che le esprimono [...] non dobbiamo pensare che questo comporti che il mondo contiene mucche e terremoti *ed anche* fattori di proposizione, proprio come il fatto che possiamo distinguere le due facce di una moneta non ci dà il diritto di inferire che, quando ho una moneta in mano, ho in mano tre cose, la moneta e le sue due facce (174).

<sup>16</sup> Cfr. *supra* nota 12.

<sup>17</sup> G. Ryle, *Categories*, in *Collected Essays: 1929-1968*, vol. II, *Collected Papers*, London, Hutchinson, 1971, p. 170.

Insomma, i diversi tipi semantici non sono diversi tipi ontologici. Essi sono invece i diversi tipi di *significata* – Ryle usa deliberatamente il termine più generico possibile – che possono assumere le espressioni e per i quali «non ci può essere una designazione univoca» capace di riassumerne tutte le possibili differenze. Usare, per i *significata* delle espressioni, designazioni univoche come ‘idee,’ ‘oggetti,’ ‘termini,’ o ‘concetti,’ sarebbe assegnare a tutti indistintamente lo stesso tipo logico e voler realizzare un «compito impossibile» (180-81). La grande varietà semantica delle espressioni linguistiche permette quindi di restituire l'intera varietà delle forme e dei diversi stati dell'universale contemplati nel modello ontologico di Siriano.

Osserviamo inoltre, per finire, che proprio perché si possono distinguere diversi tipi di fattori proposizionali, si possono anche distinguere diversi tipi logici di proposizione. Vi sono, per esempio, proposizioni categoriche che esprimono asserzioni di fatto e proposizioni ipotetiche «aperte» che enunciano leggi generali (*law-statements*) e queste ultime «sono vere o false, ma non affermano verità o falsità dello stesso tipo di quelle asserite dalle affermazioni di fatto per le quali risultano valide». Le proposizioni che enunciano leggi, poi, «appartengono ad un livello di discorso diverso e più sofisticato di quello, o di quelli, a cui appartengono le affermazioni di fatto che le soddisfano», proprio come «le affermazioni algebriche» appartengono ad «un piano di discorso diverso da quello delle affermazioni aritmetiche che le soddisfano»<sup>18</sup>. Allo stesso modo, le proposizioni in *suppositio simplex* – ovvero asserzioni su concetti generali che esprimono definizioni o ‘logoi’ – appartengono ad un piano di discorso diverso da quello a cui appartengono le proposizioni che contengono gli stessi termini in *suppositio personalis* – e costituiscono asserzioni su cose individuali, considerate singolarmente o collettivamente. Notiamo, infine, che tipi diversi di proposizione possono comportare, come vedremo, forme di predicazione di ordine diverso. In conclusione, il modello neoplatonico può essere riproposto in chiave categoriale ed è proprio secondo queste linee che si sviluppa l'analisi logica e linguistica anselmiana, al cui esame possiamo ora passare.

4. In un lucido saggio pubblicato nel 1963 su *Ratio*, la rivista allora diretta da Stephan Körner, un filosofo particolarmente attento proprio all'ana-

<sup>18</sup> Id., *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949, reprint, Harmondsworth, Penguin Books, 1963, pp. 116-18.

lisi delle strutture categoriali (*categorical frameworks*)<sup>19</sup>, Desmond Henry si poneva retoricamente la domanda *Was Anselm Really a Realist?*<sup>20</sup> e criticava quella che anche noi possiamo chiamare *the orthodox view*<sup>21</sup> e «della quale siamo debitori a Cousin, seguito da Prantl, Hauréau e praticamente tutti gli altri a partire da lui», ossia «la tesi che Anselmo fosse un realista» (181); e lo faceva fondandosi proprio sull'osservazione che

il latino medievale della filosofia e della logica è, come Anselmo già si rendeva conto, un linguaggio semi-artificiale costruito per esprimere verità che comportano l'uso di categorie semantiche non riconosciute dalla grammatica ordinaria (188).

Per giungere a questa conclusione, Henry prendeva lo spunto dall'analisi anselmiana della paronimia, che a seguito delle considerazioni preliminari fin qui svolte, possiamo ora cercare di presentare brevemente.

Il problema del significato dei termini paronimi emerge significativamente in un contesto teologico. In un passo del capitolo iniziale dell'*Epistola de incarnatione verbi*, Anselmo afferma:

I dialettici nostri contemporanei e veri eretici in fatto di logica, che pensano che le sostanze universali non siano altro che un soffio della voce (*flatus vocis*) e che sono incapaci di comprendere che il colore sia qualcosa di diverso da un corpo, o che la sapienza di un uomo sia qualcosa di diverso dalla sua anima, debbono essere assolutamente tenuti lontano dalla discussione di problemi spirituali. Infatti nelle loro anime la ragione, che deve essere sovrana e giudice di tutte le cose che riguardano l'uomo, è talmente avviluppata in immagini corporee, da non potersene distaccare e da non essere capace di distinguerle da quelle cose che essa deve contemplare da sole e separatamente. Chi infatti non è ancora in grado di comprendere in che modo molti uomini siano un uomo solo come specie, come potrà comprendere in che modo in quella celatissima ed altissima natura più persone, ciascuna delle quali è Dio completamente, siano un solo Dio? E quello, la cui mente non riesce a distinguere chiaramente tra il proprio cavallo e il suo colore, in che modo distinguerà tra Dio che è uno e le sue relazioni che sono più d'una?<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cfr. A. Harrison, *In Memoriam: Stephan Körner (1913-2000)*, «Erkenntnis», 55:1 (2001), 1-5.

<sup>20</sup> Cfr. D.P. Henry, *Was Anselm Really a Realist?*, «Ratio», 5:2 (1963), 181-89.

<sup>21</sup> Cfr. *supra* sezione 3.

<sup>22</sup> Illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae heretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere

L'esempio della distinzione tra il cavallo e il suo colore addotto da Anselmo è discusso ampiamente nel *De grammatico*, un dialogo sulla cui importanza nessuno prima di Henry aveva richiamato l'attenzione<sup>23</sup>. Attraverso l'esame di quest'opera Henry intende mostrare (a) che «il verdetto di realismo formulato nei confronti di Anselmo avrebbe potuto essere emesso con maggiore cautela» e (b) che mettere in discussione questo giudizio significa anche mostrare «l'inadeguatezza della logica contemporanea», che ne riconfermerebbe invece la validità<sup>24</sup>.

Ciò su cui mette conto insistere, dal nostro punto di vista, è il fatto che la critica della paronimia proposta da Anselmo nel *De grammatico* è proprio ciò che permettere di respingere il giudizio di realismo espresso nei suoi confronti. Ma vediamo come. La discussione si apre con la domanda se le cose che sono nominate paronimicamente (*denominative*), come *grammaticus*, siano sostanze o qualità. Ciò equivale a chiedersi se una descrizione del significato dei termini paronimi, ossia dei termini concreti che derivano da termini astratti corrispondenti, debba comprendere anche l'indicazione del loro riferimento. Anselmo mostra che l'inclusione del riferimento nel significato dei paronimi produce un regresso all'infinito. Se il significato di *grammaticus* è *homo sciens grammaticam*, allora *Socrates est homo grammaticus* significa *Socrates est homo homo sciens grammaticam* e così di seguito. Per evitare il regresso, occorre invece assumere che *grammaticus* significhi soltanto *sciens grammaticam*. Il termine *grammaticus* significa dunque soltanto la qualità.

quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint unus deus? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius? (*Epistola de incarnatione verbi*, 1, II 9, 21-10, 9 Schmitt [*S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, 6 voll., Seccovii (Seckau) - Edinburgi, 1938-61, Unveränderter photomechanischer Neudruck, 2 Bde., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1968].)

<sup>23</sup> Cfr. D.P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, Clarendon Press, 1967; e Id., *Commentary on De Grammatico: The historical-logical dimensions of a dialogue of St. Anselms*, Dordrecht, Reidel, 1974.

<sup>24</sup> D.P. Henry, *Was Anselm Really a Realist?*, cit., p. 182.

Secondo Anselmo, questo è il significato proprio, o la *significatio per se* del termine. Attenendoci ad essa, possiamo così affermare che *grammaticus est grammatica*, contravvenendo palesemente all'*usus loquendi* – *stomachabuntur grammatici*, riconosce lo stesso Anselmo<sup>25</sup> – secondo cui *grammaticus*, assunto nella sua *significatio per aliud*, comporta anche il riferimento ad una sostanza. A partire da questa analisi

risulta chiaro che Anselmo, nel lanciare i suoi strali contro i logici eretici, li accusava di non cogliere la distinzione tra senso (*meaning*) e riferimento (*reference*) e di includere un riferimento effettivo o anticipato (che nell'*Epistola de incarnatione Verbi* egli chiama *imaginatio*) nel significato del termine, che invece, dal punto di vista logico, come dice l'*Epistola*, dovrebbe essere considerato isolatamente<sup>26</sup>.

Il significato *per se* dei paronimi deve quindi essere tenuto ben distinto da qualunque contenuto ci venga presentato dall'immaginazione sensibile. Non è allora difficile, considerando questa sua caratteristica, metterlo in relazione con le Forme psichiche del modello di Siriano e intenderlo come il loro equivalente semantico.

Ne possiamo trovare conferma anche nell'analisi proposta da Henry della proposizione *grammaticus est grammatica*, uno «scandalo grammaticale assoluto», palesemente offensivo all'orecchio dei grammatici o dei linguisti di professione, attenti come sono all'ordinario *usus loquendi*. In questa proposizione, che Anselmo enuncia ricorrendo deliberatamente al «nonsenso grammaticale» (184), il tipo categoriale del termine *grammaticus* non è quello del nome, o dell'espressione nominale, ma piuttosto quello del funtore, o del verbo. Secondo Anselmo, *grammaticus* non deve essere inteso come *aliquis sciens grammaticam*, bensì semplicemente come *sciens grammaticam* o, più formalmente, come il funtore [(...) *sciens grammaticam*], ossia come una funzione predicativa indeterminata. Ciò comporta che la copula *est* o, più formalmente il funtore [(...) *est* (...)], sia considerato come un'espressione funzionale che

<sup>25</sup> D[iscipulus]. Quoniam nemo qui intelligit nomen grammatici, ignorat grammaticum significare hominem et grammaticam, et tamen si hac fiducia loquens in populo dicam: 'utilis scientia est grammaticus,' aut: 'bene scit homo iste grammaticum': non solum stomachabuntur grammatici, sed et ridebunt rustici. Nullatenus itaque credam sine alia aliqua ratione tractatores dialecticae tam saepe et tam studiose in suis libris scripsisse, quod idem ipsi colloquentes dicere erubescerent (*De grammatico*, 11, I 156, 5-11 Schmitt).

<sup>26</sup> D.P. Henry, *Was Anselm Really a Realist?*, cit., p. 183.

assume come argomenti due espressioni non referenziali, anch'esse di tipo funzionale, invece che due espressioni referenziali di tipo nominale. In altri termini, la proposizione *grammaticus est grammatica* deve essere intesa come un'asserzione costituita da funzioni predicative indeterminate, o da puri predicati, considerati indipendentemente da ogni possibile riferimento, e non come un'asserzione formata da espressioni referenziali, o da nomi dotati di riferimento. Si tratta quindi di un'asserzione che si fonda su una forma di predicazione del secondo ordine, riguardante puri predicati, invece che di un'asserzione ordinaria fondata su una forma di predicazione del primo ordine, riguardante nomi o altre espressioni referenziali di diverso tipo. La distinzione tra *significatio per se* e *significatio per aliud* permette così di considerare le medesime espressioni, ciascuna dotata di una natura morfologica e grammaticale sua propria, che ne definisce il comportamento nel comune *usus loquendi*, come appartenenti di volta in volta a categorie o tipi logici diversi e di ricavarne tipi diversi di asserzione, caratterizzati rispettivamente da forme di predicazione distinte l'una dall'altra e appartenenti, dal punto di vista logico, ad ordini diversi.

Poiché l'analisi anselmiana del regresso e la sua soluzione comportano l'uso di asserzioni contenenti una copula con argomenti funtoriali e non nominali appartenenti a categorie semantiche non contemplate dall'uso ordinario della lingua, se ne può ricavare che Anselmo fosse attento alle distinzioni categoriali fra i diversi tipi logici delle espressioni. Inoltre il ricorso all'«*est*» e forma alla predicazione di ordine superiore mostra che «l'uso dell'espressione «sostanza universale» che Anselmo usa nell'*Epistola de incarnatione Verbi* «non vincola necessariamente chi ne fa uso al realismo» (184). Infatti, se assumiamo i due argomenti della copula nel loro significato *per se* e se li intendiamo conseguentemente come funtori o puri predicati, prescindendo da ogni loro possibile riferimento, affermare, per esempio, *homo est species*, non comporta nessun vincolo o impegno ontologico e non ci costringe ad ammettere nessun tipo di realtà di fatto a cui tali termini, o argomenti, facciano riferimento.

*From the point of view of the history of Logic [...] there is a lesson to be learned here*<sup>27</sup>: ma l'ammaestramento non riguarda solo, come lo intende Henry, il controllo per mezzo di un adeguato linguaggio formale del latino semi-artificiale degli autori medievali, quanto piuttosto l'inadeguatezza della logica contemporanea, che non riesce a misurarsi con

<sup>27</sup> D.P. Henry, *Medieval Logic and Metaphysics*, London, Hutchinson, 1972, p. 66.

tutta la ricchezza categoriale del linguaggio degli antichi, soprattutto quando tale sovrabbondanza di forme espressive sia determinata dal rapporto della parte calcolante dell'anima con la sua controparte non discorsiva. Ed è alla parte non calcolante dell'anima che ci dobbiamo ora rivolgere, per considerare il contesto teologico dal quale sorgono le riflessioni anselmiane sui compiti della logica e sull'analisi semantica e categoriale delle forme linguistiche.

5. Qual è dunque la forma specifica del discorso teologico e la natura categoriale delle nozioni a cui fa ricorso? Abbiamo visto che le considerazioni di Anselmo sulla natura del significato dei termini nascono proprio dalla necessità di affrontare in modo adeguato la discussione teologica e l'esame delle sue dottrine logiche ha mostrato che le sue posizioni sono sostanzialmente in accordo con il modello della struttura semantica del linguaggio rigorosamente elaborato dagli autori neoplatonici. Ma non potremmo forse attenderci risultati diversi da un'esame propriamente teologico e non logico o linguistico delle sue concezioni fondamentali? Se ci rivolgiamo all'esame della «prova dell'esistenza di Dio» proposta da sant'Anselmo e alla ricostruzione del suo «programma teologico», che Karl Barth espone nel suo celebre saggio *Fides quaerens intellectum*<sup>28</sup>, troviamo invece importanti conferme. Secondo Barth, la formula anselmiana del *Proslogion*, *l'id quo nihil maius cogitari potest*<sup>29</sup>,

non è in nessun modo la formula di una dottrina di Dio, concentrata e suscettibile di successivo sviluppo, ma semplicemente una designazione (*significatio*), un nome di Dio fra i diversi nomi di Dio rivelati<sup>30</sup>.

Ciò significa che

il concetto indicato da Anselmo come idea di Dio è di contenuto rigorosamente noetico. Egli non dice che Dio è, né che cosa Dio è, ma, nella forma di un divieto percepito dall'uomo, chi egli è. È *une définition purement conceptuelle*<sup>31</sup>. Non contiene asserzione alcuna sull'esistenza e sulla natura dell'oggetto indicato (70-71, V 110).

e dunque non è un concetto dotato di contenuto 'ontico.'

<sup>28</sup> Cfr. *supra* nota 1.

<sup>29</sup> Cfr. *Proslogion*, 2, I 101, 1-102, 3 Schmitt: la formula così espressa non si trova letteralmente nel testo, ma tutte le espressioni che la compongono vi ricorrono.

<sup>30</sup> Barth, *Fides quaerens intellectum*, cit., p. 71, V 110-11.

<sup>31</sup> A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de st. Anselme*, Paris, Leroux, 1923, p. 203.

Così come, grazie alla ricostruzione di Desmond Henry, abbiamo trovato una corrispondenza tra il modello ontologico di Siriano e il modello delle riflessioni logico-categoriali di Anselmo, possiamo ora, grazie all'interpretazione di Barth, riscontrare un'altra significativa corrispondenza tra le concezioni semantiche e le concezioni teologiche anselmiane. La distinzione tra l'‘ontico’ e il ‘noetico,’ alla quale ricorre Barth per presentare il programma teologico di sant'Anselmo, risulta infatti del tutto congruente con la distinzione anselmiana tra *significatio per se* e *significatio per aliud*. Un contenuto noetico è un contenuto che prescinde dall'esistenza di fatto, una pura *significatio*, come offerma Barth, o più precisamente, se vogliamo attenerci al linguaggio anselmiano, una *significatio per se*. A sua volta, un contenuto ‘ontico’ può essere assimilato ad una *significatio per aliud*, in quanto presuppone il riferimento a qualche oggetto dotato – anche solo potenzialmente – di esistenza di fatto.

La corrispondenza della distinzione tra ‘ontico’ e ‘noetico,’ da una parte, con la distinzione tra *significatio per se* e *significatio per aliud*, dall'altra, complica e semplifica al tempo stesso la nostra analisi. La semplifica, perché pone direttamente in relazione una prospettiva interpretativa logico-linguistica, qual è quella di Henry, con una prospettiva fenomenologica, qual è quella di Barth. Nella prospettiva logico-linguistica, la condizione discriminante, come si è visto, è costituita dalla categoria semantica della denotazione o del riferimento. Nella prospettiva fenomenologica, la condizione discriminante consiste invece nell'adesione a quella che Husserl chiama la ‘tesi naturale,’ ovvero la convinzione dell'esistenza di fatto della realtà naturale, oppure, al contrario, nella sua revoca momentanea attraverso quel particolare procedimento metodico che Husserl descrive come *ἐποχή*.

L'analisi tuttavia si complica, perché queste due distinzioni scompaginano la distinzione tradizionale tra idee, parole e cose e tra i loro rispettivi campi di indagine, la gnoseologia, la logica e l'ontologia. La distinzione fondamentale diviene infatti quella tra l'oggettività della rappresentazione e la soggettività del rappresentare, tra le cose considerate come realtà esistenti di fatto e i puri contenuti fenomenologici, tra l'esperienza e i suoi contenuti descritti intersoggettivamente e in terza persona, e l'esperienza e i suoi contenuti descritti soggettivamente e in prima persona, ed è solo da questo punto di vista e facendo riferimento a questa distinzione fondamentale che possiamo trovare una corrispondenza tra distinzioni più specifiche e determinate, applicabili rispettivamente al campo della logica e della gnoseologia. La distinzione tra l'‘ontico’ e

il ‘noetico’ è una distinzione tra l’empirico e il fenomenologico, il fattuale e l’eidetico, e solo se viene riportata alla fondamentale distinzione tra l’oggettività del pensato e la soggettività dell’atto del pensiero, trova corrispondenza effettiva nella distinzione tra la *significatio per aliud*, referenziale e oggettivante, e la *significatio per se*, categoriale e semantica, ovvero tra il punto di vista dell’estensione e il punto di vista dell’intensione.

La distinzione tra il pensante e il pensato, tra l’atto intenzionante e il contenuto intenzionato, attraversa dunque trasversalmente sia il campo della logica che il campo della gnoseologia, ma può essere estesa anche al campo dell’ontologia, che assume *a priori* come proprio dato l’oggettività in quanto tale. Si può così distinguere, da questo punto di vista, tra l’oggettività delle realtà di fatto e l’oggettività delle realtà che ancora Husserl definisce eidetiche. È quello che avviene in Siriano con la distinzione tra il ‘concetto astratto’ e il suo λόγος intelligibile,<sup>32</sup> in Anselmo con la distinzione tra le ‘immagini corporee’ e le realtà che possono essere pensate solo a sé stanti come *sola et pura*, e in Scoto, come vedremo, tra ciò che esiste di fatto nella mente o fuori della mente e le pure essenze formali o ‘nature comuni.’

Alla luce di queste considerazioni, le forme o le realtà separate possono essere considerate come puri contenuti nozionali o semantici, svincolati da ogni ipotesi realistica, e la teologia, anziché riflettere direttamente sulla natura ‘ontica’ di entità trascendenti concepite come realtà sovrasensibili esistenti di fatto, passa ad occuparsi della natura ‘noetica’ delle condizioni e delle modalità del loro essere conosciute.

6. Cerchiamo ora di mostrare più articolatamente come può essere giustificata una simile conclusione. Abbiamo osservato precedentemente che è possibile interpretare il modello ontologico di Siriano in chiave semantica e trasporlo sul piano dell’analisi logica e categoriale, in modo da stabilire una corrispondenza tra la tipologia delle forme separate dalla materia e i diversi tipi logici delle espressioni linguistiche e del loro contenuto semantico. Allo stesso modo è possibile considerare la diversa natura delle nozioni attraverso cui concettualizziamo le nostre conoscenze e cercare di stabilire una corrispondenza tra concetti gnoseologici da un lato e concetti ontologici e linguistici dall’altro. Come si è visto, le asserzioni che contengono termini assunti nel loro significato *per se* sono co-

<sup>32</sup> Cfr. *supra* nota 15.

stituite, da un punto di vista formale, da proposizioni fondate su una forma di predicazione del secondo ordine riferita a puri predicati o espressioni funzionali, mentre le asserzioni che contengono termini assunti nel loro significato *per aliud* sono costituite da proposizioni fondate su una forma di predicazione del primo ordine, riguardante nomi ed espressioni nominali dotate di riferimento.

Considerata da un punto di vista linguistico, un'asserzione del primo tipo, come *grammaticus est grammatica*, è una proposizione di ordine superiore in linguaggio-oggetto, una proposizione *de re*, secondo Anselmo, equivalente all'asserzione *de voce* o metalinguistica corrispondente, '*grammaticus*' est '*grammatica*,' ossia ad una definizione nominale che spiega il significato delle espressioni che la compongono. Si tratta dunque di una proposizione categoriale sulla natura logica e semantica dei suoi termini. Considerata da un punto di vista ontologico, un'asserzione del primo tipo è una proposizione che esprime una definizione reale, formulata secondo il modello aristotelico. Essa può essere intesa quindi come un'affermazione sull'essenza o la 'quiddità' di ciò che è designato dai termini che la compongono. Considerata infine da un punto di vista gnoseologico o epistemologico, un'asserzione del primo tipo è una proposizione su nozioni puramente 'noetiche', ossia un'affermazione che non riguarda la natura 'ontica' del suo oggetto, ma le forme e i modi del suo essere conosciuto.

Ora se è corretta l'analisi che respinge l'interpretazione realistica della posizione di Anselmo, dobbiamo postulare la corrispondenza tra queste diverse forme di discorso e i loro diversi modelli interpretativi, o campi disciplinari, per affermare che una proposizione 'quidditativa' riguardante l'essenza di una certa cosa, è, per la natura stessa delle espressioni che la costituiscono, un'asserzione che prescinde dall'esistenza di fatto del suo oggetto e ne esibisce esclusivamente il comportamento logico e categoriale, ovvero un'asserzione sulle modalità secondo cui tale oggetto può essere conosciuto. La prima forma di discorso, quella categoriale, è quella propria delle considerazioni linguistiche anselmiane, la seconda, quella 'quidditativa,' è come vedremo quella propria del discorso scotista sulle 'nature comuni,' e la terza, quella epistemologica, è infine quella che Barth assegna al discorso della teologia nella sua interpretazione della prova ontologica e del programma teologico di sant'Anselmo. In altri termini, si tratta di diverse forme di discorso che vertono, secondo modalità diverse, sulla strutture linguistiche, concettuali e trascendentali delle forme attraverso cui si strutturano i contenuti della nostra esperienza.

La congruenza, che abbiamo cercato di illustrare, tra l'interpretazione teologica e quella logica e categoriale dei testi anselmiani autorizza quindi qualche ulteriore riflessione sulla natura della parte non calcolante dell'anima. Non è solo la parte non calcolante che condiziona quella calcolante, ma è anche la parte calcolante che ci permette di dire qualcosa sulla sua necessaria controparte. L'attenzione alle questioni più propriamente logiche e linguistiche può gettar luce su aspetti spesso essenziali alla comprensione piena di dottrine filosofiche più generali.

7. Per finire, alcuni brevi richiami alle dottrine di Scoto saranno sufficienti a mostrare che esse sono in perfetta sintonia con quelle di Anselmo, sia a proposito del problema della paronimia, sia a proposito della natura del significato: una conferma, se mai ce ne fosse bisogno, dello stretto legame che sussiste, in questi autori, tra logica e teologia e della congruenza delle posizioni che essi difendono, rispettivamente, nell'uno e nell'altro campo disciplinare. È noto che Scoto si richiama alla teologia anselmiana ed è sintomatico che ne condivida, al tempo stesso, le concezioni sulla struttura logica del linguaggio e sulla natura del significato.

Nel suo commento alle *Categorie*, egli sostiene una posizione analoga a quella difesa nel *De grammatico* da Sant'Anselmo, escludendo che ogni nome concreto possa essere equivoco, o riguardare *aliud a suo significato*. Così, in risposta alla questione *Utrum denominativum idem significet quod abstractum*, egli afferma *quod nomen concretum non significat subiectum, sed tantum formam*<sup>33</sup> ed anche altrove ribadisce *quod denominativa in nullo pertinente ad significatum debent differre a suis principalibus, sed tantum forte in modo significandi et in fine vocis*<sup>34</sup>.

Il significato del paronimo è dunque identico a quello dell'astratto da cui deriva. E il significato *per se* del paronimo può essere identificato con l'oggetto intelligibile colto nell'atto dell'intellezione. È inoltre significativo ricordare che alla questione «Se nella parte intellettuale, propriamente detta, dell'anima, ci sia la memoria ed essa sia in possesso di una specie intelligibile anteriore per natura all'atto dell'intellezione»<sup>35</sup>, Scoto

<sup>33</sup> *Quaestiones super praedicamenta Aristotelis*, q. 8, n. 14; ed. Franciscan Institute, p. 317.

<sup>34</sup> *Ibid.*, qq. 30-36, n. 92; ed. Franciscan Institute, p. 500.

<sup>35</sup> *Quaero utrum in parte intellectiva proprie sumpta, sit memoria, habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi* (*Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 1; ed. Vat., 3, 201).

risponde affermativamente. Egli critica la tesi di Enrico di Gand, secondo cui non è necessario ammettere la presenza nell'anima di una specie intelligibile, perché l'intelletto coglie direttamente l'oggetto intelligibile in ciò che ci viene presentato dall'immaginazione. Per Scoto, invece, l'immaginazione rappresenta sempre l'oggetto 'sotto la ragione del singolare,' perché

la connessione tra quelle facoltà che sono l'immaginazione e l'intelletto, nel nostro stato presente, è fatta in modo tale che noi non concepiamo nulla sul piano dell'universale se non immaginiamo un oggetto singolare che vi si rapporti, e se l'intelletto si rivolge alle immagini, non c'è altra ragione per questo, se non che nel momento stesso in cui concepisce un universale esso immagina un singolare che vi si rapporta<sup>36</sup>.

Sulla base delle considerazioni svolte precedentemente, viene naturale osservare che la specie intelligibile che qui entra in questione corrisponde abbastanza bene a quella che in Siriano è stata chiamata la Forma psichica, o la Forma nell'anima. Così come Siriano pone la Forma psichica come intermediario fra il concetto astratto, prodotto dal pensiero umano e la forma trascendente contenuta nel *voûs*, allo stesso modo, secondo Scoto, «per poter rappresentare un oggetto intelligibile, è necessario che sia stata prima acquisita una specie, ma essa lo rappresenta in quanto è la specie di questo oggetto e non in quanto essa sia il risultato di un'acquisizione» fondata sulla percezione<sup>37</sup>. Essa è concepita da Scoto come una 'natura comune,' ossia come un'essenza formale che «possiede in quanto tale un'entità sua propria» di natura esclusivamente noetica<sup>38</sup>, ma è priva di effettiva natura ontica e di esistenza di fatto, tanto nella mente, quanto fuori della mente. Il discorso sulle 'nature comuni' è un discorso del secondo ordine, o 'quidditativo,' che come si è visto non comporta nessuna assunzione ontologica. Dal punto di vista dell'esistenza di fatto, *a parte rei*, la specie intelligibile e l'immagine sensibile non sono due aspetti ontici «realmente distinti» della cosa conosciuta, ma costituiscono sola-

<sup>36</sup> Dico quod talis est conexio istarum potentiarum phantasiae et intellectus pro statu isto, quod nihil intelligimus in universali nisi cuius singulare phantasiatur, nec est alia conversio ad phantasmata nisi quod intelligens universale imaginatur eius singulare (*Ibid.*, I, d. 3, p. 3, q. 1, 392; ed. Vat., 3, 238).

<sup>37</sup> G. Sondag, *Introduction*, in Duns Scot, *L'image*, introduction, traduction, et notes par Gérard Sondag, Paris, Vrin, 1993, 7-112, p. 40.

<sup>38</sup> J. Owens, *Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, «Medieval Studies», 19 (1957), 1-14, p. 14.

mente «due formalità diverse della stessa cosa»<sup>39</sup>, ovvero due diverse modalità puramente noetiche del suo essere conosciuta. La distinzione tra la specie intelligibile, o Forma nell'anima, e l'immagine sensibile è così netta, che Scoto giunge perfino ad affermare che io potrei arrivare all'intellezione di una pietra, anche senza averne avuto esperienza ed averne acquisito la specie, «se questa fosse mai causata immediatamente in me da Dio»<sup>40</sup> – una considerazione, questa, che richiama l'idea della reminiscenza diretta della forma trascendente presente nel *voûç*.

Per sottolineare la convergenza delle posizioni di Scoto con quelle di Anselmo e della tradizione neoplatonica non occorre aggiungere altro, se non riproporre la domanda iniziale: È possibile fare storia della logica senza considerare la parte non calcolante dell'anima?

<sup>39</sup> G. Sondag, *Introduction*, cit., p. 40.

<sup>40</sup> *Si fieret in me immediate a Deo* (*Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, 479; ed. Vat., 3, 286).