

nella traduzione di Costantino Marmo. La soluzione di Boezio rispondeva alle domande di Porfirio, ma lasciava intendere che qualcosa potesse essere allo stesso tempo singolare e universale, aprendo così la via a paradossi che nominalismo e realismo avrebbero fatto propri o confutato soprattutto a partire dal XII secolo.

Le pagine che seguono sono tratte da: Severino Boezio, 1. *De consolazione philosophiae*, v 6, tr. it. di L. Obertello, Rusconi, Milano 1996, pp. 227-235; 2. *De hebdomadibus*, tr. it. di L. Obertello, in *Consolazione della filosofia e Opuscoli teologici*, Rusconi, a cura di L. Obertello e A. Ribet, Milano 1979, pp. 381-391; 3. *In Isagogen Porphyrii commenta, Editio secunda*, I.11, a cura di S. Brandt, Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Freitag 1906, pp. 59-160 e 164-166 (tr. it. di C. Marmo).

Per approfondire: L. Obertello, *Severino Boezio*, 2 voll., Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1974; H. Chadwick (1981), *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, tr. it. il Mulino, Bologna 1986; L. Obertello (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani, Pavia, 5-8 ottobre 1980*, Herder, Roma 1981; G. D'Onofrio, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Liguori, Napoli 1986; J. Magee, *Boethius on Signification and Mind*, Brill, Leiden 1988; C. Micaelli, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, D'Auria, Napoli 1988; L. Obertello, *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*, Nardini, Firenze 1989; C. Micaelli, *Dio nel pensiero di Boezio*, D'Auria, Napoli 1995; A. de Libera (1996), *Il problema degli universali da Platone alla fine del medioevo*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1999; Id., *L'art des généralités: théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999, pp. 159-280; F. Gastaldelli, *Boezio*, Edizioni liturgiche, Roma 1997; M.J.F.M. Hoenen, L. Nauta (a cura di), *Boethius in the Middle Ages: Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae*, Brill, Leiden 1997; A. Galonnier (a cura di), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac*, Peeters, Louvain 2003; R. Pinzani, *La logica di Boezio*, Franco Angeli, Milano 2003.



### [1. Prescienza divina e libertà umana]

Poiché dunque, come poc'anzi si è dimostrato, tutto quel che si conosce vien conosciuto non in virtù della propria natura, ma di quella di coloro che lo comprendono, vediamo ora, per quel che ci è consentito, quale sia la condizione dell'essenza divina, così da poter anche riconoscere quale sia la sua scienza. È giudizio

comune di tutti gli esseri provvisti di ragione che Dio è eterno. Consideriamo dunque che cosa sia l'eternità; questa infatti ci svelerà nello stesso tempo e la natura e la scienza divina. L'eternità, dunque, è il possesso simultaneo e perfetto della vita senza termine, cosa che apparirà più chiara da un confronto con le realtà temporali. Tutto ciò che vive nel tempo procede nel presente dal passato verso il futuro, e non v'è nulla, di quel che è collocato nel tempo, che possa abbracciare tutto insieme lo spazio della propria vita; mentre non riesce ancora ad afferrare quel che avverrà domani, ha già perso quel che è stato ieri; e anche nella vita dell'oggi vivete soltanto nell'attimo mobile e fuggente. Pertanto, tutto ciò che è condizionato dal tempo, anche se, come ritenne Aristotele a proposito del mondo, non abbia mai iniziato a essere e mai finisca, e la durata della sua vita coincida con l'infinità del tempo, tuttavia non è ancora tale da poter essere a buon diritto giudicato eterno. Esso, infatti, non comprende in sé e non abbraccia nella sua totalità simultaneamente lo spazio di una vita sia pure infinita, in quanto non possiede ancora le realtà future, e non possiede più quelle già trascorse. Quell'essere dunque che racchiude e possiede in sé simultaneamente la pienezza totale di una vita senza fine, e al quale non manca nulla del futuro, nulla del passato è sfuggito, quello solo a ragione vien giudicato essere eterno, ed è necessario che, pienamente padrone di sé, sia sempre presente e per così dire accanto a se stesso, e abbia a sé presente l'infinito scorrere del tempo.

Errano dunque coloro che, venendo a conoscenza dell'opinione di Platone che questo mondo non ha avuto un inizio di tempo, e non avrà fine, ritengono per questo che il mondo creato divenga coeterno al suo Creatore. Altro è infatti il venir tratti lungo l'arco di una vita senza termine – cosa che Platone attribuisce al mondo –, altro l'accogliere in sé la presenza totale e simultanea di una vita senza fine, il che evidentemente è proprio alla mente divina. Né Dio deve sembrare più antico delle cose create per quantità di tempo, ma piuttosto per prerogativa della sua semplice natura. Il moto infinito delle cose temporali imita appunto quello stato presenziale dell'immobile vita divina, e, non potendolo riprodurre o eguagliare, dall'immobilità decade nel movimento, dalla semplicità della presenza scema nell'infinita estensione del futuro e del passato. Pur non essendo in grado di possedere con-

temporaneamente la pienezza totale della propria vita, ciò nondimeno, per il fatto stesso che in qualche modo non cessa mai di esistere, sembra voler emulare in certa qual misura quel che non può eguagliare ed esprimere pienamente, avvincendosi a quella fattispecie di presenza che è propria di questo breve e fuggevole momento. Poiché una tal presenza reca in sé così a dire un'immagine di quella imperitura, fornisce una parvenza d'esistenza a quegli esseri cui sia toccata in sorte; ma poiché non poté restare immobile, si rese padrona d'un infinito itinerario di tempo, prolungando in tal modo nel divenire quella vita che non poté abbracciare nella sua pienezza stando immobile. Pertanto, se volessimo dare alle cose il loro giusto nome, diremmo, seguendo Platone, che Dio è eterno, il mondo invece perpetuo.

Poiché, dunque, ogni facoltà di giudizio comprende secondo la propria natura le cose che sono a lei sussunte, e Dio si trova sempre in uno stato di eterna presenza, anche la sua scienza, travalicando ogni mutamento temporale, rimane nella semplicità della propria presenza, e abbracciando tutti gli spazi infiniti del passato e del futuro li contempla nel proprio semplice atto di conoscenza, come se avvenissero proprio in quel momento. Sicché, se vuoi giudicare bene la provvidenza, con cui Egli discerne tutte le cose, riterai più giustamente che sia non prescienza, per così dire, del futuro, ma scienza di una presenza che non viene mai meno; ragion per cui vien meglio detta provvidenza che provvidenza, perché, posta ben lungi dagli esseri più bassi, vede dinanzi a sé l'universo tutto come dalla vetta più eccelsa delle cose. Perché dunque pretendi che divengano necessarie le cose che sono investite dalla luce divina, quando nemmeno gli uomini rendono necessarie quelle che vedono? Forse il tuo sguardo aggiunge una qualche necessità alle cose che vedi a te presenti? Per nulla! Ebbene, se è lecito un confronto tra il presente divino e quello umano, come voi vedete alcune cose in questo vostro presente temporale, così Egli le penetra tutte nel suo presente eterno. La prescienza divina, quindi, non cambia la natura e le proprietà delle cose, e le vede dinanzi a sé presenti come avverranno un giorno nel tempo. E non confonde insieme i giudizi portati sulle cose, ma con un solo intuito della sua mente conosce fino in fondo tanto quel che avverrà necessariamente, quanto quello che avverrà non necessariamente, come voi, quando vedete contemporaneamente un uomo che cammina sulla terra

e il sole che sorge in cielo, distinguate l'una dall'altra cosa, per quanto le vediate insieme, e giudicate volontaria la prima, necessaria la seconda. Così dunque l'intuito divino, discernendo ogni cosa, non stravolge per nulla la qualità delle cose che sono a lui presenti, mentre rispetto alla condizione del tempo sono future. Di conseguenza, quando Dio conosce che accadrà qualche cosa che Egli sa priva della necessità di esistere, questa non è un'opinione, ma una conoscenza fondata sulla verità.

E se tu a questo punto dicessi che quel che Dio vede nel futuro non può non accadere, e che quel che non può non accadere accade per necessità, e mi mettessi alle strette su questo tema della necessità, ti manifesterò una realtà assolutamente vera, ma tale che a malapena vi potrebbe arrivare chi non sia ben addentro nella contemplazione di Dio. Ti risponderò dunque che lo stesso futuro, se lo si considera in relazione alla conoscenza che Dio ne ha, è necessario, quando lo si esamina invece nella sua propria natura è assolutamente libero e privo di vincoli. Vi sono infatti due specie di necessità, l'una semplice, come ad esempio che necessariamente tutti gli uomini sono mortali, l'altra condizionale, come che se tu sai che un tale cammina, è necessario che egli cammini. Ciò che uno conosce non può essere diversamente da come è conosciuto; ma questa necessità condizionale non porta con sé quella semplice. Non dà origine alla necessità condizionale la natura propria di una cosa, ma l'aggiunta di una condizione; nessuna necessità costringe infatti a camminare colui che cammina volontariamente, per quanto sia necessario che, mentre cammina, egli cammini. Allo stesso modo, dunque, se la provvidenza vede qualche cosa come presente, è necessario che essa sia, per quanto non ne abbia alcuna necessità di natura. Orbene, Dio vede come insieme a sé presenti quegli accadimenti futuri che provengono dalla libertà di decisione; i quali dunque, quando sian riferiti all'intuizione divina, divengono necessari per la condizione della conoscenza divina; considerati invece in se stessi, non perdono l'assoluta libertà della propria natura. Avverranno dunque senza alcun dubbio tutte le cose che Dio conosce in anticipo che avverranno, ma alcune di esse scaturiscono dal libero arbitrio, e, per quanto si compiano, non per questo perdono la propria natura, in virtù della quale, prima che si compissero, avrebbero potuto anche non realizzarsi.

Ma che importa – mi dirai – che non siano necessarie, dal mo-

mento che, a causa della condizione della scienza divina, ne risulterà comunque un'equivalente necessità? Questo importa, cioè, che dei fatti citati poco fa, il sole che sorge e l'uomo che cammina (due eventi che, mentre avvengono, non possono non avvenire), l'uno, ancor prima che accadesse, doveva necessariamente esistere, l'altro no; così pure, quelle realtà che Dio ha a sé presenti senza alcun dubbio esistono, ma di esse alcune scaturiscono dalla necessità naturale, altre dalla volontà di coloro che le compiono. Non a torto dunque dicemmo che queste cose, se si considerano nella loro relazione alla conoscenza divina, son necessarie, se si considerano in se stesse son libere dai vincoli della necessità, così come tutto quello che i sensi percepiscono è universale se lo si riferisce alla ragione, particolare se lo si riferisce a se stesso.

Ma se è in mio potere – dirai – di cambiare proposito, vanificherò la provvidenza, quando per caso cambierò i miei intendimenti, che essa conosce in precedenza. Ti risponderò che puoi ben cambiare il tuo proposito, ma non puoi sottrarti alla prescienza divina, poiché la presente verità della provvidenza vede che puoi farlo, e se lo fai, e a che cosa ti volgi, come non potresti sfuggire allo sguardo di un occhio che ti sta addosso, per quanto con libera volontà tu ti volga alle azioni più svariate. Ma allora, chiederai, la scienza divina si muterà a seconda della mia disposizione, così che quando io voglia or questo or quello anch'essa sembri alternare il modo di conoscere? Niente affatto. L'intuizione divina precorre ogni evento futuro, e lo ritrae e lo richiama alla presenza della propria conoscenza; e non s'alterna, come tu credi, nel prevedere ora questo ora quello, ma in un solo semplice sguardo, restando immota, previene e abbraccia i tuoi cambiamenti. E questa potenza di comprendere e di vedere tutte le cose Dio non l'ha dall'esito delle realtà future, ma dalla propria semplicità. Viene in tal modo risolta anche la questione posta poco fa, cioè che sarebbe indegna cosa il dire che le nostre azioni future sian causa della scienza divina. La forza della scienza divina, infatti, abbracciando tutte le cose con la sua conoscenza presenziale, ha fissato a ogni cosa il proprio limite, e nulla deve a quelle che avverranno in seguito.

Ciò posto, resta intatta agli uomini la libertà della scelta, e non ingiustamente le leggi stabiliscono pene e premi, poiché le loro volontà son libere da qualsiasi necessità; e resta che Dio tutto conosce in anticipo, guardando dall'alto. L'eternità sempre presente

della sua visione converge con la qualità futura delle nostre azioni, dispensando premi ai buoni, castighi ai malvagi. Non invano son riposte in Dio speranze e preghiere, che, quando son rette, non possono non avere efficacia. Allontanatevi dunque dai vizi, praticate le virtù, innalzate l'animo a giuste speranze, indirizzate al cielo umili preghiere. V'incombe, se non volete fingere di non saperlo, una gran necessità di essere retti, poiché le vostre azioni si compiono dinanzi agli occhi di un giudice che vede ogni cosa.

[2. *L'essere e "ciò che è"*]

Come dunque suole accadere nella matematica e anche in altre discipline, ho premesso alcune definizioni e alcune norme secondo cui svilupperò quel che segue.

I. Una concezione comune della mente è una enunciazione che si accetta non appena la si ode. Ve ne sono di due specie: l'una è in tal modo comune, da essere propria di tutti gli uomini, come se si dice: "Se togli due numeri eguali da due numeri eguali, quelli che restano sono eguali": nessuno, comprendendolo, potrebbe negarlo. L'altra è propria soltanto dei dotti, per quanto derivi da tali comuni concezioni dell'animo, come: "Quel che è incorporeo, non è nello spazio", e via dicendo; cioè proposizioni che non sono comprovate dal volgo, ma dai dotti.

II. L'essere e ciò che è sono diversi: l'essere stesso, infatti, non è ancora, ma ciò che è, ricevuta la forma dell'essere, è e sussiste.

III. Ciò che è può partecipare a qualche cosa; ma l'essere in sé non partecipa in alcun modo a nulla. La partecipazione si ha infatti quando qualche cosa già è; ma qualche cosa è, quando abbia accolto in sé l'essere.

IV. Ciò che è può possedere qualche cosa al di fuori di quel che esso stesso è; ma l'essere in sé non ha altro a sé unito, tranne se stesso.

V. È diverso l'esser soltanto qualche cosa ed essere qualche cosa in ciò che è; là si intende l'accidente, qui la sostanza.

VI. Tutto quel che partecipa di ciò che è essere, per essere, partecipa ad altro per essere qualche cosa. E perciò quel che è partecipa di ciò che è essere, per essere; ed è per partecipare ad altro, quale che sia.

VII. Ogni realtà semplice possiede come una unità il proprio essere e ciò che è.

VIII. In ogni realtà composta altro è l'essere, altro l'«è» in se stesso.

IX. Ogni diversità è discorde, mentre la somiglianza deve essere ricercata; e quel che desidera qualche cosa, si dimostra esser tale, quale è quello che desidera.

Sono sufficienti le nozioni premesse. Il prudente esegeta del loro significato annetterà ogni principio agli argomenti che gli sono pertinenti.

La questione è di questa natura. Le realtà che sono, sono buone; l'opinione comune dei dotti ritiene infatti che tutto quel che è tende al bene. Ma tutto tende al proprio simile; dunque le realtà che tendono al bene sono beni esse stesse. Ma in qual modo sono buone – dobbiamo chiederci –, per partecipazione o per sostanza? Se per partecipazione, non sono in alcun modo buone di per se stesse; infatti quel che è bianco per partecipazione, non è bianco di per se stesso in ciò che è. E si può dire lo stesso delle altre qualità. Se dunque son buone per partecipazione, di per sé non sono buone in alcun modo; non tendono perciò al bene. Ma si è concesso che vi tendono; non sono dunque buone per partecipazione, ma per sostanza. Le realtà la cui sostanza è buona, sono buone in ciò che [sono]; ma ciò che sono l'hanno da ciò che è essere. Il loro essere è dunque buono; e dunque l'essere stesso di tutte le cose è buono. Ma se l'essere è buono, le realtà che sono, sono buone in ciò che sono, ed è in loro identico l'essere e l'essere buone; e sono pertanto beni sostanziali, poiché non partecipano alla bontà. Ma se l'essere stesso in esse è buono, non vi è alcun dubbio che, essendo beni sostanziali, siano simili al primo bene, e perciò saranno questo stesso bene; nulla infatti è simile a lui tranne egli stesso. Ne segue che tutte le realtà che sono siano Dio, cosa che è empia a dirsi. Non sono dunque beni sostanziali, e perciò in esse non vi è un essere buono; non sono dunque buone in ciò che sono. Ma neppure partecipano della bontà; non tenderebbero infatti in alcun modo al bene, e dunque non sono in alcun modo buone.

[...]

Se dunque fossero in qualche modo, non deriverebbero dal bene né sarebbero buone, e non sarebbero identiche al bene, ma

in loro sarebbe diverso l'essere e l'essere buone. Se poi non fossero altro che buone – e non pesanti né colorate né estese nello spazio –, e non vi fosse in esse alcuna qualità se non soltanto l'essere buone, non parrebbero essere cose, ma il principio delle cose; e dunque non parrebbero, ma parrebbe. Vi è infatti una sola realtà di tal genere, che sia soltanto bene e null'altro. Ma poiché queste cose non sono semplici, non avrebbero potuto neppure essere, se l'unico bene non avesse voluto che fossero. Per questo sono dette buone, perché il loro essere è scaturito dalla volontà del bene. Infatti il primo bene, poiché è, è buono in ciò che è; ma il bene secondo anch'esso è buono, poiché è scaturito da quello, il cui stesso essere è buono. Ma lo stesso essere di ogni realtà è scaturito dal primo bene, e da quel bene che è tale che giustamente si dice essere bene in ciò che è. Dunque il loro stesso essere è buono; e in effetti non sarebbero buone in ciò che sono, se non fossero scaturite dal primo bene.

Con ciò il problema è risolto. Per quanto infatti le cose siano buone in ciò che sono, non sono tuttavia simili al primo bene, poiché il loro essere non è buono sotto tutti gli aspetti. Ma poiché l'essere stesso delle cose non può essere, se non sia scaturito dal primo essere, ossia dal bene, perciò l'essere stesso è buono e non è simile a quello da cui proviene, che infatti è buono in ciò che è sotto tutti gli aspetti; non è infatti altro che bene. Ma questo bene, se non derivasse da quello, forse potrebbe essere buono; e tuttavia non potrebbe essere buono in ciò che è.

Potrebbe forse in tal caso partecipare al bene; ma quello stesso essere che non riceverebbero dal bene, non potrebbero riceverlo buono. Pertanto, se si toglie loro il primo bene con un'astrazione mentale, queste realtà per quanto siano buone, tuttavia non potrebbero essere buone in ciò che sono; e poiché non sarebbero potute esistere in atto se non le avesse tratte all'essere quello che è il vero bene, per questo il loro essere è buono; e tuttavia non è simile al bene sostanziale ciò che da lui è scaturito. Se non ne fossero scaturite, per quanto fossero buone, tuttavia non avrebbero potuto essere buone in ciò che sono, poiché sarebbero state indipendenti dal bene e non sarebbero derivate dal bene, dato che quello stesso primo bene è l'essere in se stesso e il bene in se stesso e l'esser buono in se stesso.

[3. *Origini della disputa sugli universali*]

Le questioni che Porfirio ha promesso di non trattare sono molto utili e misteriose. Molti uomini sapienti hanno cercato di dare loro una risposta senza riuscirvi. [...]

Questa è al momento la questione sugli argomenti proposti [i predicabili di Porfirio] cui noi, in accordo con quanto dice Alessandro di Afrodisia, cercheremo di dare una soluzione.

Sosteniamo infatti che non è necessario che sia falso e vuoto ogni concetto che deriva da un soggetto, ma non corrisponde a come quel soggetto è disposto. La falsa opinione, che non chiamerei intelligenza, si ha solo in ciò che si ottiene per composizione: se infatti qualcuno compone e congiunge con l'intelletto ciò che per natura non può essere congiunto, nessuno può ignorare che si tratta di una falsità. Come quando si congiunge con l'immaginazione il cavallo e l'uomo e si costruisce l'immagine di un centauro. Se invece si costruisce attraverso la divisione o l'astrazione un concetto che non corrisponde a come la cosa è disposta, in quanto si tratta di un concetto, esso non è per nulla falso: vi sono infatti molte cose che hanno il proprio essere in altre cose, dalle quali o non si possono assolutamente separare, oppure una volta separate, in nessun caso sussistono.

E per rendere questo più chiaro ci serviamo di un esempio molto diffuso: una linea è qualcosa che esiste in un corpo e ciò che è lo deve al corpo, ovvero il suo essere dipende da quello del corpo. Il che si illustra in questo modo: se infatti la linea è separata dal corpo, essa non sussiste; chi ha mai colto con uno qualsiasi dei sensi una linea separata dal corpo? L'animo tuttavia, dal momento che dai sensi riceve in sé le cose confuse e mescolate a vicenda, in virtù della propria forza conoscitiva riesce a discriminarle. Poiché il senso, attraverso i nostri corpi, ci fa percepire tutte le cose incorporee che hanno il proprio essere nei corpi, l'animo, che ha la capacità di ricomporre ciò che è separato e di separare ciò che si presenta congiunto, distingue ciò che dai sensi ci è trasmesso come confuso e congiunto alla corporeità, in modo da esaminare e vedere la natura incorporea per sé e senza i corpi nei quali esiste in aggregazione. Varie sono infatti le proprietà delle cose incorporee che esistono mescolate ai corpi, anche se vengono separate dai corpi.

I generi e le specie e gli altri [predicabili] si trovano quindi o nelle cose incorporee o in ciò che è corporeo: se poi l'animo li tro-

va nelle cose incorporee, avrà una comprensione incorporea del genere; se invece coglierà generi e specie delle cose corporee, astrarrà, come è suo costume, dai corpi la natura incorporea da sola e pura così da prendere in considerazione la forma in se stessa. In questo modo l'animo riceve questi [universali] mescolati ai corpi e li esamina e considera, discriminando ciò che è incorporeo. Nessuno affermi quindi che noi pensiamo falsamente alla linea, dal momento che la pensiamo come se prescindesse dai corpi, mentre invece essa in realtà non può esistere senza di essi. [...]

Queste cose esistono quindi nelle cose corporee e sensibili, ma si comprendono a prescindere da ciò che è sensibile, così da poter cogliere la loro natura e le loro proprietà. Per questa ragione quando si pensa alle specie e ai generi, si raccoglie dagli individui in cui si trovano una somiglianza [*similitudo*], così che dai singoli uomini che sono dissimili a vicenda si tragga una somiglianza, che una volta considerata dall'animo e vista nel suo vero aspetto diventa una specie; e ancora, la somiglianza che si trae dalle specie che sono a loro volta diverse e che non può esistere nei loro rispettivi individui ma solo nelle specie stesse, diventa il genere.

E così queste cose esistono negli individui, ma sono pensate come universali, e la specie non può essere considerata altro che il pensiero che si trae da una somiglianza sostanziale tra individui distinti per numero, mentre il genere è il pensiero che si trae dalla somiglianza tra le specie. Questa somiglianza poi quando è negli individui diventa sensibile e quando è negli universali diventa intelligibile; e reciprocamente, quando è sensibile, rimane negli individui, e diventa invece universale, quando è compresa. Essi sussistono quindi negli esseri sensibili, ma si comprendono a prescindere dai corpi.

Leibniz e, nonostante le sferzanti critiche di Kant, Hegel, mentre il Novecento vi troverà un rinnovato interesse da parte degli studiosi di logica:

Le pagine che seguono sono tratte da: Anselmo d'Aosta, 1. "Proslogion, prooemium", in *Proslogion*, tr. it. di I. Sciuto, Rusconi, Milano 1996, capp. 2-4, pp. 85-87, 98-101 (ora in *Proslogio e Monologio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002); 2. "Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente", in *op. cit.*, capp. 2-7, pp. 147-159; 3. "Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli", in *op. cit.*, premessa, capp. 1-4, 10, pp. 167-169, 193.

Per approfondire: K. Barth (1931), *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum*, tr. it. a cura di M. Vergottini, Morcelliana, Brescia 2001; M. Dal Pra, *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Laterza, Bari-Roma 1974, pp. 1-82; Y. Cattin, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Vrin, Paris 1986; S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Bari-Roma 1987; M. Parodi, *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Lubrina, Bergamo 1988; I. Biffi, C. Marabelli (a cura di), *Anselmo d'Aosta figura europea, Atti del convegno di studi, Aosta 1988*, Jaca Book, Milano 1989; P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Gregoriana, Roma 1990; M. Corbin, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de Saint Anselme*, Cerf, Paris 1992; A.A.Vv., *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento e la filosofia*, Marietti, Genova 1993; E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari-Roma 1994; G. D'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. 1, I principi, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 481-553; F. Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997; C. Viola, *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000; P. Gilbert (a cura di), *Anselmo d'Aosta*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.



[1. L'unico argomento di Anselmo]

Dopo aver pubblicato, per le pressanti preghiere di alcuni confratelli, un opuscolo come esempio di meditazione sulla razionalità della fede, mettendomi nella posizione di chi, ragionando silenziosamente dentro di sé, ricerca ciò che non conosce, considerando che quell'opuscolo era costruito con la concatenazione di molti argomenti, ho cominciato a chiedermi se per caso fosse possibile trovare un argomento unico, tale che per essere dimostrato non avesse bisogno di altro, ma solo di se stesso; e che fosse da so-

lo sufficiente a stabilire che Dio esiste veramente, che è il sommo bene di nessun altro bisognoso e di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e per benessere, e tutto ciò che crediamo della divina sostanza.

Rivolgevo spesso e con impegno il mio pensiero su questo punto e talvolta mi sembrava di poter già afferrare quanto cercavo, talvolta invece sfuggiva del tutto all'acume della mia mente; alla fine, privo di speranza, volli cessare la ricerca di una cosa che sembrava impossibile trovare. Ma quando volevo escludere completamente da me quel pensiero, affinché non impedisse alla mia mente, occupandola inutilmente, di impegnarsi in altri pensieri nei quali potessi fare progressi, proprio allora quel pensiero cominciò sempre più a imporsi, con una certa importunità, a me che non lo volevo e lo respingevo.

Mentre dunque, un giorno, fortemente mi affaticavo nel resistere alla sua insistenza, nel conflitto stesso dei pensieri mi si presentò ciò di cui avevo disperato, sì da farmi applicare con passione a quel pensiero che mi ero preoccupato di respingere.

Ritenendo poi che quanto gioivo di avere trovato, se fosse stato scritto, sarebbe piaciuto a qualche lettore, su questo e su altri argomenti ho scritto il seguente opuscolo mettendomi nella posizione di chi tenta di innalzare la sua mente a contemplare Dio e cerca di comprendere ciò che crede. E poiché giudicavo che né questo opuscolo né quello che sopra ho ricordato fossero degni del nome di libro o di portare il nome dell'autore, ma pensavo tuttavia che non si dovessero pubblicare senza un titolo qualsiasi col quale invitassero alla lettura in qualche modo, colui nelle cui mani fossero pervenuti, diedi a ciascuno il suo titolo, chiamando il primo *Esempio di meditazione sulla ragione della fede* e il successivo *La fede che cerca l'intelletto*.

Ma quando l'uno e l'altro erano già stati trascritti da molti con questi titoli, molti mi sollecitarono (specialmente il reverendo arcivescovo di Lione, di nome Ugo, legato apostolico in Gallia, che me l'ordinò con autorità apostolica) a scrivere il mio nome su di essi. Per fare ciò più adeguatamente, ho dunque intitolato il primo opuscolo *Monologion*, cioè soliloquio, e questo invece *Proslogion*, cioè colloquio.

[...]

Dunque, o Signore, tu che dai l'intelligenza alla fede, concedi-

mi di comprendere, per quanto sai che mi possa giovare, che tu esisti come crediamo e che sei quello che noi crediamo.

E davvero noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande. O forse non vi è una tale natura, perché “disse l’insipiente in cuor suo: Dio non esiste” [Sal 13 (14),1 e 52 (53),2]? Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ascolta ciò che dico, cioè “qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande”, comprende ciò che ode; e ciò che comprende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro, infatti, è che una cosa sia nell’intelletto, e altro è intendere che quella cosa esista. Quando il pittore infatti, prima pensa a ciò che sta per fare, ha certamente nell’intelletto ciò che ancora non ha fatto, ma non intende ancora che questo esista. Quando invece lo ha già dipinto, non solo ha nell’intelletto ciò che ha già fatto, ma intende anche che esso esista. Anche l’insipiente, dunque, deve convenire che, almeno nell’intelletto, vi sia qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande, perché quando sente questa espressione la intende, e tutto ciò che si intende è nell’intelletto.

Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore è nel solo intelletto, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ma evidentemente questo non può essere. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste, senza dubbio, sia nell’intelletto sia nella realtà.

Tutto ciò è talmente vero, che non si può neppure pensare che Dio non esista. Infatti si può pensare che vi sia qualcosa di cui non si possa pensare che non esista; e questo è maggiore di ciò che si può pensare non esistente. Quindi, se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore non è ciò di cui non si può pensare il maggiore; ma questo è contraddittorio. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste così veramente che non si può neppure pensare non esistente.

E questo sei tu, Signore Dio nostro. Dunque tu esisti così veramente; Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente. E giustamente. Se infatti una qualche mente potesse pensare qualcosa migliore di te, la creatura si eleverebbe al di

sopra del Creatore e sarebbe giudice del Creatore; il che sarebbe grandemente assurdo.

In verità, di tutto ciò che è, all’infuori di te solo, si può pensare che non sia. Tu solo dunque hai l’essere nel modo più vero, e perciò massimo, rispetto a tutte le cose, perché qualsiasi altra cosa non è in modo così vero e, quindi, ha un essere minore. Perché dunque “l’insipiente ha detto in cuor suo: Dio non esiste”, quando è così evidente a una mente razionale che tu sei più di tutte le cose? Per quale motivo, se non perché è stolto e insipiente?

Ma in quale modo l’insipiente ha detto in cuor suo ciò che non ha potuto pensare, o in che modo non ha potuto pensare ciò che ha detto in cuor suo, dato che è la stessa cosa dire nel cuore e pensare? Se poi veramente, anzi poiché veramente sia lo pensò perché lo disse in cuor suo, sia non lo disse in cuor suo, perché non poteva pensarlo, non in un modo soltanto si dice nel cuore o si pensa qualcosa. In un modo, infatti, una cosa è pensata quando si pensa la parola che la significa; in un altro modo, quando si comprende ciò che la cosa è. Nel primo modo, pertanto, si può pensare che Dio non sia, ma nel secondo assolutamente no. Perciò nessuno, il quale comprenda ciò che Dio è, può pensare che Dio non esista, sebbene dica in cuor suo queste parole, non dando loro alcun significato o dandogliene uno estraneo. Dio, infatti, è ciò di cui non si può pensare il maggiore. Chi comprende bene questo, comprende certamente che egli esiste in modo tale che neppure nel pensiero può non essere. Chi dunque comprende che Dio è così, non può pensare che egli non esista.

[...]

## [2. Le obiezioni di Gaunilone]

Se si afferma che questo ente è già nel mio intelletto per il solo fatto che io comprendo ciò che si dice, non potrei dire similmente di avere nell’intelletto anche tutte le cose false e senz’altro, in nessun modo in se stesse esistenti, perché se qualcuno le dicesse io comprenderei tutto ciò che direbbe? A meno che per caso non risulti che questo ente sia tale da non poter essere nel pensiero allo stesso modo in cui lo sono anche le cose false o dubbie, e allora non mi si faccia dire che penso o ho nel pensiero ciò che ho udito, ma che lo comprendo e che l’ho nell’intelletto; si dica cioè che non lo posso pensare se non intendendo, ossia comprendendo con scienza, che esso esiste nella realtà stessa.