

Preghiera e argomentazione filosofica nel Proslogion di Anselmo d'Aosta *di Antonio Staglianò (Vescovo di Noto)*

Il *Proslogion* è espressamente un dialogo con Dio alla ricerca di intelligenza. L'approfondimento logico è inquadrato dentro un atteggiamento di invocazione dell'uomo verso il suo Dio, contemplato nella maestà della sua vita divina e amato nella misteriosa ineffabilità della sua misericordia. È una situazione esistenziale dentro la quale il pensiero cogitante vive e dalla quale trae forza: la preghiera introduttiva non deve soddisfare semplicemente le esigenze della scelta di un particolare genere letterario. Essa è molto di più di un "accorgimento stilistico", perché fonda il dinamismo del pensare anselmiano, costituendo le condizioni delle possibilità reali del suo vero esercizio¹.

Viene così a stabilirsi un "legame stretto" tra il movimento riflessivo della ragione e la decisione credente dell'orante. Il tema toccato è Dio, la sua esistenza, i suoi attributi: un tema suscettibile non solo di trattazione strettamente teologica, ma anche di sviluppo squisitamente filosofico, proprio perché coimplicativo di una concezione generale della realtà e dell'essere, dell'uomo e della storia. La presunzione anselmiana sarebbe quella di poter intensivamente ricercare sul piano filosofico, mantenendo o, per lo meno non nascondendo, un influsso da parte della fede storica ed ecclesiale (mistica) sul livello della conoscenza come tale. *Cogitatio* e *meditatio* appaiono armonicamente come due modalità differenti dell'unico movimento con cui lo spirito umano attinge vera conoscenza. Ha ragione R. W. Southern: «preghiera e meditazione costituiscono due modi strettamente collegati tra loro di sforzo mentale. Il loro intrecciarsi è uno dei caratteri principali del metodo anselmiano»². E' senz'altro questo il motivo per cui il modo di "porsi in pensiero" di Anselmo ha ricevuto così ampio spazio nella *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II - l'enciclica dedicata al rapporto tra fede e ragione – che sottolinea la "circularità virtuosa" tra pensare e credere in una epistemologia nella quale la fede e la ragione permangono nella loro rispettiva autonomia e, tuttavia, doverosamente non si esercitano in netta separazione, ma

¹Questa tesi è stata puntualmente argomentata attraverso un dialogo dialettico con le maggiori posizioni lungo tutto il XX secolo, da K. Barth ad H.J. Verweyen, privilegiando le pubblicazioni in lingua tedesca e francese in A. Staglianò, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, EDB, Bologna 1996. Da questa ricerca ricaviamo e sintetizziamo le riflessioni proposte in questo intervento.

²R.W. Southern, *Saint Anselm: a Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 103. La posizione di Southern viene valorizzata da I. Biffi contro quella di altri autori come R. Roques, B. Pranger e Y. Cattin che invece ritengono di dover affermare una demarcazione netta e sistematica tra preghiera e speculazione filosofica, espresse d'altronde anche in due generi di stile differenti ed eterogenei: quello della prosa oggettiva e l'altro della retorica poetica (cfr. I. Biffi, *Anselmo d'Aosta e dintorni*, Jaca Book, Milano 2007, pp.329-364: si tratta del capitolo dodicesimo dedicato a «Preghiera e teologia nelle "orazioni meditative" di Sant'Anselmo», nel quale vengono recensite le posizioni degli autori con espliciti riferimenti al metodo del *Proslogion*).

piuttosto in un mutuo sostegno epistemico: *fides quaerens intellectum – intellectus quaerens fidem*³.

La “sola ragione” non è ragione isolata

Denominato impropriamente “Padre della scolastica” (non esiste ancora in Anselmo la distinzione chiara di Tommaso tra ragione e fede, tra filosofia e teologia), egli rifondò su nuove basi la teologia, approfondendo il momento speculativo e razionale del discorso della fede. Il suo progetto di *fides quaerens intellectum rimanda a una particolare figura della ragione* che non è riconducibile nè all’*intellectus* della patristica, nè alla *ratio* dell’alta scolastica. Il suo metodo è quello delle *rationes necessariae* (della scoperta della intrinseca necessità del dato), perciò è metodo intenzionalmente filosofico. L’oggetto della sua riflessione è, però, dichiaratamente teologico: il libero agire di Dio con l’uomo, creato e chiamato in Cristo a libertà. In questo senso, la meditazione anselmiana è ad un tempo filosofica e teologica. Il famoso argomento del *Proslogion* intreccia i due livelli della riflessione unitaria di Anselmo: quello della “sola ragione”, della motivazione critica spinta al massimo della sua necessità implicativa e quello della fede che cerca di comprendersi, in cerca dell’intelligenza della propria misteriosa oscurità.

Anselmo crede, ma vuole capire ciò che crede. Assertore di un profondo legame tra fede e intelligenza, egli apre il dialogo con il “non credente” e con l’infedele, sicuro che la mente umana dischiude un itinerario di intelligenza praticabile a chiunque usi la ragione in modo onesto. *Perciò egli non teme di riflettere razionalmente pregando il suo Dio*: non ha timore di approntare una prova razionale dell’esistenza di Dio nell’invocazione della grazia che deve illuminarlo nel cammino della sua scoperta. La fede viene al pensiero. Il pensiero non disdegna di avanzare nella fede stessa.

Dalla fede creduta Anselmo mutua, infatti, quella denominazione di Dio in quanto *id quo maius cogitari nequit*, riconosciuto poi presente alla mente umana come suo fondamento costitutivo. Poichè è nell’intelletto, “ciò di cui non si può pensare il più grande” non può restare soltanto sul piano ideale; non può non esistere anche nella realtà, diversamente non sarebbe quello che si dice che è, non sarebbe ciò che è, cioè “ciò di cui non si può pensare il più grande”. Ma questo è contraddittorio. Il passaggio apparentemente semplice postula invece qualcosa che non viene discusso, come, per esempio, l’acquisizione neoplatonica che l’esistente *in re* è più grande dell’esistente solo *in intellectu*. Tuttavia una più equilibrata interpretazione del dettato anselmiano impedisce il giudizio del “salto indebito” dal livello logico a quello ontologico che la tradizione critica da Gaunilone, attraverso Tommaso e fino alla sistemazione di Kant, gli ha ingiustamente accreditato.

Il problema sta a monte e rimanda al recupero del vero atteggiamento metodico entro cui si svolge il pensiero di Anselmo.

³ Cfr. A. Staglianò, *Su due ali. L’impegno per la ragione, responsabilità della fede*, Lateran University Press, Roma 2004.

Contro una interpretazione unilateralmente filosofica, è K. Barth (1931) a risottolineare la priorità della prospettiva teologica nell'indagine anselmiana. Quella di Anselmo sarebbe teologia e non filosofia. La tesi suscitò, all'inizio del secolo, grande scalpore e aprì un dibattito tutt'ora non chiuso, poichè gli interpreti non sembrano superare quella separazione moderna di fede e sapere, di filosofia e teologia non imputabile al pensiero anselmiano. "O filosofia o teologia", dunque: "è teologia mistica" (Stolz); "è filosofia" (Kolping); "è apologetica" (Schmitt). Ma, forse più adeguatamente, è "filosofia nell'unità della teologia" (Söhngen). Ecco la domanda cruciale: è possibile un sapere razionale, autenticamente tale, che però non viene all'idea e alla coscienza del pensatore se non dentro l'esperienza cogitante di un credente teologo? Si tratterebbe di un sapere razionale che può accadere, al momento della scoperta, solo nell'ambito della teologia, benché questo non significhi che possa essere appreso solo dal credente, perché è comunicabile e riproducibile da chiunque sia dotato di intelligenza.

Per Anselmo è possibile. Il *Proslogion* testimonia, nella sua struttura formale, nel suo dettato concreto, nelle sue movenze di pensiero che l'intelligenza della fede, restando sè stessa, implica una espansione filosofica e autenticamente razionale. L'*insipiens* che nega Dio, dopo l'esibizione della prova, non può più continuare a farlo senza negare la realtà della sua stessa mente. Se lo fa, è un *impudens*. Così il credente, dopo la dimostrazione razionale, anche se non credesse l'esistenza di Dio, non potrebbe non intenderla con la sua intelligenza: «ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere» (*Proslogion* IV).

La questione rilevante e il paradosso da mantenere

Il problema rilevante, posto dalle reinterpretazioni contemporanee circa il metodo di Anselmo, è quello di una *figura di teologia* pregiudicata dalla dicotomia moderna e illuministica tra credere e pensare, per la quale la fede crede e non pensa e la ragione pensa e non crede. Posto in questi termini, il credere si oppone al sapere come al suo contraddittorio: chi sa, per il fatto stesso che sa, non deve credere e viceversa, chi crede, per il fatto stesso che crede, non deve sapere. Dentro questo schema la teologia riferita alla fede svolge la *razionalità della fede* che, in quanto tale, ha natura diversa per essenza dalla *razionalità della ragione*, appannaggio esclusivo della filosofia. Praticando una *epochè* sulla fede sarebbe forse possibile per il credente una cogitazione filosofica. Ma nel contesto vitale della fede nessuna ricerca filosofica è praticabile⁴.

⁴ Le tracce della discussione intorno alla filosofia cristiana della *querelle* negli anni '30 sono evidenti. La separazione moderna tra ragione e fede impedisce, infatti, qualsiasi attribuzione razionale ad un pensiero che muova dentro le premesse della fede. In sostanza chi crede non può autenticamente pensare. Chi parte dal dogma non può porre concretamente la domanda filosofica né trovare risposte filosofiche. A rigor di logica qualsiasi prova su Dio elaborata dal credente non potrebbe mai avere un carattere filosofico, per il semplice fatto che il credente già crede nel Dio di cui cerca di dimostrare l'esistenza.

H. Bouillard intravede un *paradosso* nella proposta anselmiana: da una parte, nell'*id quo maius cogitari nequit* Anselmo offrirebbe una regola dialettica intellegibile all'incredulo e capace di condurlo, per stringenza logica, all'affermazione dell'esistenza di Dio, pena la propria autocontraddizione. Dall'altra, però, egli precisa che questa regola non è ben compresa se non da colui che vuole credere. La massima espressione di questo paradosso si troverebbe nel famoso testo: «*Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*» (P. IV). Questo paradosso avrebbe disorientato non pochi spiriti, proprio perché pone strettamente una connessione stabile tra adorazione e intelligenza, fede e dialettica, legando indissolubilmente struttura logica e atto di fede. E contro l'esegesi barthiana che sopprime il paradosso è urgente sostenere il senso obiettivo del testo: «*La preuve, découverte et comprise dans la foi et la prière, présente, indépendamment d'elles, sens et rigueur*»⁵. La conoscenza della verità si trova dunque condizionata dall'esperienza della fede che ne permette l'accesso. Mancando all'*insipiens* tale esperienza, egli non può attingere alla realtà che la conoscenza mostra.

Nel caso però dell'esistenza di Dio, una cosa è il processo puramente formale, propiziato dall'esperienza credente, che porti rigorosamente all'affermazione positiva «*Deus est*», un'altra cosa è l'assenso credente a questo Dio quale frutto della conoscenza logica della sua esistenza. Il paradosso di Bouillard può perciò dissolversi rilevando il fatto che l'incredulo, dotato di ragione, per principio, non ha bisogno necessariamente di credere per comprendere la verità dell'esistenza di Dio. Non riuscirebbe di fatto però a pervenirvi se non fosse aiutato a ricostruire il processo logico, da chi ha già attuato questa possibilità inscritta nella natura della mente umana grazie all'esperienza della fede riflessa intensivamente.

Ma di che natura è il nesso tra fede e conoscenza? Soltanto psicologico o anche gnoseologico/logico? Può essere e l'uno e l'altro? In che senso? Il conflitto delle interpretazioni che, ruotandovi, reagì alla proposta barthiana pone nella sostanza questo problema, orientando a risposte diverse, complementari e, talvolta, diametralmente opposte. Urge, però, non tanto *dire* i termini delle questioni, interessa piuttosto *pensarli*, rendendo ragione di tutti i dati presenti nel testo anselmiano, anche di quelli apparentemente antinomici, senza scarti pregiudiziali o omissioni di sorta. Le posizioni principali che all'inizio del secolo si espressero sul tema rappresentano uno spazio prezioso per identificare i nodi aporetici da sciogliere per ristabilire una precomprensione adeguata alla lettura del *Proslogion*⁶.

Tra preghiera e speculazione: in che direzione andare?

Sciogliere i nodi aporetici non significa evaderli, come fa - solo a titolo di esempio, per posizioni analoghe - F.S. Schmitt, che pur si è acquistato il grande merito di una edizione critica del testo latino delle opere di Anselmo da cui tutti gli interpreti

⁵H. Bouillard, «La preuve de Dieu dans le "Proslogion" et son interprétation par Karl Barth», in *Spicilegium Beccense I*, p. 205.

⁶Cfr. A. Staglianò, *La mente umana alla prova di Dio*, pp. 115-145.

dipendono. Egli ama vedere nel *Proslogion* un'opera di "apologetica sistematica", sicchè Anselmo sarebbe "il primo apologeta nel senso moderno" «*Anselm ist wesentlich Apologet*»⁷. Gli sembra questa l'unica prospettiva capace di risolvere la *vexata quaestio* sul carattere o filosofico o teologico dell'impresa anselmiana: l'apologetica, infatti, unifica le due categorie, le integra dinamicamente nel programma globale entro il quale Anselmo persegue i suoi scopi di fondazione e di giustificazione dei contenuti della fede. Metodicamente egli deve provare affidandosi alla sola ragione e dunque alla filosofia, alla logica, alla dialettica, cioè, in una parola alla speculazione. L'oggetto, poi, della sua indagine resta la fede, ma colta dal punto di vista della sua credibilità. Da qui si evince il carattere apologetico del *Proslogion*: il suo tema è la dottrina su Dio, la verità di fede della sua esistenza e della sua essenza, ma il metodo della prova è puramente filosofico (*rein philosophisch*) poiché egli deve rendere ragione di fronte all'ateo, il negatore appunto delle verità del Credo ecclesiale. Lo scopo dell'argomento non è quello di portare il non credente alla fede, ma all'intelligenza. Non questo soltanto però. Si tratta anche di rendere ragione della fede di fronte alla stessa ragione credente, perché questa pervenga ad una doppia convinzione sull'esistenza di Dio, quella della fede e quella della intelligenza: mentre la prima può andare perduta, la seconda no. Perciò il carattere apologetico getta luce sulla natura della prova: o è filosofica o semplicemente non sarebbe una prova⁸. L'intendimento di Anselmo è chiaro e ben esplicitato nel suo *fides quaerens intellectum*. Il sintagma contiene tre elementi: un soggetto (la fede creduta e che è già data); un oggetto (l'intelligenza che deve essere guadagnata); il ricercare (l'occupazione che porta dalla fede all'intelligenza). In questo progetto la profonda unità metodica e di finalità tra il *Proslogion* e il *Monologion* è assicurata. Cambia solo il ruolo in cui l'autore si mette per dispiegare le sue argomentazioni⁹.

Non vi sono perciò dubbi: il *Proslogion* è un'opera filosofica. La presenza della fede, attraverso le preghiere che l'orante rivolge al suo Dio, non inficia la bontà puramente razionale dell'opera, perché in essa non c'è confusione tra speculazione e pietà. Essa si chiarisce in riferimento al particolare stile letterario che Anselmo ha utilizzato per esporre quanto la sua investigazione filosofica aveva trovato. È però

⁷ Schmitt insiste molto sulla dedica fatta da Anselmo al papa Urbano I quando gli inviò il suo *Cur Deus homo*: per l'urgenza di contrastare la stoltezza degli increduli e la loro durezza di cuore dovette anch'egli esercitarsi «*in der Erforschung unseres Glaubensgrundes*». Due gli scopi apologetici fondamentali: contraddire l'incredulo e rafforzare il credente attraverso una fondazione della fede cristiana. Ambedue questi elementi si trovano nell'Apologetica (F.S. Schmitt, *Anselm von Canterbury. Proslogion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, p. 36)

⁸ Infatti: «*Die Gottesbeweise gehören in die Apologetik, näherhin zu den Praeambula des Glaubens. Ihrer inneren Natur nach sind die philosophisch, sonst wären sie keine Gottesbeweise. Ein Beweis aus Schrift und Tradition, der allein theologisch wäre, kommt hier nicht in Frage*» (ivi, p. 52).

⁹ Ivi, pp. 44-45. D'altra parte questa profonda unità metodica è stata consacrata dalle parole stesse di Anselmo nel famoso proemio al *De Incarnazione Verbi*. Parlando degli scopi principali dei suoi due piccoli scritti egli dichiara che furono composte per rafforzare la fede circa la natura divina e le sue persone «*durch notwendige Gründe, ohne die Autorität der Hl. Schrift*» (ivi, p. 39).

indubbio che rimangono «*Spekulation und Gebet sauber und gesetzmässig voneinander geschieden*»¹⁰. Il suo procedimento resta assolutamente scientifico, come è sicuramente improbabile che sia stata la preghiera a determinare la struttura del *Proslogion*. La considerazione di come il *Proslogion* è venuto alla luce, nella sua concreta composizione letteraria, non lascia dubbi sul perché del suo “doppio carattere”. Lo schizzo iniziale non poteva che contenere il nucleo della prova senza la preghiera: tale nucleo era speculativo, mentre solo successivamente è stato rivestito e incastonato nella preghiera. Si trattava di scegliere un genere letterario a questo nuovo guadagno della mente di Anselmo e, data la relazione stretta con il *Monologion* (che rimanda ai *Soliloquia* di Agostino), la decisione cadde sulla forma letteraria dell’allocuzione vicina alle famose *Confessiones*¹¹. Si distinguono però anche due diverse e separate modalità stilistiche nell’unica conformazione letteraria: la prosa che rinunciando ad ogni mezzo o espediente retorico si volge tutta alla precisione del pensiero, l’altra invece, più poetica, che indulge allo strumento stilistico e retorico¹². Schmitt ritiene così di poter già solo partendo dallo stile stabilire cosa è rappresentazione filosofico-teologica e cosa invece è elemento letterario¹³.

La questione del rapporto fede/ragione nel *Proslogion* è ben individuata, ma la sua aporetica del tutto evasa, perché egli è portato dalla sua angolatura di indagine, a ridurre tendenzialmente la relazione fede/ragione ad un problema di “composizione letteraria”. Poiché il testo è un’opera di apologetica, l’apologetica, per definizione, tende ad unificare sia la fede che la ragione: “fede e ragione” dunque, ma è come dire “poesia e prosa”. La fede è rivestimento poetante, la ragione è prosa di rigorosa speculazione. Nessuna confusione perché gli stili sono lapalissianamente distinti e separati. Tuttavia la *fides*, espressa nella preghiera, è più che “una cornice stilistica”, è la vita stessa di Anselmo, monaco e cristiano. F. S. Schmitt le pratica l’*epochè* allo scopo di sostenere il carattere filosofico della prova. La sua appare un’immagine rischiosamente estrinsecista dell’*et* di “fede e ragione”.

La via da percorrere è quella indicata da G. Söhngen, per un recupero vero della testimonianza di pensiero di Anselmo nel *Proslogion*: nell’unità della teologia, la filosofia vive come evento razionale, la cui autonomia e autenticità è consentita proprio dall’essere “dentro” e non “fuori” l’orizzonte della fede. Questo è il dato reale da giustificare mostrando le condizioni gnoseologiche, antropologiche e ontologiche della sua possibilità

¹⁰ *Ivi*, p. 11.

¹¹ Il rivestimento della preghiera è un secondo elemento che mai e giammai pretende sminuire il carattere speculativo del nucleo dell’opera. Osserva Schmitt: «*So erklärt sich der Doppelcharakter des “Proslogion”: Spekulation und Gebet ineinander verwoben. Das erste Element ist dem Ziel und der Zeit nach das Ursprüngliche, das andere wurde diesem gleichsam aufgepflanzt und mit ihm zu einem organischen Ganzen verwoben*» (*ivi*, p. 33).

¹² *Ivi*, p. 15.

¹³ *Ivi*, p. 19.

Il *Proslogion* è il “Discorso sul metodo” di Anselmo. Qui si compie quell’unità della teologia che è non soltanto unità interna delle discipline, ma più profondamente l’unità tra i misteri rivelati e la scienza¹⁴. Per questo Anselmo è teologo scientifico più di quanto non sia riuscito a Tommaso d’Aquino: egli è il teologo della scientificità più stretta, perché non subordinando la scientificità della teologia ad un sapere filosofico separato (come quello aristotelico) sviluppa le potenzialità razionali immanenti ed interiori alla ragione teologica, all’*intellectus fidei*, esplicitando l’intellegibilità nascosta nella fede. In virtù della profonda unità che caratterizza la relazione tra fede e ragione, la loro tensione reciproca non impoverisce né l’una né l’altra, anzi le infeconda. Infatti, mentre la fede purifica e rafforza l’intelletto, quest’ultimo riceve forza e purezza nel suo movimento di pensiero¹⁵. La prospettiva storico-salvifica entro la quale Anselmo si muove dovrebbe così salvaguardare la concretezza della reale situazione di ogni uomo, il cui intelletto non è mai fuori dalle condizioni di “natura decaduta” (*status naturae lapsae*) e perciò ha le proprie potenzialità razionali spezzate e infrante. D’altra parte, in questa condizione storica, i processi logici e autonomi dell’intelligenza umana permangono e sono reali. Per questo il pensiero dimostrante può essere in maniera “pura” introdotto in teologia. Non esiste una ragione pura, ma è possibile una sua purificazione attraverso la fede. L’iniziale *excitatio mentis* del *Proslogion* non è un semplice preludio, ma entra nel dinamismo dimostrativo della ragione, perché tende a recuperare l’*imago dei* offuscata dal peccato. La preghiera iniziale ha un profondo significato teologico (e scientifico), poiché l’attività del comprendere si trova dentro un movimento ternario di *fides*, *intellectus*, *species*, trovandosi nel mezzo tra fede e visione. Questo comporta una profonda revisione sia del concetto di ragione che di fede, ambedue colte, in Anselmo, nel contesto storico-salvifico e non in quello astratto metafisico¹⁶. Quando, allora, si dice che la fede è premessa ad ogni vera conoscenza di Dio, si intende non tanto la *fides quae* (insieme di verità dottrinali proposte a credere), ma più profondamente la *fides qua*, atteggiamento globale dell’esistenza umana affidata a Dio e, come tale, «premessa morale» e non tanto «premessa logico-gnoseologica»¹⁷.

¹⁴ Il saggio di Söhngen su Anselmo è del 1938 ed è stato ripubblicato in una raccolta insieme ad altri suoi testi significativi sull’argomento, da cui cito: cfr. G. Söhngen, «Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion», in ID., *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, p. 28.

¹⁵ L’unità infranta per l’integrazione di Aristotele ha portato alla *scientia fidei* come *scientia conclusionum ex principiis fidei*. In Anselmo la prospettiva è meno astratta e metafisica, ma più storico-salvifica, per cui la *scientia* è mantenuta interiormente legata alla fede soteriologica: «Anselm dagegen lässt die Einsicht mitten in den Glauben hineinleuchten, so dass der Glaube seiner selbst Einsicht wird. Oder Anselm macht vielmehr die Einsicht mitten im Glauben aufleuchten; er deckt die Einsichtigkeit auf, die im Glauben verborgen ist» (ivi, p. 60).

¹⁶ Questo è rilevante: «Das Verhältnis von Glauben und Verstehen (oder von Glauben und Wissen, wie wir heute sagen) wird von Anselm heilsgeschichtlich gesehen. Dabei wird nicht nur der Verstand, sondern auch der Glaube heilsgeschichtlich betrachtet» (ivi, p. 37).

¹⁷ Se la fede fosse intesa come premessa gnoseologica (quello che di fatto accade, secondo Söhngen, in Tommaso) allora bisognerebbe distinguere la *scientia fidei* da una *conoscenza naturale di Dio attraverso il creato*. Distinzione questa che non è ravvisabile in Anselmo, come anche in Agostino e in Bonaventura (ivi, p. 39).

Certo in Anselmo la ragione segue le sue leggi, ma la capacità di seguirle viene dalla fede salvifica. La fede è regola morale e pedagogica, ma non teoretica. L'*intellectus fidei* è «teologia pneumatologica», è la comprensione intelligente della «*Gotteswahrheit in Mysterium*»¹⁸. L'obbedienza della fede rende libera la ragione: nel proprio campo (l'ambito del provare) la ragione usa le proprie regole, attuando l'istanza di una scienza astratta e pura. Il *credo ut intelligam* manifesta che la dimensione logico-formale (*intelligere*) è da inquadrare in quella storico-salvifica (*credere*). La dimostrazione dell'esistenza di Dio del *Proslogion* è una verifica di questa concreta possibilità. L'*id quo maius cogitari nequit* è un dato della fede, ma è introdotto anche come regola del pensiero e svolto in un processo logico puro¹⁹. In senso stretto esso è *unum argumentum*, in senso più ampio è la forma originaria di ogni prova. L'intelligenza della fede non è *sola fides*, ma anche ragione. Il valore di questa *ratio fidei* non riposa sulla fede in quanto tale, ma su una *ratio obiectiva* che per la fede e per l'intelligenza è una e la medesima. Il procedimento dimostrativo del *Proslogion* non serve dunque alla deduzione di nuove verità teologiche dalla datità della fede, quanto piuttosto alla *fondazione razionale* o all'interno conferma (prova-dimostrazione) di quanto è stato creduto. L'unità del testo, in tutte le sue componenti, va mantenuta: la prova globale è di carattere teologico-fondamentale, entro il quale vive in atto una potenzialità filosofica, la cui prospettiva emerge e si impone di fronte alla contestazione di Gaunilone. Poiché quest'ultimo non ha capito il suo metodo, Anselmo è costretto a giustificarsi epistemologicamente, mettendo in risalto il "pezzo filosofico" di un provare più complessivo²⁰. Per Söhngen è l'*analogia della verità* a costituire la legittimazione gnoseologica dell'unità del movimento di pensiero anselmiano, giustificando anche la sua autentica portata razionale, in senso filosofico. Occorre non separare l'unito. Il Dio di cui urge dimostrare l'esistenza non può essere un altro Dio rispetto a quello adorato nella fede. Come tale la fede non può non essere realmente una premessa del sillogismo che deve concludere su un suo contenuto particolare. Come non cadere nel fideismo? Il termine medio del sillogismo proposto contiene una verità che nella premessa maggiore è datità di fede e nella premessa minore è verità di ragione. Come non pervenire ad una *fallacia aequivocationis*? Ad una condizione soltanto: che il termine medio del sillogismo fondamentale appartenga sia all'esperienza della fede che a quella della ragione, anzi sia "verità di ragione" e "verità di fede" nello stesso tempo, benché con un significato analogo. Diversamente ci sarebbe una inevitabile *petitio principii*. L'analogia fonda la differenza nella similitudine di questa unica verità in due ambiti distinti. Che il sillogismo presentato a sostegno della prova sia *sui generis*, nel senso che rispetto alle figura formale del sillogismo classico la posizione delle frasi differiscono, non sminuisce affatto la sua valenza e stringenza logica, fondata dal ricorso al principio di non contraddizione. Piuttosto questo sta a significare la particolare posizione da cui Anselmo intende procedere: dalla fede, per il mezzo della

¹⁸ *Ivi*, p. 40.

¹⁹ *Ivi*, pp. 41-42.

²⁰ *Ivi*, p. 53.

ragione pura (*sola ratione*), alla prova della fede e all'intelligenza dei suoi fondamenti razionali: «*Der Glaube bedient sich der reinen Vernunft als eines Mittels, nämlich als eines Mittelbegriffs oder Mittelsatzes, der zwischen Glauben und Einsicht vermittelt und beide zur Glaubenseinsicht vereinigt*»²¹. L'appunto critico sarebbe, piuttosto, un altro: riguarda la possibilità che la Verità rivelata — strettamente parlando, Dio stesso — possa essere illuminata e provata attraverso una verità che è nell'uomo ed è comprensibile *sola ratione*? Giustamente Gaunilone domanda criticamente circa l'origine e il valore dell'*id quo maius*. Inequivocabile è la risposta di Anselmo: è data dalla fede, ma la sua conoscenza non è preclusa alla ragione naturale. L'*id quo maius* vive di questa doppia identità: «*Aliquid quo maius nihil cogitari potest ist ein durch den Glauben gegebener und von den Naturdingen her verstandener Begriff und vereinigt so in sich eine doppelte Erfahrung, nämlich Glaubenserfahrung und Schöpfungs-oder-Naturerfahrung. Beiderlei Erfahrung bildet aber in Anselm Theologie eine innere Einheit*»²². Nodale per la soluzione degli aporemi che si presentano al pensiero è la valutazione filosofica del principio di creazione. Tale principio fonda la possibilità dell'*analogia entis* che, anselmianamente, è reale, ma sempre dentro e interiore, e mai contro, all'*analogia fidei*²³. È possibile allora maggiormente capire la figura dell'*insipiens* nel *Proslogion*: non beneficiando della purificazione della fede egli non può capire. Qui si mostra il risultato delle tenebre del cuore dovute alla sua non credenza: egli non vede ciò che per la sola ragione pure potrebbe vedere, perciò è *insipiens*: «*Er hat sozusagen einen Allerweltsverstand, aber nicht den rechten Verstand, der wieder recht gemacht ist durch den rechtmachenden Glauben*»²⁴.

Il difficile inizio della prova del Proslogion

La formalizzazione della prova dell'esistenza di Dio occupa unitariamente i capitoli 2-4 del *Proslogion*. Il difficile inizio sta nell'espressione “*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*” (P II). Questa affermazione pretende offrire nell'unità della medesima percezione intellettuale un dato della fede e un contenuto della ragione. Il *credimus* ha priorità metodologica perché Anselmo vuole capire ciò che crede, sull'esistenza del suo Dio e sulla sua essenza: l'intento, manifestato nel *Proemio*, non è quello di raggiungere la fede (eventualmente nemmeno quella di condurre alla fede), ma di conseguire l'intelligenza della fede. Perciò *deve* credere per comprendere, anzi questa inesorabilità cade anch'essa nell'ambito del suo credere. Non è perciò programmaticamente in discussione la sua fede: nessun dubbio si insinua nella certezza delle verità rivelate da Dio. Anselmo cerca la conferma della ragione: “*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*” (P I).

²¹ *Ivi*, p. 45.

²² *Ivi*, p. 57.

²³ *Ivi*, p. 58. All'importanza di questa problematica è stato dedicato un significativo contributo, cfr. ID., «*Analogia entis oder analogia fidei*», in *Ivi*, pp. 235-247; nella stessa prospettiva cfr. ID., «*Natürliche Theologie und Heilgeschichte*», in *Ivi*, pp. 248-264.

²⁴ *Ivi*, p. 41.

Anselmo conosce molto bene i *limiti del suo intelletto* per poter presuntuosamente scrutare le profondità di Dio (*penetrare altitudinem tuam*), il suo desiderio è perciò quello di pervenire ad una aliquale conoscenza (*aliquatenus intelligere*). Anselmo sa, infatti, del rapporto creaturale che lo lega al suo Dio, ovvero del suo limite ontologico. Egli ne percepisce tutta la distanza conoscitiva, ma anche l'attrazione del senso. Il dovere della creatura è vedere il Creatore, ma il Creatore abita *la luce inaccessibile*, mentre la creatura non ha segni certi per una ricerca autentica. La possibile analogia è dunque stabilita nella *dissimilitudo* più profonda. Il rapporto tra brama della vicinanza e consapevolezza della più grande alterità è direttamente proporzionale. Lo è già a livello creaturale, sul piano cioè della sua condizione ontologica, della stessa possibilità dell'essere dell'uomo rispetto a Dio che, in quanto creatura, coincide con il suo limite nell'essere. L'incremento della lontananza è verificato nella debolezza esistenziale in cui l'uomo si trova a causa del *peccato originale*: dalla luce alle tenebre, dalla vita alla morte, dalla patria all'esilio, *misera mutatio*. È il sentimento tragico di una capitolazione: "*Unde praecipitati, quo obruti*" (P 1). Il dramma si personalizza nella dissociazione interiore, l'apertura creaturale (*tendebam in Deum*) si trasforma in ripiegamento egoistico (*et offendi in me ipsum*). Resta dunque l'anelito della creatura. La redenzione cristiana è come un'ricreazione: acuisce ciò che il peccato ha offuscato, ma non ha definitivamente tolto, il desiderio di cercare la fonte della vita nonostante il difetto morale e conoscitivo del peccatore.

Anselmo, ad una attenta lettura del testo, mantiene profondamente uniti e distinti i livelli della creazione della redenzione (*Tu me fecisti et refecisti*): "*Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem*" (P 1). Il tema della immagine concretizza il riferimento al momento creativo, rafforzato dalla teorica dei *vestigia e dell'Imago Trinitatis* di Agostino, per la quale l'immagine dell'uomo si riflette nel suo essere dotato di memoria, intelligenza e volontà. D'altra parte questo tema rimanda immediatamente alla diffusa ricerca speculativa, svolta da Anselmo nel suo *Monologion*, il cui andamento metodico, in quanto *exemplum meditandi de ratione fidei* era stato perseguito attraverso il monologo di uno che ragiona tra sé in silenzio (*tacite secum ratiocinando*) per comprendere ciò che ignora. Il legame tra *Proslogion* e *Monologion* è strettissimo. Sul piano dei contenuti non pretende dire qualcosa di diverso: l'indagine verte sempre sull'essere e sull'essenza di Dio che "in qualche modo" possono essere portati al linguaggio e, dunque, conosciuti. L'insoddisfazione di Anselmo è una sola: la molteplicità e la complessità degli argomenti del *Monologion*. La spinta verso un nuovo vertice speculativo lo orienta su una strada investigativa inedita: quella di cercare un argomento unico (*unum argumentum*) che si svolgesse da un unico punto di partenza, con un nuovo inizio, e che confermasse con la forza della sua semplicità e singolarità, attraverso la sua evidenza incontraddittoria, quanto la fede crede di Dio (P *proemium*). L'originalità del *Proslogion* sta tutta nella scelta dell'inizio, del punto di partenza. Le vie già praticate per dimostrare l'esistenza di Dio partendo dalle cose esistenti non vengono misconosciute, restano valide. Non esiste infatti nessuna *retractatio*. Esse però non

permettono un compimento pieno dell'impegno speculativo e razionale a favore delle verità da dimostrare. La ricerca di un unico argomento deve compensare il difetto, mostrando i vertici a cui può pervenire l'occupazione razionale, voluta e permessa dalla stessa fede. Il nuovo inizio impone un nuovo genere letterario, ma anche una nuova impostazione metodica: il "colloquio" al posto del "soliloquio". Il credente che finge di mettere tra parentesi la propria fede per muovere *sola ratione* e rimpiazzato dal credente che cerca di comprendere la sua fede, sempre giocata nell'atto dell'intendere in quanto *Fides quaerens intellectum*. È un nuovo inizio metodico, certamente più congeniale ad Anselmo, nel quale un possibile raggiungimento esclusivamente razionale delle verità della fede viene affidato non alla *finzione dell'epochè* — atteggiamento innaturale e astratto per la *ratio fidei* —, quanto piuttosto all'articolazione dialettica di un discorso che spinge l'esibizione della ragionevolezza della fede fin dove l'esigenza di un *insipiens*, negatore delle verità dogmatiche, lo vuole portare. Nel suo colloquio con Dio il credente pensatore riconosce il debito di intelligenza che egli ha con chiunque gli chieda ragione della speranza della sua vita. La sua confidenza con Dio diventa "dialogo" con interlocutori particolari e, a seconda dei casi, lo stesso movimento del pensiero viene ad attuazione, sempre allo stesso modo, cioè dialogicamente, ma a livelli diversi di investimento filosofico e razionale, in funzione delle risposte che esso deve dare al credente, cercatore dell'intelligenza della sua fede saputa e amata, o al non-credente (che non è un credente camuffato), contestatore della verità della fede e della sua sensatezza, emblema dell'ateismo, quale possibilità reale dell'esistenza umana.

Conclusioni

Credo ut intelligam: è una espressione più concreta della *sola ratio*, la nuova via metodologica, imboccata da Anselmo, che non smentisce i risultati dell'indagine precedente, ma li integra e li eleva, attraendoli nel guadagno di una maggiore compiutezza metodica. Ora è fissato un nuovo punto di partenza nel *credimus*. Poiché propriamente di questo si tratta, della verità che il cuore crede e ama. Il *credimus* sembra anzi totalizzare l'esperienza. Se, infatti, la tensione è quella di comprendere, la possibilità di poterla realizzare è anch'essa certezza di fede per il credente: "*Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam*" (P I). Nessuno potrà così accusare Anselmo di "criptomania" rispetto alla sua fede, con l'obiezione che la sua ricerca, volutamente razionale, presuppone invece metodicamente la fede, estromessa solo nelle dichiarazioni verbali.

Nel *Proslogion* la cosa appare indubitabile: qui il dato della fede è il punto di partenza per l'intelligenza, creduta possibile nella fede stessa. Ma anche di quest'ultimo aspetto si dovrà rendere ragione offrendo prove della ragionevolezza del mistero di Dio. Credendo si comprende, occorre anche crederlo. Tuttavia comprendendo ciò che si crede, l'*intellectus fidei* sprigiona una possibile comprensione di alcuni dati della fede, la cui comunicabilità non appella più alla fede (o soltanto ad essa), ma anche, e di più, alla ragione soltanto, tant'è che la ragione coinvolta in questo procedimento conoscitivo solo autocontraddittoriamente (cioè snaturandosi) può rifiutare l'evidenza del suo

risultato: “esiste ciò che è creduto”. La preghiera di ringraziamento dopo il felice esito della prova stabilisce l’inesorabilità dell’intelligenza anche se non si volesse credere²⁵. Perciò *credimus*, ora però si tratta di provare con un *unum argumentum* che il contenuto del credere è come è creduto ed è quello che è creduto. Condotta nella condizione esistenziale del credente, la ricerca intende conseguire risultati accessibili fuori dall’orizzonte del credere. L’esperienza è unica: è una esperienza di fede e di amore che ha dentro di sé tratti speculativi comunicabili. La totalità dell’esperienza, la sua concretezza, può essere ridescritta in una forma allocutiva, orante, soggettiva e intersoggettiva che a tappe ben precise, lasciando il passo alla riflessione impersonale e oggettiva, mostra le capacità speculative della sua interiore *ratio* all’opera.

²⁵ Così, infatti: “*Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim intelligere*” (P IV).