

Introduzione alla lettura del *De veritate* di Anselmo d'Aosta

An Introduction to Anselm of Aosta's *De Veritate*

Paola Anna Maria Muller

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia

paola.muller@unicatt.it

DOI: [10.17421/2498-9746-11-26](https://doi.org/10.17421/2498-9746-11-26)

Riassunto

L'articolo esamina il De veritate di Anselmo d'Aosta come snodo sistematico dell'intero pensiero anselmiano, nel quale la riflessione sulla verità si sviluppa dal piano linguistico e logico a quello ontologico e morale. Attraverso l'analisi progressiva dei capitoli del dialogo, si mostra come la nozione di rectitudo — intesa come conformità dell'essere, del pensare e del volere al proprio dover essere — costituisca il principio unitario capace di collegare verità, giustizia e libertà.

L'indagine evidenzia la funzione paradigmatica della verità del linguaggio, che diviene modello di ogni altra forma di rettitudine, e chiarisce la transizione dalla rectitudo naturae alla rectitudo voluntatis, in cui si fonda la dimensione etica dell'uomo. Nel capitolo XIII, la riflessione si apre al piano metafisico, mostrando che la verità, una e immutabile, non appartiene alle cose ma le trascende, in quanto esse sono vere solo nella misura in cui partecipano alla summa veritas.

Il contributo interpreta quindi il De veritate come una sintesi teoretica in cui logica, etica e ontologia confluiscono in una medesima visione: la verità come principio dell'essere e come via della mente verso Dio.

Parole Chiave: Anselmo, Giustizia, Libertà, Rettitudine (rectitudo), Verità

Abstract

This article examines Anselm of Aosta's De veritate as a systematic hinge of his philosophical and theological thought, in which the notion of veritas unfolds from the linguistic and logical level to the ontological and moral one. Through a progressive analysis of the dialogue's chapters, the study demonstrates how rectitudo — understood as the conformity of being, thinking, and willing to their proper debere — constitutes the unifying principle linking truth, justice, and freedom.

Particular attention is given to the paradigmatic role of linguistic truth, which functions as the model for every other form of rectitude, and to the transition from rectitudo naturae to rectitudo voluntatis, where the ethical dimension of human freedom

is grounded. In the final chapter, Anselm extends his inquiry to the metaphysical plane, arguing that truth, one and immutable, does not belong to things but transcends them, since they are true only insofar as they participate in the *summa veritas*.

The article thus interprets the *De veritate* as a theoretical synthesis in which logic, ethics, and ontology converge into a single vision: truth as both the principle of being and the path of the mind toward God.

Keywords: Anselm, Freedom, Justice, Rectitude (*rectitudo*), Truth

INDICE

1 Praefatio	317
2 Capitolo I. La verità non ha principio né fine	318
3 Capitolo II. La verità del significato e le due verità dell'enunciazione	320
4 Capitolo III. La verità dell'opinione	322
5 Capitolo IV. La verità della volontà	323
6 Capitolo V. La verità dell'azione naturale e di quella non naturale	324
7 Capitolo VI. La verità dei sensi	326
8 Capitolo VII. La verità dell'essenza delle cose	328
9 Capitolo VIII. I diversi significati di 'dovere' e 'non dovere', 'potere' e 'non potere'	330
10 Capitolo IX. Ogni azione significa il vero o il falso	332
11 Capitolo X. La somma verità	334
12 Capitolo XI. La definizione della verità	336
13 Capitolo XII. La definizione della giustizia	337
14 Capitolo XIII. Vi è un'unica verità in tutte le cose vere	341
15 Bibliografia	343
15.1 Opere di Anselmo d'Aosta	343
15.1.1 Edizione critica	343
15.1.2 Traduzioni in lingua italiana del <i>De veritate</i>	344
15.2 Studi	344

Composto tra il 1080 e il 1085, quando Anselmo era abate del monastero del Bec in Normandia¹, il *De veritate* è il primo testo della trilogia dei dialoghi teoretici,

¹La decisione di Anselmo di entrare nel monastero di Bec, tradizionalmente interpretata da Eadmero come atto di mortificazione e rinuncia, va compresa in un senso più ampio e coerente con la sua razionalità spirituale. Più che un gesto di penitenza, essa rappresentò per Anselmo la scelta di un luogo e di un metodo di ricerca congeniali alla sua visione del cammino verso Dio: un ambiente in cui la vita monastica, l'esercizio del pensiero e la tensione verso la verità si integravano in modo organico. Durante la sua permanenza e il suo priorato a Bec (1063-1093), Anselmo trasformò l'abbazia normanna in uno dei principali centri culturali d'Europa, attirando studenti dalla Francia

a cui seguiranno il *De libertate arbitrii* e il *De casu diaboli*². I tre trattati, redatti secondo la forma dialogica *per interrogationem et responsionem*, si inscrivono nella tradizione platonico-agostiniana, ma ne riformulano profondamente la struttura e l'intento.

L'elemento formale più originale consiste nell'inversione dei ruoli dialogici: l'*interrogans* è il *discipulus*, mentre il *respondens* è il *magister*. Tale rovesciamento, che non è un espediente retorico ma una precisa scelta metodologica, esprime il principio anselmiano della *fides quaerens intellectum*: la ricerca della verità nasce dal desiderio e dalla domanda, non dal possesso del sapere. Parallelamente, i dialoghi di Anselmo rinunciano a ogni digressione o elemento narrativo. Mancano il mito, l'ironia, la variazione tonale: la loro struttura è interamente governata dalla *ratio*, che si dispiega con progressione sillogistica. Il modello platonico viene dunque interiorizzato e depurato, fino a ridursi all'essenziale: un esercizio dialettico di definizione concettuale.

Il *De veritate* si presenta come un trattato di piccole dimensioni, ma di straordinaria densità speculativa. È articolato in una *Praefatio*, undici capitoli dedicati alla verità, un dodicesimo alla giustizia e un tredicesimo conclusivo, che sancisce l'unità della verità in tutte le cose vere.

Come osserva Pierre Gilbert³ nell'introduzione alla traduzione italiana, i capitoli 1 e 10 costituiscono un'unità letteraria e strutturale coerente, costruita secondo una disposizione simmetrica. I capitoli 1 e 10 si rispondono a vicenda, affrontando entrambi il tema della *veritas orationis* e facendo riferimento a un passo del *Monologion* che funge da punto di partenza per l'interpretazione. In modo analogo, i capitoli 2 e 9 trattano della *veritas significationis*. L'intero gruppo centrale (cc. 3-8) procede invece in ordine progressivo, esaminando la verità nelle principali facoltà dell'uomo: il pensiero (c. 3), la volontà (c. 4), l'azione naturale e non naturale (c. 5), i sensi (c. 6) e, infine, le cose (c. 7). Il capitolo 8 costituisce una cerniera teorica, in quanto approfondisce i verbi *posse/non posse* e *debere/non debere*, che articolano il linguaggio del dovere e della possibilità — categorie centrali per la definizione della *rectitudo*.

I capitoli 11 e 12 forniscono le due ultime definizioni: quella della verità (*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*) e quella della giustizia (*iustitia est rectitudo voluntatis servata propter se ipsam*). Il capitolo 13 porta a compimento la riflessio-

e dall'Italia. Fu in questo periodo che compose le sue prime opere filosofiche, il *Monologion* (1076) e il *Proslogion* (1077-1078), seguite dai dialoghi. Cfr. D. P. BAUMSTEIN, O.S.B., *Anselm's Intellect and the Embrace of Bec*, «Faith and Reason», 14 (1998), pp. 1-11.

² ANSELMO D'AOSTA, *La verità, Praefatio*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 133-157: 134s.

³ P. GILBERT, S.J., *La verità nel De veritate di Anselmo d'Aosta*, in ANSELMO D'AOSTA, *De veritate. La verità*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2006, pp. XI-XXI: XXI.

ne, mostrando che «una e la stessa verità è presente in tutte le cose vere» (*una est veritas in omnibus rebus veris*).

L'itinerario del trattato può dunque essere letto come un progressivo movimento di astrazione: dalla verità linguistica e semantica (*veritas orationis*, *veritas significationis*), alla verità psicologica e morale (pensiero, volontà, azione), fino alla verità ontologica delle cose e alla *summa veritas* divina, di cui tutte le altre sono partecipazioni. La definizione finale della giustizia non rappresenta un'aggiunta marginale, ma il culmine del percorso: essa traduce sul piano etico ciò che era stato mostrato su quello ontologico — che ogni verità è *rectitudo*⁴, e ogni *rectitudo* è, in ultima istanza, conformità alla verità divina.

La forma dialogica consente ad Anselmo di articolare questo itinerario in una serie di domande successive, ognuna delle quali genera la seguente in virtù di una necessità logica interna. Il *De veritate* si presenta quindi come un esercizio di pensiero 'a catena', nel quale la *quaestio* iniziale (*quid sit veritas*) si risolve solo quando il pensiero raggiunge l'origine stessa della verità, là dove l'essere, la rettitudine e la giustizia coincidono.

Dalla lettura emerge con chiarezza la duplice tensione che anima il trattato: da un lato, l'intento di ricondurre ogni argomentazione a un principio unitario — quello della *rectitudo* come misura comune del vero e del giusto —; dall'altro, l'applicazione costante del metodo che intreccia le tre dimensioni del *sermo*, della *cogitatio* e della *res*. Anselmo procede infatti attraverso un'analisi dei modi consueti (*usus*) del linguaggio, messi a confronto con le forme più proprie e adeguate (*proprietas*), per risalire, mediante tale confronto, alle loro cause profonde, ossia alle condizioni ontologiche che rendono possibile la verità stessa delle cose.

All'apparenza, il dialogo si apre come un'indagine sulla definizione della verità, ma ben presto si rivela come una ricerca di respiro più ampio. La questione della *veritas* rinvia infatti alla trattazione della *summa essentia* come 'discorso delle cose' e come 'sommo bene', principio e fonte dell'essere di tutto ciò che è —

⁴Come ha mostrato R. POUCHET nel suo studio *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu* (Études augustinienes, Paris 1964), il concetto di *rectitudo* costituisce la chiave interpretativa dell'intera opera teologica di Anselmo. Dopo una prima parte dedicata alla 'filologia della *rectitudo*', Pouchet ne ricostruisce le radici agostiniane e segue lo sviluppo del concetto lungo il percorso spirituale dell'anima verso Dio, lasciando in ombra le origini pre-cristiane del termine. Prima di Agostino, infatti, la nozione di 'rettitudine' trova la sua elaborazione più compiuta nella morale stoica, dove il termine greco *kathorthōma* designa l'azione retta per eccellenza, cioè l'atto conforme alla ragione universale (*logos*) e all'ordine del cosmo. Attraverso la mediazione di Cicerone e Seneca, tale concetto entra a far parte della terminologia latina con il termine *rectum*, spesso assimilato all'*honestum*, e diventa il fulcro dell'etica razionale tardoantica.

Agostino eredita e rielabora questo lessico, reinterpretandolo alla luce della rivelazione cristiana: la *rectitudo* non è più soltanto la conformità all'ordine del cosmo, ma l'adesione dell'anima all'ordine divino del bene. Anselmo, a sua volta, assume e radicalizza questa tradizione, trasformando la *rectitudo* in categoria ontologica e teologica: essa diventa la struttura stessa del vero, il criterio che misura ogni atto di pensiero, di volontà e di essere.

i medesimi temi che avevano già costituito il nucleo speculativo del *Monologion* e del *Proslogion*.

1 PRAEFATIO

Nella *Praefatio*, Anselmo inserisce il *De veritate* all'interno di un gruppo di tre trattati «concernenti lo studio della Sacra Scrittura» (*tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae*)⁵. Tale precisazione consente di cogliere il contesto metodologico entro cui l'opera si colloca. L'intento di Anselmo non è infatti esegetico in senso filologico, ma teoretico: egli non mira a commentare il testo sacro, bensì a indagarne i presupposti dottrinali attraverso l'esercizio della ragione illuminata dalla fede. La *lectio* — intesa come pratica speculativa e non meramente scolastica — diviene il luogo in cui la *ratio fide illustrata* si confronta con le questioni che emergono dalla comprensione del dato rivelato.

In questo quadro, il *De veritate*, insieme al *De libertate arbitrii* e al *De casu diaboli*, costituisce una trilogia coerente, che scandisce un itinerario teologico-dialettico che va dall'analisi della verità come *rectitudo* alla definizione della libertà, fino alla tematizzazione della colpa e del male. L'ordine proposto da Anselmo riflette un vero e proprio *ordo disciplinae*: ogni trattato presuppone i risultati del precedente e li sviluppa secondo un processo di progressiva interiorizzazione della verità, dalla sua fondazione ontologica alla sua implicazione etica.

Accanto a questi tre scritti, Anselmo menziona il *De grammatico*⁶, che, pur trattando una materia distinta, ritiene opportuno associare per ragioni metodologiche e pedagogiche. Esso svolge una funzione propedeutica alla formazione dialettica, fornendo al lettore i principi di una teoria del linguaggio necessaria per comprendere le successive trattazioni teologiche. Il *De grammatico* analizza infatti le strutture logico-semantiche del linguaggio, distinguendo due ordini di intenzionalità: l'*appellatio* (denotazione), che mette in relazione il termine con la realtà extramentale, e la *significatio* (significato), che istituisce rapporti interni di coerenza tra i termini di un medesimo sistema linguistico.

A queste due funzioni corrispondono, sul piano gnoseologico, due modalità dell'*intentio*: l'*intentio realis*, mediante la quale il linguaggio denota qualcosa di trascendente rispetto a esso, e l'*intentio formalis*, per cui ogni termine trova la propria determinazione semantica solo nella rete dei nessi che lo collegano agli altri. Anselmo mostra così come la razionalità del linguaggio dipenda da un duplice movimento: di apertura verso la realtà e di coerenza interna. Solo l'armonia

⁵ANSELMO D'AOSTA, *La verità, Praefatio*, cit., p. 134. Utilizza il termine latino *tractatus* per sottolineare il carattere tecnico dei tre scritti.

⁶*Ibidem*.

tra questi due livelli consente al discorso di essere *rectus*, cioè di significare ciò che deve.

La menzione del *De grammatico* all'interno della *Praefatio* rivela dunque la consapevolezza, già matura in Anselmo, del nesso indissolubile tra logica e teologia. La dialettica non è ridotta a strumento tecnico, ma è assunta come via di accesso alla verità, capace di disciplinare l'intelletto e orientarlo verso l'*intellectus fidei*.

La *Praefatio* si chiude con un'indicazione d'ordine pratico, ma dall'evidente significato teorico: l'esortazione a «trascrivere i testi insieme secondo l'ordine menzionato» (*una simul transcribere secundum ordinem praedictum*)⁷, ossia *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*. Questa disposizione non è casuale, ma rispecchia l'*ordo rationis* del pensiero anselmiano, nel quale ogni trattato approfondisce e prolunga il precedente. Il *De veritate* stabilisce il principio formale della *rectitudo*; il *De libertate arbitrii* ne mostra la possibilità nella volontà creata; il *De casu diaboli* indaga infine le condizioni della sua perdita. Si delinea così un percorso unitario, in cui la riflessione sul linguaggio e sulla verità diventa la premessa necessaria della teologia morale e, più in generale, della filosofia della libertà.

2 CAPITOLO I. LA VERITÀ NON HA PRINCIPIO NÉ FINE

Il *discipulus* apre il dialogo con due affermazioni che, nella loro apparente semplicità, contengono l'intera tensione speculativa del trattato. La prima, «Noi crediamo che Dio sia la verità»⁸, pone la ricerca sotto il segno della *fides*: la *veritas* è, in prima istanza, un nome divino, non un concetto astratto. Essa appartiene all'ordine della Rivelazione, non ancora a quello dell'indagine razionale. La seconda affermazione, «diciamo che la verità è in molte cose»⁹, sposta tuttavia l'attenzione sul piano dell'esperienza linguistica e ontologica, introducendo un'evidente aporia: se Dio è verità, come si può dire che 'la verità' si trovi anche in altre realtà?¹⁰

La questione non è, dunque, semplicemente gnoseologica — non riguarda il modo in cui la mente conosce il vero — ma teologica, poiché tocca il rapporto tra l'unità della *summa veritas* e la molteplicità delle *veritates participatae*. Attraverso la voce del discepolo, Anselmo mette in scena la tensione fra l'assolutezza della

⁷Ivi, p. 135. Si tratta di un ordine logico, non cronologico.

⁸Ivi, c. I, p. 135. Cfr. *Gv* 14, 6.

⁹*Ibidem*.

¹⁰Questa prospettiva affonda le proprie radici nella linea agostiniana che riconduce ogni forma di verità — sia essa di ordine logico o ontologico — al principio divino e trova il proprio compimento nell'assimilazione del paradigma aristotelico-boeziano, nel quale la dimensione razionale del pensiero e quella ontologica dell'essere si compenetrano in una sintesi inscindibile.

verità divina e la presenza della verità nelle creature: «se Dio è verità e la verità è Dio, in che modo si dicono vere le altre cose?»¹¹

Per chiarire il proprio interrogativo, il *discipulus* richiama un passo del *Monologion*¹², dove Anselmo aveva affermato che la somma verità «non ha inizio né fine». Tuttavia, ciò che ora chiede non è una conferma teologica, ma una *definitio veritatis*: una determinazione concettuale che renda possibile comprendere come la verità, pur essendo una nella sua essenza divina, si diversifichi nelle molteplici modalità dell'essere. Il desiderio espresso — «mi aspetto di imparare da te la definizione di verità»¹³ (*veritatis definitionem a te discere exspecto*) — introduce dunque l'intero movimento dialettico del trattato: passare dal piano della fede al piano della *ratio*, per chiarire ciò che la fede afferma.

La risposta del *magister* definisce sin dall'inizio il metodo della ricerca. Egli rifiuta una definizione immediata e propone un itinerario di tipo analogico: «Non ricordo di aver trovato una definizione di verità; ma, se vuoi, cerchiamo che cosa sia la verità attraverso le diverse realtà in cui esse si trovano»¹⁴. La verità non va colta mediante una definizione nominale o puramente linguistica, ma attraverso il suo manifestarsi nei diversi ordini del reale. L'indagine si struttura quindi come un percorso *per participationes*, nel quale ogni livello della realtà — *oratio*, *cogitatio*, *voluntas*, *actio*, *sensus*, *res* — riflette in modo proprio la *rectitudo* che lo rende vero.

Con questa scelta metodologica, Anselmo opera una duplice dislocazione:

- Sul piano gnoseologico, sposta la riflessione dal linguaggio alla realtà, dal *verbum* alla *res*, mostrando che la verità del discorso rimanda alla verità dell'essere.
- Sul piano teologico, riconduce ogni verità partecipata alla *summa veritas*, che ne è causa e misura.

Il primo capitolo stabilisce così la forma e il ritmo del dialogo: un procedere per esame (*quaerere*) dei vari ambiti del vero, con l'intento di mostrare come la *veritas* non sia una proprietà accidentale del linguaggio o del pensiero, ma una *rectitudo* ontologica che attraversa tutti gli ordini dell'essere e trova in Dio la propria identità assoluta.

¹¹ *Ibidem*.

¹² ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, c. XVIII. Attraverso un procedimento per assurdo, Anselmo aveva qui dimostrato l'impossibilità che la verità abbia avuto un inizio e una fine. Ammettere che la verità abbia avuto un inizio o una fine implicherebbe infatti che sia vero il fatto stesso della sua assenza; ma ciò è logicamente contraddittorio, poiché non può darsi alcun 'vero' in mancanza della verità. Ne consegue che la verità non è soggetta né a generazione né a corruzione: essa sussiste da sempre ed è, per sua natura, eterna.

¹³ ANSELMO D'AOSTA, *La verità*, c. I, cit., p. 135.

¹⁴ *Ibidem*.

Il primo capitolo del *De veritate* svolge quindi una funzione metodologica decisiva: trasforma una domanda di definizione (*quid sit veritas*) in un itinerario di comprensione, in cui la dialettica non è un semplice esercizio logico, ma uno strumento teoretico per far emergere, *per gradus*, l'unità della verità divina nella molteplicità delle sue manifestazioni create.

3 CAPITOLO II. LA VERITÀ DEL SIGNIFICATO E LE DUE VERITÀ DELL'ENUNCIAZIONE

Dopo aver stabilito nel capitolo precedente che la *quaestio* sulla verità deve procedere «per le realtà in cui essa si trova»¹⁵, Anselmo sceglie di iniziare dall'ambito più accessibile e comune: la *veritas orationis*. Il linguaggio costituisce infatti il primo livello nel quale la *veritas* si manifesta e, insieme, il luogo in cui essa può essere indagata in modo sperimentale. Il linguaggio costituisce dunque il punto d'avvio dell'indagine anselmiana: esso funge da modello esemplare, da struttura paradigmatica attraverso la quale diventa possibile estendere le conclusioni ai livelli più alti dell'essere, fino a comprendere la realtà suprema stessa.

Il *magister* definisce vera un'enunciazione quando ciò che essa afferma o nega corrisponde effettivamente a ciò che è o non è. Tuttavia, la realtà significata non coincide con la verità dell'enunciazione stessa. La *res significata* è, in questo contesto, la causa (*causa veritatis*), non la sede della verità del discorso. Come Anselmo precisa, «nulla è vero se non partecipando della verità»¹⁶ e quindi la *veritas veri* si trova nel *verum* stesso, non nel suo referente extralinguistico. La verità del linguaggio, di conseguenza, deve essere ricercata nel linguaggio stesso, in quanto struttura ordinata a significare rettamente.

Fin dal secondo capitolo, Anselmo introduce la nozione che diverrà il fulcro dell'intero trattato: l'identificazione di *veritas* e *rectitudo*. La verità non è concepita come semplice corrispondenza tra intelletto e realtà, ma come rettitudine intrinseca di ogni ente, di ogni pensiero e di ogni parola che «fa ciò che deve»¹⁷. In questo modo, *rectitudo* diviene la categoria unificante che consente di ricondurre sotto un unico principio tanto la verità logica quanto quella ontologica, permettendo di interpretare il vero non solo come proprietà del discorso, ma come forma dell'essere stesso, radicata nella *summa veritas* da cui tutto deriva e a cui tutto tende.

Il linguaggio è stato costituito con un fine determinato: «significare che ciò che è, è, e che ciò che non è, non è»¹⁸. La sua *rectitudo* consiste dunque nel

¹⁵*Ibidem*.

¹⁶*Ivi*, c. II, p. 136.

¹⁷*Ibidem*.

¹⁸*Ibidem*.

conformarsi a questo fine intrinseco, nel realizzare il proprio compito naturale di significare correttamente. La *veritas enuntiationis* coincide quindi con la *rectitudo significationis*: entrambe descrivono la conformità del segno alla realtà nell'atto del significare. Un enunciato è vero quando significa ciò per cui il suo significato è stato istituito (*significare quod accepit significare*), ovvero quando l'ordine semantico rispecchia l'ordine ontologico.

Da ciò deriva che «questa verità estrinseca del linguaggio è la sua rettitudine»¹⁹: l'atto linguistico è vero quando realizza la propria destinazione al vero, cioè quando la parola adempie il fine per cui è stata data. In questo senso, il linguaggio 'doppiamente fa ciò che deve' perché compie sia la funzione per cui è naturalmente strutturato (significare), sia la finalità per cui è stato creato (significare rettamente). In questa doppia dimensione si rivela la struttura teleologica del linguaggio, la cui natura è inseparabile dal suo orientamento al vero.

Tuttavia, Anselmo precisa che questa *rectitudo* non è necessaria, ma accidentale. Essa dipende dall'uso che l'uomo fa del linguaggio. Ogni discorso è strutturalmente capace di significare (possiede dunque una *rectitudo naturalis*), ma diventa vero solo se l'uomo lo utilizza in conformità al suo fine (solo allora possiede una *rectitudo actualis*)²⁰. Un'enunciazione che significa il falso — cioè che 'significa che ciò che è, non è, o che ciò che non è, è' — è una proposizione che ha tradito il proprio fine, perdendo così la propria verità accidentale pur conservando quella naturale.

Il linguaggio non è mai un mezzo neutro: anche nella sua forma più semplice, esso rinvia alla sua origine ontologica e alla sua finalità etica. In quanto segno, ogni parola partecipa della *rectitudo* che regge l'ordine creato e, nel suo uso corretto, diviene strumento di partecipazione alla *summa veritas*. L'uomo, attraverso il linguaggio, esercita così la propria libertà in rapporto alla verità: può conservarne la *rectitudo* o tradirla.

La distinzione formulata da Anselmo — tra la *rectitudo naturalis* o essenziale del discorso e la *rectitudo non naturalis* o accidentale — introduce un principio di grande rilievo sistematico. Da un lato, ogni *oratio* possiede per natura una *veritas structuralis*, poiché è ordinata a significare qualcosa: è segno per essenza, non per convenzione. Dall'altro, la verità effettiva del linguaggio si realizza solo nell'atto libero del significare rettamente, che implica l'intenzione del soggetto.

Anselmo introduce quindi una distinzione decisiva tra verità come struttura e verità come atto. La prima appartiene alla natura del linguaggio; la seconda deriva dalla libertà e dall'uso che ne fa l'uomo. La parola, pertanto, non è mai un mero strumento funzionale, ma un ambito in cui la verità ontologica e la verità

¹⁹Ivi, p. 137.

²⁰S. Visser e T. Williams parlano a questo proposito di «*double-corresponding theory*» (S. VISSER, T. WILLIAMS, *Anselm on Truth*, in B. Davies, B. Leftow [eds.], *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 204-221: 205).

morale si incontrano. In essa si manifesta la condizione creaturale dell'uomo, chiamato a partecipare alla *rectitudo* divina sia nel pensiero sia nella parola.

Il capitolo II del *De veritate* si chiude quindi con un duplice esito: da un lato, la fondazione di una semantica che radica il linguaggio nella verità dell'essere; dall'altro, l'introduzione implicita della dimensione etica del discorso, preludio alla riflessione sulla *voluntas* e sulla *iustitia*.

4 CAPITOLO III. LA VERITÀ DELL'OPINIONE

Dopo aver chiarito la struttura della verità nel linguaggio, Anselmo estende l'analisi al secondo ambito della manifestazione della *veritas*: il pensiero. Il passaggio dall'*oratio* alla *cogitatio* è segnato da una continuità metodologica: così come il discorso è vero quando «significa ciò che deve significare», allo stesso modo il pensiero è vero quando «pensa ciò che deve pensare»²¹. In entrambi i casi, la *rectitudo* funge da principio regolativo e da criterio di verità.

Muovendo da questo parallelismo, Anselmo mostra che all'uomo è stata concessa la facoltà di pensare «che qualcosa sia o non sia» affinché egli possa riconoscere la verità dell'essere: «pensare che ciò che è, è, e che ciò che non è, non è»²². Il pensiero, dunque, è strutturalmente ordinato a conformarsi all'ordine delle cose. Quando rispecchia rettamente ciò che è, esso realizza il proprio fine: dire, interiormente, la realtà secondo verità.

In questo senso, la *veritas cogitationis* coincide con la *rectitudo cogitationis*: il pensiero è vero quando pensa rettamente, cioè quando aderisce alla verità delle cose stesse. La verità del pensiero non consiste in un possesso, ma in una conformità; non è produzione, ma partecipazione. Pensare rettamente significa realizzare la destinazione naturale dell'intelletto, la sua *rectitudo naturalis*, che consiste nel conoscere ciò che è come è.

Anselmo suggerisce qui un nesso profondo tra verità e libertà: il pensiero, pur radicato nella necessità del vero, esercita la sua libertà nel modo in cui vi aderisce. L'intelligenza umana, in quanto capace di dirigere se stessa verso l'oggetto, può anche deviare da esso; per questo la *rectitudo cogitationis* non è solo un dato ontologico, ma un compito. L'uomo è chiamato a 'pensare ciò che deve', a mantenere il proprio pensiero conforme alla verità che lo precede e lo misura.

La *veritas cogitationis* appare dunque come il luogo privilegiato in cui la *summa veritas* si riflette nella mente creata. Qui la libertà intellettuale si manifesta come capacità di riconoscere e accogliere la verità, non di produrla. In questo modo, il pensiero diviene l'ambito intermedio tra il linguaggio, che esprime la verità, e

²¹ ANSELMO D'AOSTA, *La verità*, c. III, cit., p. 139.

²² *Ibidem*.

la volontà, che la ama e la compie: una soglia in cui la *rectitudo* si trasforma da forma logica ad atto conoscitivo.

Si può dire allora che nel pensiero umano la verità trova la sua prima epifania interiore: la mente, ordinata per natura al vero, diviene il luogo della sua manifestazione e, insieme, il principio della sua libera adesione. La *rectitudo cogitationis* è dunque il ponte che unisce la verità del dire alla verità del volere — la premessa necessaria perché l'uomo, nel capitolo successivo, possa volere *quod debet* e *quia debet*.

5 CAPITOLO IV. LA VERITÀ DELLA VOLONTÀ

Dopo aver indagato la *veritas orationis* e la *veritas cogitationis*, Anselmo estende la sua analisi alla *voluntas*, la seconda facoltà dell'anima umana in cui la verità può risiedere. Questo passaggio segna un punto di svolta nel trattato: l'attenzione si sposta dal dominio del conoscere a quello del volere, anticipando i temi che saranno pienamente sviluppati nel *De libertate arbitrii*.

In questo capitolo, Anselmo non intende ancora offrire una trattazione ontologica della verità nella volontà — questione che implica la definizione del libero arbitrio e la distinzione tra necessità e libertà —, ma ne pone i presupposti fondamentali. Egli richiama un passo del Vangelo secondo Giovanni²³ in cui si dice che il diavolo «stava nella verità» e «non rimase in essa». Da ciò Anselmo deduce che la verità può trovarsi anche nella volontà, poiché il venir meno del diavolo alla verità fu effetto non di ignoranza, ma di scelta: «abbandonò [la verità] solo con la volontà»²⁴.

Ne consegue che la *veritas voluntatis* coincide con la *rectitudo voluntatis*: la volontà è vera quando è retta, ossia quando vuole ciò che deve volere. La *rectitudo* della volontà non consiste solo nel volere il bene, ma nel volere il bene in quanto bene, cioè nel perseverare nella conformità con l'ordine originario del volere stabilito da Dio. La verità della volontà è dunque fedeltà al proprio fine, adesione costante a ciò che si deve volere (*velle quod debet*).

L'elemento decisivo è la dimensione dinamica di questa rettitudine: la volontà non possiede la verità come stato, ma la attua come atto. Essere nella verità non è un dato, ma un movimento: consiste nel perseverare nella direzione del bene voluto in principio. Quando la volontà si mantiene stabile nel proprio fine, essa

²³Gv 8, 4. L. Odini individua un «parallelismo con la *κένωσις* del Verbo che si spoglia di se stesso. Il Verbo — come affermato nel *Cur Deus homo* — liberamente fa ciò che deve e attraverso un estremo gesto d'amore si abbassa e si manifesta divenendo evento storico» (L. ODINI, *L'antropologia di Anselmo d'Aosta. Tra fondamento ontologico e istanza teologica*, Mimesis, Sesto San Giovanni [MI] 2015, p. 140).

²⁴ANSELMO D'AOSTA, *La verità*, c. IV, cit., p. 139.

‘rimane nella verità’; quando invece si volge verso ciò che non dovrebbe volere, ‘abbandona la verità’ e con essa la propria rettitudine.

Questa analisi rivela una struttura intrinsecamente morale della verità. La *veritas voluntatis* non è una proprietà conoscitiva, ma un atto di libertà: essa si realizza nel volere conforme alla *rectitudo* originaria e si perde con l’errore o con il peccato, che rappresentano due forme diverse di deviazione — la prima dell’intelletto, la seconda della volontà. In questo senso, la volontà vera è quella che conserva la propria *rectitudo propter se ipsam*, ossia che ama e mantiene la verità non per timore o per utilità, ma per amore del bene stesso.

L’idea di una *rectitudo perseverans* diventa quindi il criterio etico della volontà. Essa non è vincolata da una necessità naturale, come lo sono le azioni degli esseri privi di libertà, ma è chiamata a custodire liberamente la propria rettitudine. La *veritas voluntatis* è pertanto fragile e preziosa insieme: fragile, perché può essere abbandonata; preziosa, perché solo nel suo mantenimento la volontà partecipa alla *summa veritas*.

In questa prospettiva, il passo evangelico citato da Anselmo acquista una funzione ermeneutica decisiva: mostra che la verità, in quanto *rectitudo*, non è soltanto misura dell’essere o del pensiero, ma anche principio regolatore dell’agire libero. L’uomo, come l’angelo, è posto di fronte alla possibilità di ‘rimanere nella verità’ o di abbandonarla. La sua dignità morale si gioca in questa scelta.

Il capitolo IV si chiude dunque su una definizione implicita, ma decisiva: la verità della volontà è la *rectitudo servata*, la fedeltà del volere al proprio bene. Essa non si esaurisce nella conformità esteriore all’ordine divino, ma si radica nell’interiorità del soggetto che, volendo rettamente, realizza la propria verità.

6 CAPITOLO V. LA VERITÀ DELL’AZIONE NATURALE E DI QUELLA NON NATURALE

Richiamandosi a due passi del Vangelo secondo Giovanni²⁵ — «Chi agisce male odia la luce» e «Chi fa la verità viene alla luce» — Anselmo mostra come anche l’agire umano partecipi della verità. Il suo scopo, tuttavia, non è quello di proporre una teoria morale autonoma, ma di proseguire, secondo un metodo analogo ai capitoli precedenti, l’indagine sulla *veritas* nei diversi ambiti dell’esperienza, applicando il principio unificante della *rectitudo* a una nuova sfera: l’azione.

Così come il linguaggio è vero quando significa rettamente, il pensiero quando pensa rettamente e la volontà quando vuole rettamente, allo stesso modo l’azione è vera quando «fa ciò che deve fare» (*facit quod debet*)²⁶. L’agire è vero, dunque, nella misura in cui realizza il proprio fine, che è il bene; e poiché ‘fare la verità’

²⁵Gv 3, 20.

²⁶ANSELMO D’AOSTA, *La verità*, c. IV, cit., p. 140.

coincide con 'fare la rettitudine', ne segue che *facere bonum*, *facere rectitudinem* e *facere veritatem* sono espressioni equivalenti di un medesimo atto conforme all'ordine del vero.

L'azione partecipa alla verità non come semplice effetto, ma come manifestazione operativa della *rectitudo* che informa l'essere. Fare la verità non è un dire o un pensare, ma un realizzare; è il modo in cui la verità, attraverso la libertà, si traduce in esistenza. In questo senso, la *veritas actionis* rappresenta il punto in cui l'ordine del vero si compie nella storia, nell'effettualità dell'agire umano.

Tuttavia, in questo capitolo Anselmo introduce una distinzione essenziale, destinata ad avere sviluppi decisivi: non ogni azione può essere detta 'fare la verità' in senso pieno. Quando il Vangelo parla di chi 'fa la verità', il verbo *facere* — osserva Anselmo — va inteso non solo nel senso stretto dell'agire materiale, ma in un senso estensivo, tale da comprendere ogni forma di *operari* o *esse*, cioè ogni modo di esercizio o di manifestazione dell'essere. In tal modo, la riflessione anselmiana assume valore universale: ogni ente 'fa la verità' nella misura in cui realizza la propria *rectitudo*, il proprio dover essere²⁷.

Tuttavia, non tutte le azioni si compiono allo stesso modo. Alcune si producono per necessità naturale, altre per libera decisione. Questa distinzione consente ad Anselmo di precisare la duplice modalità della *rectitudo*: una necessaria (*ex necessitate*), propria delle realtà naturali, e una non necessaria, propria dell'uomo in quanto essere libero.

Il fuoco, per esempio, «fa necessariamente ciò che deve» (*facit ex necessitate quod debet*)²⁸, poiché la sua azione — riscaldare — è determinata dalla sua stessa natura. In esso la rettitudine è data come necessità, non come scelta. L'uomo, invece, non è costretto a compiere il bene: egli può volerlo o rifiutarlo, custodire o abbandonare la propria *rectitudo voluntatis*. È precisamente in questa possibilità del contrario che si rivela la specifica dignità e responsabilità della libertà creata.

Se dunque anche le azioni necessarie, come quelle del fuoco, partecipano della verità nella misura in cui realizzano il loro fine naturale, molto di più lo farà l'azione dell'uomo, che realizza il bene non per costrizione, ma per libera adesione al vero. L'agire umano 'fa la verità' non *ex natura*, ma *sponte*: la sua rettitudine è frutto della libertà, non della necessità. Qui si compie la sintesi tra ontologia e morale: la *rectitudo voluntatis* diventa *rectitudo actionis* e la verità si manifesta come libertà conforme al bene.

In questa prospettiva, l'agire vero non si limita a esprimere la conformità esteriore dell'atto alla norma, ma implica la corrispondenza interiore dell'intenzione al fine. 'Fare la verità' è fare il bene perché lo si riconosce come tale, ed è la forma più alta di partecipazione dell'uomo alla *summa veritas*. L'azione libera e retta

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

è dunque la piena realizzazione della vocazione creaturale: l'uomo diviene vero agendo nella verità, ovvero lasciando che il proprio operare rispecchi l'ordine divino.

Anselmo conclude il capitolo ritornando al livello linguistico, per mostrare la coerenza sistematica del suo metodo. Così come esistono due specie di azione — naturale e libera —, anche nel discorso vi sono due specie di verità: una *naturalis*, che appartiene alla struttura stessa del linguaggio in quanto capace di significare, e una *moralis*, che dipende dall'uso corretto che ne fa l'uomo.

Un enunciato come 'è giorno', ad esempio, possiede *veritas naturalis* poiché, per la sua stessa costituzione semantica, è ordinato a significare che è giorno, indipendentemente dal fatto che ciò sia realmente così. La proposizione mantiene dunque la propria *rectitudo essentialis* anche quando, rispetto ai fatti, risulta falsa. Conserva, cioè, la propria capacità naturale di significare rettamente, pur potendo fallire nella realizzazione effettiva di tale significazione.

L'analogia tra parola e azione è così perfetta: come il linguaggio può essere retto per natura, ma falso in atto, così l'uomo, dotato di *rectitudo naturalis* nella sua essenza, può tradirla nell'esercizio della propria libertà. Ma è proprio questa possibilità di errore o di male a rivelare il valore della libertà come spazio teologico della verità: la *veritas actionis* è il punto in cui l'uomo può confermare o negare, con il proprio agire, la verità del proprio essere.

7 CAPITOLO VI. LA VERITÀ DEI SENSI

Dopo aver mostrato come la *veritas* si manifesti nell'azione, Anselmo rivolge ora la sua attenzione alla facoltà del sentire, chiedendosi in che modo la verità possa risiedere anche nei sensi. La questione è complessa, poiché l'esperienza sensibile, pur appartenendo all'ordine naturale, implica un'interazione tra il mondo esterno e la percezione interiore dell'anima.

Anselmo parte da un presupposto realistico: nei sensi si trova effettivamente una forma di verità. Tuttavia, l'esperienza quotidiana mostra che i sensi possono talvolta ingannare. Egli propone un esempio paradigmatico: quando guardiamo un oggetto attraverso un vetro colorato, esso ci appare del colore del vetro e così crediamo che la cosa stessa possieda quella tonalità. In simili casi, l'apparenza sensibile non corrisponde alla realtà dell'oggetto percepito.

L'Autore, tuttavia, invita a distinguere: l'errore non risiede propriamente nel senso, ma nel giudizio che segue la percezione. I sensi, infatti, non fanno altro che registrare ciò che sono naturalmente disposti a ricevere: essi ricevono (*accipiunt*) secondo la loro costituzione naturale, senza giudicare. In quanto strumenti percettivi, essi operano rettamente, cioè conformemente alla finalità per cui sono

stati creati. La loro *rectitudo* consiste precisamente nel compiere ciò che devono: ricevere e trasmettere le impressioni sensibili.

L'errore sorge altrove, nella facoltà superiore dell'anima che interpreta il dato sensibile. Quando la ragione o l'intelletto interiore formula un giudizio improprio — ad esempio, credendo che l'oggetto sia realmente del colore percepito —, è in essa, non nei sensi, che si colloca la mancanza di verità. I sensi, infatti, *recte faciunt quod debent facere*²⁹: essi percepiscono come devono, mentre l'anima può valutare male ciò che essi le comunicano.

Ne deriva che i sensi, in sé, non mentono. Essi non possiedono la capacità di falsificare la realtà, poiché la loro funzione non è valutativa, ma ricettiva. La *veritas sensuum* consiste dunque nella fedeltà al proprio compito naturale: trasmettere ciò che ricevono. La verità piena dell'esperienza percettiva, invece, dipende dall'accordo tra la rettitudine del senso e la rettitudine del giudizio che ne interpreta il dato. Solo quando l'anima comprende rettamente ciò che i sensi le offrono si realizza la piena *rectitudo cognitionis sensitivae*.

È significativo che Anselmo, tanto qui quanto nel capitolo precedente sull'*actio naturalis*, impieghi il verbo *accipere* per descrivere il modo d'essere dei sensi. Essi, come gli agenti naturali, hanno ricevuto (*acceperunt*) una determinata funzione, uno *status* che li orienta necessariamente al proprio fine. L'uso di questo termine indica che la capacità percettiva non è autonoma né arbitraria, ma ricevuta: essa dipende da un ordine originario e da una finalità inscritta nella natura stessa del senso.

Sebbene in questo contesto Anselmo non espliciti il complemento *ad quod* — che in altri luoghi designa la direzione teleologica dell'agire —, è chiaro che ogni *accipere* è ordinato a un fine. Il senso riceve (*accipit*) una disposizione naturale a percepire e, in virtù di tale disposizione, è tenuto (*debet*) a esercitare la propria attività percettiva in conformità a essa. L'atto sensitivo è dunque necessario (*ex necessitate*), ma non per questo privo di verità: la *rectitudo sensuum* consiste proprio nel fatto che essi si conformano alla propria natura percettiva³⁰.

In questa prospettiva, la verità sensitiva appare come un ulteriore grado di partecipazione dell'essere creato alla *rectitudo*. Essa si situa tra la *rectitudo actionis naturalis* — propria delle realtà inanimate — e la *rectitudo cogitationis* — propria dell'intelligenza. I sensi non operano liberamente, ma realizzano con necessità il proprio fine conoscitivo, ponendosi così come anello di congiunzione tra la natura e lo spirito.

La *veritas sensuum* rivela quindi una duplice dimensione: da un lato, ontologica, in quanto i sensi partecipano dell'ordine naturale della *rectitudo*; dall'altro,

²⁹Ivi, c. VI, p. 143.

³⁰Ivi, p. 142.

gnoseologica, poiché la loro verità si compie pienamente solo nel corretto giudizio dell'anima.

In tal modo, Anselmo prepara il passaggio verso una concezione unitaria della verità come *ordo rectitudinis* che attraversa tutti i livelli dell'essere: dalle cose e dai sensi fino al pensiero, alla volontà e all'azione. Ogni facoltà partecipa alla verità secondo la propria natura e ciascuna di esse raggiunge la propria perfezione nella misura in cui compie ciò che deve compiere (*facit quod debet*).

8 CAPITOLO VII. LA VERITÀ DELL'ESSENZA DELLE COSE

Con il settimo capitolo, Anselmo compie un passaggio cruciale nella sua indagine: dalla dimensione soggettiva del pensare e del volere all'ordine oggettivo dell'essere. La verità non è più cercata nelle facoltà dell'uomo, ma nell'*essentia rerum*, cioè nella costituzione ontologica delle cose stesse. Si tratta di un cambiamento di prospettiva che conduce dal livello psicologico al livello metafisico, dal *modus cognoscendi* al *modus essendi*.

È importante precisare che qui il termine *essentia* non va inteso nel senso tecnico di *quidditas* — come ciò per cui una cosa è tale —, bensì nel senso di *esse*: il termine indica l'atto stesso dell'essere, il dinamismo per cui ogni realtà è condotta ad essere ciò che è. L'analisi anselmiana, dunque, non riguarda la struttura definitoria degli enti, ma il loro modo di esistere entro l'ordine della *summa essentia*.

In questa prospettiva, già delineata nel *Monologion*³¹, ogni cosa esiste solo in virtù della propria relazione con la *summa veritas*. Nessun ente possiede l'essere *per se ipsum*: tutto ciò che è, lo è per partecipazione. L'esistenza creata si configura come un atto derivato e dipendente, un continuo provenire dalla *summa veritas*, che sola è l'*ipsum esse subsistens*, il principio e la misura dell'essere di tutte le cose.

Su questa base, Anselmo formula la domanda decisiva: può esistere qualcosa, entro i confini del tempo e dello spazio, che non sia nella *summa veritas* o che non abbia ricevuto da essa l'essere ciò che è? La risposta è inequivocabile: nulla può

³¹ ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, c. XIII, in *Opere filosofiche*, cit., pp. 3-70: 18: «Ora non può essere dubbio, se non a una mente irragionevole, che tutte le cose create hanno forza di perseverare nell'essere, finché durano, da quello stesso che, dal nulla, le ha fatte essere ciò che sono. Con un ragionamento in tutto simile, infatti, a quello col quale abbiamo concluso che tutto ciò che esiste, esiste in virtù di un ente che, da solo, è per se stesso, mentre tutto il resto è in virtù di altro — con un simile ragionamento, dico, si può dimostrare che tutto ciò che sussiste, sussiste in virtù di un ente che, solo, sussiste per sé, mentre tutto il resto sussiste in virtù di altro e ciò implica che tutto ciò che è stato fatto sussiste in virtù di altro, e che ciò da cui le cose sono state fatte sussiste per sé; sicché, come nulla è stato fatto se non in virtù della presente essenza creatrice, così nulla sussiste se non in virtù della sua presenza conservatrice».

esistere al di fuori della verità suprema e tutto ciò che è, è tale soltanto in quanto partecipa di essa.

Ne deriva che in ogni *essentia rerum* risiede una forma di verità: ogni ente è ciò che è nella *summa veritas*, dalla quale riceve non solo l'essere, ma anche la misura del proprio essere. L'essere e la verità delle cose coincidono dunque nella loro *rectitudo*, poiché ciascuna è come deve essere in forza del principio divino che la fonda. La verità ontologica delle cose consiste precisamente in questa conformità: esse sono vere perché sono rette e sono rette perché sono come devono essere in rapporto al loro archetipo eterno³².

La *rectitudo rerum* non è quindi una proprietà accidentale, ma l'espressione stessa del loro ordine ontologico. La loro esistenza è una forma di obbedienza all'ordine della *summa veritas*, il cui volere coincide con l'essere. Tutto ciò che è, è vero perché corrisponde al disegno secondo cui è stato voluto. In tal senso, la verità delle cose è la loro stessa ontologia: la misura dell'essere è la misura del vero.

Come nei capitoli precedenti, Anselmo aveva distinto tra *rectitudo naturalis* e *rectitudo non naturalis*, così qui egli applica il medesimo principio al piano dell'essere: le cose naturali, in quanto tali, sono necessariamente vere, poiché non possono non essere come la loro natura esige che siano. Possiedono una *rectitudo ex necessitate*, un'armonia interna che deriva direttamente dalla loro partecipazione alla *summa veritas*.

Questa necessità non è costrizione, ma perfezione: le cose non sono vere *per forza*, ma perché il loro essere è intrinsecamente orientato al bene. Ogni creatura porta in sé la propria norma, che non le è imposta dall'esterno, ma inscritta nella propria costituzione. La verità è quindi la forma del loro essere secondo la misura del loro fine.

Da ciò emerge una concezione chiaramente teleologica del mondo. Ogni ente è definito dall'ordine che lo lega al fine per cui è stato costituito: *finis rei est id propter quod est*. Anche se Anselmo non impiega esplicitamente il termine *telos*, egli concepisce che «ciò per cui una cosa è fatta»³³ costituisca il suo bene intrinseco, la sua destinazione naturale. L'essere non è statico, ma dinamico: ogni cosa tende a essere ciò che deve essere, realizzando così la propria *rectitudo* e, con essa, la propria verità.

In questa prospettiva, la *veritas rerum* non è che la manifestazione del loro orientamento finalistico: esse sono vere quando esistono in conformità al proprio

³²Cfr. M. M. ADAMS, *Saint Anselm's Theory of Truth*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 1/2 (1990), pp. 353-372; R. CAMPBELL, *The Systematic Character of Anselm's Thought*, in R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque international du CNRS Études Anselmiennes (IV^e session), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1984, («Spicilegium Beccense», 11), pp. 549-560.

³³ANSELMO D' AOSTA, *La verità*, c. VII, cit., p. 143.

fine. L'universo, pertanto, appare come una totalità ordinata, in cui ogni realtà, dallo spirito più elevato fino alla più umile creatura materiale, partecipa di un medesimo principio di verità e di ordine.

Questa logica teleologica si estende anche alle realtà prodotte dall'uomo. Le opere umane — come il linguaggio, già analizzato nei capitoli iniziali — condividono la medesima struttura delle creature: sono 'create' (*factae*) per un fine e la loro verità si misura in base alla fedeltà a tale fine. Il linguaggio, ad esempio, è vero quando significa ciò per cui è stato costituito per significare, poiché anche in esso agisce la medesima *ratio rectitudinis* che regge la creazione.

Dio e l'uomo si trovano dunque accomunati, seppur in gradi diversi, nel ruolo di *artifex*: entrambi imprimono nelle loro opere un orientamento intrinseco al bene e alla verità. Ma mentre la *rectitudo* dell'opera divina è necessaria e immutabile, quella dell'opera umana è libera e fragile: può compiersi o fallire.

Anselmo prepara così il passaggio verso la sintesi finale del *De veritate*, in cui la *veritas rerum* si collegherà alla *summa veritas*, principio assoluto e misura ultima di ogni *rectitudo*. Tutto ciò che è, è vero nella misura in cui partecipa di questa Verità suprema, che non soltanto illumina l'essere delle cose, ma ne costituisce la sorgente ontologica e il fine ultimo: *ex ipsa, per ipsam, ad ipsam*.

9 CAPITOLO VIII. I DIVERSI SIGNIFICATI DI 'DOVERE' E 'NON DOVERE', 'POTERE' E 'NON POTERE'

Una volta chiarita la struttura teleologica delle nature create, Anselmo affronta la questione del *debere* e del *posse*, ossia del 'dover essere' e del 'potere essere'. Con questo passaggio, il discorso si innalza dal piano descrittivo dell'ordine naturale a quello normativo dell'ordine ontologico e morale. Il tema, formulato inizialmente dal *discipulus* con la domanda «Come possiamo dire che tutto ciò che è, deve essere così, quando ci sono molte cattive azioni?»³⁴, consente ad Anselmo di distinguere con precisione i diversi modi in cui il 'dovere' si applica alla realtà.

Tutto ciò che esiste, osserva il *magister*, possiede una forma di *debitum* rispetto al proprio *finis*. Ciò che è stato creato in vista di un fine *contrae*, per così dire, un obbligo ontologico nei confronti del suo compimento: ogni ente *debet esse quod est* e *debet facere quod factum est ut faciat*. In altri termini, ogni creatura è tenuta a realizzare ciò per cui è stata costituita. Il 'dover essere' non è, per Anselmo, un imperativo esterno, ma la conseguenza interna del principio finalistico che regge la creazione.

Questo vincolo al fine — il *debitum finis* — si manifesta però in modi differenti, a seconda della natura dell'agente. Nelle realtà inanimate o naturali, tale obbligazione è necessaria: esse operano secondo il fine ricevuto (*finis acceptus*)

³⁴Ivi, c. VIII, p. 144.

e dunque non possono non compiere la propria *rectitudo*. Il loro «dover essere» coincide con il loro «essere necessariamente ciò che sono»³⁵. Il fuoco, ad esempio, *debet calere* e in questo stesso *debere* si manifesta la sua verità. Qui il *debitum* non implica libertà, ma conformità: le cose sono vere proprio perché non possono non essere ciò che la loro natura esige.

Diversa è invece la condizione delle nature razionali, nelle quali la verità assume un carattere accidentale e contingente. L'uomo, in quanto dotato di libertà, non è necessariamente conforme al proprio fine: può attuarlo o disattenderlo, custodire o violare la propria *rectitudo*. Il suo *debitum* non è un destino, ma un compito. In lui il 'dover essere' non è iscritto come necessità ontologica, bensì come possibilità morale.

Da qui nasce la distinzione anselmiana tra due modi del *debere*:

- Il dover essere necessario (*debere ex necessitate*), proprio delle nature create, le quali agiscono secondo il proprio ordine naturale e sono rette perché non possono non esserlo.
- Il dover essere libero, proprio della creatura razionale, la quale può conformarsi o meno alla verità del proprio fine.

La differenza tra questi due piani del *debere* si manifesta anche nella distinzione tra ciò che Dio fa (*quod Deus facit*) e ciò che Dio permette (*quod Deus permittit*)³⁶. Tutto ciò che esiste, dice Anselmo, o è fatto da Dio o è permesso da Lui, e in entrambi i casi *debet esse*. Esiste dunque un *debere* metafisico che appartiene alla struttura stessa dell'essere: nulla può sfuggire all'ordine della *summa veritas*. Tuttavia, ciò che Dio permette non è per questo conforme alla *rectitudo moralis*: la permissione divina lascia spazio alla possibilità del male, senza che il male stesso possa sottrarsi all'ordine complessivo dell'essere.

In altri termini, anche ciò che è contrario alla rettitudine del volere continua a 'dover essere' nel senso che non accade se non è permesso da Dio, ma non *debet esse* in senso morale, poiché non risponde alla *rectitudo voluntatis*. Da questa duplicità nasce il paradosso anselmiano — e profondamente agostiniano — secondo cui «una stessa cosa può, in certo modo, dover essere e non dover essere»³⁷. Essa *debet esse* in quanto è inserita nell'ordine del reale voluto o permesso da Dio, ma *non debet esse* in quanto contraddice la norma del bene.

Questo paradosso chiarisce il significato dei due verbi modali che strutturano il capitolo: *posse* e *debere*. Il *posse* esprime la possibilità ontologica, il potere insito nella natura dell'essere; il *debere* indica la norma che misura l'esercizio di quel potere. Nelle realtà naturali, *posse* e *debere* coincidono: esse possono ciò che devono e devono ciò che possono. Nelle realtà libere, invece, il *posse* eccede il

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

debere: l'uomo può anche ciò che non deve. Ed è precisamente in questo scarto — tra possibilità e dovere, tra potenza e norma — che si colloca lo spazio della libertà e, con esso, la possibilità dell'errore e del peccato.

La *defectio a veritate* avviene dunque quando il soggetto razionale separa il proprio *posse* dal proprio *debere*: quando pensa, dice o vuole ciò che non deve. Nel linguaggio e nel pensiero, essa prende la forma dell'errore o della menzogna, quando si afferma che 'è ciò che non è' o che 'non è ciò che è'; nella volontà e nell'azione, essa si traduce nella scelta deliberata di un fine contrario alla verità. In entrambi i casi, la falsità nasce da una deviazione dal fine: essa è una distorsione della *rectitudo* originaria.

Si comprende così la portata antropologica e teologica della distinzione anselmiana. Le nature create realizzano necessariamente la propria verità; l'uomo, invece, deve volerla e compierla. La verità, per l'essere razionale, non è un dato, ma un compito; non una condizione, ma una vocazione. La libertà, che è il suo privilegio, è anche la sua prova: essa lo espone alla possibilità del male, ma al tempo stesso gli consente di partecipare, mediante la *rectitudo voluntatis*, alla verità divina.

In questa prospettiva, il capitolo VIII segna una svolta: la *veritas* non è più solo l'ordine necessario del mondo, ma il criterio morale della libertà. L'uomo è vero non perché è, ma perché sceglie di essere secondo la verità.

10 CAPITOLO IX. OGNI AZIONE SIGNIFICA IL VERO O IL FALSO

Dopo aver distinto le varie modalità del *debere* e del *posse*, Anselmo ritorna sul tema della *veritas significationis*, chiarendo che «esiste un significato vero o falso non solo in quelli che noi chiamiamo segni nel linguaggio, ma anche in tutte le altre realtà»³⁸. Con questa affermazione, Anselmo amplia la sfera della verità semantica oltre i confini del linguaggio verbale, includendo ogni realtà che, in quanto segno, rinvia a un senso o a un fine. Tutto ciò che esiste è, in qualche modo, *significativum*: porta in sé un orientamento, un rimando, una finalità.

In questa prospettiva, la trattazione della verità nel linguaggio — con la quale il *De veritate* aveva avuto inizio — assume un valore paradigmatico. L'*enunciatio vera* diventa il modello attraverso cui misurare la verità anche in altri ambiti: nel pensiero, nella volontà e nell'azione. Dire rettamente, pensare rettamente e agire rettamente sono, per Anselmo, manifestazioni di una medesima legge: la *lex rectitudinis*, che esprime la corrispondenza tra ciò che è e ciò che deve essere.

La verità dell'enunciazione, come quella dell'azione, si definisce non solo per conformità formale al proprio oggetto, ma anche per coerenza sostanziale tra il significato espresso e la realtà manifestata. Un'enunciazione è vera quando signi-

³⁸Ivi, c. IX, p. 147.

fica ciò per cui è stata istituita; un'azione è vera quando realizza ciò per cui è stata voluta. In entrambi i casi, la *veritas* coincide con la *rectitudo* nell'adempimento del fine.

Quando questa coerenza viene meno, si produce la falsità. La falsità nel linguaggio — l'errore o la menzogna — consiste nel dire ciò che non è; la falsità nell'azione consiste nel compiere ciò che non si deve. Ma mentre la prima rimane sul piano semantico, la seconda coinvolge la libertà e dunque la responsabilità morale del soggetto. È per questo che la falsità che si manifesta nell'agire è più radicale di quella che si limita al dire: essa non distorce soltanto un contenuto, ma corrompe il principio stesso della rettitudine interiore.

La *mendacitas* si presenta dunque come il contrario non solo del vero, ma anche del giusto. Chi mente, infatti, non si limita a dire il falso, ma tradisce la finalità propria del linguaggio, che è comunicare il vero. Allo stesso modo, chi agisce male non si limita a mancare il bene, ma distorce l'ordine stesso del proprio volere, che è ordinato alla verità. In entrambi i casi, la falsità consiste in una deviazione dal fine, una *defectio a rectitudine* che spezza l'unità tra il dire e il fare, tra il significare e l'essere.

L'unità tra verità e rettitudine, che pervade l'intero *De veritate*, trova qui una sua chiarificazione morale: la parola e l'azione sono ambiti di manifestazione della stessa vocazione alla verità, ma solo la libertà rende tale vocazione degna di lode (*laudabilis*). Infatti, le nature create realizzano la propria verità per necessità, mentre l'uomo è chiamato a volerla e a compierla liberamente. Per questo, la menzogna non è un semplice errore conoscitivo, ma un atto contro la verità del volere: essa rivela la possibilità umana di sottrarsi, per deliberazione, all'ordine del vero.

Da questo punto di vista, la menzogna — e più in generale la falsità morale — segna il punto di massima distanza tra l'uomo e la *summa veritas*, non perché essa possa sottrarsi all'ordine ontologico divino (poiché anche il male 'deve essere' in quanto permesso da Dio), ma perché contraddice la *rectitudo* che è la forma propria della verità.

Anselmo mostra come la verità semantica e la verità etica siano due gradi di una medesima struttura. La prima concerne il rapporto tra segno e significato, la seconda il rapporto tra volontà e bene. In entrambe, tuttavia, il principio è identico: la verità si compie là dove ciò che è o che si fa corrisponde a ciò che deve essere o deve farsi.

La coerenza tra parola e azione, tra *significatio* e *operatio*, diviene perciò il criterio ultimo della verità umana. Là dove il linguaggio, il pensiero e l'agire sono disgiunti, la verità si spegne e subentra la falsità; là dove invece essi si unificano nella *rectitudo*, la persona partecipa della *summa veritas* stessa.

In questo senso, il *De veritate* anticipa una visione integrale dell'uomo come essere la cui verità non consiste solo nel conoscere, ma anche nel vivere secondo

il vero. La verità non è allora una qualità del discorso, ma la forma dell'esistenza stessa: dire il vero, pensare il vero e fare il vero sono tre aspetti di un'unica tensione verso la rettitudine.

Così, giunto alla soglia del decimo capitolo, Anselmo ha ormai completato la sua ricognizione dei diversi gradi della verità — dal linguaggio alle cose, dai sensi all'azione, dalla natura alla libertà — e prepara il passaggio decisivo verso la definizione sintetica della *summa veritas*, nella quale tutte le verità create trovano la loro origine e la loro unità.

11 CAPITOLO X. LA SOMMA VERITÀ

Dopo aver percorso i molteplici gradi in cui la verità si manifesta — nel pensiero, nella volontà, nell'azione, nei sensi e nell'essere stesso delle cose —, Anselmo approda al vertice del suo itinerario speculativo: la contemplazione della *summa veritas*. A questo livello, la riflessione oltrepassa la sfera delle facoltà umane e si apre alla sorgente stessa dell'essere e del vero. Non si tratta più di definire la verità *nelle* cose, ma di risalire alla verità *da cui* ogni cosa trae il proprio essere.

Per esprimere questa realtà ultima, Anselmo adotta un linguaggio analogico e simbolico, consapevole dell'inadeguatezza della parola umana dinanzi a ciò che trascende ogni determinazione concettuale. La ragione, giunta al limite della propria capacità discorsiva, non definisce più, ma evoca; non circoscrive, ma lascia trasparire. In questa direzione, la teoresi anselmiana si apre verso un'antropologia della libertà intesa non come autonomia autoreferenziale, ma come disponibilità ad accogliere la chiamata dell'*id quo maius cogitari nequit*, il Mistero stesso che fonda e custodisce l'umano.

Anselmo afferma senza esitazione che non si può negare che «la somma verità sia rettitudine»³⁹. Tuttavia, introduce una distinzione fondamentale che segna la soglia tra la verità partecipata delle creature e la verità assoluta di Dio. Tutte le forme di *rectitudo* finora considerate — quella del linguaggio, del pensiero, della volontà, dell'azione, dei sensi e delle cose — sono rette perché 'fanno ciò che devono': la loro perfezione consiste nell'adempiere a un fine ricevuto. La *summa veritas*, invece, non è retta *quia facit quod debet*, ma *quia est*: la sua *rectitudo* non dipende da un debito, poiché essa è la misura stessa di ogni debito.

Si produce qui uno scarto ontologico decisivo. Mentre le creature sono rette *in quantum conformes sunt* al loro fine, la *summa veritas* è *rectitudo* non in quanto 'conforme' a qualcosa, ma in quanto *ipsa mensura conformitatis*. Essa non deve nulla perché tutto le è dovuto; non partecipa della verità, ma la è. La sua *rectitudo* non è effetto né qualità, ma identità: *non propter aliud, sed quia est*⁴⁰.

³⁹Ivi, c. x, p. 148.

⁴⁰*Ibidem*.

In tal modo, Anselmo chiarisce che l'attribuzione di *rectitudo* alla *summa veritas* non può essere intesa in senso univoco rispetto a quella delle creature. Nelle cose create, la rettitudine è una proprietà ricevuta e derivata, un ordine secondo il quale esse partecipano della verità divina; nella *summa veritas*, invece, la *rectitudo* coincide con l'essere stesso. Essa è *ipsum esse verum*, il principio assoluto e gratuito di ogni altra verità, la fonte dalla quale tutte le realtà traggono la propria misura e alla quale, in modi diversi, rimangono debitorici.

L'argomentazione anselmiana si dispiega dunque secondo una gerarchia di partecipazione. Ogni forma di verità derivata presuppone una causa anteriore che la fondi e la sostenga. La verità del discorso, quella del pensiero e dell'azione, così come la verità ontologica delle cose, non potrebbero sussistere se non traessero origine da una *veritas superior*, che è insieme *causa essendi* e *norma rectitudinis*. Questa causa è la *summa veritas*, che non ha né principio né fine e nella quale ogni successione temporale — passato e futuro — si concentra, 'in qualche modo' (*aliquo modo*) nella pienezza di una presenza eterna.

In essa, la proposizione *non propter aliud, sed quia est* rivela la sovraeminenza dell'essere: solo qui l'essere e la verità coincidono senza residuo. L'*esse* non rinvia più a un altro principio, ma si giustifica in se stesso; la *rectitudo* non si misura più su un ordine superiore, poiché essa stessa è la misura. In questa prospettiva, la distinzione tra *essentia* ed *esse* si dissolve: la *summa veritas* è *est quod est*, pura identità di essere e verità. Il linguaggio umano, che finora aveva rinviato sempre a una *rectitudo* più originaria, trova qui il suo termine: la verità che non si fonda su nulla perché è il fondamento di tutto.

Nelle creature, invece, si può parlare di *rectitudo* in senso proprio e derivato. La loro struttura ontologica è costituita dalla partecipazione alla *rectitudo originaria* della *summa veritas*. Esse sono rette nella misura in cui ricevono la loro forma e il loro fine da Colui che è la Verità stessa. Tuttavia, mentre nelle cose la *rectitudo* è necessaria, nell'uomo — essere libero e responsabile — essa diviene vocazione: una partecipazione dinamica a un principio che trascende, ma insieme interpella, la sua libertà.

Anselmo apre così la via a un duplice orizzonte di comprensione. Da un lato, la *summa veritas* è il fondamento ontologico dell'universo: il principio da cui ogni essere deriva e verso cui ogni verità tende. Dall'altro, essa costituisce il punto di riferimento antropologico della libertà: l'uomo, creato «a immagine della verità»⁴¹, è chiamato a vivere in conformità a essa, a essere 'vero' non soltanto nel conoscere, ma anche nel volere e nell'agire.

Il linguaggio della similitudine e dell'analogia diventa qui lo strumento privilegiato per pensare il rapporto tra la verità increata e le verità partecipate. Solo un linguaggio simbolico, capace di mantenere insieme distanza e somiglianza, può

⁴¹ *Ibidem*.

dire l'unità del molteplice nell'Uno. In tal modo, ogni forma di verità logica trova la sua radice nella verità ontologica del creato e quest'ultima, a sua volta, si fonda interamente sulla *summa veritas* che l'ha posta in essere.

In conclusione, nel decimo capitolo, il *De veritate* compie la propria sintesi: l'ordine del pensiero e quello dell'essere si unificano nella *summa veritas*, principio e misura di ogni *rectitudo*. Tutto ciò che è, è vero nella misura in cui partecipa di questa Verità, che sola *est quia est*, e che, non avendo fine fuori di sé, è insieme origine e compimento di ogni *esse* e di ogni *verum*.

12 CAPITOLO XI. LA DEFINIZIONE DELLA VERITÀ

Dopo aver analizzato le molteplici modalità in cui la verità si manifesta nelle realtà create — nel linguaggio, nel pensiero, nella volontà, nell'azione, nei sensi e nell'essere —, Anselmo approda alla formulazione della sua definizione più profonda e universale. La verità, egli mostra, consiste in una forma di *rectitudo* e al di fuori di quelle già considerate non se ne danno altre. Tuttavia, la *rectitudo* che qui è oggetto di indagine si distingue in modo essenziale da quella propria delle realtà materiali: differisce sia per il modo in cui è conosciuta, sia per la sua stessa natura ontologica.

Le *rectitudines* delle cose corporee possono essere percepite dai sensi, 'per l'occhio del corpo', poiché si manifestano come conformità visibile tra la cosa e il suo ordine naturale — ad esempio, il fuoco che riscalda o la pietra che tende verso il basso. La verità che Anselmo intende ora definire, invece, non appartiene a questo ordine di percezione, ma si lascia cogliere solo dall'intelletto: essa è *sola mente perceptibilis*. Non è dunque una *rectitudo* sensibile, ma una *rectitudo* spirituale, colta non nella concretezza fenomenica delle cose, ma nella loro intelligibilità, nella loro conformità alla *summa veritas* che le fonda.

Con questa precisazione, Anselmo sposta il centro della riflessione dall'oggetto percepito al soggetto che conosce. L'indagine non verte più sulle cose in quanto portatrici di una forma di verità naturale, ma sulla facoltà che riconosce e comprende tale verità, ossia la mente razionale. È in essa, e non nei sensi, che si dà l'esperienza piena della verità. Il *discipulus* riconosce esplicitamente questa distinzione: mentre le altre *rectitudines* si manifestano ai sensi, questa può essere contemplata solo dallo spirito razionale. La verità viene così definita come *rectitudo spiritualiter perceptibilis*⁴², cioè una rettitudine che si lascia intendere soltanto allo sguardo dell'intelletto e che risulta invisibile ai sensi corporei.

Da questa definizione si delinea un duplice ordine di relazione. Da un lato, la *rectitudo* rinvia al soggetto conoscente, che la riconosce e la contempla nel proprio atto di *intelligere*; dall'altro, essa rimanda a Dio, che ne è insieme causa e

⁴²Ivi, c. XI, p. 149.

misura, origine e fine. La verità diventa così il punto d'incontro tra il conoscere umano e l'ordine divino, tra la mente che comprende e la *summa veritas* da cui ogni rettitudine deriva e in cui ogni conoscenza trova compimento.

La *rectitudo sola mente perceptibilis* non designa, dunque, un oggetto tra gli altri, ma la condizione stessa di intelligibilità del reale: essa è ciò grazie a cui ogni cosa è conoscibile e, allo stesso tempo, ciò verso cui ogni conoscenza tende. Per questo motivo, la verità non può essere colta attraverso la sola riflessione discorsiva (*ratio*), che procede per passaggi successivi e deduzioni, ma solo attraverso l'atto immediato dell'*intellectus*, che coglie la rettitudine come presenza originaria e come misura implicita di ogni pensare.

L'*intellectus* riconosce, da un lato, la verità ontologica impressa in tutte le cose — la loro *rectitudo naturalis*, che ne rivela l'ordine e il senso —; dall'altro, ne percepisce il rimando trascendente, poiché ogni *rectitudo* finita rinvia alla *rectitudo infinita* della *summa veritas*. In questo senso, l'intelligenza umana diventa non soltanto lo strumento della conoscenza, ma anche il luogo teoretico in cui il creato si riconosce come segno e come via che riconduce al suo principio.

La contemplazione della verità, pertanto, si configura come un atto spirituale di riconoscimento e di ritorno: attraverso la luce dell'intelletto, la mente umana scopre che ogni *rectitudo* partecipata è riflesso di una *rectitudo increata*. La verità, compresa nella sua essenza, appare come un dinamismo di conversione (*conversio ad Deum*), poiché nel riconoscerla, l'uomo riconosce insieme la propria dipendenza e la propria vocazione alla somiglianza con Dio.

Ne risulta che la definizione anselmiana della verità — *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* — non è solo la conclusione logica del percorso dialettico del trattato, ma anche la sua sintesi teologica: la verità è rettitudine visibile solo alla mente perché la mente, nella sua luce, partecipa della luce divina. In essa si incontrano e si unificano i due poli del pensiero anselmiano: da un lato, la dimensione ontologica della *rectitudo rerum*; dall'altro, la dimensione gnoseologica e spirituale dell'*intellectus* che la riconosce.

La *rectitudo sola mente perceptibilis* segna dunque il punto di equilibrio tra il mondo creato e il suo principio increato. Mostra come la verità, pur presente in tutte le cose, non sia mai pienamente posseduta dal creato, ma resti sempre partecipata, orientata, riflessa. L'uomo, nella misura in cui conosce e ama la verità, si fa partecipe della *summa veritas* stessa: la sua conoscenza diviene un atto di rettitudine e la rettitudine del suo intelletto diviene via di ritorno a Dio.

13 CAPITOLO XII. LA DEFINIZIONE DELLA GIUSTIZIA

La definizione della verità come *rectitudo sola mente perceptibilis* segna, per Anselmo, il punto di equilibrio dell'intera indagine: un traguardo dialetticamente

conquistato, ma non conclusivo. Il *De veritate* non si arresta, infatti, alla formulazione di una definizione teoretica della *veritas*; nel capitolo XII, dedicato alla *iustitia*, la ricerca compie un passo ulteriore e decisivo, spostandosi dal piano logico e ontologico a quello etico. In questo capitolo, il pensiero anselmiano tocca il proprio vertice, preparando la via per il *De libertate arbitrii* e il *De casu diaboli*, dove la riflessione sulla volontà dell'angelo offrirà il laboratorio concettuale per comprendere le condizioni originarie della libertà, della scelta morale e, per opposizione, del male.

Il passaggio dalla *veritas* alla *iustitia* non introduce un nuovo oggetto, ma porta a compimento il movimento stesso del pensiero anselmiano: comprendere la verità come *rectitudo* significa già aprirla all'ambito del bene e dell'agire. Il confronto con il *nihil* — inteso non come realtà positiva, ma come privazione dell'essere — mostra come la riflessione metafisica e quella morale siano in realtà coimplicate. Capire che il male è *nihil* equivale a riconoscere che l'ingiustizia è deviazione dalla *rectitudo*, mancanza di essere e, quindi, negazione della verità. L'etica anselmiana è dunque ontologica: il bene è pienezza d'essere, il male è suo difetto. Per questo la ricerca, pur muovendosi entro un linguaggio logico e semantico, non è mai un mero esercizio formale: la chiarezza dei termini, la coerenza razionale e la fondazione ontologica appartengono a un unico movimento della mente verso la verità che salva.

Ogni interpretazione puramente intellettualistica è esclusa dal legame strutturale che Anselmo stabilisce tra verità e giustizia. Se la verità è *rectitudo*, il passaggio alla giustizia è immediato: ciò che è retto è, per ciò stesso, giusto; e ciò che è, nella misura in cui è come deve essere, è anche retto. L'identità tra *veritas*, *rectitudo* e *iustitia* si chiarisce nella formula anselmiana: «tutto ciò che è come deve essere è giusto; nulla è giusto se non è come deve essere». La giustizia è dunque una modalità della *rectitudo*, la sua attuazione morale, ossia la conformità dell'essere — e in particolare dell'essere libero — al proprio *debere*.

Per chiarire questa equivalenza, Anselmo riprende l'esempio già impiegato nel quinto capitolo: «sembra infatti giusto e retto che il fuoco sia caldo»⁴³. Il *discipulus* lo propone per confermare che la verità, la rettitudine e la giustizia coincidono. Il fuoco ha ricevuto la capacità di scaldare; questa è la sua forma e il suo fine. Facendo ciò per cui è stato creato, esso realizza la propria verità. È retto perché corrisponde alla sua natura ed è giusto perché tale conformità esprime l'ordine voluto dalla *summa veritas*. La *rectitudo* si manifesta, dunque, come corrispondenza dell'ente a se stesso e, mediatamente, al suo Creatore: il fuoco è vero, retto e giusto in quanto partecipa dell'ordine divino. Tuttavia, la sua giustizia è ontologica, non morale; non gli è attribuibile *laus*, perché non vi è in essa scelta né deliberazione.

⁴³Ivi, c. XII, p. 150.

Per chiarire la differenza, il *discipulus* introduce un secondo esempio: «Diremo giusta una pietra quando tende dall'alto verso il basso, perché fa ciò che deve, come diciamo giusto un uomo quando fa ciò che deve?». Il *magister* risponde con una distinzione decisiva: «non siamo soliti chiamare giusta una cosa per una giustizia di questo tipo»⁴⁴. Esiste dunque una *iustitia universalis*, che coincide con l'ordine ontologico del creato — tutto ciò che è, nella misura in cui è come deve essere, è giusto —; ma accanto a essa vi è una *iustitia specialis*, propria delle nature razionali, che implica la libertà. A questo punto, Anselmo introduce il termine discriminante: *sponte*. La pietra cade per *naturam*, non *sponte*; non sceglie. La giustizia morale inizia là dove interviene la volontà: la *rectitudo naturae* si trasfigura in *rectitudo voluntatis*.

Il *velle* è dunque condizione necessaria, ma non sufficiente, dell'agire morale. Dove domina la necessità non può esserci giustizia in senso proprio: perché un atto sia giusto, occorre non solo che esso realizzi ciò che deve, ma che lo si voglia consapevolmente. Anselmo chiarisce la differenza con un esempio volutamente paradossale: «Diremo forse che è giusto un cavallo quando vuole pascolare, poiché volendo fa ciò che deve?»⁴⁵. L'attribuzione di volontà a un animale serve a mostrare che il semplice 'volere ciò che si deve' non basta: il cavallo pascola per istinto, non per deliberazione. Manca la conoscenza del fine e senza conoscenza non vi è libertà: *non potest velle qui nescit*⁴⁶. L'animale possiede la *rectitudo* naturale, ma non la 'vuole'; agisce secondo natura, non per scelta.

In questo modo si chiarisce il senso della *iustitia* di cui Anselmo discute: non la giustizia ontologica, comune a tutte le cose rette secondo natura, ma la *iustitia laudabilis*, propria delle nature razionali. Solo a chi è libero può essere attribuita la lode⁴⁷, poiché solo la libertà consente di scegliere e di custodire la rettitudine per amore della rettitudine stessa. La giustizia, in senso pieno, non appartiene a chi è semplicemente retto, ma a chi vuole esserlo.

Una volta determinata la sfera della giustizia, resta da stabilirne la sede. Essa non risiede nell'intelletto, poiché si può possedere grande sapere ed essere lodati per la sapienza, non per la giustizia. Né risiede nell'azione, che può apparire conforme al dovere anche in assenza di retta intenzione. L'azione esterna è moralmente indifferente se non procede da una volontà retta. La giustizia, pertanto, non si dà né nel puro conoscere né nel semplice fare, ma nel *velle rectum*: essa abita la volontà, perché solo nella volontà si uniscono conoscenza e libertà.

Affinché la volontà sia giusta, Anselmo formula due condizioni complementari e inseparabili:

⁴⁴*Ibidem*.

⁴⁵*Ibidem*.

⁴⁶*Ibidem*.

⁴⁷Ivi, p. 152.

- *Velle quod debet* – volere ciò che si deve, ossia conformarsi oggettivamente all'ordine del vero e del bene;
- *Velle quia debet* – volere perché si deve, cioè amare la rettitudine per se stessa.

La prima condizione assicura la correttezza dell'atto; la seconda ne determina la purezza interiore. Solo quando entrambe coesistono la volontà è giusta in senso proprio. Per questo Anselmo offre la celebre definizione: *iustitia est rectitudo voluntatis servata propter se ipsam*⁴⁸. La giustizia non consiste semplicemente nel volere rettamente, ma nel custodire la propria rettitudine per amore della rettitudine stessa.

Il verbo *servare* è decisivo: esso indica la stabilità e la perseveranza di un orientamento interiore che non si lascia corrompere da motivazioni esterne⁴⁹. La giustizia non è un atto isolato, ma una disposizione costante dello spirito, una fedeltà vissuta. La volontà giusta persevera nella rettitudine non per timore della pena né per desiderio di ricompensa, ma perché riconosce nella rettitudine il proprio bene. In essa, la verità diventa vita e la libertà trova la sua forma compiuta.

Così intesa, la *iustitia* non è solo una categoria morale, ma anche segno e compimento della libertà spirituale. La volontà è autenticamente libera solo quando ama la verità per se stessa, quando vuole rettamente non per altra causa, ma perché la rettitudine è degna di essere voluta. L'uomo, come l'angelo, è giusto quando ama il bene in quanto bene, quando la sua libertà si conforma spontaneamente alla *summa veritas*.

In tal modo, la *iustitia* diventa il punto d'incontro tra verità, libertà e amore. *Velle quod debet* esprime la conformità della volontà all'ordine del vero; *velle quia debet* ne manifesta la partecipazione all'amore divino, che ama il bene per se stesso. La giustizia è dunque la verità vissuta nella libertà: l'uomo è vero quando la sua volontà è giusta e la sua volontà è giusta quando ama la rettitudine per amore della rettitudine. In questo atto, egli partecipa alla *summa veritas*, principio e fine di ogni *rectitudo*. Verità, rettitudine e giustizia non sono che tre nomi di un'unica realtà, che unisce in sé l'ordine dell'essere, la libertà del volere e la luce dell'intelligenza.

⁴⁸Ivi, p. 153.

⁴⁹L'idea secondo cui la volontà deve determinarsi da sé, e non per imposizione esterna, ha indotto talvolta ad accostare il pensiero anselmiano al formalismo kantiano. Tuttavia, tale parallelismo risulta improprio: la definizione di Anselmo si colloca infatti in un orizzonte teologico nel quale la distinzione moderna tra autonomia ed eteronomia non è ancora concepibile, poiché la libertà della volontà trova il proprio fondamento in Dio e non in se stessa. Cfr. I. SCIUTO, «Volontà buona» e «Rectitudo voluntatis propter se servata»: *autonomia e cristianesimo nella morale kantiana*, in L. Baccelli, A. Fabris (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion pratica»*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 193-197.

14 CAPITOLO XIII. VI È UN'UNICA VERITÀ IN TUTTE LE COSE VERE

Dopo aver definito la giustizia come *rectitudo voluntatis servata propter se ipsam*, Anselmo estende ora l'indagine dal piano etico a quello ontologico, interrogandosi sull'unità della verità in tutte le cose vere. Questo passaggio segna il compimento del movimento dialettico del *De veritate*: si passa dalla determinazione morale della *rectitudo* alla fondazione metafisica della *veritas* stessa.

La conclusione del capitolo XII ha mostrato la portata decisiva della formula *propter se ipsam*. La rettitudine che non è custodita per sé non è giustizia affatto. In essa si manifesta la consapevolezza anselmiana del valore intenzionale dell'agire morale: la giustizia non dipende da un fine esterno, ma dalla purezza dell'orientamento interiore. Questa *rectitudo* '*servata per se ipsam*' trova il suo modello nella volontà divina, nella quale non si dà distinzione tra volere e rettitudine, tra atto e norma. Dio è *rectitudo* che si conserva da sé e per sé; la *summa iustitia* è dunque l'identità assoluta di volontà e verità, di bene e di essere. L'uomo partecipa a questa forma divina nella misura in cui la sua volontà imita tale stabilità, mantenendo la rettitudine non per timore o vantaggio, ma per amore del bene stesso.

Con il capitolo XIII, la riflessione si amplia alla totalità dell'essere. Anselmo ritorna sulla relazione tra *veritas* e *rectitudo*, chiarendo che esse non sono due realtà distinte, ma due nomi per la medesima realtà considerata da prospettive differenti: la *veritas* è la *rectitudo sola mente perceptibilis*, di cui la *iustitia* rappresenta una specifica modalità. Su questa base si apre la domanda decisiva: se vi siano molte verità, quante sono le cose vere, o se ve ne sia una sola comune a tutte?

La risposta emerge attraverso un'argomentazione di rigorosa coerenza logica. Se la verità di ciascuna cosa fosse distinta, ci sarebbero tante *rectitudines* quante sono le cose rette, ma in tal caso la verità dipenderebbe dall'essere contingente e mutevole delle cose e varierebbe con esse. Anselmo, per via analogica, mostra che ciò è impossibile: come il colore dipende dal corpo e scompare con esso, così una *rectitudo* immanente alla cosa cesserebbe di esistere quando la cosa perdesse la propria verità. Tuttavia, la *rectitudo* non viene meno con la corruzione della cosa retta: essa permane come norma immutabile di ciò che 'deve essere'.

A sostegno di questa tesi, Anselmo introduce l'esempio del 'significato' (*significatio*). Quando diciamo la verità — cioè quando le parole corrispondono a ciò che è —, il significato è retto, ma anche se nessuno significasse nulla, resterebbe la *rectitudo* per cui *rectum est significare quod significandum est*⁵⁰. La *rectitudo* non nasce dal significato, ma lo precede e lo misura: è la condizione trascendente di ogni atto di significazione. Per questo, non si deve dire che 'la verità è del si-

⁵⁰ ANSELMO D'AOSTA, *La verità*, c. XIII, cit., p. 156.

gnificato', ma che 'il significato è nella verità'. In altri termini, la *rectitudo* non è immanente né alla cosa né al linguaggio, ma li trascende entrambi come principio e misura.

Questo argomento, di chiara ispirazione platonico-agostiniana, afferma la permanenza della *rectitudo* indipendentemente dalla molteplicità e dalla mutabilità delle realtà create. La verità è una, immutabile e unica, presente in ogni ente solo nella misura in cui esso le è conforme. Non vi sono molte verità, ma un'unica *veritas* che si riflette in molte cose, così come il tempo è unico, pur essendo condiviso da tutti gli eventi che in esso accadono.

Anselmo riassume il risultato con una formula: non si deve dire che la verità è 'nelle cose', ma che 'le cose sono nella verità'. Allo stesso modo in cui non diciamo 'il tempo di questa o di quella cosa', ma piuttosto che 'questa o quella cosa accade nel tempo', così la verità non è moltiplicata dalle cose vere, ma le cose vere partecipano di un'unica verità che le precede e le sostiene.

L'intera sezione realizza un passaggio decisivo: la *rectitudo*, che nel capitolo precedente appariva come criterio etico della volontà, si rivela ora come principio ontologico universale. La giustizia della volontà umana non è che una partecipazione finita della *rectitudo* increata, nella quale tutte le cose trovano la misura del loro essere e del loro bene. L'unità della verità garantisce dunque l'unità dell'essere: ciò che è, è vero nella misura in cui partecipa di questa *rectitudo* immutabile, che è al tempo stesso norma, fondamento e fine.

In questa prospettiva, la verità si configura come la struttura stessa dell'essere: la *rectitudo* è la forma intelligibile di ogni realtà, il principio di ordine che unisce il mondo al suo Creatore. L'uomo, nel conoscere e nell'amare la verità, non fa che rispondere a tale ordine, riconoscendo in esso la legge profonda del proprio essere. La *iustitia* della volontà, la *veritas* dell'intelletto e la *rectitudo* dell'essere si rivelano dunque come tre aspetti di un'unica partecipazione alla *summa veritas*.

Anselmo porta così a compimento la sua concezione della verità: da principio morale a principio ontologico, da norma della volontà a misura dell'essere. La *rectitudo* è l'essenza stessa della *veritas*, una e immutabile, partecipata da ogni cosa secondo il grado della sua conformità al Bene. In questa sintesi finale, la logica del *rectum* si apre pienamente alla teologia della *veritas*: ciò che è retto è vero, ciò che è vero è giusto, perché tutto ciò che è, è nell'ordine di Dio.

Il percorso argomentativo fin qui delineato consente di comprendere la funzione sistematica del *De veritate* all'interno del pensiero anselmiano: esso stabilisce la continuità tra la verità come principio formale dell'essere e la giustizia come sua espressione morale.

Con il capitolo XIII il *De veritate* raggiunge il suo compimento speculativo, portando a maturazione il movimento dialettico che, dalle molteplici forme della

veritas — linguistica, gnoseologica, morale e ontologica —, riconduce ogni partecipazione alla sua origine trascendente. L'indagine, iniziata come analisi del linguaggio e del suo rapporto con la realtà, si trasforma progressivamente in una riflessione metafisica sull'ordine dell'essere, fino a sfociare nella contemplazione della *summa veritas*, principio e misura di ogni *rectitudo*.

La definizione finale di verità come *rectitudo sola mente perceptibilis* non costituisce soltanto un esito teorico, ma anche il punto di raccordo fra logica, etica e ontologia. In essa, la *rectitudo* si mostra come principio unitario di intelligibilità, capace di fondare tanto la coerenza del discorso quanto la moralità della volontà e l'ordine delle cose. L'unità della verità, affermata nel capitolo conclusivo, implica la subordinazione di ogni forma di verità derivata a un'unica fonte increata, in cui la *rectitudo* non è posseduta, ma coincide con l'essere stesso: *non propter aliud, sed quia est*.

Da questa prospettiva, la verità non è più soltanto oggetto di conoscenza, ma struttura dell'essere e misura della libertà. La *summa veritas* fonda e orienta l'intero ordine del creato, mentre la verità dell'uomo — nel pensare, nel dire, nel volere e nell'agire — consiste nella sua conformità a tale principio. La mente che cerca la verità scopre dunque che la propria razionalità è partecipazione alla *rectitudo* divina e che l'adesione alla verità, tanto nel pensiero quanto nella volontà, è la forma più alta della giustizia.

In questo senso, il *De veritate* si presenta come un percorso che unisce analisi concettuale e tensione teologica, mostrando come la verità, lungi dall'essere un semplice attributo del pensiero, costituisca il principio stesso dell'essere e dell'agire morale. Nella *summa veritas*, in cui ogni *rectitudo* trova la propria misura e il proprio fine, Anselmo individua il punto di convergenza tra ontologia, etica e teologia: la verità come fondamento dell'ordine del mondo e come via della mente verso Dio.

15 BIBLIOGRAFIA

KIENZLER, K., *International Bibliography: Anselm of Canterbury*, Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 1999.

15.1 Opere di Anselmo d'Aosta

15.1.1 Edizione critica

SCHMITT, F. S., *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.

15.1.2 Traduzioni in lingua italiana del *De veritate*

ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.

—, *La verità. De veritate*, a cura di P. Palmeri, Officina di Studi Medievali, Palermo 2006.

15.2 Studi

Oltre ai titoli elencati di seguito, relativi al *De veritate* e agli argomenti in esso trattati, possono essere utili per la consultazione anche i volumi miscelanei delle collane *Analecta Anselmiana*, *Spicilegium Beccense* e *Anselm Studies*, nonché la rivista *The Saint Anselm Journal*, disponibile online (<https://www.anselm.edu/about/offices-centers-institutes/centers-institutes/institute-saint-anselm-studies/saint-anselm-journal>) e pubblicata in collaborazione con l'Institute for Saint Anselm Studies.

ADAMS, M. M., *Fides Quaerens Intellectum: St. Anselm's Method in Philosophical Theology*, «Faith and Philosophy», 9/4 (1992), pp. 409-435.

—, *Saint Anselm's Theory of Truth*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 1/2 (1990), pp. 353-372.

BARTH, K., *Anselmo d'Aosta: Fides quaerens intellectum: la prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, Morcelliana, Brescia 2001.

BAUMSTEIN, D. P., O.S.B., *Revisiting Anselm: Current Historical Studies and Controversies*, «Cistercian Studies Quarterly», 28 (1993), pp. 207-229.

—, *Anselm's Intellect and the Embrace of Bec*, «Faith and Reason», 14 (1998), pp. 1-11.

—, *St. Anselm and the Prospect of Perfection*, «Faith and Reason», 29 (2004), pp. 1-6.

BAYART, J., S.J., *The Concept of Mystery According to St. Anselm of Canterbury*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 9 (1937), pp. 125-166.

BAYER, J., *Quaerere Veritatem: Logic, Language and Experience*, in ID., *The Unity of the Proslogion. Reason and Desire in the Monastic Theology of Anselm of Canterbury*, Brill, Leiden 2021, pp. 158-249.

Biffi, I., Marabelli, C. (a cura di), *Anselmo d'Aosta figura europea. Convegno di studi*, Aosta 1988, Jaca Book, Milano 1989.

BRIANESCO, E., *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme: De veritate – De libertate arbitrii – De casu diaboli*, Desclée De Brouwer, Paris 1982.

CAMPBELL, R., *The Nature of Theological Necessity*, in P. Gilbert, H. Kohlenberger, E. Salmann (a cura di), *Cur Deus homo. Convegno di studi*, Roma 21-23 maggio 1998, Studia Anselmiana, Roma 1999, pp. 421-435.

- , *The Systematic Character of Anselm's Thought*, in R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, («Spicilegium Beccense», II), cit., pp. 549-560.
- Catalani, L., de Filippis, R. (eds), *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Brepols, Turnhout 2018.
- CATTIN, Y., *Proslogion et De veritate: «ratio, fide, veritas»*, in R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, («Spicilegium Beccense», II), cit., pp. 611-621.
- CORBIN, M., S.J., *Prière et raison de la foi: introduction à l'œuvre de S. Anselme de Canterbury*, Cerf, Paris 1992.
- , *Se tenir dans la vérité. Lecteur du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la vérité*, in R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, («Spicilegium Beccense», II), cit., pp. 649-666.
- , *L'événement de Vérité. Lecture du De Veritate d'Anselm de Canterbury*, in ID., *L'Inouï de Dieu. Six études christologiques*, Brouwer, Parigi 1980, pp. 59-107.
- Davies, B., Leftow, B. (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- EKENBERG, T., *Voluntary Action and Rational Sin in Anselm of Canterbury*, «International Journal for Philosophy of Religion», 24 (2016), pp. 215-230.
- ENDERS, M., *Wahrheit und Notwendigkeit: die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkers und unter besonderer Beruecksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*, Brill, Leiden 1999.
- EVANS, G. R., *Anselm and Talking about God*, Clarendon Press, Oxford 1978.
- , *A Concordance to the Works of Saint Anselm*, Kraus International Publications, Millwood (NY) 1984.
- , *Anselm*, G. Chapman; London reprinted 2001, Continuum, London-New York 1989.
- Foreville, R. (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque international du CNRS Études Anselmiennes (IV^e session), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1984, («Spicilegium Beccense», II).
- Fortin, J., O.S.B. (ed.), *Saint Anselm: His Origins and Influence*, Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 2001.
- Gasper, G. E. M., Logan, I. (eds.), *Saint Anselm of Canterbury and His Legacy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2012.
- GERSH, S., *Anselm of Canterbury*, in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- GHISALBERTI, A., *Ragione, intelletto, illuminazione in Anselmo d'Aosta*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 91/4 (1999), pp. 551-572.

- GILBERT, P., S.J., *La verità nel De veritate di Anselmo d'Aosta*, in ANSELMO D'AOSTA, *De veritate. La verità*, Officina di Studi medievali, Palermo 2006, pp. XI-XXI.
- GOEBEL, B., *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denksatzes*, Aschendorff, Münster 2001.
- HARTSHORNE, C., *Anselm's Discovery*, Open Court, La Salle (IL) 1965.
- HENRY, D. P., *The Logic of Saint Anselm*, Clarendon Press, Oxford 1967.
- , *St. Anselm on Scriptural Analysis*, «Sophia», 1 (1962), pp. 8-15.
- Hoegen, M. (ed.), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1990.
- Hopkins, J. (ed.), *A Companion to the Study of St. Anselm*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) 1972.
- HOLOPAINEN, T., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Brill, Leiden 1996.
- HURANG, B., *Place et usage de la dialectique dans la méthode anselmienne*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 90 (2006), pp. 317-335.
- KOYRÉ, A., *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Editions Ernest Leroux, Paris 1923.
- LANG, H., *Anselm's Theory of Signs and his Use of Scripture*, in R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, («Spicilegium Beccense», II), cit., pp. 443-456.
- LOSONCY, TH. A., *Will in St. Anselm: an Examination of his Biblical and Augustinian Origins*, in R. Foreville (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, («Spicilegium Beccense», II), cit., pp. 701-710.
- MANN, W. E., *Anselm on Divine Justice and Mercy*, «Religious Studies», 55 (2019), pp. 469-485.
- MATTHEWS, S., *Reason, Community and Religious Tradition: Anselm's Argument and the Friars*, Ashgate, Aldershot 2001.
- NASH-MARSHALL, S., *Saint Anselm and the Problem of Evil, or On Freeing Evil from the Problem of Evil*, «International Philosophical Quarterly», 52 (2012), pp. 455-470.
- ODINI, L., *L'antropologia di Anselmo d'Aosta. Tra fondamento ontologico e istanza teologica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2015.
- ORAZZO, A., *Analogia libertatis. La libertà tra metafisica e storia in Sant'Anselmo*, San Paolo, Milano 2003.
- PARODI, M., *L'artefice e l'opera nelle pagine di Anselmo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 48 (1993), pp. 527-535.
- , *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Lubrina, Bergamo 1988.
- PLAGNIEUX, A., *Le binom 'iustitia-potentia' dans la sotériologie augustinienne et anselmienne*, in *Congrès international du IX^e Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Vrin, Paris 1959 («Spicilegium Beccense», I), pp. 141-154.
- PLANTINGA, A., *God, Freedom, and Evil*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1974.

- POUCHET, D. J. R., O.S.B., *Existe-t-il une 'synthèse' anselmienne*, «*Analecta Anselmiana*», 1 (1969), pp. 3-10.
- , *La rectitudo chez saint Anselme: un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Études augustinienes, Paris 1964.
- RECKTENWALD, E., *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*, Universitäts Verlag, Heidelberg 1998.
- ROGERS, K. A., *Anselm on Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- , *Can Christianity be Proven? Saint Anselm on Faith and Reason*, «*Anselm Studies*», 2 (1998), pp. 459-479.
- , *The Anselmian Approach to God and Creation*, Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 1997.
- , *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*, Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 1997.
- SADLER, G., *Mercy and Justice in St. Anselm's Proslogion*, «*American Catholic Philosophical Quarterly*», 80/ 1 (2006), pp. 41-61.
- SCIUTO, I., «*Volontà buona*» e «*Rectitudo voluntatis propter se servata*»: autonomia e cristianesimo nella morale kantiana, in L. Baccelli, A. Fabris (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion pratica*», Franco Angeli, Milano 1989, pp. 193-197.
- SLOTEMAKER, J. T., SWEENEY, E., *New Readings of Anselm of Canterbury's Intellectual Methods*, Brill, Leiden 2022 («*Anselm Studies and Texts*», 6).
- SOUTHERN, R. W., *Saint Anselm: A Portrait in Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- , *Saint Anselm and His Biographer*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.
- Special Issue, «*International Journal for Philosophy of Religion*», 69/2 (2011).
- Special Issue, «*American Catholic Philosophical Quarterly*», 98/2 (2024).
- SWEENEY, E., *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2012.
- THONNARD, F.-J., *Caractères augustiniens de la méthode philosophique de saint Anselme*, in *Congrès international du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Vrin, Paris 1959 («*Spicilegium Beccense*», 1), pp. 171-183.
- THOREL, R., *S. Anselmo tra grazia e libero arbitrio*, «*Rivista di Ascetica e Mistica*», 55 (1986), pp. 167-175.
- TONINI, S., *La scrittura nelle opere sistematiche di S. Anselmo: Concetto, Posizione, Significato*, «*Analecta Anselmiana*», 2 (1970), pp. 57-116.
- VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Bari 1987.
- , *Notes sur l'influence de saint Anselme au XII^e siècle*, «*Cahiers de Civilization Médiévale*», 7/4 e 8/1 (1964), pp. 423-437.
- , *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Bocca, Milano 1949.

- Van Fletern, F., Schnaubelt, J. C. (eds.), *Twenty-Five Years (1969-1994) of Anselm Studies: Review and Critique of Recent Scholarly Views*, Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 1996.
- Viola, C., van Fleteren, F. (eds.), *Saint Anselm – A Thinker for Yesterday and Today*, Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 1990.
- ZOPPI, M., *La verità sull'uomo: l'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Città Nuova, Roma 2009.
-

© 2025 Paola Anna Maria Muller & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)