



Fede e ragione nel *Monologion* e nel *Proslogion* di sant'Anselmo: principi e atteggiamenti per cercare e trovare la verità

Alfonso Aguilar, L.C.

Introduzione

Viviamo in un'epoca di conflitto ideologico. Da una parte, siamo minacciati dal fideismo islamico che si esprime in molteplici forme di discriminazione e violenza, e dal fideismo gnostico anti-scientifico che promuove movimenti religiosi alternativi di carattere irrazionalista e settario. D'altra parte, la cultura occidentale viene sempre più sottomessa ai dittamini del laicismo che soffoca la libertà religiosa in nome di un razionalismo immanentistico.

Alla radice di questi conflitti troviamo un falso antagonismo tra fede e ragione. Mentre il fideismo scaturisce dal rigetto della ragione, il razionalismo deriva da un aprioristico rigetto della fede religiosa e di tutto ciò che possa trascendere i limiti della ragione filosofica e scientifica. Con questa irrazionale e fideistica opposizione tra i due ordini della conoscenza «sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra»¹.

¹ Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 48. «Non è esagerato affermare che buona parte del pensiero filosofico moderno si è sviluppato allontanandosi progressivamente dalla Rivelazione cristiana, fino a raggiungere contrapposizioni esplicite» (*Ibid.*, n. 46). Si veda la sezione dell'enciclica intitolata «Il dramma della separazione tra fede e ragione» (nn. 45-48).

Il recupero dell'armonia tra fede e ragione diventa, quindi, sempre più urgente e necessario. Il pensiero anselmiano può servire come una profonda fonte d'ispirazione per rinnovare il giusto rapporto tra le due fonti di conoscenza. Il padre della Scolastica, in effetti, «mirava a raggiungere la visione dei nessi logici intrinseci al mistero, a percepire la “chiarezza della verità”, e perciò a cogliere l'evidenza delle “ragioni necessarie”, intimamente sottese al mistero. Un intento certamente audace, sul cui esito si soffermano ancora oggi gli studiosi di Anselmo»².

In che senso Anselmo d'Aosta, che visse in un contesto storico assai diverso del nostro – quello del Medio Evo – può essere considerato come un pensatore di perenne attualità?

Di lui possiamo imparare soprattutto *i principi e gli atteggiamenti* con cui la fede e la ragione possono essere portate al loro compimento col fine di poter cercare e trovare la verità con efficacia³.

Tali principi e atteggiamenti emorgono già nelle prime opere anselmiane – il *Monologion* e il *Proslogio*, composte nel 1076 e nel 1077 – in cui si discute della verità fondamentale della religione: l'esistenza e natura di Dio e il rapporto di Dio con l'anima umana e il suo destino finale. Il mio tentativo sarà quello di classificare alcuni dei principi e atteggiamenti più rilevanti che intrecciano i ragionamenti di queste due opere e che, a mio avviso, devono reggere gli sforzi apologetici di tutti i tempi⁴.

1. *Quaerere Deum*: cercare Dio con umile e anorevole fiducia

Sant'Anselmo è un uomo spiritualmente e intellettualmente irrequieto che ha sete di verità eterna, di gioia autentica, di amicizia perfetta e durevole. Lui è innanzitutto e soprattutto un instancabile ricercatore di Dio. La sua ricerca spiega tutto il suo stile di vita, compor-

² Benedetto XVI, Lettera al Cardinale Giacomo Biffi nel IX Centenario della morte di sant'Anselmo, 15 aprile 2009.

³ Coloman Étienne Viola considera l'attualità di Anselmo soprattutto da due punti di vista: il dialogo con l'ateismo della società occidentale e il dialogo con l'Islam (*Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 129-135). Giovanni Paolo II ha voluto dedicare tutto il numero 42 della sua enciclica *Fides et ratio* all'attualità del pensiero anselmiano sul rapporto tra fede e ragione.

⁴ Nell'opera anselmiana troviamo «un programma di carattere apologetico, che intende fondare e difendere i contenuti della fede mediante la speculazione e la dialettica» (Giovanni Zuanazzi, «Introduzione» a Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, La Scuola, Brescia 1993, p. 21).

tamento e pensiero. Cercando di conoscere e di unirsi a Dio, viaggiò in Borgogna, Francia e Normandia fino ad approdare all'abbazia benedettina di Le Bec, dove rimase per ben trentatré anni felicemente spesi nella meditazione, nell'insegnamento, nella composizione di numerose opere e nella direzione dell'abbazia come priore e abate. Per Anselmo, la scelta monastica sempre rimase la più alta forma di vita, da preferire a qualsiasi altra, giacché l'obiettivo fondamentale del monachesimo occidentale era quello di cercare Dio, *quaerere Deum*⁵

La ricerca di Dio si esprime fin dall'inizio nel *Proslogion* con una esortazione a contemplare Dio (*excitatio mentis ad contemplandum deum*), in cui si chiede all'anima di sfuggire un poco dalle occupazioni, distrazioni e dispersioni per rendersi disponibili a Dio e riposarsi un po' in lui.

«Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. "Intra in cubiculum" mentis tuæ, *exclude omnia præter deum et quæ te iuvent ad quærendum eum*, et "clauso ostio" *quære eum*. Dic nunc, totum "cor meum", dic nunc deo: "*Quæro vultum tuum; vultum tuum, domine*,

⁵ Dalle cose secondarie Anselmo e tanti altri monaci «volevano passare a quelle essenziali, a ciò che, solo, è veramente importante e affidabile. Si dice che erano orientati in modo "escatologico". Ma ciò non è da intendere in senso cronologico, come se guardassero verso la fine del mondo o verso la propria morte, ma in un senso esistenziale: dietro le cose provvisorie cercavano il definitivo. *Quære Deum*: poiché erano cristiani, questa non era una spedizione in un deserto senza strade, una ricerca verso il buio assoluto. Dio stesso aveva piantato delle segnalazioni di percorso, anzi, aveva spianato una via, e il compito consisteva nel trovarla e seguirla. Questa via era la sua Parola che, nei libri delle Sacre Scritture, era aperta davanti agli uomini. La ricerca di Dio richiede quindi per intrinseca esigenza una cultura della parola o, come si esprime Jean Leclercq: nel monachesimo occidentale, escatologia e grammatica sono interiormente connesse l'una con l'altra (cf. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p.14). Il desiderio di Dio, *le désir de Dieu*, include *l'amour des lettres*, l'amore per la parola, il penetrare in tutte le sue dimensioni. Poiché nella Parola biblica Dio è in cammino verso di noi e noi verso di Lui, bisogna imparare a penetrare nel segreto della lingua, a comprenderla nella sua struttura e nel suo modo di esprimersi. [...] Nel crollo di vecchi ordini e sicurezze, l'atteggiamento di fondo dei monaci era il *quaerere Deum* – mettersi alla ricerca di Dio. Potremmo dire che questo è l'atteggiamento veramente filosofico: guardare oltre le cose penultime e mettersi in ricerca di quelle ultime, vere» (Benedetto XVI, Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins, Parigi, 12 settembre 2008).

requiro”. Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum *ubi et quomodo te quærat, ubi et quomodo te inueniat*»⁶.

In effetti, il fondamento ultimo della morale e della razionalità del pensare e del credere risiede nel fatto che la creatura razionale è stata fatta per conoscere e amare Dio, la somma essenza, e per vivere in modo veramente felice e per sempre godendo del dono che Dio fa di sé a chi gli ama.

«Nihil ergo verius, quam quod omnis anima rationalis, si quemadmodum debet studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat. [...] Quare quæcumque anima summa beatitudine semel frui coeperit, æterne beata erit»⁷.

Poiché nessuna creatura razionale sarà ingiustamente privata del bene per il quale è stata fatta, il dovere di ogni anima è quello di tendere con l'amore e il desiderio, la speranza e la fede, verso l'unico essere che è bene in sé e non per altro.

«Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est iniuste privetur, certissime est tenendum; et *ad idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum*»⁸.

Anselmo, però, subito constata la tragica incapacità umana per trovare ciò che si cerca, giacché Dio abita in una luce e dimora inaccessibile. Nessuno ha visto Dio e nessuno lo potrebbe vedere con le sole proprie forze. In questa vita l'uomo sarà sempre «abbagliato» dalla luce divina.

«Si autem ubique es, cur non video præsentem? Sed certe habitas “*lucem inaccessibilem*”. Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa? Deinde quibus signis, qua facie te

⁶ *Proslogion*, cap. 1 (vol. I, pp. 97-98). Il testo latino delle citazioni è quello dell'edizione critica stabilita da F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968. D'ora in poi citeremo, fra parentesi, il volume e la pagina di questa edizione, omettendone il titolo. Naturalmente, le enfasi sui testi anselmiani saranno sempre nostre.

⁷ *Monologion*, cap. 70 (vol. I, pp. 80-81).

⁸ *Monologion*, cap. 74 (vol. I, p. 84).

quæram? *Numquam te vidi*, domine deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime domine, quid faciet iste tuus longinquus exsul? Quid faciet servus tuus anxius amore tui et longe proiectus “a facie tua”? Anhelat videre te, et *nimis abest illi facies tua*. Accedere ad te desiderat, et *inaccessibilis est habitatio tua*. Invenire te cupit, et *nescit locum tuum*. Quærere te affectat, et *ignorat vultum tuum*. Domine, deus meus es, et dominus meus es, et numquam te vidi. Tu me fecisti et refecisti, et omnia mea bona tu mihi contulisti, et *nondum novi te*. Denique *ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum*»⁹.

Dio, in effetti, supera la capacità della ragione umana, perché Egli non è solo colui di cui non si può pensare il maggiore, ma anche *qualcosa di maggiore di quanto si possa pensare*. Il fatto che Dio si identifichi come il massimo pensabile e che la sua trascendenza sovrazionale sia pensabile ci conduce a pensare che Egli si trovi al di là del pensabile.

«Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es *quiddam maius quam cogitari possit*. Quoniam namque *valet cogitari esse aliquid huiusmodi*: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit»¹⁰.

Già da bambino sant'Anselmo riteneva che per incontrare Dio occorreva salire sul vertice della montagna. «Di fatto, sempre meglio egli si renderà conto che Dio si trova a una altezza inaccessibile, situata oltre i traguardi a cui l'uomo può arrivare, dal momento che Dio sta al di là del pensabile. Per questo il viaggio alla ricerca di Dio, almeno su questa terra, non si concluderà mai, ma sarà sempre pensiero e anelito, rigoroso procedimento dell'intelletto e implorante domanda del cuore»¹¹.

L'impossibilità di trovare Dio non si deve esclusivamente alla natura trascendente e sovrazionale di Dio, ma risiede anche nel fatto che l'uomo è stato profondamente ferito dal peccato originale, per colpa del quale ogni uomo ha perso ciò per cui è stato creato: *O misera sors hominis, cum hoc perdidit ad quod factus est*. Il peccato ha

⁹ *Proslogion*, cap. 1 (vol. I, p. 98). Di questa inaccessibilità della luce di Dio si parla anche nei capitoli 9 e 14-16 della stessa opera.

¹⁰ *Proslogion*, cap. 15 (vol. I, p. 112).

¹¹ Benedetto XVI, Lettera al Cardinale Giacomo Biffi nel IX Centenario della morte di sant'Anselmo, 15 aprile 2009.

prodotto come effetto una dissonanza inconciliabile tra il volere, il cercare e il trovare.

«In illo omnes perdidimus, qui facile tenebat et male sibi et nobis perdidit, quod cum volumus quærere nescimus, cum quærimus non invenimus, cum invenimus non est quod quærimus»¹².

L'uomo è quindi doppiamente debole come creatura e come peccatore. Per questo motivo, l'unico atteggiamento intelligente e moralmente giusto è quello dell'umiltà: riconoscere che Dio è la causa e il fine ultimo del nostro essere e, pertanto, l'unico che ci può aiutare a desiderare Lui e a portare questa brama a compimento.

«Doce me quærere te, et ostende te quærenti; quia *nec quærere te possum nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas*. Quæram te desiderando, desiderem quærendo. Inveniam amando, amem inveniando»¹³.

Grazie al desiderio di Dio e all'umiltà il cuore si infiamma della certezza soprannaturale che Dio può e vuole darci la grazia di trovarlo, conoscerlo, amarlo e possederlo. Ecco perché, a mio avviso, il metodo filosofico e teologico di sant'Anselmo è essenzialmente dialogico, anche quando non si rivolge direttamente a Dio. Il *Monologion*, che è una riflessione della *ratio* con se stessa, è tessuto di numerose domande in uno spirito dialettico con cui l'autore si confronta con se stesso, e, implicitamente, con gli altri e con Dio. Il pensiero del monaco di Le Bec si accendeva e illuminava nell'orazione.

2. La retta volontà e la rettitudine della volontà nella ricerca della verità

La ricerca di Dio, il sommo bene, con tutte le forze di una fede amante e di una ragione credente orienta spontaneamente l'intera personalità dell'uomo alla ricerca di tutta la verità e soprattutto di quelle verità che toccano profondamente il significato della vita. Nel pensiero anselmiano non è possibile separare la riflessione sull'esistenza e la natura di Dio da quella sulla felicità, la libertà, la giustizia, la moralità,

¹² *Proslogion*, cap. 18 (vol. I, p. 114).

¹³ *Proslogion*, cap. 1 (vol. I, p. 100).

la vita eterna. Nel *Monologion*, per esempio, occupano un posto di rilievo le questioni dedicate ai doveri morali e religiosi dell'uomo, alla natura immortale e al destino dell'anima (capp. 68-78). A sua volta, il *Proslogion* conclude con un breve trattato sulla gioia nella beatitudine (capp. 24-26)¹⁴.

Ci sono diversi ragioni per cui la conoscenza del vero è inseparabile dalla morale così come la rettitudine dell'intelligenza è inseparabile dalla rettitudine della volontà.

In primo luogo, solo può cercare la verità chi presuppone che l'amore della verità sia giusto. Tale presupposto intellettuale è, allo stesso tempo, causa ed effetto di una volontà retta e di una rettitudine della volontà¹⁵.

La verità non può essere trovata se la volontà viene viziata da peccati e motivi egoisti¹⁶.

Vi è, in realtà, un inseparabile e dinamico rapporto fra l'intelligenza e la volontà. L'una spinge l'altra nel tentativo di raggiungere obiettivi comuni. La verità, infatti, va cercata nella misura in cui essa è amata ed è amata nella misura in cui va cercata. L'amore per la verità è il motore dell'intelligenza¹⁷.

Non avrebbe senso cercare la verità con l'intelligenza se essa non fosse voluta come il miglior bene da possedere. Chi ama non solo cerca di conoscere ma anche di godere del bene conosciuto; chi ama cerca e possiede¹⁸.

¹⁴ Il tentativo di rispondere alle questioni più radicali dell'uomo è intrinsecamente collegato allo sforzo intellettuale ed esistenziale per vedere il volto di Dio, per unirsi misticamente a Lui (cf. Paul Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme: silence de Dieu et joie de l'homme*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990).

¹⁵ «Habet aliquis in corde ut veritatem teneat, quia intelligit *rectum esse amare veritatem*. Hic utique *rectam iam habet voluntatem, et rectitudinem voluntatis*» (Sant'Anselmo, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, quaestio I: vol. II, p. 257).

¹⁶ «Noli amare vanitatem, si vis obtinere veritatem» (Sant'Anselmo, *Epistola CXV ad Guilencum*, in *Epistolarum liber primus*: vol. III, p. 251).

¹⁷ «Sant'Anselmo sottolinea il fatto che l'intelletto deve porsi in ricerca di ciò che ama: più ama, più desidera conoscere. Chi vive per la verità è proteso verso una forma di conoscenza che si infiamma sempre più di amore per ciò che conosce, pur dovendo ammettere di non aver ancora fatto tutto ciò che sarebbe nel suo desiderio: *Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum* [*Proslogion*, 1]. Il desiderio di verità spinge, dunque, la ragione ad andare sempre oltre; essa, anzi, viene come sopraffatta dalla costatazione della sua capacità sempre più grande di ciò che raggiunge» (Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 42).

¹⁸ «Da ergo amorem et accipe regnum; ama et habe» (Sant'Anselmo, *Epistola CXII ad Hugonem*, in *Epistolarum liber primus*, vol. III, p. 245). «Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum» (*Proslogion*, cap. 1: vol. I, p. 100).

Per cercare la verità si richiede, infatti, un'opzione fondamentale di dedizione a ciò che è eterno e di distacco da ciò che è temporaneo e contingente¹⁹.

Vi è, finalmente, una dimensione sociale e altruista nella sincera ricerca della verità. Quanto più la volontà viene spinta a condividere con gli altri uomini ciò che l'intelligenza trova, tanto più l'intelligenza si impegnerà a trovare ciò che cerca. Il pensiero del santo d'Aosta si caratterizza per questa spinta della dedizione agli altri: il *Monologion*, ad esempio, è stato composto a richiesta di alcuni monaci di Le Bec e il *Proslogion* è stato pubblicato per condividere con altri la gioia di aver trovato importanti verità²⁰. La verità va anche cercata come un atto di carità verso gli altri²¹.

3. L'armonia tra fede e ragione contro il razionalismo e il fideismo

La prima Scolastica, nel XI secolo, era dominata dalla polemica tra dialettici ed antidialettici. I dialettici come Berengario di Tours volevano affidarsi alla ragione per intendere la verità della fede, ma tendevano a sottoporre le verità di fede alla ragione. Gli antidialettici,

¹⁹ Risulta significativa la bella presentazione che il nostro autore fa di se stesso in una delle sue lettere: «Frater Anselmus Beccensis, vita peccator, habitu monachus, *pro aeternis temporalia despicere, pro temporalibus aeterna percipere*» (Sant'Anselmo, *Epistula ad Odonem et Lanzonem*, in *Epistularum liber primus*, 2: vol. III, p. 98). «Nella sua filosofia [Anselmo] sentì il continuo desiderio di sottrarsi al contingente per lanciarsi negli spazi illimitati e giungere a capire l'essenza di tutte le cose» (Arrigio Levasti, *Sant'Anselmo: vita e pensiero*, Laterza & Figli, Bari 1929, p. 180). «Everything in Anselm's view of the world is both intensely personal, and yet forms part of a whole which embraces both time and eternity. The things of this world contain what we might call intimations of eternity» (Richard W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 1993³, p. 454).

²⁰ «*Aestimans igitur quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum: de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quærentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum*» (Prooemium: vol. I, pp. 93-94). «Come nell'educazione, così anche nell'insegnamento è necessario svegliare la dignità del discepolo e spingerlo continuamente a scoprire da se medesimo quello che il maestro gli va preparando» (Antonio Suraci, *Il pensiero e l'opera educativa di sant'Anselmo d'Aosta*, Società Editrice Internazionale, Torino 1953, p. 37).

²¹ Potremmo forse prendere il seguente testo come emblematico del concetto anselmiano di carità: «Valde namque est gratius deo diligere proximum quam diligere proximo. Semper ergo plus debemus studere amare quam amari, et plus gaudere et maiorem quaestum aestimare cum amamus, quam cum amamur. Atque magis dolendum nobis est et maius damnum credendum, cum perdimus amorem quo amamus, quam cum amittimus illum quo amamur. Amanti enim praemium debetur, non amato» (Sant'Anselmo, *Epistola CDXXXIV ad Walterum monachum*, in *Epistularum liber secundus*, vol. V, p. 381).

come Otlone di Sant'Emmerano e Pier Damiani, negavano per il contrario ogni valore al ragionamento e si appellavano all'autorità di santi e dei profeti, limitando il compito della filosofia alla difesa delle dottrine rivelate²².

Sant'Anselmo rifiuta radicalmente questo falso contrasto tra fede e ragione. Egli è convinto che l'accordo tra le due fonti di conoscenza è intrinseco ed essenziale, perché tutte e due – non essendo alla fine opera umana – derivano dall'illuminazione divina. Ecco perché il monaco di Le Bec sente, lungo il suo *Proslogion*, il bisogno di rivolgersi in preghiera al Donatore:

«Miserare labores et conatus nostros ad te, qui *nihil valemus sine te*. Invitas nos, “adiuva nos”. [...] *Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*»²³.

Contro i dialettici e contra ogni forma di razionalismo, sant'Anselmo afferma l'assoluta priorità della fede, che è il dato da cui l'uomo deve partire. Di conseguenza, egli rifiuta di sottomettere le Sacre Scritture alla dialettica.

In realtà, ogni uomo edifica le sue conoscenze su un atto di fede umana. Il cristiano crede prima di ragionare, ma altrettanto succede con il buddhista, il panteista, l'agnostico, l'ateo e il laicista. Le loro *Weltanschauung* non partono da certezze razionali, bensì da credenze indemostrabili. Se questo è vero, allora qual è la differenza tra la fede cristiana e quella fede umana delle altre posizioni?

A mio avviso, sant'Anselmo trova la differenza in due fatti: in primo luogo, la nostra fede è un dono soprannaturale che proviene direttamente da Dio; in secondo luogo, la fede è perfettamente ragionevole, perché porta a compimento le intime esigenze del dono naturale della ragione.

Per questo motivo, il padre della Scolastica si scaglia anche contro gli antidialettici e quindi contro ogni forma di fideismo. È vero che non si può intendere nulla se non si ha fede, ma occorre confermare e

²² Sulla risposta anselmiana a questa polemica si veda Giuseppe Cenacchi, *Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*, Padova, Cedam 1974, pp. 123-128; Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1952; tr.it. Maria Assunta del Torre, *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1983, 1995⁹, pp. 291-292.

²³ Sant'Anselmo, *Proslogion*, cap. 1 e 4 (vol. I, pp. 99 e 104).

dimostrare la fede con motivi razionali. Sforzarsi di comprendere razionalmente la propria fede significa avvicinarsi alla vita stessa di Dio, perché l'*intellectus fidei* è l'intermediario tra la fede e la visione beatifica. Sant'Anselmo non ha paura di usare la *sola ratio*, perché la *ratio* è, per dirla con l'espressione tertulliana, *naturaliter christiana*.

Mentre il razionalismo parte da un atto di presunzione con la sua pretesa di collocare la ragione umana al di sopra di o in sostituzione della fede, il fideismo sorge dalla negligenza che evita lo sforzo di appellare alla ragione.

«Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei *prius credamus*, quam ea praesumamus ratione discutere, ita *negligentia* mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, *non studemus quod credimus intelligere*»²⁴.

In sant'Anselmo, «l'armonia fondamentale della conoscenza filosofica e della conoscenza di fede è ancora una volta confermata: la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta»²⁵.

4. L'assoluta priorità della fede amante e ragionevole

Ecco quindi l'ordine da osservare nella ricerca della verità: si comincia credendo saldamente nei misteri della fede prima di discuterli con la ragione, perché, come diceva Giovanni Scoto Eriugena, «la nostra salvezza comincia con la fede» (*salus nostra ex fide inchoat*). Successivamente si fa lo sforzo di comprendere ciò in cui si crede per confermare la fede e far sì che il credente si avvicini alla contemplazione della verità tutt'intera.

«Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed *desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam*, quam credit et amat cor meum. Neque enim

²⁴ Sant'Anselmo, *Cur Deus homo*, lib. I, cap. 1 (vol. II, p. 48).

²⁵ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 42.

quæro intelligere ut credam, sed *credo ut intelligam*. Nam et hoc credo: quia “*nisi credidero, non intelligam*”²⁶.

Questa gerarchia di ordini nella conoscenza si rispecchia nei primi titoli che Anselmo aveva dato alle sue prime opere: *Exemplum meditando de ratione fidei* (*Monologion*) e *Fides quaerens intellectum* (*Proslogion*). Per il Dottore Magnifico si tratta quindi di ragionare sulla fede e non sulle realtà puramente razionali. In ambedue i casi è la fede che spinge la ragione a volare piuttosto che viceversa.

Occorre però stare attenti per non malintendere il pensiero anselmiano. Il rapporto tra fede e ragione non è, di fatto, unidirezionale – dalla fede alla ragione: *credo ut intelligam* e *fides quaerens intellectum* – come potrebbe sembrare a primo acchito. Ciò che Anselmo vuol soprattutto enfatizzare è il giusto ordine (*rectus ordo*) tra la fede e la ragione, giacché, come diceva sant'Agostino, «la fede cerca e l'intelligenza trova»²⁷.

La dinamica viene completata dal passo successivo, che consiste cioè nella ricerca che l'intelligenza fa di quello che ha già trovato. Anche se la formula anselmiana dice solo che la fede cerca l'intelligenza, la sua opera si muove chiaramente anche nella direzione opposta: l'intelligenza cerca la fede (*intelligo ut credam*). Per questo motivo il nostro autore ringrazia Dio alla fine del suo *unum argumen-*

²⁶ *Proslogion*, cap. 1 (vol. I, p. 100). La dinamica anselmiana fede-ragione-fede coincide con quella di Giovanni Scoto Eriugena, secondo cui noi «non possiamo parlare di Dio partendo dalle nostre invenzioni, ma da quanto dice Dio di se stesso nelle Sacre Scritture. Poiché tuttavia Dio dice solo la verità, Scoto Eriugena è convinto che l'autorità e la ragione non possano mai essere in contrasto l'una con l'altra; è convinto che la vera religione e la vera filosofia coincidono. In questa prospettiva scrive: “Qualunque tipo di autorità che non venga confermata da una vera ragione dovrebbe essere considerata debole... Non è infatti vera autorità se non quella che coincide con la verità scoperta in forza della ragione, anche se si dovesse trattare di un'autorità raccomandata e trasmessa per l'utilità dei posteri dai santi Padri” (I, *PL* 122, col 513BC). Conseguentemente, egli ammonisce: “Nessuna autorità ti intimorisca o ti distraiga da ciò che ti fa capire la persuasione ottenuta grazie ad una retta contemplazione razionale. Infatti l'autentica autorità non contraddice mai la retta ragione, né quest'ultima può mai contraddire una vera autorità. L'una e l'altra provengono senza alcun dubbio dalla stessa fonte, che è la sapienza divina” (I, *PL* 122, col 511B). Vediamo qui una coraggiosa affermazione del valore della ragione, fondata sulla certezza che l'autorità vera è ragionevole, perché Dio è la ragione creatrice» (Benedetto XVI, udienza generale, 10 giugno 2009).

²⁷ Il passo agostiniano *fides quaerit, intellectus invenit* (*De Trinitate*, XV, 2, 2, 27) è quasi certamente l'ispirazione del titolo *Fides quaerens intellectum*. Tuttavia, Anselmo pensa, con Agostino, che l'intelligenza credente deve per natura cercare ciò che ha trovato: *et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit* (*Ibid.*, XV, 2, 2, 29).

tum (argomento ontologico): la comprensione razionale di Dio rende infatti la fede più stabile.

«Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut *si te esse nolim credere, non possim non intelligere*»²⁸.

Ora, il fatto che la fede preceda gerarchicamente alla ragione non è a scapito della ragione. Siccome la fede è intrinsecamente ragionevole, essa spinge la ragione a dare il meglio di sé, a impadronirsi di tutti i segreti possibili, a raggiungere mete ancora più alte di quanto essa, per sua natura, potrebbe mai raggiungere²⁹.

Per sant'Anselmo la fede deve essere al primo posto non solo a causa della sua dignità ma anche a causa del vantaggio che essa proporziona nella ricerca del vero. Inevitabilmente, tutti partiamo da una credenza: *crediamo* all'autorità della rivelazione e *crediamo* alla ragione. Occorre anche fondarsi su una «fede» per accettare la ragione (come autorità) poiché, secondo l'esperienza e la storia, la ragione può ingannarci e, inoltre, il cammino della ragione solitaria comporta molti, lunghi e difficilissimi percorsi. La fede nell'autorità divina, per il contrario, offre la garanzia della certezza e una scorciatoia sicura per raggiungere le verità più alte. Per sant'Anselmo il metodo *sola ratione* è quello della *vera ratione*, nella misura in cui il metodo *sola ratione* rimane inseparabile dal *credere* come suo punto di partenza e suo punto di arrivo e nella misura in cui procede sotto l'autorità del *credere* e quasi parallelamente con quest'ultimo³⁰.

La fede, inoltre, può favorire al massimo alla ragione, perché, oltre il suo carattere ragionevole, la fede è penetrazione ed acquisto, fiducia ed unione, fuoco ed energia, amore e forza animatrice che fa sperimentare Dio. La fede porta alla comprensione, alla esperienza e alla conoscenza intima.

²⁸ *Proslogion*, cap. 4 (vol. I, p. 104).

²⁹ «Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat: ubi dicit: “nisi credideritis, non intelligetis”, aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere» (*Cur Deus homo*, «Commendatio operis ad Urbanum Papam II»: vol. II, 39).

³⁰ Questo modo di concepire la ragione in rapporto con la fede era già stato esposto da sant'Agostino in *De quantitate animae*, cap. 7 (PL 32, 1041, 54 - 1042, 22). Sant'Anselmo è assolutamente d'accordo con la riflessione agostiniana sui vantaggi della fede (cf. Coloman Étienne Viola, *Anselmo d'Aosta*, pp. 31-37).

«Nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit, *non intelliget*. Nam qui non crediderit, *non experietur*; et qui expertus non fuerit, *non cognoscet*. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem *experientis scientia*»³¹.

È necessario sperimentare per capire, ma è prima necessario credere per sperimentare. Fede, esperienza e conoscenza sono legati intimamente tra loro, anzi non sono che aspetti della fede medesima. La fede-slancio si perfeziona nella fede-unitiva e si sviluppa appieno in fede-conoscenza. La fede viva aderisce al reale, si attua sperimentando. Apparentemente, la fede e la ragione hanno fini proprii, ma in realtà essi formano le colonne fondanti di un'unica costruzione³².

Bisogna a questo punto rilevare che sant'Anselmo parla di una *fides operosa* e *viva* a cui si oppone la *fides otiosa* ovvero *mortua*. La fede, in effetti, opera attraverso l'amore (*fides quae per dilectionem operatur*). Per questo motivo, il *Doctor Magnificus*, con una sottile distinzione, afferma che la fede viva crede *in ciò* in cui si deve credere, mentre quella morta invece crede soltanto *ciò che* si deve credere. Credere in Dio significa, infatti, tendere verso di lui con la fede che professa e credere a tutte quelle cose che sono pertinenti a questo tendere, mentre credere soltanto ciò che si deve credere non spinge il credente a tendere a Dio mediante ciò che crede. La fede è inutile e morta se non vale e non vive con l'amore.

«Quapropter, quantacumque certitudine credatur tanta res: inutilis erit fides et quasi mortuum aliquid, *nisi dilectione valeat et vivat* [...]. Satis itaque convenienter dici potest *viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere tantum id quod credi debet*»³³.

5. Una fondata fiducia nel potere della ragione

L'uomo ha bisogno di credere e, nello stesso tempo, di dimostrarsi la ragione della propria fede. La ragione, perciò, ha un ruolo insosti-

³¹ Sant'Anselmo, *Epistolae de incarnatione verbi prior recensio* (vol. I, p. 284).

³² «La fede porta all'uomo all'esperienza, la quale, a sua volta, ci dà l'immediata conoscenza del divino. Ecco lo svolgimento completo» (Arrigio Levasti, *Sant'Anselmo: vita e pensiero*, pp. 41-42; si vedano anche le pagine precedenti: 38-40).

³³ *Monologion*, cap. 78 (vol. I, pp. 84-85).

tuibile: quello di cercare, esplorare, scavare, investigare, esaminare, rifiutare, concedere, accordare, argomentare.

Per questo motivo, bisogna spingere l'intelligenza al massimo della sua capacità. Il monaco di Le Bec ci offre un esempio di questa audacia del ragionare, quando esorta alla sua propria anima: «Excita ora, anima mea, e innalza tutto il tuo intelletto, e pensa, per quanto puoi»³⁴. Anselmo, infatti, ha eccitato la sua intelligenza fino al punto di diventare il primo pensatore cristiano che, a differenza dei precedenti filosofi della tradizione agostiniana e medioevale, argomenta a favore dell'esistenza di Dio con intento prettamente filosofico³⁵.

Per fondare la fede su solidi basi razionali bisogna ragionare con la *sola ratio* – senza appellare all'autorità delle Sacre Scritture e della Tradizione apostolica – su ciò che San Tommaso chiamò i *preambula fidei* ovvero le premesse razionali della fede quali l'esistenza e la natura di Dio. In questo consiste, appunto, il primo compito che sant'Anselmo svolge nelle sue prime opere:

«Cuius scilicet scribendæ meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam præstituerunt [quidam fratres]: quatenus auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur, sed *quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet*. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus pæneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem»³⁶.

Questo sforzo si basa su di una premessa fondamentale: la pura evidenza razionale non costituisce pericolo per la Verità rivelata, anzi la conferma in modo più perfetto. Chi segue puramente le leggi della logica e della ragione umana non potrà mai contraddire la fede; per il

³⁴ «Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita quantum potes» (*Proslogion*, cap. 24: vol. I, p. 117).

³⁵ «Per comprendere il posto di Anselmo nella storia del metodo razionale, è importante mettere adeguatamente in rilievo la vera novità del “metodo”, o della “forma” anselmiana nel metodo proposto nel *Monologion*. Questa novità consiste *negativamente* nel passare sotto silenzio ogni autorità, in particolare quella della Scrittura – “quatenus auctoritate in scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur” (*M*, Prol., I 5: 7-8) – e *positivamente* nell'applicazione di un metodo *puramente razionale*» (Coloman Étienne Viola, *Anselmo d'Aosta*, p. 30).

³⁶ *Monologion*, «Prologus» (vol. I, p. 7).

contrario, egli sarà naturalmente portato alla soglia della rivelazione cristiana.

«Si quis unam naturam, summam omnium quæ sunt, solam sibi in æterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quæ de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: *puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere*»³⁷.

La dialettica della ragione richiede, infatti, che nessuna verità naturale venga lasciata senza una prova o argomentazione, in tal modo che anche gli intelletti meno brillanti siano capaci di passare da una verità ad un'altra con sicurezza e con una certa gioia.

«Quæ licet ex iis, quæ rationis luce de summa iam animadverti substantia, putem nullatenus in illam posse cadere, non tamen negligam huius rei probationem contexere. Quoniam namque ad magnum et delectabile quiddam me subito perduxit hæc mea meditatio, *nullam vel simplicem pæneque fatuam obiectionem disputanti mihi occurrentem negligendo volo præterire*. Quatenus et ego nihil ambiguum in præcedentibus relinquens certior valeam ad sequentia procedere, et si cui forte quod speculor persuadere voluerò, omni vel modico remoto obstaculo quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere»³⁸.

La ragione, di fatto, ci offre due vantaggi per nulla disprezzabili. Per un verso, la ragione può svelare delle verità presupposte nei dogmi rivelati, quali la esistenza e la natura di Dio, il realismo gnoseologico, le categorie metafisiche della realtà, la capacità del linguaggio di riflettere in qualche modo la realtà, la gradazione ontologica degli esseri. D'altra parte, la ragione ci conferma nella verità di fede, mostrando

³⁷ *Monologion*, cap. 1 (vol. I, p. 13). Parlando sui due possibili significati dell'espressione «niente mi ha insegnato a volare», sant'Anselmo ci offre un esempio di logica razionale che compelle la ragione ad accettare le giuste conclusioni: «Veluti si dicam: nihil me docuit volare, hoc aut sic exponam: quia ipsum 'nihil', quod significat 'non aliquid', docuit me volare, et erit falsum; aut: quia non me docuit aliquid volare, quod est verum. Prior itaque sensus est, quem sequitur supra tractata inconvenientia, et omnimoda ratione pro falso repellitur; alter vero est, qui superioribus perfecta cohæret convenientia, et tota illorum contextione verus esse compellitur» (*Ibid.*, cap. 19: vol. I, p. 34).

³⁸ *Monologion*, cap. 6 (vol. I, p. 19).

la coerenza logica di misteri inaccessibili alla mente umana, come sono quelli della Santissima Trinità, l'amore divino di donazione totale alle sue creature umane e la natura della vita eterna³⁹.

Possiamo, quindi, fidarci della ragione, e ciò si deve ultimamente al fatto che la mente razionale è essa stessa come uno specchio sul quale si riflette l'immagine della somma essenza.

«Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam “facie ad faciem” videre nequit. [...] Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturæ, quod sic præferat imaginem creatoris»⁴⁰.

Per tutti questi motivi, un cristiano non dovrebbe aver paura di presentarsi, come Anselmo, «sotto la figura di chi disputa con sé col solo pensiero e di chi ricerca le cose di cui prima non si era accorto»⁴¹.

6. La consapevolezza dei limiti della ragione

Se è vero che il padre della Scolastica possiede una fiducia forse un tanto ingenua nel potere della ragione, risulta anche vero che lui ha capito bene l'ambivalenza della capacità umana di ragionare. Sant'Anselmo non si fa delle illusioni vane. Non a caso ha voluto dedicare i capitoli 64-67 del *Monologion* alla discussione circa i limiti della ragione.

³⁹ In qualche modo, la struttura delle prime due opere di sant'Anselmo sembra scandire l'ordine logico di questi due obiettivi: nei primi capitoli vengono presentati i *preambula fidei* per mostrare le verità razionali che fondano i contenuti della fede (*Monologion* capp. 1-28; *Proslogion* capp. 1-22), mentre nei capitoli successivi le verità rivelate vengono argomentate razionalmente (*Monologion* capp. 29-67; *Proslogion* capp. 23-26).

⁴⁰ *Monologion*, cap. 67 (vol. I, pp. 77-78).

⁴¹ «Sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quæ prius non animadvertisset» (*Monologion*, «Prologus»: vol. I, p. 8). Secondo il suo primo biografo, Anselmo era un monaco «costantemente occupato in Dio solo e nelle discipline celesti» tanto da raggiungere «un tale vertice di speculazione divina, da essere in grado, per la via aperta da Dio, di penetrare e, una volta penetrate, di spiegare le questioni più oscure, e in precedenza insolute, riguardanti la divinità di Dio e la nostra fede, e di provare con chiare ragioni che quanto affermava apparteneva alla sicura dottrina cattolica. Aveva, infatti, una fede così grande nelle divine Scritture, da credere, con la più salda fermezza del cuore, che non c'è nulla in esse che esca dal sentiero della verità. Col massimo impegno aveva, quindi, mirato a questo: cioè a poter cogliere con le ragioni dell'intelletto, in accordo con la fede, le verità, che nelle Scritture si trovano avvolte da una spessa caligine» (Eadmero, *Vita Sancti Anselmi*, I, 7, 13-26; tr.it. Inos Biffi, in Eadmero e Giovanni di Salisbury, *Vite di Anselmo d'Aosta*, Jaca Book, Milano 2009, p. 33).

La ragione umana, in questa vita, è racchiusa nelle frontiere insuperabili di tre grandi limiti. In primo luogo, la ragione è fallibile e può cadere di fatto nella falsità su temi fondamentali per la vita umana. Una fallibilità che si esprime in diverse forme e gradi.

L'infidele (*infidelis*) è colui che, non possedendo la fede cristiana, crede almeno in un Dio che assicura la beatitudine a chi lo merita, come fanno gli Ebrei e i Musulmani, che sono gli interlocutori a cui Anselmo vuole convincere nel *Cur Deus homo*. L'ateo razionale è colui che, anche se non crede in un Dio, tuttavia si avvale delle «ragioni necessarie». L'insipiente (*insipiens*), invece, nega praticamente – non teoricamente – l'esistenza di Dio, commettendo in questo modo un reato contro la rettitudine della parola e del pensiero. La sua ignoranza vitale – la sua non sapienza – è radicale, perché la sua negazione di Dio non appare sostenuta da ragioni, bensì da un mero non pensare. L'insipiente si trova in una situazione patologica, in quanto che rifiutandosi di pensare, dice a parole ciò che non si può assolutamente pensare⁴².

«Cur itaque dixit insipiens in corde suo: “non est deus”, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens? [...] Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet hæc verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare»⁴³.

La debolezza della ragione si esprime anche nel fatto che, oltre la sua fallibilità, essa non può dare un giudizio sui contenuti della fede. Il dogma trinitario, per esempio, può essere spiegato razionalmente solo fino a un certo punto. Il mistero è per natura incomprendibile e trascende ogni acutezza dell'intelletto umano. Di esso si può conoscere *che* sia, ma non *come* sia. Il ruolo della fede è, per tanto, insostituibile per conoscere anche le verità di cui la ragione può trovare dimostrazioni necessarie.

⁴² Sulle distinzioni fra infidele, ateo e insipiente, si veda Italo Sciuto, «Introduzione al *Proslogion*», in Anselmo, *Monologion e Proslogion*, Bompiani, Milano 2002, 2006², pp. 265-268; cf. P. Mazarella, *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Cedam, Padova 1962, pp. 187-188.

⁴³ *Proslogion*, capp. 3-4 (vol. I, pp. 102-104).

«Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum *transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto*. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervernerit ut eam certissime esse cognoscat, *etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit*; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quæ probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. [...] Nam si superior consideratio *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quæ fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, *de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est?*»⁴⁴.

La mente e il linguaggio sono, quindi, limitatissimi per poter esprimere Dio, la somma natura, sebbene ciò non rende invalido o falso quanto la ragione e la parola possano dirne.

«Sic igitur illa natura et ineffabilis est, *quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari*; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud velut in ænigmate potest æstimari»⁴⁵.

La stessa cosa si può dire di altri misteri di fede. Più che dimostrare la necessità dell'Incarnazione, sant'Anselmo ne dimostra la convenienza; più che darne ragioni necessarie, ne spiega le motivazioni⁴⁶.

La ragione, finalmente, dimostra la sua limitatezza nel fatto che, da sola, può fare ben poco per conoscere la realtà, in quanto che non potrà mai farne esperienza né avere del tempo per andare molto lontano. Sempre ci mancherà del tempo per poter investigare tutto il reale.

«Nam et illi, quia “breves dies hominis sunt”, non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt; et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exhauriri»⁴⁷.

⁴⁴ *Monologion*, cap. 64 (vol. I, pp. 74-75).

⁴⁵ *Monologion*, cap. 65 (vol. I, p. 77).

⁴⁶ «Per il santo Arcivescovo di Canterbury la priorità della fede non è competitiva con la ricerca propria della ragione. Questa, infatti, non è chiamata a esprimere un giudizio sui contenuti della fede; ne sarebbe incapace, perché a ciò non idonea. Suo compito, piuttosto, è quello di saper trovare un senso, di scoprire delle ragioni che permettano a tutti di raggiungere una qualche intelligenza dei contenuti di fede» (Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 42).

⁴⁷ *Cur Deus homo*, «Commendatio operis ad Urbanum Papam II» (vol. II, p. 40).

Inoltre, vi è il problema della limitatezza creaturale della mente umana. Anche se la ragione e l'intelletto possono conoscere Dio in qualche modo, l'anima non lo sperimenta, non lo «sente». Alla comprensione razionale di Dio non segue il «sentire», ossia l'affetto, la capacità di «assaporare» e «gustare» la realtà divina. Il risultato della ricerca razionale non coincide con l'oggetto del profondo desiderio dell'anima. La conoscenza non coincide con l'esperienza.

«An invenisti, anima mea, quod quærebas? [...] Nam si non invenisti deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti: quid est, quod non sentis quod invenisti? *Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te?*»⁴⁸.

Questa esperienza drammatica del divario esistente tra la conoscenza razionale di Dio e il sentimento della presenza di Dio è così importante per sant'Anselmo che ne fa un tema fondamentale del suo *Proslogion*⁴⁹.

La causa di questo vedere e non-vedere Dio sta nella infinita distanza ontologica che separa l'anima dal suo Creatore, il quale non è solo «qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande» (aliquid quo maius nihil cogitari potest) – come si dimostra nei primi capitoli dell'opera – ma anche «qualcosa di maggiore di quanto si possa pensare», ossia qualcosa al di là del pensabile.

«Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed *es quiddam maius quam cogitari possit*. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit»⁵⁰.

⁴⁸ *Proslogion*, cap. 14 (vol. I, p. 111).

⁴⁹ In effetti, il capitolo 14 – «Quomodo et cur videtur et non videtur deus a quaerentibus eum» – si colloca al centro dell'opera (a parte del cap. 1, che in realtà è introduttivo, questo capitolo è preceduto e seguito da dodici capitoli). Sul senso e l'importanza di questo testo, si veda Henri de Lubac, «“Seigneur, je cherche ton visage”. Sur le chapitre XIV du *Proslogion* de saint Anselme», in *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, Paris 1979, pp. 81-105; cf. Italo Sciuto, «Introduzione al *Proslogion*», pp. 279-281.

⁵⁰ *Proslogion*, cap. 15 (vol. I, p. 111). In questo capitolo sant'Anselmo introduce ciò che lo Sciuto ha felicemente chiamato «il principio di trascendenza», ossia il concetto di Dio come «maggiore di quanto si possa pensare» (*quod maior sit quam cogitari possit*). Grazie a questa nuova scoperta dell'essere divino, che deriva dialetticamente e necessariamente dall'*id quo maius cogitari nequit*, possiamo chiarire il senso della inaccessibilità della luce divina:

Nonostante la differenza ontologica fra Creatore e creatura, è possibile «vedere» e «sentire» Dio in qualche modo? C'è una strada per colmare, in qualche misura, questa distanza ontologica e così soddisfare il desiderio dell'anima?

7. La comprensione dell'*intellectus fidei* come il ponte tra la fede e la visione

La risposta a questo quesito è, per il vescovo di Canterbury, affermativa. La ragione è in grado di scoprire ove stia il compimento del suo cammino: l'uomo è stato creato per «vedere» Dio, il sommo bene e colui di cui non si possa pensare niente di più grande. Se l'uomo, però, è limitato per la sua indigenza ontologica, per la sua temporalità e per il peccato originale, come può giungere alla visione di Dio in questa vita terrena?

Per fortuna abbiamo la facoltà che ci rende immagini di Dio e quindi capaci di avvicinarci alla visione di Dio: l'intelletto (*intellectus*). Grazie alla comprensione della fede, intesa come ascensione contemplativa, possiamo realizzare ciò per cui siamo stati creati. Il grado della comprensione coincide con la misura della visione:

«Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo»⁵¹.

I tre termini del processo conoscitivo verso la visione del divino sono logicamente e cronologicamente ordinati in questo modo: *fides-intellectus-species*, ovvero, se preferiamo usare i verbi corrispondenti, *credere-intelligere-vedere*.

Per capire questo processo, si deve innanzitutto ricordare che, per Anselmo, «il verbo *credere* non va inteso nel senso di uno statico e oggettivo credere “a”, ma nel senso di un dinamico credere “in”, che implica un movimento. È precisamente il movimento del *tendere* o

come l'occhio corporale può soltanto vedere le cose illuminate dal sole ma non è capace di vedere il sole stesso per l'eccesso del suo splendore, così l'occhio dell'anima non può vedere Dio direttamente, ma può avere una conoscenza-esperienza di vicinanza lontananza con Dio (cf. Italo Sciuto, «Introduzione al *Proslogion*», pp. 282-284).

⁵¹ *Cur Deus homo*, «Commendatio operis ad Urbanum Papam II» (vol. II, p. 40).

meglio dell'*in-tendere*, sicché nella natura stessa del credere autentico è già compreso l'orientamento verso il comprendere, l'*intelligere*»⁵².

Il credere, in effetti, è intrinsecamente dinamico: cerca di comprendere (*credo ut intelligam, fides quaerens intellectum*). La comprensione dei misteri, pertanto, solo si ottiene a partire dalla fede, che spinge l'intelletto a realizzare il suo elevato compito nella misura del possibile. La fede è quindi la condizione di possibilità della visione e il necessario punto di partenza.

L'intelletto, a sua volta, mira a raggiungere la visione dei nessi logici intrinseci al mistero, a percepire la «chiarezza della verità», e perciò a cogliere l'evidenza delle «ragioni necessarie», intimamente sottese al mistero. In realtà, la ricerca anselmiana «dell'«intelletto» (*intellectus*) disposto tra la «fede» (*fides*) e la «visione» (*species*) proviene, come fonte, dalla stessa fede ed è sostenuta dalla confidenza nella ragione, mediante la quale la fede in certa misura si illumina. L'intento di Anselmo è chiaro: «innalzare la mente alla contemplazione di Dio» (*Proslogion*, Proemium)»⁵³.

Il comprendere è quindi un compito impegnativo che colloca l'uomo nella condizione mediana e dinamica tra il credere nell'essenza divina e il vedere questa essenza. Un compito certamente audace, che scaturisce dall'esigenza della fede e che renderebbe l'uomo vizioso se non si impegnassi nel perseguirlo. La fede, come *credere in*, non deve rimanere oziosa nella statica certezza dei suoi contenuti; deve portare l'intelletto *che cerca a trovare* e quindi a *vedere* Dio tramite l'amore.

In questo modo, l'uomo si perfeziona ontologicamente, poiché realizza la missione per la quale è stato creato. Grazie all'*intellectus fidei*, l'uomo esce dalla caverna dell'oscurità e dell'indigenza ontologica e morale per salire man mano verso la visione della realtà eterna, dove si trova il sommo Bene, con il quale si può unire nell'amore già in questa vita in preparazione all'incontro eterno e definitivo della visione beatifica⁵⁴.

⁵² Italo Sciuto, «Introduzione al *Proslogion*», p. 254; cf. *Monologion*, capp. 76-78.

⁵³ Benedetto XVI, Lettera al Cardinale Giacomo Biffi nel IX Centenario della morte di sant'Anselmo, 15 aprile 2009.

⁵⁴ «Si deve dire con assoluta necessità che l'ente razionale [ossia l'uomo] è stato creato per amare la somma Essenza sopra ogni bene» (*Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona: Monologion*, vol. I, p. 79). Se questo è l'essere dell'uomo, questo amore costituisce il suo *dovere*. La conoscenza si completa nell'amore, e l'amore costituisce la dimensione ontologica

Conclusione

Il conflitto tra fede e ragione che caratterizza la cultura dell'ventunesimo secolo era ancora inimmaginabile nell'epoca medioevale in cui è vissuto Anselmo d'Aosta⁵⁵.

Tuttavia il vescovo di Canterbury, con la sua vita e opera, ci offre dei principi e ci presenta degli atteggiamenti che sono validi oggi per poter risanare questo divorzio artificioso e dannoso tra le due fonti della conoscenza.

Dobbiamo innanzitutto ripensare la nostra gerarchia di valori culturali, sociali e personali per orientare il pensiero e l'azione verso *la ricerca di Dio – quaerere Deum* – con umile e amorevole fiducia, poiché siamo stati creati per vedere Dio e perché così ci concentriamo sulle cose essenziali, vere e definitive.

Questa ricerca della verità essenziale richiede un costante sforzo per far coincidere gli obiettivi dell'intelligenza e quelli della volontà; richiede, cioè, *una retta volontà e una rettitudine della volontà*.

La ricerca presuppone anche *l'armonia tra fede e ragione* e la lotta razionale contro gli estremi che derivano dal disprezzo aprioristico, irrazionale e inumano di uno o dell'altro dono: il razionalismo e il fideismo.

Tale armonia tra le due fonti di conoscenza deve basarsi sull'*assoluta priorità della fede amante e ragionevole*, giacché la fede incoraggia e guida la ragione sui sentieri più sicuri e brevi verso la cima della verità trascendente.

Ora, la priorità della fede non va a scapito della ragione. È ugualmente necessario avere una *fondata fiducia nel potere della ra-*

perfezionante dell'essere razionale. «La creatura razionale deve impegnare tutto il suo potere e volere a ricordare, comprendere e amare il sommo Bene, dal quale sa di aver avuto l'essere» (*Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere: Monologion*, ibid.). Su questo punto, si veda Italo Sciuto, *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991, pp. 301-303.

⁵⁵ «Il problema specifico della fede come possibilità di credere disgiunto dal problema della possibilità di conoscere con certezza da parte della ragione sorgerà dopo il Medio Evo, ed è soprattutto presente nell'età a noi contemporanea; infatti nella vita dell'uomo e nella struttura sociale si è prodotta la frattura di fatto, che si pretende far risalire alla separazione di diritto. Il problema tipico di Anselmo è invece "come" credere e "come" ragionare; se, cioè, l'assenso ai contenuti dalla fede e la convinzione alle prove addotte con la ragione siano oggetto di indagine scientifica» (Giuseppe Cenacchi, *Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*, pp. 115-116).

gione, poiché essa è per natura capace di volare più alto di quanto il relativismo, lo scientismo, il razionalismo e il fideismo ci vogliano far credere.

La fiducia gnoseologica non sarà, però, idealistica se si basa su un sano e umile realismo che *riconosca i limiti della ragione* come derivanti dalla limitatezza ontologica, morale e temporale dell'uomo.

La ragione è, in effetti, grande e piccola, potente e miserevole, ma, se viene spinta dall'autentico credere, essa dovrà diventare un *intellectus fidei* come *il necessario ponte tra la fede e la visione della verità essenziale*. La ricerca di Dio diventa, in questo modo, efficace.

Come si vede, per il *Doctor Magnificus* il divorzio tra fede e ragione è, semplicemente, innaturale e impensabile. Il ricorso alla fede è conferma della ragione, come il ricorso alla ragione può essere di aiuto nell'accettare le verità rivelate.

Seguendo i principi e gli atteggiamenti che sant'Anselmo ci propone nella sua vita e opere possiamo rinnovare l'indissolubile e proficua unione tra fede e ragione, e così usare questi due doni come le due ali con le quali lo spirito umano si possa innalzare verso la contemplazione di Dio e della verità.

Summary: *Today's clash between faith and reason end up in fideism and rationalism. An accurate study of Saint Anselm's works can offer us hints to attain the urgent reconciliation of faith and reason in a new way. In the Monologion and Proslogion a series of key principles and attitudes are advanced: placing God as the main aim of all human research (quaerere Deum), forging a right will and the righteousness of the will, keeping the harmony between faith and reason against all forms of fideism and rationalism, giving priority to a loving and reasonable faith over reason, trusting in the power of reason, humbly acknowledging the limits of reason, and taking the intellectus fidei as the necessary bridge between faith and the vision of God and of the truth.*

Key words: faith, reason, fideism, rationalism, search, truth, *sola ratio*, belief, vision, *intellectus fidei*, God.

Parole chiave: fede, ragione, fideismo, razionalismo, ricerca, verità, *sola ratio*, credenza, visione, *intellectus fidei*, Dio.