Filosofia e teologia nel sant'Anselmo d'Aosta di Sofia Vanni Rovighi

di Giuseppe Fornari*

ABSTRACT

The author starts from the institutional division between philosophy and theology introduced in Italy at the end of the national unification, to present the interpretation of Anselm of Canterbury developed by Sofia Vanni Rovighi (1908-1990) during her career and based on the premise of a substantial difference between these two forms of speculation. Vanni Rovighi reads the "philosophical" texts by Anselm in the light of this distinction inherited from Thomas Aquinas and strongly held by neo-Thomism, but she misses in this way Anselm's very close dialogue with Augustin's *De trinitate*, ready to translate its Trinitarian theology in a new awareness about man and human knowledge. An essential moment of the philosophical history of the West remains underestimated and this invites us to a further reflection on the historiographic repercussions of an excessive separation between philosophy and theology.

[_Contributo ricevuto il 23/05/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 5/10/2024.](#)

I _ Un pensiero cattolico identitario

L'argomento da me prescelto – la ricerca di storia della filosofia medievale di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990)¹ – si direbbe circoscritto e specialistico, ma in realtà riveste un interesse più generale perché mette l'accento su problemi interpretativi di non piccolo peso nella storiografia filosofica italiana del secolo scorso, con premesse riconducibili agli ultimi decenni dell'Ottocento ed effetti che si fanno sentire ancor oggi. Mi riferisco alle vicende della filosofia cattolica nell'Italia

unita, un argomento che solo negli ultimi decenni è stato oggetto di ricerche specifiche conformi all'oggettività del metodo storico², e che tuttora credo sia sovente sottostimato o ignorato. Tre avvenimenti sono in particolare da ricordare. Il primo è la soppressione nel 1873 delle Facoltà teologiche nelle Università del Regno d'Italia e il restringimento dell'insegnamento teologico alle Università pontificie e ai Seminari, per cui la teologia diviene in Italia un affare esclusivamente ecclesiale, scomparendo dal dibattito culturale e scientifico nazionale. Il secondo è la promulgazione nel 1879 dell'enciclica di Le-

* Università degli Studi di Verona.

one XIII *Aeterni Patris*, in cui san Tommaso d'Aquino è indicato come modello del pensiero cattolico e arma identitaria rispetto allo Stato italiano responsabile della fine del potere temporale dei papi. Infine, *a latere* va menzionato il Decreto del Sant'Uffizio *Post Obitum* del 1888, in cui si condannano quaranta proposizioni tratte dalle opere postume di Antonio Rosmini, un provvedimento strumentale rispondente all'implicito scopo di rafforzare la scelta del tomismo quale paradigma unico della filosofia cattolica.

La figura di Sofia Vanni Rovighi ha alle spalle questi precedenti, anche se la sua attività si svolge in una temperie culturale in parte mutata. Il suo profilo neotomistico è ineccepibile, ed è quello di una studiosa di san Tommaso che si forma e inizia la sua carriera tra gli anni Venti e i primi anni Trenta, in ossequio agli scopi che hanno presieduto alla fondazione nel 1921 dell'Università Cattolica di Milano su iniziativa del Padre Agostino Gemelli: affermare e diffondere la cultura cattolica ai massimi livelli filosofici e scientifici per farne una concorrente agguerrita del positivismo e dell'idealismo gentiliano. Il mondo cattolico di questi anni non riflette più le contrapposizioni del pontificato di Leone XIII: dopo aver trovato un *modus vivendi* con lo Stato liberale, e aver assistito al suo crollo nel 1922, la Chiesa riesce infine a rafforzarsi e a trovare nuovi spazi pubblici con il Concordato del 1929, sia pure a prezzo di una compromissione col regime mussoliniano.

A differenza di Padre Gemelli, la Vanni Rovighi rifiuta però ogni coinvolgimento di natura politica. Il modello da lei seguito è piuttosto quello del suo maestro Amato Masnovo, che coniugava un impianto neotomista a istanze spiritualistiche agostiniane e a un'impronta esistenzialistica destinata a una certa fortuna nella filosofia cattolica degli anni successivi. Ella in tal modo sviluppa una linea storiografica in sintonia con la pacatezza e l'apertura razionale caratteristiche del pensiero di san Tommaso, su cui raggiunge infatti i suoi risultati interpretativi migliori, il che non ha impedito alla sua ricerca di risentire del divorzio divenuto istituzionale in Italia tra filosofia e teologia, e della corrispondente difficoltà a raggiungere una visione più contestuale del medioevo.

A ciò si aggiunga lo schermo frapposto dall'idea, fondativa per il neotomismo, di una *philosophia perennis* portatrice di un'istanza veritativa assoluta, un'aspirazione che è antica quanto la filosofia, ma che, se non assunta criticamente, si dimostra non compatibile con l'odierna consapevolezza storica dei condizionamenti culturali, sociali ed epocali di ogni pensiero. Oltre a ciò, dietro la moderna versione cattolica della *philosophia perennis*, traspare il convincimento che siano le forme concettuali del pensiero filosofico, la sua impalcatura logica e argomentativa, a godere di un valore assoluto, a non avere un'origine perché prescindono dal fattore genetico

e temporale, il che finisce per riproporre in maniera più insidiosa e nascosta lo stesso filtro giustapposto alla storia.

La Vanni Rovighi arriva a riconoscere i condizionamenti sociali del neotomismo³, ma non fino al punto di staccarsi dai suoi presupposti in qualche misura atemporali e dalla separazione artificiosa tra filosofia e teologia che ne costituisce lo sfondo. Questi inconvenienti li possiamo osservare negli studi da lei condotti lungo tutta la sua carriera su un pensatore che la affascinava, e che per più aspetti rappresentava il principale antefatto al pensiero del prediletto Tommaso: sant'Anselmo d'Aosta. Parlando di questa sezione della sua produzione medievistica potremo riscontrare le ripercussioni storiografiche dell'insoluto nodo filosofia/teologia e di un tomismo eccessivamente sincronico. Esaminiamo allora il modo in cui la Vanni Rovighi ha affrontato un pensatore fondamentale per tutti i successivi sviluppi della filosofia del basso medioevo. La prima importante tappa ci viene offerta da una monografia del 1949, *Sant'Anselmo e la filosofia del sec. XI*, che ci consentirà anche un raffronto analitico con la concezione di Anselmo quale possiamo ricostruirla attualmente.

2 _ La monografia del 1949 e la funzione storica di sant'Anselmo

Il lavoro del 1949 si svolge all'insegna della distinzione tra filosofia e teologia

come chiave di lettura del pensiero del sec. XI, cioè di un periodo dominato da un rinnovato interesse per la dialettica antica e dalla curiosità intellettuale con cui se ne scopre l'applicabilità anche a tematiche religiose. Così l'autrice commenta lo scontro tra il maestro di Anselmo, Lanfranco da Pavia, e Berengario di Tours che, applicando la dottrina aristotelica della sostanza e degli accidenti all'eucarestia, affermava il valore simbolico e non ontologico di quest'ultima: «ma più della dottrina eucaristica, che appartiene alla storia della teologia, ci interessa l'atteggiamento generale di Lanfranco di fronte alla filosofia, alla dialettica»⁴. Le questioni di merito sono scartate perché di competenza di una «storia della teologia», sulla quale interviene una sorta di divieto a rievocarla anche solo per sommi capi, giusto per dare un'idea di questioni su cui tali uomini, tutti religiosi, si scontravano e si appassionavano. Dobbiamo limitarci invece a parlare del loro atteggiamento «di fronte alla filosofia, alla dialettica», con un'assimilazione della filosofia di quel periodo alla dialettica che è corretta, ma con una scotomizzazione di tutto ciò che riguarda specificamente la religione cristiana, e questo a proposito di monaci e di un'epoca per la quale la religione cristiana era tutto.

La Vanni Rovighi non sembra considerare che per i contendenti non era questione di tracciare un'astratta linea di confine, quanto di scoprire fin dove la

ragione umana potesse spingersi nell'affrontare temi che nessuno di loro metteva in discussione. Per Lanfranco bisognava fermarsi prima di categorizzazioni sommarie che perdevano segmenti importanti della dottrina eucaristica, mentre per Berengario era lecito spingersi oltre e accettare il massimo sacramento cristiano come ritualizzazione simbolica, tenendo altresì presente che la nozione di simbolo era allora molto diversa dalla nozione formale e sintattica odierna. Né possiamo relegare l'eucarestia nella «storia della teologia», se consideriamo che proprio questi dibattiti porteranno oltre un secolo dopo alla definizione del dogma della transustanziazione, in cui la dottrina aristotelica della sostanza e degli accidenti viene piegata a una significazione teologica, ma anche concettuale, che sarebbe stata inconcepibile per lo Stagirita.

Questa strategia di elusione ottiene l'effetto di rescindere dal corpo del pensiero medievale una teologia fantomatica, allontanandola dalla sua definizione etimologica di *logos* applicato alla comprensione di Dio, ma ottenendo anche di modernizzare un po' troppo gli atteggiamenti di Lanfranco, a cui è attribuito un "fideismo" di carattere pratico, e del suo allievo Anselmo, a cui è attribuito all'opposto un fideismo di tipo contemplativo:

l'atteggiamento fideistico di S. Anselmo nel *Cur Deus homo* è ben diverso da quello di Lanfranco: S. Anselmo giudica la filosofia inadeguata a cogliere la verità e la subordina

ad un altro genere di contemplazione, Lanfranco la subordina alla necessità della disciplina e dell'azione.⁵

L'autrice applica le sue distinzioni non domandandosi che cosa Anselmo potesse intendere per contemplazione e Lanfranco per disciplina e azione, e non spiegando che cosa accomunasse la fede di entrambi. Inoltre, la categoria di «fideistico» applicata al *Cur Deus homo*, il capolavoro dell'Anselmo maturo sulla redenzione di Cristo, è inadeguata, dato che il metodo razionale applicato è lo stesso di quello delle sue opere filosofiche più famose, il *Monologion* e il *Proslogion*, e a cambiare semmai è una maggiore enfasi posta sulla premessa di fede. Che si parta dalla verità di fede o dalla verità razionale per l'uomo, lo scopo è sempre di intessere una fitta rete in cui l'una sostenga l'altra senza alcuna contraddizione, nel senso che la razionalità umana è il frutto della razionalità divina e in ogni caso vi rimanda e la presuppone. Alla pagina seguente sono rievocati gli scritti religiosi di autori più vicini alla sensibilità attribuita ad Anselmo e influenzati da quello che è il nume tutelare del pensiero cristiano di allora, sant'Agostino:

inutile cercare in queste opere problemi filosofici: sono scritti religiosi, di una viva, profonda, sentita religiosità. [...] Non è filosofia: è mistica, ma la mistica ha un carattere in comune con la filosofia: è contemplazione.⁶

Cosa significhi più di preciso nell'XI secolo «una viva, profonda, sentita religiosità» non ci viene detto, e quello che invece ci è detto manifesta l'idea interiorizzata e individuale che della fede ha la studiosa. Ma è la medesima idea che potevano averne questi devoti monaci, per i quali tutto era a immagine di Dio e Dio era la fonte suprema della comunità e dell'intera esistenza? In realtà, per costoro la religione è una forza che raggiunge chiunque non vi si opponga, è una struttura costitutiva del reale, non una manovra di ripiegamento del soggetto in se stesso alla ricerca di una fede in qualche misura ultronea. La Vanni Rovighi ammette che la mistica condivide con la filosofia il momento centrale della «contemplazione», ma è lei la prima a sottolinearne altrove il carattere conoscitivo in quanto vedere, accesso visivo all'essere testimoniato dall'accezione cognitiva dei *verba videndi* e dalla connotazione visuale di *intuitus*. Ci sono fondate ragioni per affermare, infatti, che la contemplazione dei mistici e la contemplazione della ragione, la meraviglia di cui parlano Platone e Aristotele, sia essenzialmente la stessa esperienza, solo sottoposta a differenti declinazioni, più estrema ed esperienziale nei mistici, più metodologica e controllata in filosofia. E dietro si intravede una più arcaica contemplazione/esecuzione di natura rituale, da cui si può sostenere che derivino entrambe queste forme esperienziali e conoscitive. Come i maggiori mistici cristiani sovente

esprimono le ricadute razionali delle loro visioni, così le elaborazioni più alte della filosofia antica e medievale raggiungono una connotazione assoluta definibile come mistica, beninteso nelle diverse accezioni legate alle situazioni storiche e culturali. La Vanni Rovighi riconosce questa convergenza nel libro del 1949 allorché approva l'affermazione di Barth e di Stolz secondo cui per sant'Anselmo «la speculazione è teologia e la teologia è mistica»⁷. Ma tale ammissione non la spinge a mettere in discussione la distinzione filosofia/teologia già tracciata, né va diversamente allorché la sua trattazione affronta il rapporto tra piano etico o valoriale e piano ontologico.

La studiosa non manca di notare come l'argomentazione impostata fin dall'inizio del *Monologion* non si limiti agli aspetti logici, ma passi «dalla considerazione del valore a quella dell'essere», e comporti quindi «una intuizione dei valori», intesi come beni portatori di valori in sé oggettivi e disposti lungo «una gerarchia di valori»⁸. La precisazione tocca un punto relevantissimo della visione antica e medievale del mondo, che era costitutivamente assiologica, ossia fondata su di un criterio gerarchico e finalistico che assegnava ad ogni livello un corrispondente 'valore', che tuttavia non era semplicemente 'valoriale' bensì qualitativo e ontologico. In altre parole, questa visione, a cui Anselmo si richiama sistematicamente, distingueva differenti piani di 'realtà' nel senso precipuo che più ci si innalzava

su questa scala e maggiore era il grado di esistenza e di pienezza ontologica, fino a giungere al livello supremo, che il *Doctor Magnificus* denomina *summa essentia*, mentre andando verso il basso tocchiamo i gradi inferiori e infimi dell'essere, lungo una china ontologica discendente che da ultimo sconfina nel non-essere. Leggiamo un passo rivelatore in proposito, nella traduzione fattane dalla Vanni Rovighi per la sua accurata edizione delle anselmiane *Opere filosofiche*. La contrapposizione è fra le cose mutevoli e la condizione ontologicamente assoluta della *summa natura* che è anche sostanza senza accidenti, nonché spirito privo di corpo:

poiché invece tutte le altre cose, mutando, o furono talora o saranno in certi loro aspetti ciò che ora non sono, o sono ciò che talora non furono o non saranno – e poiché ciò che sono state non è più, e ciò che saranno non è ancora, e ciò che sono, in un presente labile e brevissimo e a mala pena esistente, a mala pena può dirsi essere [*hoc quod in labili brevissimoque et vix esistente praesenti sunt vix est*] – poiché dunque esistono in modo così mutevole, non a torto [*non immerito*] si nega che possano dirsi semplicemente e perfettamente e assolutamente essere, e si afferma che in certo senso non sono e a mala pena sono essere [*asseruntur fere non esse et vix esse*].⁹

Ora, il ragionamento di Anselmo vuol essere sistematicamente ontologico ed è questa la premessa della sua visione as-

siologica del reale, che egli ha in comune con la filosofia antica, passando per la personalizzazione cristiana, che comincia a modificare dall'interno l'oggettivismo impersonale tipico della mentalità classica. Al contrario, la Vanni Rovighi parla di un passaggio «dalla considerazione del valore a quella dell'essere», attribuendo la classificazione assiologica a un preventivo giudizio di valore formulato da Anselmo, secondo criteri soggettivistici che non sono quelli dell'XI secolo. La conseguenza è che egli viene tacciato di una modalità «intollerante», ritenuta caratteristica «di ogni giudizio primitivo di valore»¹⁰, come comproverebbe l'asserzione anselmiana che chi nega la distinzione assiologica tra gli enti *non est dicendus homo*, in verità un *topos* che troviamo in Aristotele e che il medioevo eredita per vie indirette. Al pensatore dell'XI secolo viene attribuita «una intuizione di valore, distinta dall'intuizione di un dato di fatto», ma in questa maniera la visione di sant'Anselmo è sottoposta a criteri che le sono estranei. Anselmo è convinto di vivere in un universo assiologicamente ordinato che, grazie alla sua stessa struttura, suggerisce all'uomo le regole da seguire in campo conoscitivo e morale, secondo l'idea che egli definirà nella sua concezione matura di *rectitudo*. La studiosa del XX secolo retroproietta sul pensatore di nove secoli prima delle distinzioni che passano attraverso la filosofia altamente differenziata del secolo di Tommaso, e in questa maniera lo

stesso intento di 'dimostrare' l'esistenza di Dio, su cui si apre il *Monologion* e che ritorna nel successivo *Proslogion*, è sottoposto a un irrigidimento categoriale che non gli appartiene.

Per Anselmo non è questione di attivare un dispositivo logico-formale il cui risultato sarebbe di dimostrare l'esistenza di una realtà suprema a cui apporre il nome «Dio», bensì di assecondare un movimento conoscitivo che è nella struttura ontologica del reale purché l'essere umano che ne riceve da Dio la facoltà lo asseconi, ricongiungendosi infine al suo Creatore. Non vi è alcun divario formalizzato da varcare, nessuna separazione tra intuizioni valoriali e intuizioni fattuali. La sua intenzione piuttosto è di *mostrare* che Dio esiste attraverso la struttura correttamente orientata del nostro intelletto e in riferimento alla più intima legge del nostro essere e di ogni ente creato. Un'incomprensione che non coinvolge soltanto la lettura della Vanni Rovighi, ma si riverbera pure su una parte consistente della letteratura su Anselmo, dove si insiste unilateralmente su una serie di argomenti che invece nel *Monologion* non hanno significato separatamente l'uno dall'altro, poiché servono ad avviare una modalità di approccio al problema di Dio che sfocia spontaneamente in una profonda trattazione della Trinità esaminata nella sua struttura logico-ontologica con uno spirito che non potrebbe essere più boeziano, e con un originale sviluppo del procedimento

seguito da sant'Agostino, che nel *De trinitate* sottolinea il significato relazionale della Trinità e ne avvicina i misteri a partire dalle tracce e analogie (*vestigia*) che ne sono osservabili nelle facoltà umane (libri IX-X). Un autentico *De trinitate* dell'XI secolo, quello di Anselmo, che occupa quasi metà dell'opera e che è preceduto da una trattazione sulla struttura predicativa della divinità e sul suo rapporto con lo spazio e col tempo che è un piccolo trattato di gnoseologia teologica e metafisica. È singolare che questa parte che rappresenta il cuore e il culmine del *Monologion*, non abbia molte volte ricevuto attenzione per non percepire la necessità di calarsi nel *Sitz im Leben*, nell'autentico contesto di vita e di cultura di questo pensatore¹¹.

Ciò non vuol dire, tornando all'interpretazione rovighiana, che Anselmo non percepisca lo iato tra ragione umana e rivelazione, ma che egli si trova in una sorta di zona franca, in cui tra i due piani esiste una rete di rapporti e di congruenze che già nel successivo secolo di Abelardo cominceranno a esibire fratture e orizzonti problematici che via via ne umanizzeranno e storicizzeranno il significato, dando poi luogo alle grandi sintesi del Duecento, destinate a loro volta ad aprirsi nel Trecento su un orizzonte ancor più problematico. In tal senso, la famosa etichetta 'ontologica' apposta all'argomento unico avanzato da Anselmo all'inizio del *Proslogion*, e resa celeberrima dalla *Critica della ragion pura* di Kant, non è del tutto

sbagliata, perché pur sempre di ontologia stiamo parlando, ma da sola è ingannevole in quanto per il Dottore di Aosta le sue prove erano tutte 'ontologiche', dato che non erano incaricate di varcare la distanza aristotelica tra a priori e a posteriori che guida la rielaborazione tommasiana, né tantomeno l'abisso che si sarebbe spalancato secoli dopo tra fenomeno e noumeno. Per Anselmo una trattazione trinitaria condotta secondo i rigorosi dettami logici di Boezio è essa stessa una 'prova' dell'esistenza di Dio, espandibile nelle analisi delle componenti costitutive della nostra esperienza o nei meandri affascinanti e disorientanti delle relazioni intra-trinitarie, oppure concentrabile – ciò che farà nel *Proslogion* – in un'unica riflessione ricapitolativa che dica l'essenziale senza nulla escludere degli *excursus* più articolati, tutti preziosi per guidare il nostro cammino di *viatores* faticosamente indirizzati verso Dio e tenuti a raccogliere ogni possibile suggerimento insito nella nostra esperienza. È un primo *Itinerarium mentis in Deum* senza ancora i distinguo che Bonaventura terrà presenti negli anni di Tommaso e senza l'*exemplum* vicino e vibrante di san Francesco, dell'*alter Christus* che mostrava Cristo in mezzo alle aspirazioni e alle lotte dell'Italia comunale.

Condizionata dalle sue coordinate neotomistiche, l'interpretazione della Vanni Rovighi equivoca l'intento stesso dell'ampia parte trinitaria del *Monologion*:

S. Anselmo è avviato a discorrere della Trinità, e la dottrina è introdotta senza soluzione di continuità con ciò che precede, come una dottrina che possa giustificarsi con la sola ragione. In realtà ciò che S. Anselmo dice sulla distinzione delle tre Persone divine è suggerito dalla Rivelazione: S. Anselmo stesso ne prenderà coscienza nell'*Epistola de Incarnatione Verbi*, quando riconoscerà che, senza presupporre la fede, la ragione umana non potrebbe dir nulla e non potrebbe che cozzare contro il mistero, come contro una roccia impenetrabile. Probabilmente [...] S. Anselmo si è reso conto che la ragione non è sufficiente a costruire la dottrina della Trinità; ma qui, nel *Monologion*, in un'opera relativamente giovanile, egli è preso dall'entusiasmo della costruzione e, vedendo che il dato rivelato non urta in nulla contro la ragione, che, anzi, la dottrina della Trinità si presenta quasi come un proseguimento di ciò che la ragione può dimostrare sull'intelligenza divina creatrice, parla delle tre Persone divine nel medesimo modo in cui ha parlato dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi, cioè come una materia perfettamente dimostrabile. Anche le conclusioni sulla Trinità sono introdotte con le espressioni consuete del *Monologion*: *probatur, certissimus est, certissimum iam consideratae rationes reddiderunt*. Non già che per S. Anselmo del *Monologion* il mistero non esista, ma esso consiste nell'inesauribilità dell'essenza divina, nel come le tre Persone sussistano in una unica essenza, non già nell'esistenza della Trinità divina.¹²

Tutta la parte trinitaria del *Monologion*, che costituisce il culmine dell'opera e che è organicamente preceduta dalla trattazione sul significato di Dio come sostanza e sulla Parola in Dio, è ricondotta all'esuberanza giovanile di un Anselmo che ha appena scoperto gli strumenti concettuali con cui sviluppare il proprio pensiero; senonché, è facile vedere, a distanza di più di settant'anni, quanto sia riduttiva una simile ricostruzione di quello che è il capolavoro del Dottore di Aosta, e la pietra miliare che inaugura il pensiero cristiano del secondo millennio. Anselmo non effettua una «costruzione», giacché il suo scopo non è attuare un programma 'teorico', bensì giungere a un punto in cui le facoltà umane e l'onnipotenza divina entrino in risonanza, lasciando che quest'ultima parli armoniosamente in una razionalità umana depurata e volta verso la sua sorgente di luce. Da qui l'entusiasmo, la gioia, con cui egli quasi si sorprende di avere un tale successo, di sgranare limpidamente verità eterne che gli ingenui dialettici del suo tempo si lasciavano sfuggire. Abbiamo la razionalità occidentale che sta scoprendo se stessa, che sta inaugurando una nuova epoca della cultura. È un peccato che una storica così attenta ai testi si lasci sfuggire un momento così emozionante, a causa di precomprensioni che allora condizionavano, in modi opposti e complementari, la cultura cattolica e quella non cattolica, e che oggi attendono di venir compiuta-

mente superate per rilanciare la ricerca su un periodo che promuove la nascita di una nuova modalità di pensiero.

Leggiamo il primo passo in cui Anselmo esprime questa gioia e cerchiamo di percepirne lo spirito senza interferenze con epoche successive:

poiché [...] questa mia meditazione mi ha condotto d'un tratto a qualcosa di grande e che mi riempie di gioia [*ad magnum et delectabile*], non voglio trascurare nessuna obiezione che possa presentarmisi, per quanto semplice e apparentemente sciocca, affinché, non lasciando nulla di dubbio in ciò che precede, io stesso possa proseguire più sicuro, e, se vorrò convincere altri della verità di ciò che medito, anche l'intelletto più tardo possa facilmente accedere alle mie conclusioni [*ad audita*], vedendo rimosso ogni più piccolo ostacolo.¹³

Bisogna cogliere lo spessore di questa *meditatio*, vera prosecuzione dell'attitudine orante che caratterizza la vita monastica, ma stavolta tradotta in una diversa sistematicità razionale, in una transitività argomentativa che si sostanzia di quella spiritualità normalmente affidata alle rassicurazioni della liturgia cenobitica e alle ratifiche di una tradizione apparentemente intoccabile. In realtà, questo apparato religioso e culturale imponente, in cui la civiltà occidentale ha elaborato per secoli i suoi fondamenti, sta partendo alla conquista del mondo, e tutti sono chiamati a prendervi parte. Nelle parole di Anselmo

questo slancio travalica le mura monastiche, è ormai pronto a conquistare il mondo in via di rinascita delle città, una società in fermento che sta imparando a riconoscere se stessa. Una simile silenziosa rivoluzione non solo non si contrappone alla 'teologia', ma al contrario se ne alimenta. Nelle pagine del *Monologion* si creano i lontani antefatti concettuali e speculativi di tutto il pensiero successivo, fino a Leibniz e a Kant, ma *grazie* all'autentica teologia del medioevo, ben diversa dalle più circoscritte e guardinghe definizioni di molti secoli dopo.

Il regime di separazione introdottosi in Italia tra filosofia e teologia nel periodo post-unitario rimane un ostacolo, e viene a combinarsi col postulato di una *philosophia perennis* che, se per qualche tempo ha agito come segno identitario, si è risolto da ultimo in un impaccio a un autentico dialogo con la cultura contemporanea. La monografia del 1949 illustra le ricadute storiografiche di questa impostazione interpretativa, dato che l'autrice si sente costretta a mettere tra parentesi i temi e i passaggi non inseribili in criteri proiettati sui problemi dell'epoca di san Tommaso, e sulle vedute spiritualistiche novecentesche che vi si richiamavano. Subito dopo il passo sopra citato, la studiosa applica al coronamento trinitario del *Monologion* il suo criterio aprioristicamente deciso:

ma, prima di svolgere la dottrina della Trinità, che noi, in questo studio sulla filosofia di S.

Anselmo, non esporremo, S. Anselmo si pone ancora una questione di carattere filosofico: si domanda se il verbo col quale Dio conosce ed esprime se stesso sia lo stesso verbo col quale conosce ed esprime le cose che crea, oppure se si tratti di due parole diverse. E risponde: sono un medesimo Verbo, perché l'uno e l'altro si identificano con l'unica essenza divina.¹⁴

A monte di questo procedimento agisce una sorta di restrittivo "canone filosofico", dal quale ci viene ingiunto di escludere, oltre all'*Epistola de Incarnatione Verbi* e a *Cur Deus homo* – trattati che saranno difatti espunti dalla silloge anselmiana del 1969 salvo singoli passi filosoficamente rilevanti citati in nota –, anche una buona parte del *Monologion*, e a questo punto restiamo disorientati. Per uscire da questa *impasse* proviamo a esaminare se la precedente trattazione del *Monologion*, ossia di un'opera che la stessa studiosa ci assicura non avere soluzioni di continuità, giustifica questa cesura che si risolve in censura.

Questo è l'inizio del cap. XXXIII, in cui il pensatore introduce l'unità della Parola con cui la somma essenza dice se stessa e la creatura:

ma, ecco, mentre mi interrogavo sulla parola [*quaerenti mihi de verbo*] con la quale il creatore dice tutte le cose che crea, mi si fece presente la parola con la quale egli, che ha fatto tutte le cose, dice se stesso. Dice forse se stesso con una parola diversa da quella

con la quale dice le cose che crea; o invece con la stessa parola con la quale esprime se stesso dice tutto ciò che crea? Infatti anche la parola con la quale esprime se stesso è necessariamente identica con lui, come è venuto in luce a proposito della parola con la quale dice le cose create. Poiché, infatti, la ragione ci costringe ad ammettere la necessità della parola con la quale il sommo spirito [*summus ille spiritus*] esprime se stesso, anche se non esistesse nulla all'infuori di lui, qual verità è più certa di questa: che la sua parola è identica con lui [*quid verius, quam hoc verbum eius non esse aliud, quam quod ipse est*]? Dunque, se dice se stesso e le cose che crea con una parola consustanziale a sé, è manifesto che una sola è la sostanza della parola con cui esprime se stesso e di quella con cui dice la creatura. E se la sostanza è una sola, come potrebbero esser due le parole? ¹⁵

Questo ragionamento non nomina Dio, che è menzionato solo al termine dell'opera come precisa più volte la Vanni Rovighi, né fa riferimento alle Scritture, come allora era invece quasi prescrittivo fare, e tuttavia difficilmente potrebbe essere più teologico nella sua *ruminatio* di concetti assoluti, che non vengono ulteriormente esplicitati né sanciti da citazioni bibliche e patristiche poiché Anselmo vuole evidenziare l'intima struttura razionale che emerge dalle sue riflessioni. L'aspetto metafisico e filosofico c'è tutto, ma non è separabile da quello teologico se non nel senso che quest'ultimo appone il sigillo completo

delle *auctoritates* rivelative, a partire da un patrimonio di comprensione a cui la *ratio* umana guadagna di diritto e senza alcuna presunzione l'accesso. È esattamente questo il territorio che Anselmo sta conquistando, ed è un'impresa questa che merita di venir riconosciuta nel suo ruolo storico e nella sua effettiva natura. Tanto più che, attingendo alle origini riposte nella *summa essentia*, questa parola filosofica che si rivela intrinsecamente teologica è in grado lungo le sue labirintiche ambagi di giustificare se stessa e di aprire orizzonti inediti di autoriflessione. Il ragionamento introduttivo non cancella infatti ogni difficoltà, al contrario attesta la distanza intercorrente tra Creatore e creature, divisi da quella stessa parola che sembrava doverli unire. Ecco il testo completo del capitolo XXXIV:

ma come realtà tanto diverse come il creatore e l'essere creato [*creans et creata essentia*] possono esser dette con uno stesso verbo, tanto più che il verbo è coeterno a chi lo esprime, mentre la creatura non è coeterna al creatore? Forse mentre il sommo spirito dice se stesso, dice tutto ciò che è creato perché il creatore è somma sapienza e somma ragione, e in questa è presente tutto ciò che è creato – come l'opera d'arte è sempre presente nell'arte stessa ed è identica con questa, non solo mentre è prodotta, ma anche prima di esser prodotta, e anche quando è distrutta. Anche prima di esser create, infatti, e quando sono create, e quando si corrompono o mutano in qualche modo, le cose sono sempre presenti

nel sommo spirito, non in quello che sono in se stesse, ma in quanto si identificano con lui [*non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse*]. In se stesse infatti sono un'essenza mutevole creata secondo un modello immutabile [*secundum immutabilem rationem*]¹⁶; in lui invece sono la stessa essenza prima e la prima verità dell'essere, e hanno tanto più essere e valore [*verius et praestantium existunt*] quanto più sono simili a lui. In questo modo si può non a torto affermare [*non irrationaliter asseri*] che, mentre il sommo spirito dice se stesso, dice anche con un solo e identico verbo tutto ciò che è creato.¹⁷

In quest'altro densissimo capitoletto Anselmo attacca il problema dall'alto. Nel dire tutte le cose il Creatore le porta all'essere e quindi tutte le alberga in se stesso. Il paragone con l'opera artistica, «sempre presente nell'arte» sia prima di venir creata, sia allorché è creata, sia allorché viene distrutta, sembra un semplice paragone e in realtà contiene un'intera estetica, che si incaricheranno i secoli successivi di sviluppare. Tutto appare platonico e neoplatonico, ed è ovviamente questo il punto di partenza del filosofo-teologo; senonché, Platone riteneva le arti assolutamente inferiori all'Idea, di cui devono essere imitazioni derivate e ancillari, mentre dal canto suo il neoplatonismo propriamente detto, pur riconoscendo il valore di tramite dell'opera d'arte, la sottomette *in toto* all'Idea divina da cui deriva e a cui deve tornare, col paradosso, notato da Panofsky, che la

presenza materiale dell'opera diviene un fattore di disturbo rispetto all'Idea e lo stesso artista realizzerebbe meglio lo scopo conoscitivo dell'opera contemplandone l'immagine ideale che è nella sua mente¹⁸. Qui invece il cristiano Anselmo afferma qualcosa di più e di diverso, ossia che anche «mentre è prodotta» l'opera artistica «è sempre presente nell'arte stessa», cioè nella mente dell'artista, che per analogia sta ad essa come la mente del Creatore sta alle cose create. Il momento realizzativo non ha una dignità inferiore rispetto al momento ideativo dell'opera e al momento dematerializzatore della sua distruzione, ed è questa una magnifica illustrazione della coeva arte romanica, che si mostra ai fedeli quale scrigno materico racchiudente in sé il progetto salvifico di Dio, nella fidente consapevolezza di esser destinata a passare nell'istante del suo adempimento. La presenza di Dio nella storia è affermata, ma questa affermazione rimanda alla sua trascendenza, alla sua pienezza escatologica nella consumazione dei tempi. Così adesso, Anselmo può vittoriosamente affermare che il sommo spirito, nel mentre «dice se stesso, dice anche con un solo e identico verbo tutto ciò che è creato». Per gradi egli si approssima al mistero centrale del cristianesimo, l'incarnazione di Dio nella storia tramite il Verbo, il Figlio unigenito per mezzo del quale tutte le cose sono state create. Il platonismo viene superato nel momento stesso in cui è sviluppato in una nuova modalità, che ci permette

anche di dare una formulazione più piena alla visione assiologica che il *Doctor Magnus* eredita dall'antichità: l'esemplarismo ideale di Platone è rovesciato dal suo verticalismo assiologico poiché si traduce davvero nel mondo sensibile; la gradazione gerarchica del mondo divino del medio-platonismo (un'importantissima fase della tradizione platonica che la matura Vanni Rovighi menziona ma senza approfondirla¹⁹) è recepita nel suo ruolo di mediazione, solo che tale mediazione conosce adesso una realizzazione plenaria; la trascendenza apofatica del neoplatonismo propriamente detto viene ammessa, ma proprio perché riconosciuta come relazione si rovescia in affermazione.

Questo movimento di transitività realizzata trova la sua enunciazione cristologica al cap. XXXVII, anch'esso da citare per intero per la sua densità e brevità:

ma poiché gli argomenti esposti sopra dimostrano [*manifeste ... doceant*]²⁰ che il sommo spirito ha creato tutte le cose mediante il suo verbo, non è forse vero anche che il verbo stesso ha creato tutte le cose? Infatti, poiché il verbo è consustanziale a colui di cui è verbo, necessariamente il verbo è la somma essenza. Ora la somma essenza è una sola, lei sola è creatrice, ed è l'unico principio di tutte le cose create [*Summa autem essentia non est nisi una, quae sola creatrix et solum principium est omnia quae facta sunt*]. Lei sola infatti ha creato ogni cosa dal nulla, e non mediante altro da sé; e perciò tutto quello

che il sommo spirito fa, lo fa similmente il suo verbo. Dunque, quale è il rapporto del sommo spirito alla creatura, tale è similmente il rapporto del suo verbo; ma non si tratta di due diversi rapporti, poiché non vi sono due somme essenze creatrici. Come dunque il sommo spirito è creatore e principio delle cose, così pure è il suo verbo; eppure non sono due creatori, ma un solo creatore e un solo principio.²¹

Sant'Anselmo non sta facendo inferenze puramente razionali senza riferimenti religiosi per poi apporvi un'esplicitazione finale che dica *quod demonstrandum*, ma sta evidenziando le potenzialità razionali della teologia trinitaria e della cristologia, in cui si realizza il meglio della metafisica greca ma oltrepassandone il subordinazionismo assiologico e l'impersonalità scoraggiante. La fede fornisce l'orizzonte di cui la ragione umana si nutre e la ragione umana mostra la sua vera forza non appena è guidata verso la direzione fontale che ne esalta l'intuizione e l'acume. Assistiamo a una circolarità riconquistata, non all'adempimento di un faticoso programma dimostrativo, e questa recuperata circolarità coincide con l'accesso alla circolarità trinitaria, racchiudente il segreto di ogni facoltà umana tramite il Verbo destinato per sua libera scelta a incarnarsi e la cui volontà è la stessa del Padre che l'ha generato e dello Spirito che ne diffonde la parola e l'azione nel mondo. Nell'incarnazione si manifesta appieno il Divino ma nel Di-

vino incarnato si manifesta appieno l'Umano. In questa statuizione teo-logica si concentrano le potenzialità di sviluppo anche della filosofia occidentale: rivisitando e umanizzando l'ontologia greca la visione cristiana è destinata a dischiudere i segreti della gnoseologia, e i segreti della gnoseologia saranno destinati a dischiudere quelli della storicità umana. Non dobbiamo farci ingannare dalla sincronicità delle formule perché esse sono sbilanciate in avanti, verso un futuro che dipenderà dalle scelte dell'uomo, ma questa diacronicità effettiva ne dimostra la forza propulsiva e la plasticità, che gli irrigidimenti categoriali della Vanni Rovighi le impediscono di cogliere in una fase sorgiva di definizione.

Ella si pone la domanda: «Ma come mai un medesimo Verbo può esprimere cose tanto diverse come l'essenza creante e quella creata, l'immutabile e il mutevole, ciò che è eterno e ciò che ha inizio nel tempo?». Dal seguito conclusivo della parte dedicata nella monografia del 1949 al *Monologion*, alquanto ellittico perché l'autrice non vuole imbarcarsi in considerazioni troppo "teologiche", si evince che ai suoi occhi la risposta data nel cap. XXXIV sistema la contraddizione ma non la dirime, visto che rimanda da ultimo a uno iato razionalmente inesplicabile e da abbracciare perciò con la fede²². Questo non è che sia falso, ma pone come risultato quello che in Anselmo è un inizio e uno slancio, interpreta come frattura compiuta quello che nel pensa-

tore dell'XI secolo è un allacciare rapporti imprevisi, un aprire orizzonti che dianzi sembravano chiusi. Una filosofia involontariamente troppo moderna si impedisce di accedere alle risorse messe a disposizione da una teologia intenta a un dialogo con il pensiero razionale che semplicemente contribuiva a formarlo.

3 _ Gli scritti successivi su sant'Anselmo

Nei susseguenti scritti da lei dedicati al *Doctor Magnus* la Vanni Rovighi rivede la propria interpretazione, ma non ne modifica le premesse di fondo²³. In un suo importante saggio del 1974 sul concetto di *ratio* in Anselmo, ella fa cadere la rescissione dell'ampia parte del *Monologion* dedicata alla Trinità, e si rappresenta la necessità di non proiettare su questo pensatore problemi e distinzioni propri del tomismo, anche se si limita a rovesciare la precedente classificazione teologica in un'attribuzione poco meno meccanica alla filosofia. Il saggio espone le obiezioni a una definizione filosofica del capolavoro anselmiano, e questa appare la più rilevante:

altra obiezione contro l'interpretazione filosofica del *Monologion* è costituita dal fatto che nel *Monologion* si dimostra anche la Trinità. Ma per avere qualche valore l'obiezione dovrebbe proseguire così: *atqui* la Trinità è una verità inaccessibile alla ragione, *ergo* Anselmo va oltre la ragione e fonda il suo procedimen-

to su un dato rivelato. Curiosa obiezione che attribuisce a sant'Anselmo una concezione tomistica dei limiti della ragione. Chi ci dice che sant'Anselmo non ritenesse razionalmente dimostrabile la Trinità? Dimostrabile, cioè, indipendentemente dalla fede nella Rivelazione? Questo era, credo, il pensiero di sant'Anselmo nel *Monologion*. Se avesse voluto esporre anche le verità di fede, perché si sarebbe fermato alla Trinità, alla creazione, all'immortalità dell'anima e non avrebbe parlato anche dell'Incarnazione? Per l'Anselmo del *Monologion* il contenuto dell'opera espone ciò che si può conoscere *sola ratione*.²⁴

La studiosa rovescia l'applicazione delle categorie usate anni prima e ne mantiene la rigidità, quasi fosse un riflesso condizionato derivante dal suo studio delle *Summae* due- e trecentesche, il che vanifica la sua preoccupazione di non confondere le posizioni anselmiane con quelle tomistiche. Pensando di dimostrare che sant'Anselmo non avesse «una concezione tomistica dei limiti della ragione», ella gli attribuisce un atteggiamento diametralmente contrario, senza accorgersi che non può esistere contrarietà laddove non esiste l'opposto. Ancora una volta si esclude che due secoli prima ci fosse una situazione culturale diversamente plastica e fluida, e pur di salvare il suo teorema la Vanni Rovighi si costringe a negare l'evidenza testuale, ossia che nel *Monologion* è adombrato anche il mistero dell'Incarnazione quale orizzonte necessario all'analisi razionale

delle relazioni intratrinitarie, in un'ottica di reciprocità dinamica e rafforzante tra aspetti più religiosi e aspetti analitico-razionali che continua a non venir percepita. Il saggio del 1974 si sforza di stabilire l'accezione precisa della *ratio* di cui parla sant'Anselmo, ma il procedimento rimane troppo analitico:

e qui si fa strada un terzo significato di *ratio*: terzo, dico, fra quelli che indicano la determinatezza di una cosa (essenza, forma, tipo, aspetto, proprietà) e quello o quelli che si riferiscono alla capacità di scoprire, mediatamente o immediatamente, la verità delle cose: è il carattere per cui qualcosa è scopribile, vorrei dire: è l'intelligibilità dell'oggetto.²⁵

La *ratio* oscillerebbe dunque tra un significato *a parte obiecti* e uno *a parte subiecti*, mentre l'accezione che sembra più suavisiva all'autrice è quella di una disponibilità originaria dell'oggetto a venir conosciuto, definizione che palesemente risente dei suoi studi su un pensatore da lei visto in continuità con san Tommaso come Husserl. L'idea non sarebbe erronea, se non ricorresse ad accenti troppo moderni che per Anselmo non si danno mai in questi termini, quando invece bisognerebbe riformularla nel senso di un'organizzazione teleologica e performativa della realtà che le fa riflettere la perfezione divina e la predispone a venir conosciuta dalla creatura umana. Ma il contesto religioso rimane marginale o silente, e l'ultima parola spetta a una filo-

sofia depurata di ogni elemento “teologico”, a dispetto del fatto che nel saggio la studiosa si veda costretta a ricorrere anche agli scritti esclusi dal restrittivo “canone filosofico” già visto all’opera.

Quanto poco il contesto religioso e monastico venga usato dalla Vanni Rovighi per ricostruire l’effettivo modello di *ratio* proprio di sant’Anselmo risulta poche pagine dopo, allorché si occupa del procedimento seguito nel *Proslogion*:

non parleremo qui dell’unico argomento del *Proslogion*, presentatosi improvvisamente alla mente di Anselmo che ormai disperava di trovarlo – come dice lui stesso nel Proemio – e proprio mentre Anselmo pregava in coro, come aggiunge Eadmero. Che basti questo a dire che si tratta di una «tipica relazione di un’esperienza di illuminazione profetica», come vorrebbe K. Barth, non mi pare: il modo in cui psicologicamente nasce una conoscenza non dice nulla sul carattere della conoscenza stessa.²⁶

Quest’ultima osservazione introduce una distinzione metodologica e protocollare del tutto moderna, non perché sant’Anselmo pensasse e scrivesse in preda a deliqui mistici, ma perché gli aspetti che per noi sono mistici facevano parte integrante del dispositivo che gli rendeva accessibile e pensabile la realtà, erano il culmine contemplativo e performativo che dava accesso alla *ratio* divina. Una scena di straordinario interesse si trasforma così in un accidente di natura

puramente psicologica. Davanti a ripetute dichiarazioni dell’autore in tal senso, la Vanni Rovighi ammette il ruolo della preghiera nella genesi dell’argomento “ontologico” del *Proslogion*, ma ancora una volta scatta la *conventio ad excludendum* nei confronti della teologia: «Se ci fermassimo qui, se Anselmo partisse di qui per costruire il suo argomento, il carattere teologico dell’argomento sarebbe evidente (e intendo per carattere teologico l’esser fondato su un dato di fede)»²⁷.

In mancanza di una vera contestualizzazione storico-culturale, il soggettivismo implicito in questo teologismo fideistico consegna il saggio del 1974 a una conclusione non meno soggettivistica. Con onestà intellettuale l’autrice confessa di non saper che definizione dare della *ratio* di Anselmo: «Ma se proprio dovessi dare una definizione direi: è un vedere che lascia sempre oltre a sé una infinità di cose non vedute verso le quali tende tuttavia il nostro più profondo desiderio»²⁸. Una risposta che è più utile a capire l’interprete del XX secolo che a ricostruire il *Sitz im Leben* del pensatore dell’XI.

L’ultima piccola monografia che la Vanni Rovighi dedica al Dottore di Aosta, l’*Introduzione a Anselmo d’Aosta* uscita nel 1987, affina ma non modifica questo impianto interpretativo. Ella fa un’esposizione del *Monologion* comprensiva della sua parte trinitaria, ma sempre mantenendo la caratterizzazione di Anselmo come “loico”, senza appura-

re cosa potesse significare “logica” nella sua epoca, mentre l’aspetto teologico e religioso resta sminuito nella ricchezza e vastità delle sue implicazioni. Anche ora ai capitoli trinitari dell’opera è negata qualunque concessione di contenuto:

il calore di questi capitoli del *Monologion*, specialmente del capitolo 70, induce P. Vignaux, nei suoi eccellenti studi sul *Monologion*, a ritenere che «la dialettica anselmiana abbia superato, senza sembrare di rendersene conto, quella che sarebbe diventata la linea di demarcazione tra filosofia e teologia». Non sono d’accordo: opino che Anselmo ritenesse di essere fino alla fine sul piano della sola ragione. Altrimenti che senso avrebbe il suo non nominare Dio (e parlare sempre di somma essenza, somma natura) se non al termine dell’opera, quando afferma che «ciò che è chiamato *Dio* esiste e che solo a questa somma essenza si dà propriamente il nome di Dio» (c. 80)?²⁹

Commentando le parole di Paul Vignaux, che pure era andato contro l’assunzione acritica di san Tommaso quale modello unico di pensiero cristiano, capiamo quanto forti fossero i condizionamenti ‘sincronici’ di cui entrambi gli studiosi risentivano. L’attenuazione del grande medievista francese cerca di rimettere in movimento una distinzione che semplicemente non rende ragione del testo, ma finisce per testimoniarne il persistere. Come poteva sant’Anselmo aver superato «quella che *sarebbe*

diventata la linea di demarcazione tra filosofia e teologia»? Anselmo non poteva rendersi conto di quello che gli viene attribuito come risultato, per l’ovvio motivo che una «linea di demarcazione» definita e formalizzata ai suoi tempi non esisteva. Interpreti così esperti si intrappolano da soli in queste inconseguenze poiché non concepiscono che gli strumenti concettuali da loro usati siano storicamente condizionati, abbiano una storia e un’origine. Il riflesso condizionato della *philosophia perennis* obnubila la ricostruibile storicità del pensiero. È il caso di ribadire che ai tempi di Anselmo esisteva una distinzione tra *ratio* umana e *ratio* divina, ma senza alcuna demarcazione concettualizzata e disciplinare. Le spinose questioni legate al rapporto tra i due piani si sarebbero delineate nel secolo successivo con lo scontro fra Abelardo e Bernardo di Chiaravalle, e avrebbero dominato la scena filosofica con l’irrompere delle traduzioni latine di Aristotele nel sec. XIII, e sarebbe stato san Tommaso a definirne con rigore il rapporto, come esito vittorioso di un conflitto che non si sarebbe mai risolto del tutto, e che comunque ci porta in tutt’altro clima rispetto a un quadro neotomista più preoccupato di asseverare se stesso che di riconoscere nella sua ampiezza un plurisecolare dibattito che è stato la croce e la gloria della civiltà occidentale.

Di nuovo, i problemi ermeneutici delle letture rovighiane ci illustrano, nelle loro modalità peculiari, una difficoltà

più generale di comprensione. Le prove anselmiane dell'esistenza di Dio hanno ricevuto un'enfasi sproporzionata e deformante, in quanto tema che maggiormente incuriosiva i pensatori e i ricercatori moderni, a partire da un'idea di inferenza oggettivata ai tempi di Anselmo inesistente, per cui il suo convincimento di poter giungere a conclusioni ontologicamente supreme ha destato perplessità o ammirazione a causa di una pretesa che, formalizzata, non poteva che suonare enorme. Ecco perché il *Monologion* viene ricordato quasi soltanto per quanto esposto nei primissimi capitoli, tralasciando tutto il resto, ed ecco perché l'argomento unico del *Proslogion*, che in realtà è la ripresa dell'inizio del *Monologion*, ha assunto un'importanza spropositata³⁰, laddove esso non è che la premessa di una meditazione che occupa larga parte del breve scritto intorno a cosa significhi spiritualmente *id quo maius cogitari nequit*. Questo è il vero nucleo del *Proslogion* non meno che del *Monologion*, e ogni differenziazione logica e ontologica successiva ha impoverito il senso della meditazione di Anselmo e smarrito il filo rosso che egli voleva tracciare fra noi e l'eternità. Quell'infinitamente grande altro non è che il mistero dell'infinito amore divino inseparabile dalla sua infinita giustizia, in una convergenza che da parte umana non è esauribile, ma che appunto per questo

si presenta come razionalmente, oggi potremmo dire fenomenologicamente, innegabile. Quella che ai nostri occhi è un'astratta prova 'ontologica' è per Anselmo una *prova*, cioè un'esperienza, che è mistica, razionale ed esistenziale.

Resta da aggiungere che nella sua monografia del 1987 la Vanni Rovighi sembra fare un'eccezione alla sua esclusione delle opere 'teologiche' dal novero degli scritti anselmiani commentabili filosoficamente, benché non sia chiaro se ciò sia dovuto a una forma di *retractatio* o più probabilmente a esigenze di carattere editoriale³¹. Fatto sta che al termine del libretto, dopo ripetute e dilatorie menzioni, ella parla una buona volta del dialogo di Anselmo sulla redenzione *Cur Deus homo*. Senonché, nemmeno questa parziale 'palinodia' perlomeno indotta e pragmatica mostra di retroagire sulle precomprensioni che abbiamo visto in azione, e che condizionano anche l'ultima fatica anselmiana della studiosa. Questo nulla toglie ai meriti di una ricerca che a sua volta si è dovuta attuare entro un preciso *Sitz im Leben* che è nostro compito storicizzare. Ed è doveroso altresì riconoscere che queste stesse opacità interpretative, una volta assunte storicamente, ci sono di ausilio per attingere a una visione d'insieme che, senza la fatica di questo raffronto, risulterebbe certamente più ostica da conseguire.

Note

- 1 _ Su cui esiste una non piccola bibliografia: v. ad es. *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, a cura di M. Lenoci, M. Paolinelli, M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- 2 _ Tra cui sono da ricordare quelle meritorie di Luciano Malusa.
- 3 _ S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, vol. II, *Secoli XIII e XIV*, Vita e pensiero, Milano 1978, p. 221, dove a un «tomismo sociologico» l'autrice contrappone un «tomismo più autentico».
- 4 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Bocca, Milano 1949, p. 18.
- 5 _ Ivi.
- 6 _ Ivi, pp. 19-20.
- 7 _ Ivi, p. 22.
- 8 _ Ivi, pp. 68-69.
- 9 _ *Monologion*, XXVIII (per il testo latino seguì l'edizione di *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, a cura di F.S. Schmitt, Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1968); ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, p. 41.
- 10 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo*, cit., pp. 69-70.
- 11 _ Indicazioni condivisibili in tal senso vengono da K. VIOLA, *Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes*, in *Anselm of Canterbury (1033-1109): Philosophical Theology and Ethics*, a cura di R. Hofmeister Pich, Brepols, Porto 2011, pp. 1-23, anche se con una periodizzazione a mio avviso troppo marcata, a fronte di coordinate che restano riconoscibili lungo l'intera arcata del pensiero anselmiano.
- 12 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo*, cit., pp. 111-112.
- 13 _ *Monologion*, VI; ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., pp. 10-11.
- 14 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo*, cit., p. 112.
- 15 _ ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., pp. 46-47.
- 16 _ La traduzione platonizza un po' troppo l'espressione di Anselmo, che invece sottolinea il dispositivo ontologico-causale presente in Dio.
- 17 _ Ivi, p. 48.
- 18 _ Cfr. E. PANOFSKY, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, tr. it. di E. Cione, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 12-17.
- 19 _ Cfr. la menzione appropriata, ma non più ripresa, in S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano 2006 (ristampa di un testo del 1959), p. 8.
- 20 _ Si noti la traduzione sottilmente deformante, che rende in linguaggio inferenziale quello che in Anselmo esprime un passaggio manifestativo.
- 21 _ ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., p. 50.
- 22 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo*, cit., pp. 112-113.
- 23 _ In un testo risalente al 1959 come S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, cit., pp. 45-48, l'autrice chiarisce la sua lettura del 1949 nel senso di una graduale evoluzione di Anselmo dall'ottimismo razionale del *Monologion* all'impostazione sempre più fideistica delle opere mature: una formula gradualistica che comunque conferma la contrapposizione iniziale tra filosofia e teologia.
- 24 _ S. VANNI ROVIGHI, "Ratio" in *sant'Anselmo d'Aosta*, in Ead., *Studi di filosofia medio-*

evale, cit., vol. I, *Da sant'Agostino al XII secolo*, pp. 28-29.

25 _ Ivi, p. 31.

26 _ Ivi, p. 33 (Eadmero è l'autore della più antica *Vita* di sant'Anselmo).

27 _ Ivi, p. 34.

28 _ Ivi, p. 36.

29 _ S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 43.

30 _ Che si fa ancora sentire in diversi contributi di *Anselm of Canterbury (1033-1109)*, cit.

31 _ Come si può dedurre dalle caratteristiche della collana in cui il libro è uscito, e soprattutto dall'assenza di una giustificazione teorica per quella che resta un'integrazione espositiva, non una modifica di impostazione.