

*Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, a cura di Luigi Catalani – Renato de Filippis, Brepols Publishers, Turnhout, 2018 (Nutrix, 11), pp. 581. ISBN 9782503548401.

Ad una prima lettura del testo *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale* (a cura di L. Catalani e R. de Filippis) si potrebbe rimanere spiazzati dalla eterogeneità di sensibilità interpretative che si sono incontrate al convegno tenutosi tra Fisciano e Cava de' Tirreni tra il 5 e l'8 dicembre 2009 e del quale il volume raccoglie gli atti. Presi singolarmente, infatti, i contributi presentano caratteristiche differenti, propongono approcci diversi e arrivano a conclusioni difficilmente conciliabili tra di loro, tenute assieme certamente dalla personalità filosofica di Anselmo d'Aosta, la cui complessità sembra, nelle pagine del testo, oltrepassare la singolarità delle diverse interpretazioni per guidare il lettore in un viaggio attraverso il quale – rispettando le differenze – si possano approfondire tutti gli aspetti della sua riflessione. Un particolare merito, dunque, va dato all'architettura di questo testo che permette di percorrere una strada all'interno della quale si innestano i singoli contributi che, nel loro confluire, forniscono strumenti sempre più evoluti per l'intelligenza della pagina anselmiana.

Non è un caso, dunque, che il testo inizi con il contributo *Leggere Anselmo* di Giulio d'Onofrio che è – allo stesso tempo – inizio e fine del testo. Principio perché l'avvicinamento alle opere di Anselmo (nel confronto diretto con

la lingua, lo stile e il lessico del testo originale) è prerogativa imprescindibile per chiunque voglia «leggerlo così come l'avrebbe letto un intellettuale suo contemporaneo» (p. 19) ma anche fine (nel duplice significato di chiusura e scopo) nel senso che ciò che, in questo volume, si mira a raggiungere non è semplicemente un'analisi dei testi anselmiani ma un processo che vada – parafrasando il titolo della prima sezione – dal leggere all'intendere passando per la traduzione, intesa come restituzione alla contemporaneità di una complessità di lessico e di contenuti. Proprio nell'ottica di una 'traduzione concettuale' dei problemi che Anselmo pone si innesta il contributo di Alessandro Ghisalberti, *La nuova frontiera ermeneutica delle opere speculative di Anselmo. Problemi e prospettive*. Lo studioso parte da quell'«annosa disputa sulla possibilità di distinguere in modo netto tra opere filosofiche e opere teologiche nella produzione di Anselmo» (p. 77), notando come quella distinzione – che avrebbe avuto fortuna successivamente – sarebbe stata ben poco intellegibile agli occhi di Anselmo. Termini come *ratio*, *fides* e *credere* non sono, infatti, per lui, così distinti: l'arcivescovo di Canterbury insiste, anzi, sul fatto che «la fede genera, nel senso che ne è condizione fondamentale, la comprensione intellettuale» (p. 104). Ma se la fede – per Anselmo – ha questa funzione, qual è allora

il senso delle sue *rationes necessariae*? Sembrerebbe rispondere a questa domanda il contributo di Inos Biffi, *Le rationes necessariae di Anselmo d'Aosta: audacia o utopia?* Posto infatti, che «Anselmo non cessa mai di essere credente, e anzi vive nel clima della preghiera» (p. 113) il «traguardo di questo capire raggiunto da Anselmo è d'altra natura rispetto alla fede» (p. 116). Con le sue argomentazioni, infatti, Anselmo sembrerebbe naturalizzare la fede o – meglio ancora – farla scaturire dalla sua evidenza razionale. In altre parole – secondo Biffi – in Anselmo «esiste un'affinità profonda tra il desiderio di vedere il mistero e la sua visibilità, la sua conoscibilità» (p. 119) che si conclude con un'aporia proprio a riguardo della convivenza tra l'istanza razionale e quella fideistica. È alla luce di queste prime premesse che il volume sembra, dopo i primi contributi, volersi far carico di tutte queste incertezze per provare ad indicare un approccio differente rispetto alle questioni relative alla coabitazione di *fides* e *ratio* nell'opera anselmiana. L'importanza e il valore assunti dal contesto monastico per la formazione di Anselmo, e la 'vivacità' dell'ambiente in cui egli opera appaiono, infatti, nello sviluppo successivo del volume, un punto di partenza imprescindibile per ogni lettura della sua opera. Questo cambio di prospettiva inizia con la relazione di Armando Bisogno, *Si vis quaeramus quod sit veritas. Anselmo e il modello pedagogico monastico*, all'interno della quale viene approfondita la figura di Anselmo nel suo rapporto con i discepoli. Si nota come l'interazione tra *magister* e *alumni* sia improntata sul dialogo e su una ricerca condivisa della verità che «tenda ai beni celesti, senza lasciar dietro i più deboli» (p. 128) accogliendo «i timori

dei suoi alunni perché in essi [Anselmo] riconosce gli aneliti del suo stesso animo» (p. 134). Anselmo si ritrova nelle questioni poste dai suoi discepoli circa la comprensione razionale del dato di fede, ponendosi come *primus inter pares* nel cammino di ricerca verso la verità. È dunque la natura specificatamente comunitaria dell'esperienza monastica la precondizione indispensabile per quel percorso che, per questo motivo, non può essere condiviso con il *saeculum*. L'intervento di Italo Sciuto, *Significato e valore del mondo laico nel pensiero di Anselmo d'Aosta* si muove, in tal senso, attraverso l'analisi del *contemptus mundi* anselmiano notando come Anselmo «rinunci alla sua consueta finezza e ricorra a toni aggressivi e addirittura violenti per opporre la *veritas* e la salvezza del monastero alla *vanitas* e alla perdizione del mondo secolare» (p. 145). Così come la sua avversione alla prima crociata – per lo studioso – non «è tanto dovuta all'orrore per le terribili stragi e intollerabili ingiustizie che tali guerre inevitabilmente comportano quanto piuttosto all'errore che si commette impegnandosi in *temporalibus*» (p. 147). Sulla stessa linea si muove il contributo di Matteo Zoppi intitolato *Tra il chiostro e il mondo: linee del pensiero 'politico' anselmiano* che conferma che il «pericolo più grande, per Anselmo, non è tanto vivere nel mondo fisicamente, ma con il cuore» (p. 184) perché i criteri di vita mondani non permettono la costruzione di quell'«identità monastica, del tutto avversa alle responsabilità di potere, giudicate difficilmente compatibili con la vita del chiostro» (p. 189). I contributi sembrano dunque voler chiarire, in modo consonante, come il monastero sia il luogo privilegiato per la ricerca della verità. A giudizio di Pietro

Palmeri nel suo contributo *Ricerca della verità, volontà di giustizia e desiderio di felicità nel monachesimo di Anselmo d'Aosta*, infatti, la «scelta di essere monaco è stata quella decisiva ed ha costituito la cifra di tutta la vita di Anselmo» (p. 191); una scelta che ha posto le condizioni per una comprensione totale della verità divina trasformando la «rinuncia alla propria volontà» nella «massima espressione di libertà da parte dell'uomo» perché «volere ciò che Dio vuole che l'uomo voglia è il raggiungimento del fine al quale l'essere razionale è destinato» (p. 208). Questa cessione del proprio volere inserisce il soggetto umano in un contesto nel quale il suo unico scopo è tentare di ricostruire «nella misura del possibile la corrispondenza tra *ordo verborum* e *ordo rerum*» che per «Anselmo ha un nome: *significatio*» (p. 217). Analizzare, quindi, *Il problema della significazione nel pensiero di Anselmo* è stato compito della relazione di Silvio Tafuri il quale colloca Anselmo a metà strada tra gli approcci linguistici del platonismo e dell'aristotelismo perché «assorbe diverse caratteristiche e problematiche dell'uno e dell'altro paradigma» (p. 213) concludendo che tra l'ordine del linguaggio del pensiero e quello extramentale «vi deve essere una *rectitudo* che l'espressione significativa deve rispettare per essere vera» (p. 225), utilizzando questa teoria della *significatio* in tutte le sue opere, specialmente nella *Responsio* a Gaunilone. Se dunque la cifra della relazione tra l'uomo e Dio è la possibilità di dire correttamente la relazione di *rectitudo* che governa tutto, ciò non esclude in Anselmo la riflessione sulla natura stessa di Dio che – secondo Carlo Chiurco nel suo *Anselmo filosofo dell'infinito: la natura elenctica dell'unum argumen-*

*tum* – è *unum Principium* «non solo per il rapporto col finito e il mutevole» ma «per se, indipendentemente da ogni legame alla finitezza, e quindi unicamente in rapporto alla sua infinità» (p. 243); è in questo modo che, secondo lo studioso, si realizza «la cifra più autentica del *Pro-slogion*» (p. 248): nella considerazione che la verità, proprio perché assoluta, è al contempo inesauribile e cogente, tanto da permettere di comprendere l'incarnazione divina anche *remoto Christo*, nella esperienza del *Cur Deus homo* (indagata da Roberto Nardin nel suo *Una rilettura monastica del Cur Deus Homo: indagine sui presupposti del metodo anselmiano*, da Marcella Serafini in *Una rilettura del Cur Deus Homo in prospettiva cristocentrica* e da Romana Martorelli Vico nella relazione intitolata *Il 'quadrato' di Anselmo dal Cur Deus Homo: dalla generazione divina alla generazione biologica. Significato simbolico e storico – dottrinale di uno schema dialettico*).

Al termine della lettura della prima parte del testo si può affermare, dunque, che la 'ragione monastica' (di pagina in pagina delineata nella sua più intima struttura) vede Anselmo come suo primo rappresentante e garante. La sua *vis* speculativa, infatti, non solo è stata capace di esaltare i tratti più ordinari (*contemptus mundi*, obbedienza, preghiera etc.) della vita monacale ma si è distinta fortemente perché ha individuato in quel luogo la zona privilegiata per la ricerca razionale del divino: la ragione anselmiana, infatti, come sostiene Luigi Catalani nel suo *La ragione monastica nell'epistolario di Anselmo d'Aosta* «va oltre la dimensione dell'efficacia argomentativa» ma si è configurata «come criterio di condotta, misura della giustizia e della convenienza delle

proprie azioni» (p. 308). Alla fortuna, nel corso dei secoli successivi, di questa *ratio* costruita e delineata da Anselmo, è dedicata la seconda parte del volume; i contributi si soffermano infatti sull’eredità anselmiana in Ugo di San Vittore e Abelardo, nell’ottica di una mistica identità tra Dio e uomo in Cristo (Pier Francesco De Feo, *L’eredità cristologica anselmiana in Ugo di San Vittore e in Abelardo*) e del lascito del monachesimo di Anselmo sia tra XII e XIII secolo (Maria Borriello, *Il monachesimo e le scuole nel passaggio tra il dodicesimo e il tredicesimo secolo*, con un riferimento anche alla tradizione precedente nel contributo di Fabio Cusimano, *Benedetto di Aniane e la legislazione monastica carolingia attraverso i capitularia*) sia nel Rinascimento (Angelo Maria Vitale, *Il ruolo del monachesimo benedettino nel platonismo cristiano del Rinascimento*). Il volume si sofferma poi sulle influenze anselmiane sia nel XII secolo (Concetto Martello, *Influenze anselmiane nel secolo XII. Il caso della Summa sententiarum attribuita ad Ottone da Lucca*) sia nella letteratura controversistica dei *Correctoria* (Alessandro Pertosa, *L’influenza di Anselmo d’Aosta nella letteratura controversistica dei Correctoria*). Nonostante la poca presenza dell’opera anselmiana nella biblioteca di Cusano, si è dimostrato come – soprattutto nell’ambito della teologia negativa – ci sia un rapporto stretto tra l’abate del Bec e il cardinale tedesco (Davide Monaco, *Maius cogitari possit. Anselmo e Cusa*) e si è visto il ruolo essenziale di Anselmo nell’apologetica di Ralph Cudworth (Luigi Della Monica, *L’argomento ontologico nell’apologetica cristiana di Ralph Cudworth*). Il pensiero dell’arcivescovo di Canterbury è stato, inoltre,

interpretato come pensiero ‘paraconsistente’ cioè come una speculazione che non assolutizza la veridicità del principio di non-contraddizione in una linea che arriva fino a Duns Scoto (Luca Parisoli, *La non-universalità del principio di non contraddizione: un’ipotesi su un approccio filosofico da Anselmo d’Aosta a Duns Scoto*). Infine, pur non parlando apertamente di Anselmo, si è spiegato come la parafrasi sillogistica – attraverso l’esame di due commenti anonimi alla *Logica vetus* – sia stata un metodo efficace nella lettura dei testi filosofici del XII secolo (Bernard Hollick, *Logica ed Ermeneutica: la parafrasi sillogistica come strumento di interpretazione di testi filosofici nel dodicesimo secolo*).

Nella complessa varietà degli approcci che in esso convergono, il testo dunque costringe il lettore ad una lettura nuova delle pagine anselmiane e lo obbliga a farsi carico di tutti i presupposti che hanno contribuito alla genesi di questo pensiero con la contezza di non poterlo racchiudere in formule prestabilite. Proprio come il *magister* di anselmiana memoria, allora, questo testo non offre definizioni ma ci accompagna – come fonte indispensabile – durante il cammino per la descrizione del suo itinerario e della sua eminente personalità filosofica per poter – come dicevamo all’inizio – rileggere Anselmo con la giusta consapevolezza.

Gianmarco Bisogno