

## **SOMMA ESSENZA E CATEGORIE: ANSELMO E AGOSTINO**

Maurizio Filippo Di Silva

*Universidade Federal do Paraná*

maurizio@ufpr.br

**ABSTRACT:** Obiettivo del presente articolo è chiarire se e come, nelle riflessioni del *Monologion* di Anselmo d'Aosta sulla somma essenza e le categorie, sia possibile riconoscere la presenza di alcune delle analisi agostiniane dei libri V-VII del *De Trinitate* concernenti ciò che può essere predicato della somma natura. A tal fine, analizzeremo, in primo luogo, la riflessione di Anselmo sulla somma essenza e la predicazione sostanziale e accidentale (*Monol.*, 15-16). Successivamente, tratteremo le analisi anselmiane sulla somma natura e la relazione (*Monol.*, 25; 43). Infine, nella terza parte del presente articolo, delineeremo la riflessione di Anselmo sulla somma essenza e la sostanza (*Monol.*, 17; 26-27). In ciascuna fase della presente ricerca tratteremo tanto il significato della riflessione anselmiana quanto la sua relazione con il *De Trinitate* agostiniano, affinché, nelle conclusioni, si possa mostrare che tali analisi di Anselmo si fondano sulle riflessioni di Agostino sulla somma essenza.

**Parole chiave** Anselmo; Agostino; somma essenza; categorie.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to clarify whether and, if so, how, the reflections of Anselmo of Aosta's *Monologion* on the supreme essence and the categories show the presence of some of the Augustinian analysis of books V-VII of *De Trinitate* concerning what can be predicated of the supreme nature. With this aim in mind, we will first analyze Anselm's reflection on the supreme essence and the substantial and accidental predication (*Monol.*, 15-16). Then we will sketch Anselm's analyses on the supreme nature and the relation (*Monol.*, 25; 43). Finally, in the third part of the paper, we will deal with Anselm's reflection on the supreme essence and the substance (*Monol.*, 17; 26-27). In each phase of this study we will sketch both the meaning of Anselm's reflection and his relationship with the Augustinian *De Trinitate*, so that, in the conclusions, it can be shown that Anselm's analysis is based on Augustine's reflections on the supreme essence.

**Keywords:** Anselm; Augustine; supreme essence; categories.

## **Introduzione**

L'obiettivo delle presenti indagini è chiarire se e come, nelle analisi del *Monologion* di Anselmo d'Aosta dedicate alla somma essenza e alle categorie, sia possibile riconoscere la presenza di alcune delle riflessioni agostiniane dei libri V-VII del *De Trinitate* relative a ciò che si può predicare della somma essenza. L'orizzonte tematico delle presenti indagini coincide, più precisamente, con l'analisi di alcuni degli elementi metafisici soggiacenti alla relazione tra le riflessioni di Anselmo e Agostino. In tale ambito teorico si cercherà di mostrare che la fedeltà anselmiana alle analisi del *De Trinitate* non si riduce alla soluzione agostiniana del problema trinitario,<sup>1</sup> ma include e presuppone la riflessione di Agostino sulla natura divina e sul discorso umano ad essa relativo. All'orizzonte temático proposto per le presenti indagini corrisponde, sul piano dell'articolazione della ricerca, una considerazione dei motivi indicati che proceda a chiarirne i contenuti muovendo, in primo luogo, dalle riflessioni anselmiane dedicate alla somma natura e alla predicazione sostanziale e accidentale ad essa relativa (*Monol.*, 15-16). A ciò farà seguito l'analisi delle riflessioni di Anselmo dedicate alla somma essenza e la relazione (*Monol.*, 25; 43) e alla somma essenza e la sostanza (*Monol.*, 17; 26-27). In ciascuna delle fasi della ricerca si provvederà a delineare il senso delle riflessioni di Anselmo e il loro legame con il *De Trinitate* di Agostino, affinché nelle conclusioni sia possibile chiarire come le analisi anselmiane poggino sulle riflessioni agostiniane sulla natura divina.

## **Somma essenza: predicazione sostanziale e accidentale**

Le riflessioni di Anselmo relative a ciò che si può dire della somma natura secondo la sostanza rappresentano, come noto, un momento importante delle analisi del *Monologion*. Anselmo, dopo aver dimostrato l'esistenza della somma natura in quanto bene, grandezza ed essere per sé,<sup>2</sup> ed aver poianalizzato la relazione tra ciò che è per sé e ciò che è per altro,<sup>3</sup> si sofferma a considerare cosa possa essere detto di Dio *substantialiter*.<sup>4</sup> In tale contesto teorico,

---

<sup>1</sup> Cf. Anselmo, 2006, Prologo.

<sup>2</sup> Cf. Anselmo, 2006, 1-4.

<sup>3</sup> Cf. Anselmo, 2006, 13.

<sup>4</sup> Cf. Anselmo, 2006, 15.

la prima osservazione anselmiana è che nulla di ciò che si dice secondo la relazione può costituire un predicato sostanziale della somma natura. Infatti, sottolinea Anselmo, i predicati relativi non indicano ciò che è proprio di Dio in quanto tale, ma ciò che di Lui può essere detto. Allà luce della sua relazione con qualcosa, come, ad esempio, le creature:

Per quanto riguarda i termini relativi, non vi è dubbio che nessuno di essi appartenga alla sostanza di cui si dice relativamente. Perciò, se qualcosa è detto della somma natura in modo relativo, non è significativo della sua sostanza. Allora, il suo essere superiore o maggiore di tutte le cose da lei create, o qualcosa d'altro si possa dire similmente in modo relativo, è chiaro che non designa la sua essenza naturale. Se, infatti, non esistesse nessuna di queste cose, in relazione alle quali si dice superiore e maggiore, essa non sarebbe intesa né come superiore né come maggiore; né tuttavia, per questo, sarebbe meno buona o soffrirebbe diminuzione in qualcosa della sua grandezza essenziale. (Anselmo, 2006, 15)<sup>5</sup>

Se i predicati relativi si rivelano inadeguati a parlare della somma natura secondo la sostanza, è allora necessario, sottolinea Anselmo, chiarire quali tra i predicati non-relativi siano idonei a tal fine. Anselmo distingue due gruppi di predicati non-relativi. Nel primo gruppo rientrano predicati come “sapiente” e “vero”, la cui caratteristica è di essere in tutto superiori al proprio contrario, vale a dire, nei casi indicati, “non-sapiente” e “falso”. Del secondo gruppo di predicati, invece, fanno parte quei predicati il cui contrario è in qualcosa ad essi superiore, come nel caso del termine “oro”, il cui contrario, “non-oro”, talvolta indica qualcosa di superiore a tale metallo, come, ad esempio, l'essere umano. <sup>6</sup>Alla luce di ciò, Anselmo afferma che, per parlare di Dio secondo la sostanza, è necessario ricorrere al primo gruppo di predicati non-relativi. Infatti, se Dio è il sommo bene, non è possibile che vi sia in Lui qualcosa di inferiore ad altro, perché, in tal caso, Dio non sarebbe l'ottimo:

Poiché, dunque, gli altri predicati, singolarmente riguardati, sono tali che o A è migliore di non-A o, in certi casi, non-A è migliore di A, e siccome è empio pensare che la sostanza della natura suprema sia qualcosa la cui negazione sia in qualche modo migliore, così è necessario che le si attribuiscono tutti quei predicati, la cui affermazione è del tutto migliore della negazione. Essa è la sola, infatti, di cui assolutamente nulla è migliore; ed è migliore di tutte le cose, che non sono ciò che essa è. (Anselmo, 2006, 15) <sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Cf.: *Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiae. Unde hoc ipsum quod summa omnium sive maior omnibus quae ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative dici potest: manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam. Si enim nulla earum rerum umquam esset, quarum relatione summa et maior dicitur, ipsa nec summa nec maior intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur.*

<sup>6</sup> Cf. Anselmo, 2006, 15.

<sup>7</sup> Cf.: *Cum igitur quidquid aliud est, si singula dispiciantur, aut sit melius quam non ipsum, aut non ipsum in aliquo sit melius quam ipsum: sicut nefas est putare quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit*

Come evidente, tali prime riflessioni anselmiane suggeriscono che i predicati relativi non siano idonei per parlare di Dio secondo la sostanza e, al contempo, che, alla luce della perfezione divina, i soli predicati non-relativi adeguati a qualificare la somma essenza *substantialiter* sono quei predicati il cui contrario è ad essi in tutto inferiore, come, ad esempio, “vivente”, “sapiente”, “potente e onnipotente”, “vero”, “giusto”, “beato” e “eterno”.<sup>8</sup>

Successivamente, Anselmo approfondisce ulteriormente la sua analisi della somma essenza e del discorso umano ad essa relativo soffermandosi a considerare se si predichi qualcosa della somma natura in senso accidentale.<sup>9</sup> Anselmo si chiede, più precisamente, se, affermando che Dio è giusto o grande, se ne predichi qualcosa secondo la qualità o la quantità piuttosto che secondo la sostanza. Nella sua analisi del problema indicato, il filosofo afferma che, se dicendo che Dio è giusto o grande se ne predicasse qualcosa *accidentaliter*, allora si dovrebbe riconoscere che la somma natura partecipa della giustizia o della grandezza, ma che non è il giusto o il grande in sé. D'altronde, sottolinea Anselmo, se Dio avesse giustizia e grandezza, ma non fosse il giusto e il grande in sé, allora non sarebbe l'essere e il bene per sé, il che è assurdo:

Quindi, se si chiede che cosa sia questa somma natura, di cui si sta trattando, come si risponderà più veramente, se non dicendo che è la giustizia? Bisogna dunque vedere in che modo si deve intendere quando quella natura, che è la giustizia stessa, viene detta giusta. Poiché, infatti, l'uomo non può essere la giustizia, ma può avere la giustizia, con uomo giusto non s'intende uno che è la giustizia, ma uno che ha la giustizia. Al contrario, poiché non si dice propriamente, della somma natura, che ha la giustizia, ma che è la giustizia, quando viene detta giusta s'intende propriamente che è la giustizia e non che ha la giustizia. Perciò se, quando si dice che è la giustizia, non si dice *quale* essa è, ma *che cosa* è, ne segue che quando si dice che è giusta non si dice *quale* essa sia ma *che cosa* essa sia. (Anselmo, 2006, 16)<sup>10</sup>

---

*aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est.*

<sup>8</sup> Cf. Anselmo, 2006, 15.

<sup>9</sup> Cf. Anselmo, 2006, 16.

<sup>10</sup> Cf.: *Qua propter si quaeratur quid sit ipsas umma natura de qua agitur: quid verius responderetur, quam: iustitia? Videndum igitur quomodo intelligendum sit, quando illa natura, quae est ipsa iustitia, dicitur iusta. Quoniam enim homo non potest esse iustitia, sed habere potest iustitiam, non intelligitur iustus homo existens iustitia, sed habens iustitiam. Quoniam igitur summa natura non proprie dicitur quia habet iustitiam, sed existit iustitia: cum dicitur iusta, proprie intelligitur existens iustitia, non autem habens iustitiam. Quare si, cum dicitur existens iustitia, non dicitur qualis est, sed quid est, consequitur ut, cum dicitur iusta, non dicatur qualis sit, sed quid sit.*

Come evidente, per Anselmo, non è possibile predicare di Dio alcunché in senso accidentale, perché ciò significherebbe che la somma natura non è tale. Ciò implica, al contempo, che in Dio non vi sono accidenti e che ciò che se ne predica è detto al massimo grado.

Alla luce di ciò, è interessante osservare che le analisi anselmiane tracciate rappresentano una ripresa di alcune delle riflessioni agostiniane del libro V del *De Trinitate* dedicate al tema della somma essenza e al discorso umano ad essa relativo. In tale contesto teorico, Agostino afferma, infatti, in primo luogo, che chi, al parlare di Dio, non ne predica nulla in senso accidentale, non cade in errore:

Concepriamo dunque Dio, se possiamo, per quanto lo possiamo, buono senza qualità, grande senza quantità, creatore senza necessità, al primo posto senza collocazione, contenente tutte le cose ma senza esteriorità, *tutto presente dappertutto senza luogo*, sempiterno senza tempo, autore delle cose mutevoli pur restando assolutamente immutabile ed estraneo ad ogni passività. Chiunque concepisce Dio a questo modo, sebbene non possa ancora scoprire perfettamente ciò che è, evita almeno con pia diligenza, per quanto può, di attribuirgli ciò che non è. (Agostino, 2006, V, 1.2)<sup>11</sup>

Successivamente, l'Ipponate chiarisce tali parole affermando che, se, ad esempio, la grandezza di Dio coincidesse con un accidente della somma natura, allora si dovrebbe ritenere Dio partecipe della grandezza, ma diverso dal grande in sé, il che significherebbe che Dio non è l'ottimo:

Dio non è grande di una grandezza che sia altra cosa che Lui stesso, come se Dio ad essa partecipasse per essere grande. Altrimenti quella grandezza sarebbe più grande di Dio, mentre non c'è nulla che sia più grande di Dio. Perciò Egli è grande di quella grandezza che fa di Lui la stessa grandezza. Perciò, come non diciamo tre essenze, così non diciamo tre grandezze, perché per Dio essere è la stessa cosa che essere grande. (Agostino, 2006, V, 10.11)<sup>12</sup>

È importante sottolineare che, per Agostino, quanto affermato della grandezza della somma natura può anche essere detto “della bontà, dell’eternità, dell’onnipotenza, di tutti i

---

<sup>11</sup> Cf.: *ut sic intellegamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit; pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de illo sentire quod non sit.*

<sup>12</sup> Cf.: *Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod ipse, ut quasi particeps eius sit Deus cum magnus est (alioquin illa erit maior magnitudo quam Deus; Deo autem non est aliquid maius), ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo. Et ideo sicut non dicimus tres essentias, sic nec tres magnitudines; hoc est enim Deo esse quod est magnum esse.*

predicamenti che si possono applicare a Dio e che abbiano significato assoluto e si applichino in senso proprio, non figurato e metaforico” (Agostino, 2006, V, 10.11),<sup>13</sup> il che mostra che, anche per l’Ipponate, ciò che si predica di Dio è detto al massimo grado. Come evidente, tali analisi agostiniane si rivelano perfettamente coincidenti con gli esiti delle riflessioni di Anselmo dedicate al discorso umano sulla somma natura, il che suggerisce, pertanto, preliminarmente, che la relazione teorica tra le riflessioni anselmiane e agostiniane non si limiti unicamente al problema trinitario.

### **Somma essenza e relazione**

Ulteriori elementi di continuità tra le analisi anselmiane e agostiniane relative a ciò che si può dire della somma essenza emergono nella riflessioni di Anselmo dedicate a ciò che si predica di Dio secondo la relazione. In tali analisi, Anselmo si sofferma a considerare, nuovamente, se della somma essenza si possa predicare qualcosa *accidentaliter* analizzando i predicati attribuiti a Dio alla luce della sua relazione con le creature. Anselmo osserva che, se in Dio non vi sono accidentie se la relazione è un accidente, allora nulla si può dire di Dio secondo la relazione. D’altronde, sottolinea Anselmo, sono molti i predicati attribuiti a Dio alla luce della sua relazione con le creature e tali predicati sono riferibili alla somma essenza solo a partire dal momento in cui tali nature cominciano ad esistere. Ad esempio, osserva Anselmo, è possibile affermare che Dio sia il sommo bene<sup>14</sup> solo a partire dal momento in cui esistono beni minori e alla luce della relazione tra tali beni e Dio. Tuttavia, affermare che sia possibile predicare di Dio qualcosa secondo la relazione, vale a dire, nel caso indicato, a partire dal momento in cui esistono le creature e alla luce della relazione con tali esseri, significa riconoscere che in Dio possa sorgere qualcosa di nuovo e che, pertanto, la somma essenza sia mutevole e dotata di accidenti. Nel chiarire tale problema, Anselmo afferma che, sebbene Dio sia qualificabile come sommo bene solo a partire dal momento in cui esistono le nature create, con la creazione di tali esseri Dio non accresce la propria bontà, perché Egli è l’ottimo. In tal senso, se con la creazione dei beni minori nulla di nuovo sorge in Dio, allora Egli si conferma essere immutabile e, pertanto, privo di accidenti:

---

<sup>13</sup> Cf.: *Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia Dei dictum sit omnibusque omnino praedicamentis, quae de Deo possunt pronuntiari, quod ad se ipsum dicitur non translate ac per similitudinem sed proprie.*

<sup>14</sup> Cf. Anselmo, 2006, 25.

Come, dunque, la somma natura non dà luogo, nella sua semplicità, ad accidenti che producano mutamento, così non esclude che di lei, talvolta, si dicano cose che non contraddicono in alcun modo la somma immutabilità, e tuttavia non accade nulla, alla sua essenza, per cui possa venire intesa come variabile. Da cui si può anche concludere questo, che la somma natura non è suscettibile di alcun accidente. Certamente, come quegli accidenti che, con la loro presenza o assenza, producono un certo mutamento, per lo stesso loro effetto sono ritenuti veramente *accidere* alla cosa che mutano, così quelli che non producono questo effetto vengono detti accidenti impropriamente. (Anselmo, 2006, 25)<sup>15</sup>

Che in Dio non vi siano accidenti e, pertanto, che nulla se ne dica *accidentaliter*, non significa, tuttavia, per Anselmo, che tutto ciò che se ne afferma sia predicato secondo la sostanza. Se, infatti, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono Dio,<sup>16</sup> è allora necessario riconoscere che esistono nella somma natura relazioni che, in quanto permanenti, non sono accidentali. Anselmo analizza tale complesso problema soffermandosi a chiarire, in primo luogo, la relazione tra le prime due persone della Trinità, vale a dire, il Padre e il Figlio, alla luce delle sue riflessioni sulla creazione nel Verbo. Come noto, nei capitoli 7-14 del *Monologion*, Anselmo dedica le sue riflessioni a chiarire in che modo ciò che è per altro sia per e dalla somma natura. In tale contesto teorico, Anselmo osserva, in primo luogo, che ciò che è per altro non può derivare da ciò che è per sé come dalla sua materia, perché, diversamente, o ciò che è per altro dovrebbe essere perfetto come ciò che è per sé o ciò che è per sé dovrebbe essere imperfetto come ciò che è per altro.<sup>17</sup> Se ciò che è per altro è per e dalla somma natura, allora ciò significa, per Anselmo, che ciò che è per sé non ne è la materia, ma il creatore. Anselmo chiarisce la natura dell'atto creatore affermando che Dio crea il mondo nel suo Verbo, vale a dire, pensando. È importante sottolineare che il pensiero con il quale Dio crea il mondo coincide, per Anselmo, con la perfetta conoscenza che il sommo essere ha di sé, il che indica che, per Anselmo, Dio, conoscendo se stesso, crea tutte le cose.

Tali analisi, che chiariscono in che modo, per Anselmo, ciò che è per altro derivi da ciò che è per sé, si rivelano determinanti non solo per comprendere la natura dell'atto creatore

---

<sup>15</sup> Cf.: *Sicut igitur summa natura accidentibus mutationem efficientibus numquam in sua simplicitate locum tribuit, sic secundum ea quae nulla tenus summae incommutabilitati repugnant, aliquando dici aliquid non respuit, et tamen aliquid eius essentiae unde ipsa variabili sint elligi possit non accidit. Unde hoc quoque concludi potest, quia nullius accidentis susceptibilis est. Quippe quemadmodum illa accidentia, quae mutationem aliqua accedendo vel recedendo faciunt, ipso suo effectu veru accidere rei quam mutant perpenduntur: sic illa quae a simili effectu deficiunt, improprie dici accidentia deprehenduntur.*

<sup>16</sup> Cf. Anselmo, 2006, 37-63.

<sup>17</sup> Cf. Anselmo, 2006, 7.

divino, ma anche per analizzare la relazione tra il Padre e il Figlio nelle riflessioni di Anselmo dedicate alla Trinità. Se, infatti, il Verbo di Dio coincide con la perfetta conoscenza che la somma natura ha di se stessa, allora, sottolinea Anselmo, il Logos si rivela essere una perfetta immagine del Creatore.<sup>18</sup> Se si cercasse una terminologia adeguata ad esprimere tale relazione di derivazione e somiglianza tra Dio e il suo Verbo, allora la più adeguata sarebbe, per Anselmo, quella che ricorre ai termini “Padre” e “Figlio”.<sup>19</sup> Come evidente, tale osservazione di carattere terminologico si rivela di assoluta importanza, perché pone il problema della relazione tra le prime due persone della Trinità nel suo contesto teorico specifico, vale a dire, i rapporti tra Dio e il suo Verbo.

Anselmo osserva, infatti, che, se Dio crea il mondo pensando, allora il suo Logos si rivela essere lo strumento della creazione. Se il Logos è ciò per mezzo del quale Dio crea tutte le cose, allora il suo Verbo non è una delle creature, ma coincide con il Creatore. D'altronde, sottolinea Anselmo, se ciò che deriva da qualcosa è altro da ciò da cui tale cosa deriva, allora si deve riconoscere che il Verbo di Dio è altro da Dio. Nel misurarsi con tale complessa difficoltà, Anselmo osserva che, se tanto Dio quanto il suo Logos sono uno e lo stesso essere e, parimenti, se è necessario riconoscere che il Logos di Dio è altro da Lui, allora vi è in Dio una pluralità ineffabile:

Dopo aver trovato, in ciascuno, tante e sì grandi proprietà, con le quali si prova che, nella somma unità, vi è una certa mirabile pluralità tanto ineffabile quanto inevitabile, mi sembra molto piacevole ritrattare ancora un segreto così impenetrabile. Ecco, infatti: benché sia impossibile che sia lo stesso colui che genera e colui che è generato, il genitore e la prole, sì che necessariamente altro è il generante altro il generato ed altro il padre altro il figlio, tuttavia è necessario che sia identico colui che genera e colui che è generato, e anche il genitore e la prole, in modo che sia impossibile che il genitore sia un'altra realtà rispetto al generato, e il Padre rispetto al Figlio. E benché siano diversi uno dall'altro, per cui è assolutamente chiaro che sono due è tuttavia così uno e identico ciò che sono uno e l'altro, che rimane completamente nascosto ciò per cui sono due. (Anselmo, 2006, 43)<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. Anselmo, 2006, 33.

<sup>19</sup> Cf. Anselmo, 2006, 42.

<sup>20</sup> Cf.: *Inventis tot et tantis singulorum proprietatibus, quibus mira quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate probatur esse pluralitas: valde mihi videtur delectabilis e tractare saepius tam impenetrabile secretum. Ecce enim, cum sic impossibile sit eundem esse eum qui gignit et eum qui gignitur, atque eundem esse parentem et prolem, ut necesse sit alium esse genitorem, alium genitum, et alium esse patrem, alium filium: sic tamen necesse est idem esse illum qui gignit et illum qui gignitur, nec non parentem et prolem, ut impossibile sit aliud esse genitorem quam quod est genitus, aliud esse patrem quam quod filius. Et cum ita sit alius ille et alius ille, ut omnino pateat quod duo sint: sic tamen unum et idipsum est id quod est ille et ille, ut penitus lateat quid duo sint.*



È importante sottolineare che quanto affermato dell'ineffabile pluralità divina non si riduce ai rapporti tra le prime due persone della Trinità, ma concerne anche lo Spirito Santo, definito, nelle analisi del *Monologion*, come l'Amore che procede dal Padre e dal Figlio. Dio, infatti, per Anselmo, non conosce se stesso senza al contempo amare se stesso.<sup>21</sup> Più precisamente, Anselmo afferma che, se tanto il Padre quanto il Figlio sono uno e lo stesso Dio, allora, quando Dio conosce se stesso, il Padre conosce se stesso, il Figlio conosce se stesso e il Padre e il Figlio si conoscono a vicenda e da ciò procede<sup>22</sup> o spira<sup>23</sup> quell'amore che è la terza persona della Trinità. Come evidente, se Dio immutabilmente pensa e ama se stesso, allora in tale unico e identico essere si riconosce la presenza di una pluralità ineffabile, che indica, in tal senso, come vi siano in Dio relazioni permanenti che, come tali, non corrispondono né ad alcunché di accidentale né ad alcunché di sostanziale nella somma natura.

È interessante notare come le analisi anselmiane delineate suggeriscano, ancora una volta, una ripresa di alcune delle riflessioni agostiniane del libro V del *De Trinitate* dedicate al discorso umano sulla somma essenza e alla categoria della relazione. Nel contesto teorico indicato, infatti, Agostino, soffermandosi ad analizzare i predicati attribuiti a Dio sulla base della sua relazione con le creature, solleva gli stessi dubbi e individua la stessa soluzione adottata da Anselmo nel *Monologion*:

Come proveremo dunque che nulla di accidentale si predica di Dio? Soltanto affermando che la sua natura sfugge a tutto ciò che potrebbe modificarla, mentre gli accidenti relativi sono quelli che implicano una mutazione nella cosa della quale si predicano. Così amico è una denominazione relativa. Non si incomincia ad essere amici, se non quando si incomincia ad amare; si produce dunque una mutazione della volontà, perché si possa parlare di amico. Ma una moneta dice relazione quando la si chiama prezzo; questa moneta però non è cambiata diventando prezzo; nemmeno muta quando viene chiamata pegno o qualche altra cosa di simile. Ebbene se una moneta senza mutare in alcun modo può assumere tante volte una denominazione relativa, senza che, ricevendola o perdendola, il suo essere o la sua forma di moneta sia modificata, con quanta maggiore facilità dobbiamo ammettere, nei riguardi della immutabile sostanza di Dio, che essa possa ricevere una denominazione relativa alla creazione senza con questo intendere che vi sia stata qualche mutazione nella sostanza di Dio, ma invece nella creatura che è il termine di questa relazione? (Agostino, 2006, V, 16.17)<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Cf. Anselmo, 2006, 49.

<sup>22</sup> Cf. Anselmo, 2006, 54.

<sup>23</sup> Cf. Anselmo, 2006, 57.

<sup>24</sup> Cf.: *Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur, ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur accident? Sicut amicus relative dicitur, neque enim esse incipit nisi cum amare coeperit; fit ergo aliqua mutatio voluntatis ut*

Parimenti, nel chiarire se l'assenza di accidenti nella somma essenza implichi che tutto ciò che se ne predica sia detto secondo la sostanza, l'Ipponate osserva che nella somma natura vi sono relazioni permanenti, come quella tra il Padre e il Figlio, che, come tali, non sono di natura accidentale e che indicano che sia possibile parlare di Dio in modo non sostanziale e non accidentale:

Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. (Agostino, 2006, V, 5.6)<sup>25</sup>

Come evidente, anche tali analisi di Agostino si rivelano perfettamente coincidenti con gli esiti delle riflessioni di Anselmo, il che conferma che la relazione teorica tra tali filosofi non si riduca al problema trinitario, ma includa un livello metafisico soggiacente.

### Somma essenza e sostanza

Ulteriori elementi di contatto tra le analisi di Anselmo e Agostino dedicate a ciò che si può dire della somma natura emergono nella riflessioni anselmiane relative a ciò che si predica di Dio secondo la sostanza e nelle analisi concernenti la natura e l'uso del termine "sostanza" in riferimento a Dio. Nel primo dei casi indicati, è interessante osservare che le riflessioni di Anselmo si misurano con una difficoltà teorica implicita negli esiti delle analisi dei capitoli 15-16 del *Monologion* dedicate a ciò che si dice *substantialiter* della somma essenza. Anselmo, infatti, dopo aver chiarito a quali predicati è necessario ricorrere per affermare qualcosa di Dio secondo la sostanza,<sup>26</sup> e, al contempo, dopo aver affermato che tutto ciò che si predica *substantialiter* di Dio è detto al massimo grado perché nella somma

---

*amicus dicatur. Nummus autem cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est cum esse coepit pretium neque cum dicitur pignus et si qua similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione totiens dici relative, ut neque cum incipit dici neque cum desinit aliquid in eius natura vel forma qua nummus est mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam ut, quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse intellegatur, sed illi creaturae ad quam dicitur?*

<sup>25</sup> Cf.: *In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius.*

<sup>26</sup> Cf. Anselmo, 2006, 15.

essenza non vi sono accidenti, si sofferma ad analizzare una difficoltà teorica relativa all'assoluta perfezione divina. Anselmo afferma, infatti, che, se Dio è l'ottimo, allora racchiude in sé ogni perfezione ed è, così, al contempo, il bene in sé, il bello in sé ed il giusto in sé. Tuttavia, se Dio è tale, allora si rivela essere una realtà *compositae*, dunque, imperfetta, perché priva di unità. Parimenti, se la semplicità divina implicasse che Dio è privo degli attributi che lo rendono il sommo bene, allora ciò significherebbe che l'ottimo è imperfetto, il che è assurdo. Analizzando tale difficoltà, Anselmo afferma che, se Dio è l'ottimo, è allora necessario, al contempo, che sia dotato dei suoi attributi e che sia una realtà semplice, il che è possibile, per Anselmo, alla luce della natura di tali attributi divini, che, in quanto tra loro identici, non implicano alcuna molteplicità in Dio:

Ma l'intera necessità della verità, che sopra si è manifestata, distrugge e annienta, con aperta ragione, questo mostro di falsità. Poiché, dunque, quella natura in alcun modo è composta, e tuttavia in ogni modo è tutti quei beni, è necessario che tutti questi beni non siano molteplici, ma uno. Ciascuno di essi, dunque, è identico a tutti, sia insieme sia uno ad uno. E quando si dice giustizia o essere, significa lo stesso di quel che significano gli altri, sia tutti insieme sia singolarmente. (Anselmo, 2006, 17)<sup>27</sup>

Successivamente, Anselmo approfondisce ulteriormente la sua analisi della somma essenza e del discorso umano ad essa relativo, soffermandosi a considerare se e come sia possibile utilizzare il termine "sostanza" per indicare l'ottimo. Tale analisi anselmiana sorge, *in primis*, perché il termine "sostanza" è impiegato per indicare gli esseri per altro, vale a dire, le creature, che hanno l'essere, ma non sono l'Essere. D'altronde, il sommo bene, in quanto somma perfezione, non ha l'essere, ma è l'Essere, il che significa che è superiore alle creature e, dunque, a ciò che si qualifica come "sostanza". Inoltre, sottolinea Anselmo, se il termine "sostanza" è utilizzato per riferirsi agli esseri individuali (sostanze prime) e agli esseri universali (sostanze seconde), allora tale termine è inadeguato a parlare di Dio che, come tale, è differente tanto dai primi quanto dai secondi e che risulta, così, sia al di fuori che al di sopra di ciò che si dice "sostanza".<sup>28</sup> Alla luce di ciò, Anselmo osserva, in primo luogo, che, se si vuole utilizzare il termine "sostanza" per riferirsi a Dio, è necessario impiegarlo in

---

<sup>27</sup> Cf.: *Quod nefas falsitatis aperta ratione destruit et obruit tota quae supra patuit necessitas veritatis. Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omni modo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum eorum quod omnia, sive simul sive singula. Ut cum dicitur iustitia vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia simul vel singula.*

<sup>28</sup> Cf. Anselmo, 2006, 26-27.

un'accezione diversa da quelle abituali.<sup>29</sup> Successivamente, Anselmo individua quale sia tale possibile accezione affermando che, se con “sostanza” si intende lo stesso che “essenza”, vale a dire, “essere”, allora si può usare tale termine anche per riferirsi a Dio, essendo Dio l'essere per sé: “Poiché, tuttavia, essa non soltanto esiste certissimamente, ma esiste anche come superiore a tutte le cose, e dato che l'essenza di una cosa qualsiasi è detta solitamente sostanza, certamente non è proibito chiamarla sostanza, se qualcosa di degno può esserne detto.” (Anselmo, 2006, 27)<sup>30</sup>

Alla luce di ciò, è importante osservare, ancora una volta, che le analisi anselmiane delineate rappresentano una ripresa di alcune delle riflessioni agostiniane del *De Trinitate* e, più precisamente, di alcuni degli spunti teorici dei libri VI-VII relativi alla somma essenza e alla sostanza. Nel contesto delle riflessioni del libro VI del *De Trinitate* relative alla semplicità divina e alla molteplicità dei suoi attributi, Agostino, come Anselmo, sottolinea che i diversi attributi divini non implicano che il sommo bene sia una realtà composta, perché tali attributi sono tra loro identici:

Dio invece riceve molti attributi: grande, buono, sapiente, beato, verace e ogni altro non indegno di lui. Ma la sua grandezza s'identifica con la sua sapienza (infatti non è grande per la sua mole, ma per la sua potenza), e la sua bontà è la stessa cosa che la sua sapienza e grandezza, e la stessa verità è la identica cosa che tutto questo. Ed in lui non è altra cosa l'essere beato e l'essere grande e sapiente, o vero, o buono, o semplicemente l'essere. (Agostino, 2006, VI, 7.8)<sup>31</sup>

Parimenti, le osservazioni agostiniane relative alla natura e al significato del termine “sostanza” nel discorso sulla somma essenza mostrano una perfetta identità di motivi con le analisi anselmiane tracciate:

Ma sostanza è una parola degna di Dio? [...] Perciò è chiaro che Dio si chiama sostanza in senso improprio, per far intendere con un nome più corrente che è essenza, termine giusto e proprio, al punto che forse solo Dio si deve chiamare essenza. Infatti lui solo «è» veramente, perché è immutabile, e con questo nome ha

---

<sup>29</sup> Cf. Anselmo, 2006, 26.

<sup>30</sup> Cf.: *Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cuius libet rei essentia dici solet substantia: profecto si quid digne dici potest, non prohibetur dici substantia.*

<sup>31</sup> Cf.: *Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo eius est quae sapientia (non enim mole magnus est, sed virtute), et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.*

designato se stesso al suo servitore Mosè, quando gli disse: *lo sono colui che sono, e: Dirai a loro: Colui che è mi ha mandato a voi.* (Agostino, 2006, VII, 5.10)<sup>32</sup>

Come evidente, le affermazioni agostiniane si rivelano coincidenti con le riflessioni di Anselmo dedicate al sommo essere e alla sostanza, il che mostra, ancora una volta, come la relazione tra i due filosofi non si circoscriva unicamente al problema trinitario.

## **Conclusioni**

Come emerso nel corso delle analisi relative alle riflessioni del *Monologion* dedicate alla somma essenza e alle categorie, in tale opera anselmiana è possibile individuare richiami alle riflessioni dei libri V-VII del *De Trinitate* di Agostino. Per chiarire la natura di tali riprese, è necessario indicare quale sia la funzione che i motivi agostiniani considerati hanno nelle analisi anselmiane. Anselmo ricorre alle riflessioni di Agostino per determinare la natura della somma essenza e del discorso umano ad essa relativo. Più precisamente, Anselmo impiega le analisi di Agostino per delineare la somma natura come un essere non riducibile alle sostanze prime e seconde e per chiarire i caratteri del discorso umano relativo ad una natura priva di accidenti, ma, parimenti, dotata di relazioni non accidentali e sostanza. In tale prospettiva, è così evidente che la ripresa anselmiana delle riflessioni agostiniane coincide con un'appropriazione di alcuni elementi della metafisica di Agostino.

In tal senso, se Anselmo ricorre alle riflessioni agostiniane per delineare la natura della somma essenza, allora la sua fedeltà alle analisi del *De Trinitate* non si riduce alla soluzione del problema trinitario, ma include la riflessione di Agostino sulla natura divina e sul discorso umano ad essa relativo. Se tali elementi rappresentano, come noto, i presupposti teorici delle analisi agostiniane dedicate alla Trinità, allora si può concludere che la ripresa anselmiana delle riflessioni di Agostino mostri l'adesione di Anselmo alla prospettiva delle analisi dell'Ipponate e non, unicamente, ai suoi esiti.

---

<sup>32</sup> Cf.: *Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere? [...] Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: «Ego sum qui sum», et: «Dices ad eos: Qui est misit me ad vos».*

**BIBLIOGRAFIA:**

AGOSTINO. “La Trinità”. Traduzione italiana di G. Beschin. Roma: Città Nuova, 2006.

ANSELMO. “Monologio e Proslogio”. Traduzione italiana di I.Sciuto. Milano: Bompiani, 2006.

FLASH, K. “Der philosophische Ansatz des Anselms von Canterbury im *Monologion* und sein Verhältnis zum augustinischen Neoplatonismus”. In: *Analecta Anselmiana*. Eds. F.S. Schmitt e H. Kohlenberger. Frankfurt am Main: Minerva GMBH, 1970, v. 2, pp. 1-43.

GILBERT, P. “Dire l’ineffable. Lecture du *Monologion* de Saint Anselme”. Paris:Lethielleux/ Namur: Culture et vérité, 1984.

GILSON, É. “Introduzione allo studio di sant’Agostino”. Genova: Marietti, 2001.

MAZZARELLA, P. “Il pensiero speculativo di S. Anselmo d’Aosta”. Padova: CEDAM, 1962.

PARODI, M. “Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d’Aosta”. Bergamo: Lubrina, 1988.

SALBEGO, L. “*Essentia* nel *De Trinitate* di S. Agostino e nel *Monologion* di S. Anselmo”. In: *AnalectaAnselmiana*. Eds.F.S. Schmitt e H. Kohlenberger. Frankfurt am Main: Minerva GMBH, 1975, v. 4/2, p. 205-220.

SCIACCA, M. F. “INTRODUZIONE: II. Filosofia”. In “Agostino. La Trinità”. Roma: Città Nuova, 2006, pp. XCIII-CLXIV.

SCIUTO, I. “La ragione della fede. Il *Monologion* e il programma filosofico di Anselmo d’Aosta”. Genova: Marietti, 1991.

———. “Introduzione al *Monologion*”. In “Anselmo. Monologio e Proslogio”. Milano: Bompiani, 2006, pp. 7-38.

THONNARD, A. A. “Caractère augustinienne de la méthode philosophique de Saint Anselme”. In: *Spicilegium Beccense, I*. Ed. Abbaye Notre-Dame du Bec. Le Bec-Hellouin-Paris: Vrin, 1959, pp. 171-183.

TRAPÈ, A. “INTRODUZIONE: I. Teologia”. In “Agostino. La Trinità”. Roma: Città Nuova, 2006, pp. V-XCI.

VANNI ROVIGHI, S. “Introduzione a Anselmo d’Aosta”. Roma: Laterza, 1987.