

« QUOD EST ET NON EST »

Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico

La *Disputatio Pippini* è un breve, serrato dialogo di Alcuino, che si presenta come un sintetico repertorio pratico di erudizione scolastica carolingia. Nella prima parte l'autore risponde alle perplessità di un discepolo esageratamente curioso. Nella seconda i ruoli si invertono, ed è il maestro che pone sotto forma di enigmi le sue domande al giovane Pipino per saggiarne le capacità. Uno di questi indovinelli è di particolare interesse: « Quid est quod est et non est? », chiede Alcuino. E Pipino risponde, ambiguamente: « nihil ». Il che significa tanto 'nulla', e cioè che nessuna cosa può al tempo stesso essere e non essere; quanto 'il nulla', ossia un concetto della mente, avente un preciso significato. Il rompicapo prosegue: « quomodo potest esse et non esse? ». E il discepolo conclude: « nomine est, et re non est » (1).

Non è difficile intuire i risvolti filosofici di questo indovinello. A testimoniare l'interesse degli scrittori carolingi per la tematica dell'esistenza o non-esistenza del nulla, in quasi tutti i manuali di storia della filosofia medievale viene infatti riservato un certo spazio, nell'apparente carenza di interessanti novità speculative nell'età di Carlo Magno, all'*Epistola de nihilo et tenebris* di Fridugiso, discepolo di Alcuino e suo successore sul seggio abbaziale di Tours: un breve trattato che ripropone il medesimo problema dell'indovinello alcuiniano, presentato dall'autore come un argomento che riscuote già da tempo l'attenzione degli eruditi di corte (2).

(1) Cfr. ALCUINO, *Pippini regalis et nobilissimi juvenis disputatio cum Albino scholastico (Disputatio Pippini)*, PL 101, 980A.

(2) Cfr. FRIDUGISO DI TOURS, *De substantia nihili et tenebrarum (Epistola de nihilo et tenebris ad proceres Palatii)*, PL 105, 751B-756B (e MGH Ep. 4, Kar. aev. 2, pp. 552-555); e cfr. l'edizione critica corredata di un approfondito studio interpretativo a cura di C. GENNARO, *Fridugiso di Tours e il « De substantia nihili et tenebrarum »*, Padova, 1963.

Anche altre testimonianze confermano però l'interessamento degli scrittori della prima metà del IX secolo per lo statuto ontologico di ciò il cui nome significa la non-esistenza. Lo stesso Alcuino, per esempio, in un'epistola al vescovo Arnone dedicata alla definizione dei concetti della teologia trinitaria — sostanza, essenza e natura —, tiene a precisare che il nulla (« nihil ») non è una sostanza perché non è mai un « aliquid », e non può essere predicato di nessuna realtà esistente (3). E ancora, con un atteggiamento meno serio, Teodulfo di Orléans in uno scherzo in versi dal titolo *Delusa expectatio* racconta di un fanciullo che narra al padre di avere udito in sogno un bue capace di parlare; ma quando il padre chiede cosa il bue abbia detto, il figlio risponde: « nihil ». Dove, dietro l'arguto gioco di parole, si cela un'ironico commento all'ambiguità logica di queste discussioni: se il bue del sogno non dice 'nulla', non parla; e se invece pronuncia la parola 'nulla', è altrettanto vero che non parla, perché dice qualcosa che non significa nulla; ma se non parla non può d'altronde neanche pronunciare la parola 'nulla' (4).

Non è difficile rintracciare l'origine di tali esperimenti linguistici di epoca carolingia nelle numerose pagine dedicate da Agostino al problema dell'esistenza del male, da lui decisamente risolto, in polemica contro il manicheismo, ricorrendo alla dottrina platonica dell'assoluta non-esistenza di tutto ciò che non può essere armonicamente accolto all'interno di un universo

(3) Cfr. ALCUINO, *Epistola ad Arnonem*, PL 100, 418A (e MGH *ibid.*, pp. 426, 32-38): « Sciendum est, quod *essentia* proprie de Deo dicitur, qui semper est, quod est, qui Moysi ait: 'Ego sum, qui sum' (Ex 3, 14). Deus enim solus vere est, quia incommutabilis est; quicquid enim mutabile est, quodammodo vere non est, quia esse poterit, quod non est, vel non esse, quod est. Substantia vero commune est nomen omnium rerum, quae sunt (...); nam, quod nulla substantia est, nihil omnino est, substantia ergo aliquid esse est ». Lo stesso Alcuino introduce la distinzione tra predicazione nominale dell'essere e realtà ontologica per contrastare l'eresia degli Adozianisti iberici: costoro infatti interpretando l'attributo di Figlio in Cristo come puramente nominale (« nuncupativus ») negano la realtà sostanziale della natura divina nell'Incarnazione; cfr. *Contra Felicem Urgellitanum*, 7, 3, PL 101, 215C: « Ubi enim est nuda nuncupatio, ibi solidae veritatis denegatio est ».

(4) Cfr. TEODULFO DI ORLÉANS, *Carmina*, 33 *Carmina ad Fardulfum*, 3, PL 105, 573CD [VII, 22] (e MGH, *Poet.* 1, Kar. aev. 1, pp. 525, 1-526, 10): « Grande habet initium cum res vilissima dictu, / tunc gignis murem, magne elephante, brevem. / Sic patri quidam retulit sua somnia natus, / depromens animo frivola dicta suo: / 'O pater, in somniis dicam quae mira videbam, / moverunt animum talia visa meum. / Bos dabat humanas nostras hac nocte loquelas, / ille loquebatur, nos stupebamus', ait. / Tum pater attonitus rem sic inquit ab illo: / 'Dic, quod dicebat', intulit ille: 'Nihil' ».

creato, ordinato e dominato da un unico Dio. Se tutto ciò che esiste è bene, in quanto creato da Dio, il male si identifica con il « nihil », e non esiste, e anche il nome « malum » non può significare se non la mancanza di essere e la corrispondente « privato » o « amissio boni », come le tenebre significano soltanto una mancanza di luce (5). E nei principali trattati che documentano la polemica di Agostino contro i suoi primitivi correligionari i tre termini « malum », « tenebrae » e « nihil » sono perciò esplicitamente collegati nella denuncia della non-esistenza del loro significato (6).

Agostino è per la storia della filosofia il primo cristiano entrato in una crisi speculativa: educato cristiano, la sua fede pri-

conversione della loro volontà rispetto all'ordine naturale voluto da Dio, e delle quali può essere predicato il male come qualificazione del loro essere particolare (8).

Ma questo aspetto dell'indagine non avrebbe senso nel pensiero agostiniano se non si appoggiasse fundamentalmente sui risultati dell'altra prospettiva di ricerca, quella logica, finalizzata a determinare il significato negativo della parola « malum » quando viene pronunciata dal linguaggio umano o da quello divino. Se il male non esiste, perché 'male' significa qualcosa? e cosa esattamente significa?

Così, per esempio, nel *De magistro*, partendo dalla fondamentale constatazione che ogni « verbum » è « signum » di qualcosa, Agostino propone l'analisi dettagliata di un verso virgiliano, scelto apparentemente a caso — « si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui » —, e comincia con l'esaminare la congiunzione ipotetica « si » con cui il verso comincia: è una parola e deve avere un significato; ma più che pretendere di significare con essa qualcosa di determinato, è meglio accordarsi sul fatto che tale parola allude alla condizione in cui si trova l'animo umano quando è collocato in un atteggiamento di dubbio. Quando poi si passa al secondo termine del verso, che è appunto « nihil », Agostino propone di risolvere l'apparente impossibilità di attribuirgli un significato rintracciandolo anche in questo caso in un'affezione dell'animo umano, quando è volto alla ricerca dell'esistenza di qualcosa e non riesce a trovarla. Similmente, allora, il male è l'affezione dell'animo umano quando viene frustrato nella sua continua aspirazione al bene.

Un motto di spirito, anticipando la scoperta della strana ambiguità di tali ricerche fatta dagli autori carolingi, sdrammatizza nel *De magistro* la tensione dialettica insita in questo sforzo concettuale: cerchiamo, dice Agostino, di non fermarci ulteriormente sul significato del termine « nihil », per evitare che ci accada una cosa stranissima, e cioè che 'nulla ci trattiene eppure non riusciamo ad andare avanti' (« si 'nihil' nos teneat et moras patiamur ») (9).

Nella sua polemica antimanichea Agostino unifica poi senz'altro le due prospettive, quella logica e quella morale: se in-

(8) Cfr. *Lib.*, 1, 1,1-3, PL 32, 1221-1223; *ibid.*, 15,33-16,34, 1239-1230; *ibid.*, 3, 7,21-8,22, 1281. E cfr. anche *Ord.*, 2, 16,44, PL 32, 1015; *Enarr. Ps.* 75, 8, PL 36, 962; *Div. quaest.*, 21, PL 40, 16; *C. Ep. Manichaei*, 31, 34, PL 42, 19; *Nup. et concup.*, 2, 28, 48, PL 44, 464; *C. Iul.*, 1, 8, 37, PL 44, 666-667; *C. Iul. op. imp.*, 5, 30-37, PL 45, 1468-1470.

(9) Cfr. *Mag.*, 2, 3, PL 32, 119.

fatti sul piano morale il male è nell'assenso dell'anima ad un desiderio disordinato, anche di tale « consensio » egli ci tiene a dimostrare sul piano logico la non-esistenza, in quanto l'assenso non è sostanza ma accidentalità, una modalità di essere dell'anima umana, e si predica sempre « in aliqua substantia » (10).

L'eredità di Agostino affida così la trattazione del problema ad un'interessante combinazione di prospettive d'indagine. Ma è particolarmente significativa per la storia del pensiero medievale la constatazione che quasi tutti i maestri dell'alto Medioevo che si sono occupati dell'esistenza del male o del nulla — almeno fino ad Anselmo di Canterbury — abbiano concentrato il loro interesse soprattutto sulla sola componente logico-semantica, evitando di discutere quella morale.

Ci sono forse ragioni storico-culturali che spiegano questo particolare orientamento. La polemica antimanichea, che ha profondamente influenzato le ricerche agostiniane, è nell'età altomedievale, almeno fino all'XI secolo, superata ed assente, o comunque fortemente ridimensionata (11). L'ottimismo cristiano sembra avere trovato nella serena visuale della propaganda carolingia, nel quadro dell'unificazione politica e religiosa e della civilizzazione missionaria dei barbari, la propria definitiva ed universale conferma. I cosiddetti secoli bui del Medioevo non sono dunque sempre, almeno in base alle testimonianze degli scrittori che si occupano di filosofia e di religione, i secoli della paura del diavolo descritti dalla storiografia romantica, dominati dal sentimento angoscioso dell'opaca presenza del male fra le creature. L'universo abitato da Alcuino e dagli altri uomini di Carlo Magno è molto più rispondente alle parole con cui Agostino dipinge la Città di Dio che non a quelle da lui adoperate per stigmatizzare la superstizione manichea e denunciare contro i pelagiani la corruzione della natura umana dopo il peccato.

Dell'esistenza visibile del male e dei suoi effetti gli uomini dell'alto Medioevo hanno dunque complessivamente accettata la spiegazione agostiniana come conseguenza dell'erronea conversione della volontà: un rinnovato interesse per la differenziabilità e gradualità delle virtù umane verrà suggerito soltanto più tardi da una rinnovata lettura dell'*Etica Nicomachea*, quando anche il ritorno in Occidente della dottrina della polisemanticità dell'essere analizzata nella *Metafisica* aristotelica aprirà nuove

(10) Cfr. *C. Sec. Manich.*, 24, PL 42, 587. Cfr. anche *Enarr. in Ps.*, 7, 19, PL 36, 108-109.

(11) Cfr. R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli, 1980², in particolare pp. 150-51.

possibilità per ammettere un modo di essere per il male, diverso da quello secondo cui si dice che sono Dio e le sue creature.

Viceversa la curiosità per il significato delle parole « malum » e « nihil », che esprimono il non-essere, continua ad alimentare il dibattito sull'esistenza del male nella stessa misura in cui la teologia si sforza presso gli autori carolingi, in esatta simmetria inversa, di chiarire il senso dei predicati, di per sé incomprendibili, della sostanza divina. L'esigenza di verificare il significato dei termini mentali con cui l'uomo esprime esternamente le cose che pensa è infatti ampiamente diffusa presso tutti gli scrittori che accettano con il mondo carolingio e la rinascita culturale l'universalità della visione cristiana del mondo: perché se è vero che essi riconoscono concordemente che la verità è tutta esposta nella Rivelazione, la loro ricerca filosofica è finalizzata soprattutto a chiarire e precisare il significato della parola umana, utilizzata anche dalla Scrittura. Dio stesso ha creato il mondo per mezzo della Parola. Dalla grammatica alla dialettica, dalla dialettica alla retorica, la filosofia altomedievale è dunque soprattutto ricerca della verità della « vox » che significa la « res », e della corrispondenza tra l'una e l'altra, per avviare per questo tramite la risalita verso la verità assoluta della mente divina che, pensandolo nel Verbo, ha dato origine al mondo.

L'aspetto logico della domanda sul significato del 'male' e del 'nulla' è dunque schiettamente collegato con gli interessi teologici dell'alto Medioevo, e tutti gli autori che sono stati coinvolti da questo genere di discussioni ne danno ampia testimonianza. Ricominciamo con Alcuino: in una lettera scritta contro un anonimo maestro bizantino che aveva sostenuto dinanzi a Carlo Magno l'esistenza metafisica della morte, la « mors » nel peccato alla quale Cristo ha pagato con il proprio sacrificio il prezzo della redenzione (cfr. 1 Cor 6, 20 e 7, 23), egli analizza il significato logico della parola « morte » per dimostrarne la non-esistenza a cospetto della vera esistenza della grazia. La definizione « per privantiam contrarii », raccomandata da Mario Vittorino come molto adatta a determinare concetti di questo genere, rivela infatti che la morte è soltanto « privazione di vita », e poiché la vita è essere, la morte non è, e non può riscuotere il prezzo di qualcosa (12).

(12) Cfr. ALCUINO, ep. 307, ad Karolum, PL 100, 431B-437A (MGH cit., pp. 466, 23-471, 6). Sulla definizione « per privantiam contrarii » cfr. MARIO VITTORINO, *De definitionibus liber*, ed. T. Stangl, in *Tulliana et Mario Victoriana*, München, 1888, pp. 23, 9-25, 15. L'identificazione del male e delle tenebre con il nulla è nella perfetta linea agostiniana: cfr. ALCUINO, *Quae-*

Non diversamente Beato di Libana, alleato di Alcuino nella battaglia contro lo scisma degli adozianisti iberici, sostiene che l'eresia, in quanto si stacca dalla verità, non è più realtà, ma finzione. E che la menzogna, e con essa l'eresia, sono qualità, e non sostanza. In quanto dunque si sottrae alla Chiesa universale, che essendo verità è l'unica sostanza, anche l'eretico non è nulla, e siccome ciò che non è nulla non è creato da Dio, cioè è male, l'eresia è contraria a Dio e deve essere avversata dai veri seguaci di Cristo (13).

Ed anche Agobardo di Lione, in un opuscolo intitolato *De grandine et tonitruis*, combatte la spiegazione superstiziosa sull'origine magica della grandine e dei tuoni ricorrendo alla medesima argomentazione: soltanto la verità è sostanza, mentre ciò che è falso e contraddice la Scrittura, non è. La magia, come la menzogna, appartiene alla categoria delle cose che non ricevono l'essere da Dio e che dunque non sono affatto: e chiunque crede alla menzogna, e la diffonde, accostando il proprio essere a ciò che non è, tende al non-essere, ossia al nulla, e al male (14).

Fridugiso di Tours assume rispetto a tutti questi scrittori carolingi una posizione anomala, in quanto si colloca dottrinalmente sul versante opposto a quello della linea agostiniano-alcuiniana. Ciononostante anch'egli non si discosta dall'impostazione dialettica degli altri, in quanto per sostenere che il nulla e le tenebre sono una sostanzialità e non un non-essere utilizza proprio la distinzione di sostanza ed accidenti, già invocata in senso contrario da Beato e da Agobardo: egli afferma, infatti, che se nella Scrittura vengono predicate alcune proprietà delle tenebre secondo le regole della predicazione accidentale, come per esempio l'occupare un determinato spazio o l'accadere in un determinato tempo, tali predicazioni « in subiecto » implicano necessariamente l'esistenza del « subiectum », ossia di una so-

stiones et responsiones in Genesim, 94, PL 100, 526B: « Quid est malum? - Malum nihil est per se, nisi privatio boni: sicut tenebrae nihil sunt, nisi absentia lucis ».

(13) Cfr. BEATO DI LIBANA, *Adversus Elipandum*, 2, 2, PL 96, 979B (CCCM 59, p. 105, 45-62): « (...) Mendacium nihil aliud est, nisi absentia veritatis. Mendax vero substantia est, mendacium autem non est substantia, sed qualitas in substantia. Omnis ergo substantia, quae a Deo bono creata est, bona est. Vitium vero non est a Deo creatum, sed a diabulo inventum ». E cfr. *ibid.*, 3, 979CD (p. 105, 72-80). Rispetto ad AGOSTINO, che si interroga sulla stessa tematica nel *De mendacio*, 1, 11-3, 3, PL 40, 487A-489A, Beato calca la mano proprio sulla negatività ontologica che consegue alla non-determinabilità logica del falso.

(14) Cfr. AGOBARDO DI LIONE, *De grandine et tonitruis*, 3, PL 104, 148C-149C (CCCM 52, pp. 4,16-5,37).

stanza cui ineriscono. D'altra parte questo schierarsi per l'esistenza effettiva di realtà denotate da nomi puramente negativi si spiega anche per il fatto che Fridugiso, a differenza degli altri, Agostino compreso, scinde il problema dell'esistenza del nulla e delle tenebre da quello dell'esistenza del male, e considera nulla e tenebre come elementi di supporto e non di confronto negativo per l'opera creatrice divina. Anche la sua posizione, dunque, non testimonia affatto il rinnovarsi di tentazioni dualistiche e manichee, e conferma piuttosto l'interesse generalizzato per il valore significativo delle parole rispetto alla dimensione morale del problema, portandolo alle conseguenze più estreme (15).

L'aspetto comune che collega le indagini logiche sul male e sul nulla degli autori carolingi, da Alcuino a Fridugiso, è dunque soprattutto la distinzione tra la predicazione secondo la sostanza, che è vero essere, e la predicazione secondo l'accidente, che invece non è. Un « collage » di testi del *Categoriae decem* pseudo-agostiniano offre nel *De dialectica* di Alcuino un'esplicita teorizzazione tecnica di questa dottrina: poiché la sostanza significa sempre un « aliquid » e l'accidente soltanto un modo di apparire e di essere conosciuto, il verbo essere si può predicare correttamente in modo univoco solo delle sostanze e mai degli accidenti (16). Tale impostazione piuttosto che all'ontologia aristotelica (per la quale ciascuna delle nove categorie dopo la sostanza è una delle maniere diverse in cui si predica l'essere rispetto alla sostanza stessa), è ispirata all'idea platonica che soltanto ciò che è immutabile ed in sé sussistente possa adeguatamente venire accolto come soggetto della predicazione dell'essere (17). Il male, ossia il disordine che altera in superficie la bontà della sostanza, è dunque considerato in questa atmosfera culturale senz'altro come accidentalità, e non serve per definire la realtà delle cose create, ossia non appartiene all'idea che Dio ne ha al momento di crearla.

Questo emergere esplicito dell'ispirazione platonica che soggiace all'intera problematica ci conduce a prendere in conside-

(15) Cfr. FRIDUGISO DI TOURS, *De substantia nihili et tenebrarum*, cit. sopra alla nota 2. E cfr. M.L. COLISH, *Carolingian Debates over 'Nihil' and 'Tenebrae': A Study in Theological Method*, in « *Speculum* », 9/4 (1984), pp. 757-795.

(16) Cfr. ALCUINO, *De dialectica*, 3, PL 101, 956AC; e cfr. la fonte diretta di questo brano alcuiniano in PSEUDO-AGOSTINO, *Categoriae decem*, in AL I, 5, 19-21, pp. 137-138 e 29, pp. 139-140.

(17) Cfr. PORFIRIO, *Isagoge*, CAG IV, pp. 12,24-13,5 (traduz. di BOEZIO in AL I, 6-7, p. 20,7-15); BOEZIO, *In Porphyrii Isagogen*, Ed. prima, II, 9, PL 64, 56BC (CSEL 48, p. 101, 20-25).

razione il *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena: qui infatti, al limitare dell'età carolingia, e prendendo le mosse da una rinnovata lettura dell'ottimismo cosmico neoplatonico nel capitolo « de malorum subsistentia » del *De divinis nominibus* pseudo-dionisiano (18), le ricerche logiche sul significato del male sfociano finalmente in una rinnovata giustificazione anche sul piano ontologico della contraddizione tra il significare qualcosa e l'essere nulla, con cui è possibile rispondere positivamente anche alle esigenze critiche di Fridugiso di Tours.

Preso tra la richiesta di quest'ultimo di spiegare cosa sia ciò cui inerisce l'accidentalità propria del non-essere e la soluzione radicalmente negativa sul piano esistenziale della linea agostiniano-alcuiniana, Giovanni Scoto si propone di mostrare come tutta l'accidentalità possa al tempo stesso non essere e apparire, cercando di giustificarne la presenza all'interno di un sistema universale della natura dove soltanto il principio divino, l'Uno assoluto, è veramente essere e veramente esistente (19).

Ricollegandosi a un'idea dei tardi-neoplatonici, a lui trasmessa da Massimo il Confessore, egli afferma che in ogni creatura si può riconoscere una triadicità strutturale di elementi costitutivi, la *sostanza*, la *potenza* e l'*atto*: pensata da Dio nella complessità della sua sostanza, ogni realtà particolare ha poi una storia peculiare, che consiste proprio nel portarsi ad atto delle potenzialità insite in tale sostanza (20). Ma la struttura triadica di ciascun essere, mentre permane eterna ed immutabile nella mente di Dio, può manifestarsi nella storia tanto con il portarsi ad atto, come previsto da Dio, delle potenzialità naturali, quanto anche, per un'imperfetta conversione di tale sviluppo, con la realizzazione di altre attualità imperfette, non volute da Dio e, proprio per questo, mutevoli ed accidentali. Così per esempio nell'uomo il peccato originale ha introdotto l'accidenta-

(18) Cfr. PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus*, 4, PG 3, 713D-736B; cfr. la traduzione di GIOVANNI SCOTO in PL 122, 1137C-1146D.

(19) Cfr. ancora PSEUDO-DIONIGI, *ibid.*, 721CD; traduz. eriugeniana, 1141A: « Omnis enim dyas non principium; monas autem erit totius dyadis principium ». E *ibid.*, 729C; trad., 1144C: « Bonum ex una et tota causa, malum ex multis et particularibus defectibus ».

(20) Cfr. GIOVANNI SCOTO, *Periphyseon*, I, 63, PL 122, 507B (ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin, 1968 vol. I, - 1972 vol. II - 1981 vol. III, p. 184, 7-14). Sull'incidenza di questa dottrina nella dinamica del sistema neoplatonico eriugeniano, cfr. G. D'ONOFRIO, « *Inoperans Gratia* »: *problemi del neoplatonismo cristiano ed ermeneutica trinitaria di atto e potenza in Giovanni Scoto Eriugena*, in *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Atti del Colloquio Internazionale (Laterano, 17-18-19 gennaio 1989), Roma, 1990, pp. 337-366.

lità nella sostanza causando la distinzione dei sessi ed il sovvertimento delle facoltà conoscitive, conducendolo ad una situazione di molteplicità e divisione ben lontana dalla perfezione attuale per lui prevista da Dio (21).

L'accidentalità non va considerata come assoluto non-essere, ma come il modo imperfetto di apparire di ogni sostanza creata ai nostri occhi ormai incapaci di vedere direttamente il suo essere in sé perfetto, a seguito dello sviluppo disordinato tanto delle sue quanto anche delle nostre potenzialità. L'esistenza degli accidenti è infatti simile a quella delle ombre, che esistono soltanto apparentemente in quanto risultano dall'incontro della sostanza dei corpi con quella della luce: come le ombre, cioè, non sono sostanze, ma l'effetto di altre sostanze, da cui derivano e cui ineriscono (22). Questo significa allora che tutto ciò che è sensibile e corporeo, secondo Giovanni Scoto, si trova per la conoscenza umana nella medesima condizione delle ombre: mentre infatti la triade sostanziale di ciascun corpo è immutabile e sussiste eternamente nelle cause invisibili, la sua struttura corporea è soltanto un'apparenza esterna, accidentale e temporanea, proveniente, come le ombre dalla luce, da una proiezione della sua vera realtà sostanziale (23).

La disposizione gerarchica in senso verticale di tutta la realtà prosegue anzi ulteriormente in senso ascensionale: come la realtà delle ombre è nei corpi, e come la vera esistenza dei corpi è nelle forme sostanziali, così la realtà delle forme si risolve nell'unica causa suprema, la Forma unica posta al vertice di questo albero di Porfirio che essendo non soltanto logico ma ontologico giunge fino ai vertici del pensiero teologico: il Verbo divino, «forma omnium» e principio assoluto della creazione (24).

(21) Cfr. GIOVANNI SCOTO, *ibid.*, 62-63, 505C-507B (pp. 180,15-184,2).

(22) Ricollegandosi, senza nominarlo, alle tematiche di Fridugiso, Giovanni Scoto assimila nel *Periphyseon* (*ibid.*, 57-58, 501BD, p. 170, 5-27) l'esistenza delle ombre a quella delle tenebre del Genesi, e, come già Fridugiso, constata che se Dio ha chiamato 'notte' le tenebre a tale nome deve corrispondere qualcosa (infatti «Deu non nominat nisi quod ex ipso est»): ombre e tenebre sono dunque esistenti («non enim umbra nihil est, sed aliquid»), ma solo in quanto accidentalità risultanti dall'incontro disordinato della sostanza dei corpi con quella della luce.

(23) Cfr. *ibid.*, 33-35, 478C-480A (pp. 118,32-122,8); 49, 492B-493A (pp. 148, 32-150,28); 53-54, 495A-498A (pp. 156,8-162,9); 60, 503AB (p. 174,5-20); ecc.

(24) Cfr. *ibid.*, 59, 501D-502A (p. 170,29-32): «Ex forma enim omnium, unigenito videlicet Patris Verbo, omnis forma sive substantialis sive quae ex qualitate assumitur materiaeque adiuncta corpus generat, creata est; ab ipsa quoque omnis infirmitas»; e cfr. anche *ibid.*, III, 8, 639BC (72, 20-35).

Con questo il dibattito carolingio sulla non-esistenza delle cose significate da termini puramente negativi giunge alle più estreme conseguenze. Non soltanto il male o il nulla non sono: nessuna cosa creata veramente è, e soltanto il Verbo è vero essere (25). Anzi, se è vero che tutte le cose sussistono eternamente nelle cause primordiali, e queste nel Verbo, il vero « nihil », il 'nulla' da cui tutte le cose sono state create, non può essere inteso come pura privazione di essere e deve venire identificato con la stessa potenzialità universale insita nell'atto supremo del divino: il 'nulla' per eccellenza è cioè il Verbo stesso, l'incomprensibilità del solo vero essere in sé, quello divino (26).

Questo significa che nell'ottica di questo radicale ottimismo cosmico, in cui tutto ciò che è, sostanza o accidente, non è in sé ma sussiste solamente in quanto proviene dalla fonte unica del bene, anche il male, senza causare ragione di scandalo nel lettore, deve essere ricondotto a Dio: ossia, in quanto il male non è se non privazione di essere, il vero essere del male è in quell'essere che è in Dio e che, accidentalmente, per l'allontanamento delle cose da Dio, viene negato. E come le ombre, anche il male è una proiezione disordinata del vero essere, un'apparenza falsa del bene: la superbia come ombra della vera potenza, la lussuria come ombra della quiete, il furore della forza, l'ira della correzione e della giustizia, e così via, fino al 'male' in sé, che pur nella sua negatività deve conservare sempre un fondamento di essere, perché il vizio è sempre vizio di qualcosa che è (27).

Il problema dell'esistenza del male viene quindi da Giovanni Scoto risolto in un problema di conoscenza. Poiché il peccato è la conversione erronea della volontà verso il punto ontologicamente opposto all'origine divina dell'ordine universale, il male è una fantasia corporea, prodotta dal conseguente orientamento erroneo dell'intelligenza verso un oggetto non adeguato della sua contemplazione.

Per combattere il male, dunque, perché la donna possa calpestare il capo del serpente, è necessario che la conoscenza razionale si converta al principio dell'essere, ed annulli le immagini molteplici dell'apparenza sensibile con l'aiuto dell'analitica, la disciplina che risale in senso inverso l'albero della divisione dei generi nelle specie (28). Il senso ultimo dell'Incarnazione è nella definitiva restaurazione di tale conoscenza del vero, ossia

(25) Cfr. *ibid.*, III, 16, 671BC (p. 144, 28-34).

(26) Cfr. *ibid.*, 19-22, 680D-688A (pp. 166,19-182,24).

(27) Cfr. *ibid.*, I, 66, 511AB (p. 192,18-26).

(28) Cfr. *ibid.*, IV, 4, 748C-749A; 24, 851BC e 853CD.

del divino, simile alla conoscenza pura degli angeli (29). A conclusione di questo percorso conoscitivo, come il vero essere di tutte le ombre si risolve sempre nella luce da cui esse derivano per allontanamento e privazione, e come tutti i corpi si risolveranno nelle loro cause primordiali, così l'accidentalità del male dovrà convertirsi nella sostanzialità del bene, ritornando all'essere, da cui proviene, ed alla sua immutabilità (30).

Il significato e l'esistenza del male si dissolvono dunque necessariamente per Giovanni Scoto nell'ambito di una unitaria e onnicomprensiva teologia dell'essere, che si conclude con l'affermazione di sapore origeniano della non eternità del male, come conseguenza dell'assoluta non conoscibilità della sostanza malvagia in quanto tale non solo da parte dell'intelligenza creata, ma persino da parte di Dio, che non conosce (e non ri-conosce) ciò che non crea (31).

Ma siccome, inversamente, anche la natura del sommo Bene sfugge ad una presa diretta da parte della razionalità umana, l'aver risolto in termini negativi il problema della predicabilità reale di ciò che non significa nulla per privazione ha anche un valore propedeutico non secondario: quello cioè di contribuire ad avviare la mente del teologo verso le forme necessariamente altrettanto negative della conoscenza del 'nulla' per eccellenza, il « nihil » del Verbo, che è il « super-esse » della divinità (32).

(29) Cfr. *ibid.*, III, 20, 683D-684A (pp. 172,34-174,5).

(30) Cfr. *ibid.*, I, 66, 511B (p. 192,26-31); V, 8, 876AB.

(31) Cfr. *ibid.*, II, 28, 596AB (p. 158,26-160,2): « [Deus] malum non cognoscit quia eius cognitio simplex est et a solo substantiali bono, hoc est a se ipso, formatur. Solus enim ipse est substantiale bonum per se ipsum, caetera vero bona ipsius participatione bona sunt. Deus itaque malum nescit. Nam si malum sciret necessario in natura rerum malum esset. Divina siquidem scientia omnium quae sunt causa est. Non enim ideo Deus scit ea quae sunt quia subsistunt sed ideo subsistunt quia ea Deus scit. Eorum enim essentiae causa est divina scientia ac per hoc si Deus malum sciret in aliquo substantialiter intelligeretur et particeps boni malum esset et ex virtute et bonitate vitium et malitia procederent, quod impossibile esse vera edocet ratio ». Sulla risoluzione escatologica di ogni limitazione e privazione degli esseri creati nella pienezza dell'essere divino, in base ad una prospettiva neoplatonico-cristiana desunta, con ampie citazioni, dal *De hominis opificio* di GREGORIO DI NISSA e dalle *Quaestiones ad Thalassium* di MASSIMO IL CONFESSORE, cfr. *ibid.*, V, 26, 916D-919B. Conseguentemente, e qui la fonte primaria è lo PSEUDO-DIONIGI — la cui autorità dal *De divinis nominibus*, 4 (PG 3, 724C-725C), viene da Giovanni Scoto puntualmente e dettagliatamente commentata con indicazione di tutti i passaggi razionali impliciti nella sua dimostrazione — Dio non ha creato la sostanza dei demoni in quanto tali, e punisce in essi il movimento irragionevole della volontà perversa, che egli non ha creato, e che non può quindi sussistere in eterno (cfr. *ibid.*, 27-28, 927B-935B).

(32) Cfr. *ibid.*, III, 19, 680D-681B (p. 17,35). Nello stesso senso, dun-

La trattazione del significato del male è così nel *Periphyseon* un capitolo di teologia negativa: ha lo scopo di dimostrare che il male non esiste, per ribadire, alla ragione che non può comprenderlo appieno, in quale modo esiste Dio (33).

Questa stessa tendenza ad innestare il problema dell'esistenza del male sul problema della conoscenza e dell'esistenza di Dio si incontra, con esiti diversi, negli altri due autori altomedievali che, numerosi decenni più tardi, si sono occupati del male: Pier Damiani e Anselmo d'Aosta.

Nel suo *De divina omnipotentia*, anche Pier Damiani si preoccupa infatti, in una chiave di lettura certo meno complessa e sistematica rispetto al *Periphyseon* eriugeniano, di giustificare la non esistenza del male con la conoscenza che possono averne tanto la mente umana quanto la mente divina. Anche qui, d'altronde, e più radicalmente di quanto non avvenisse presso i carolingi, la questione del male è collegata alla discussione di un problema teologico: rispondere negativamente alla domanda se Dio possa fare il male sembrerebbe infatti implicare una limitazione alla sua onnipotenza, se la sacra Scrittura non affermasse inequivocabilmente che Dio fa soltanto il bene (34).

Nonostante la sua dichiarata avversione per la sapienza mondana, anche Pier Damiani affida allora la soluzione di quest'ambiguità teologica alla dialettica, che spiega il significato delle parole: appare allora che la domanda se Dio può fare il male equivale a quella se Dio può fare il nulla, se può cioè ricondurre al nulla le cose che ha creato, in quanto in entrambi i casi il problema è se il potere di Dio può andare contro la natura da Lui stesso ordinata. E questo evidenzia nella domanda stessa la disgiunzione di due giudizi contraddittori: può l'opera di Dio al tempo stesso essere e non essere? E, similmente: può un solo Dio fare il bene e insieme anche il male? (35).

E' noto che la regola del quadrato logico, nel *Peri hermenias* aristotelico, vieta di considerare corretta la predicazione contemporanea di due proposizioni contrarie (36). Ma con que-

que, anche le 'tenebre' di cui parla il Genesi possono essere accolte come un nome per eccellenza della divinità: cfr. *ibid.*, 681B (pp. 166,36-168,6).

(33) Cfr. *ibid.*, 22, 686D (p. 180,17-20): « Eo igitur vocabulo [scil. nihil] Deum vocari necesse est, qui solus negatione omnium quae sunt proprie innuitur, quia super omne quod dicitur et intelligitur exaltatur, qui nullum eorum quae sunt et quae non sunt est, qui melius nesciendo scitur ».

(34) Cfr. PIER DAMIANI, *De divina omnipotentia*, 2, PL 145, 599C-600B; e *ibid.*, 9, 609B-610C.

(35) Cfr. *ibid.*, 8, 608AD.

(36) Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 17b; trad. di BOEZIO in AL II, 1-2, p. 11,1-2.

sto, anziché presumere di poter sottomettere l'onnipotenza di Dio ai propri limiti definitivi, la logica è costretta a riconoscere in via di principio che soltanto Dio, e non la razionalità umana, ha il potere di definire cosa è il male e cosa è il bene. Descrittrice dell'ordine cosmico voluto da Dio, e non legislatrice in esso, la logica deve riconoscere come vero ciò che Dio ordina che sia tale, e come bene ciò che Dio vuole come tale: il che vuol dire che Dio potrebbe anche volere, e fare il 'male', solo che in tal caso, in quanto voluto da Dio, non dovrebbe più essere definito 'male', ma 'bene' (37). Similmente, se Dio ritenesse giusto far sì che le cose che sono state non siano state, allora questo non sarebbe fare il 'nulla', ma fare qualcosa di giusto e di utile, in quanto voluto da Dio. Hanno dunque ragione la Scrittura e la logica a sostenere che Dio non conosce, non fa e non farà mai il male o il nulla, ma ha anche ragione il teologo a sostenere che questo non è e non sarà mai un limite per l'onnipotenza divina.

Il male dunque, in questa prospettiva, *sembra* essere: in verità, in quanto non voluto da Dio, non è. Inversamente, perciò, in risposta alla problematica fondamentale dell'opera, il bene non può « simul esse et non esse », poiché Dio non ha voluto tale « alternitas », e dunque se essa si realizzasse, sarebbe un male (38). E questo vuol dire in fin dei conti che anche per Pier Damiani, con una impressionante coincidenza con le conclusioni cui perveniva l'intellettualismo neoplatonico eriugeniano, proprio tale « confusio alternitatis » è quell'apparenza ontologica risultante dalla commistione di accidentalità disordinate, cui noi diamo il nome di male (39). Ma anche questo apparente 'essere e insieme non essere' del male, che richiama l'ambiguità dell'indovinello alcuiniano, in verità — proprio in quanto contraddittorio — non è (logicamente) vero: in quanto pura apparenza è infatti più corretto negare ontologicamente il male, ed affermare che esso 'non è': « atque ideo mala verius dicuntur semper non esse, quam esse et non esse » (40).

Rispetto ai precedenti carolingi, Pier Damiani aggiunge all'analisi del significato del termine « malum » e della sua predicazione la verifica della validità logica delle proposizioni significanti che lo implicano: egli sposta dunque la soluzione della con-

(37) Cfr. PIER DAMIANI, *ibid.*, 608D-609A.

(38) Cfr. *ibid.*, 9, 610B: « Quia enim inter esse et non esse confundi malum est, ac potius nihil est, idcirco a bono Creatore, qui bona omnia fecit, alternitatis ista confusio facta non est ».

(39) Cfr. *ibidem*: « Sunt quidem [mala] in superficie coloris, non autem in iudicio veritatis ».

(40) *Ibid.*, 610BC.

traddittorietà insita nell'esistenza del male dalla prima sezione della dialettica, che studia la definizione del concetto logico, alla seconda, che ha per oggetto la formulazione del giudizio e del ragionamento, stimolato forse in questo dalla maturazione che le ricerche logiche hanno subito proprio in questa direzione nelle scuole monastiche durante il X e l'XI secolo ad opera di maestri come Notkero Labeone di San Gallo, Fulberto di Chartres, Gerberto di Aurillac e Abbone di Fleury, che hanno tentato nuovi approfondimenti nella disciplina della dimostrazione e dell'argomentazione, meno sviluppate nei manuali tardo-antichi. Con ciò, tuttavia, anch'egli mantiene particolarmente vivo l'interesse specifico per la dimensione logica della questione, giustificandone proprio in base ad un'analisi dialettica anche il versante ontologico: la logica dimostra come 'vero' ciò che la mente riconosce come 'esistente' in quanto conosciuto e voluto da Dio. E l'esistenza di Dio, come la sua identificazione con il Bene, non entrano in discussione.

Nell'opera di Anselmo d'Aosta la questione dell'esistenza del male viene invece affrontata direttamente ed esplicitamente allo scopo di dare senz'altro maggiore risalto alla problematica teologica maggiore delle sue opere speculative, quella della predicazione del bene e dell'essere, e dunque anche dell'esistenza, in Dio. In tutte le indagini del *Monologion*, per esempio, la logica si applica infatti all'ontologia con la massima fiducia nei confronti della pretesa razionale di dare dell'essere in sé una dimostrazione di esistenza, spingendo l'agostinismo quasi oltre i limiti negativi imposti dallo pseudo-Dionigi (41). Ma nel momento stesso in cui consolida ed allarga il campo dell'indagine fino alla dimostrazione dell'esistenza di Dio e del bene, anche Anselmo si trova spontaneamente indotto a verificare l'altro versante estremo della sfera ontologica, quello dell'esistenza e della natura del non-essere, del male, del peccato.

Nella discussione sull'essere del male affidata al *De casu diaboli* egli trae infatti le conseguenze di risultati teologici raggiunti dal *Monologion* e dal *Proslogion*, con una coerenza sistematica speculativa che non sempre è stata chiaramente messa in luce (42). Ed anche l'assoluta e radicale immediatezza dell'argomento cosiddetto 'ontologico' del *Proslogion*, che è l'immediatezza della non-contraddittorietà dell'idea di essere, può facilmente volgersi nella altrettanto diretta efficacia dimostrativa de-

(41) Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, prolog., PL 158, 142D-143A (ed. F. S. Schmitt, I, Edinburg, 1946, p. 7,2-5).

(42) Cfr. in particolare *ibid.*, 28, 181A-182A (pp. 45,25-46,31).

gli argomenti del *De casu diaboli*: come il concetto di 'un essere del quale non è possibile pensare il maggiore' si traduce immediatamente nell'affermazione sul piano ontologico e reale della sua esistenza, così la definizione logica della 'non pensabilità del non-essere e del male' si traduce altrettanto immediatamente nell'affermazione ontologica della sua non-esistenza (43).

Il procedimento anselmiano che sviluppa questo argomento segue perfettamente, e quasi nel dettaglio, le pagine agostiniane dedicate all'argomento. Per dimostrare che Dio non è responsabile dell'imperfezione nelle creature, anche Anselmo avvia infatti un'analisi, ispirata da regole logiche, del significato della derivazione delle cose da Dio, basandola sulla distinzione del significato di 'far essere' e 'far non essere qualcosa'. Non soltanto fa essere una cosa colui che la porta dal non-essere all'essere, ma anche colui che potendo far non essere una cosa la lascia essere. E similmente colui che può fare che una cosa sia e non la fa, è responsabile del non-essere di tale cosa: così come fa essere nudo qualcuno non solo chi lo spoglia ma anche chi non permette che sia vestito. Si tratta di predicazioni ambigue, l'una propria e l'altra impropria: e precisamente in questo secondo modo si predica di Dio il fare molte cose che in verità Egli non fa, come quando la Scrittura afferma che Dio 'induce in tentazione' in quanto non difende dalla tentazione, pur potendolo. Similmente si dice che Dio fa non-essere ciò che non è, in quanto potrebbe farlo essere: ma Dio non è veramente responsabile del far passare al non-essere le cose che sono, egli soltanto cessa di sostenerle nell'essere. Infatti, siccome dal sommo Bene non può che derivare il bene, ed ogni bene non può che derivare dal sommo Bene, non diversamente dalla somma Essenza non può che derivare l'essenza, ed ogni essenza non può che derivare dalla somma Essenza. E dunque ogni bene è essere, ed ogni essere è bene. Il « nihil », ed il « non esse », in quanto non-essenza non sono bene, e perciò non vengono da Dio (44).

(43) Cfr. per es. *Proslogion*, 3, PL 158, 228BC (ed. Schmitt, I, p. 101,3-102,3). E cfr. *De casu diaboli*, 1, ibid., 327 (ibid., p. 235, 1-5): « Unde quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est ut omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum. 'Nihil' ergo et 'non esse' sicut non est essentia, ita non est bonum. 'Nihil' itaque et 'non esse', non est ab illo, a quo non est nisi bonum et essentia ». Cfr. anche R. A. HERRERA, *The 'Proslogion Argument' Viewed from the Perspective of 'De casu diaboli'*, in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque International du CNRS (Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin, 11-16 juillet 1982), Paris, 1984, pp. 623-629.

(44) Cfr. *De casu diaboli*, 1, 325C-328A (pp. 233,6-235,16).

Anche per Anselmo la caduta del diavolo è allora la contro-
parte dell'argomento agostiniano dell'ordine del creato, in quan-
to la ragione del male, di cui Dio non è mai responsabile, è nel
non mantenimento da parte delle creature della perfezione natu-
rale nella quale sono state create. Il male, come l'ingiustizia
(ossia il non avere giustizia) è una mancanza nell'ordine divino:
così come in un fanciullo non è indecoroso il non avere barba,
nell'adulto lo è (45). Ma tale mancanza, in sé, non è né Dio né
creatura: e dunque, non essendo « aliquid », è « nihil » (46). E
siccome una parola non può contemporaneamente significare
qualcosa e non significare nulla, anche qui la « quaestio de ma-
lo » è ricondotta al problema del nome « nihil », ed al circolo
ermeneutico che come sempre lo caratterizza (47).

Anselmo è però capace di penetrare sotto i formalismi an-
cora troppo poco elastici della logica del suo tempo. E intravede
una possibilità di uscire da tale circolo vizioso nella negazione
della premessa che lo ha aperto: nella negazione cioè dell'idea
che il 'significare nulla' ed il 'significare qualcosa' siano tra loro
contraddittori. « Forsitan », dice Anselmo, « non repugnant ».
Può la « vox significativa » 'nulla' significare al tempo stesso
'qualcosa' e 'non-qualcosa'? Per riconoscerlo bisogna accorgersi
che « nihil », in quanto sinonimo di « non-aliquid », come questo
ultimo termine significa contemporaneamente due cose: la ri-
mozione di tutto ciò che è e la non affermazione di altro. Significa
dunque 'qualcosa' « negando » e non significa 'nulla' « consti-
tuendo » (48).

Come nel *De magistro* di Agostino, e come nell'indovinello
alcuiniano (« nomine est, et re non est »), il nulla e il male si-
gnificano per Anselmo un contenuto mentale linguisticamente
esprimibile, ossia l'assenza delle cose che sono, senza che que-
sto significato verbale implichi necessariamente di tale assenza
l'esistenza reale. Anche altri termini logici sono d'altronde solo
formalmente significanti (« secundum formam ») senza corri-
spondere a cose reali (« secundum rem »): per esempio la 'ce-
cità', o il verbo 'temere', che significano qualcosa di formale ma
non un'esistenza. Come si può dire che 'chi vede ha la vista, e la

(45) Cfr. *ibid.*, 16, 349AC (p. 261,26-262,6).

(46) Cfr. *ibid.*, 20, 352AB (pp. 265,21-266,2).

(47) Cfr. *ibid.*, 11, 338BC, p. 248,4-7. In questo cap. 11 del *De casu diaboli* Anselmo riprende letteralmente la discussione su questo argomento avviata in una sua precedente epistola al monaco Maurizio: cfr. *Epistolae*, I, 97, ad Mauritium monachum, PL 158, [II, 8], 1155C-1158A (ed. Schmitt, III, pp. 312,18-216,97).

(48) Cfr. *De casu diaboli*, 339B-340A (p. 248,31-250,3).

vista è in lui', così si dice pure, costruendo una proposizione sulla stessa forma di questa, che 'chi non vede ha la cecità, e la cecità è in lui'. Tale costruzione è resa possibile dal fatto che secondo l'ordine naturale in chi è dotato di occhi ci si aspetta che possa avere la vista, e quindi si costruisce una proposizione significativa la cecità in colui che avendo gli occhi non può vedere. Non si farebbe altrettanto parlando di una pietra. Ciononostante la cecità nel cieco non significa qualcosa « secundum rem », più di quanto non significherebbe qualcosa la cecità nella pietra (49).

Anche il male e il nulla hanno allora soltanto un significato formale, secondo l'« usum loquendi », e non dal punto di vista della realtà. Il « nihil » è « non-aliquid » o assenza di qualcosa, ed il « malum » è « non-bonum » o assenza di bene là dove — secondo l'ordine — sarebbe necessario che vi fossero l'essere ed il bene: per questo parliamo di essi come se fossero qualcosa (« quasi sint aliquid »), e per questo la parola « malum », pur non significando nulla di reale, suscita in noi sentimenti di repulsione e di orrore (50).

E' infatti lecito operare una ricostruzione logica delle proposizioni aventi un soggetto che non significa qualcosa facendo in modo che esse possano viceversa, in quanto proposizioni, avere un significato: bisogna cioè comprenderle come se fossero formulate in senso capovolto. Dire per esempio che 'l'ingiustizia causa una rapina', o che 'la cecità causa una caduta', equivale a dire che 'se ci fossero state la giustizia o la vista non ci sarebbero state la rapina o la caduta' (51).

Questa ricostruzione inversa di proposizioni aventi per soggetto un termine dal significato negativo è di grande interesse anche per la storia della logica, in quanto prelude ad una tendenza che nel nostro secolo ha trovato espressione nell'atomismo logico anglosassone, e in particolare nella polemica che contrappose Bertrand Russel a quello che egli definì 'il regno delle ombre' di Alexius Meinong, tornando a discutere, forse senza saperlo, della stessa problematica aperta da Fridugiso di Tours. Alla domanda su come una proposizione possa essere vera ed avere significato pur avendo come significato il nulla (per es. 'il circolo quadrato non esiste'), Russel, rifiutando di considerare come esistenti le 'ombre', appunto, delle verità negative, rispose proponendo di ricostruire logicamente tali proposizioni sostituendole con altre equivalenti, nelle quali il verbo essere fosse sempre

(49) Cfr. *ibid.*, 340C-341C (pp. 250,21-251,18).

(50) Cfr. *ibid.*, 10, 337C-338B (p. 247,6-28); e *ibid.*, 26, 358BC (p. 274,4-15).

(51) Cfr. *ibid.*, 26, 358C-359A (p. 274,16-24).

predicato soltanto di soggetti denotanti qualcosa di determinabile (per cui, nell'esempio, la proposizione 'il circolo quadrato non esiste' diventa: 'non è mai vero che x sia circolare e y sia quadrato e che x e y esistano entrambi contemporaneamente e che si identifichino') (52).

Affrontando nel *De casu diaboli* il problema della predicazione dei termini aventi un significato puramente negativo, in senso inversamente simmetrico alla ricerca condotta nel *Monologion* e nel *Proslogion* dei termini più significativi che possano essere concepiti dalla mente umana (53), anche Anselmo propone di risolvere non soltanto le proposizioni che hanno un soggetto negativo, ma tutte le proposizioni il cui significato logico diretto è impossibile sul piano ontologico, riformulandole in una forma capovolta, proprio per evitare di dover ammettere la sussistenza di ciò che significa non l'essere ma il non-essere. Per collocare in una corretta dimensione storica tale operazione è però importante notare che egli la concretizza ricorrendo agli strumenti dialettici in suo possesso quando propone di scioglierne il contenuto mediante la struttura ipotetica dell'irrealtà: così, per esempio, la domanda fondamentale 'perché Dio ha consentito alla caduta del diavolo?', deve essere riformulata in questo modo: 'perché, se il diavolo avesse mantenuto l'ordine naturale cui era stato predisposto, non sarebbe caduto?'. L'errore è non avere accettato, contro natura, ciò che Dio, secondo l'ordine naturale, ha dato. La conseguenza è che si può dire che Dio *non ha dato* al diavolo il bene-ordine-essere proprio perché questo si-

(52) Cfr. B. RUSSEL, *On denoting*, in « Mind », 14 (1905), pp. 479-493 (ri pubbl. in *Reading in Philosophical Analysis*, a cura di H. FEIGL e W. SELLARS, New York, 1945, pp. 103-115); e *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, 1919 (1975¹⁴), cap. XVI, pp. 167-180. La parentela tra il procedimento anselmiano della evidenziazione formale del significato proposizionale, quale risulta soprattutto dal *De Grammatico*, e alcuni aspetti metodologici dell'atomismo logico anglosassone del nostro secolo è stata già sottolineata in più occasioni da D. P. HENRY: cfr. in particolare il suo saggio *Anselmian Categorical and Canonical Language*, in *Les mutations socio-culturelles*, cit., pp. 537-548.

(53) E' infatti a questo proposito particolarmente interessante ricordare, ancora in RUSSEL, *On denoting*, cit., p. 491, l'applicazione del procedimento analitico alla formula dell'argomento del *Proslogion* (sviluppata in senso simmetricamente inverso ai risultati della denotazione applicata da Anselmo ai termini aventi significato negativo nel *De casu diaboli*), che diventa: « There is one and only one entity x which is most perfect; that one has all perfections; existence is a perfection; therefore that one exists ». Russel si serve di tale ricostruzione per confutarne la validità dimostrativa in base al fatto che, in questa forma, la prima premessa non è dimostrata né dimostrabile.

gnifica, riformulando affermativamente il senso logico di tale affermazione negativa, che il diavolo *ha voluto altro* (ossia il male-disordine-non essere) (54).

L'angelo ha abbandonato la giustizia semplicemente perché lo ha voluto, e lo ha voluto semplicemente perché lo poteva volere. L'unica causa di un atto di volontà è perciò nel possesso previo della volontà e nella conseguente possibilità di portarlo ad effetto (55). Dio non può dunque essere considerato responsabile della caduta degli angeli malvagi per il fatto che non ha donato loro la perseveranza nel bene (56): mentre il 'dare' è sempre causa del 'ricevere', e non può esserci un 'ricevere' se non c'è il 'dare', il 'non dare' non è necessariamente causa del 'non ricevere'. Nella predicazione causale si deve distinguere fra l'essere direttamente causa di qualcosa e ciò che una volta posto è causa del conseguire di questo qualcosa: per esempio, l'incendio è causato dal fuoco (causa diretta), ma dall'incendio consegue il fuoco (causa consequenziale). Così se Dio *non ha dato* all'angelo malvagio la perseveranza, anche se questo suo non-dare è causa (consequenziale) del non-ricevere, non ne è però causa diretta (57).

Inversamente risulta allora vero che Dio ha effettivamente concesso all'angelo malvagio sia la possibilità sia la volontà di perseverare, ma non senz'altro la perseveranza. Questo viene confermato dalla stessa definizione di 'perseverare', in particolare da una definizione, anche in questo caso scelta tra quelle raccomandate da Mario Vittorino nel suo *De definitionibus liber*, che si realizza per mezzo di una sola parola (« definitio ad verbum ») (58): « perseverare » corrisponde infatti a « perficere » (portare ad atto, secondo l'ordine naturale). La caduta del diavolo consiste dunque nel non avere portato a compimento (cioè ad atto) la possibilità di perseverare nella volontà (59).

In questo stesso senso si giustifica anche il tema della restaurazione in paradiso del numero degli angeli malvagi caduti da parte degli uomini santificati — tema proposto nel *De casu diaboli* come una concezione universalmente accolta e incontestabile, quasi evidente per la ragione —, come conferma della con-

(54) Cfr. ANSELMO, *De casu diaboli*, 4, 332A-333D (pp. 240,16-242,23); 6, 334B-335A, pp. 243,17-244,6.

(55) Cfr. *ibid.*, 27, 359B-360A (p. 275,5-33).

(56) Cfr. *ibid.*, 2, 328AC (pp. 235,20-236,9).

(57) Cfr. *ibid.*, 3, 328C-330B (pp. 236,12-240,13).

(58) Cfr. MARIO VITTORINO, *De definitionibus liber*, ed. cit., p. 20,22-21,11.

(59) Cfr. ANSELMO, *ibidem*, 330BC (p. 238,23-34).

cezione anselmiana della parità totale che deve sussistere nell'ordine cosmico, logicamente e ontologicamente, tra il progetto divino e la condizione reale dell'essere (60).

Ma ancora un'ultima importante considerazione sulla tematica dell'essere e del non-essere accosta anche Anselmo alle più ardite profondità teologiche del neoplatonismo patristico ed erigeniano. Resta infatti da giustificare all'interno di questa perfetta ed equilibrata ontologia la possibilità logica di un altro 'nulla', quello da cui è stata tratta tutta la creazione. Tale « nihil » non può infatti essere spiegato dalla stessa analisi e conversione semantica che ha permesso di risolvere la « quaestio de malo » in quanto è caratterizzato da una connotazione significativa decisamente positiva sul piano ontologico, come 'principio' causale da cui sono derivate tutte le cose che sono.

A questa tematica sono dedicate pagine particolarmente pregnanti del *Monologion*, il cui spunto iniziale è ancora una volta di natura logica. La parola 'nulla' o significa qualcosa o non significa qualcosa. Ma se significa qualcosa, allora le cose sono create da qualcosa, non da nulla. Se invece non significa qualcosa, la ragione proclama universalmente (« sicut vox omnium est ») che da nulla non deriva nulla, perciò la creazione non deriva dal nulla. D'altra parte tutto ciò che diviene, diviene da qualcosa: sia perciò che il nulla significhi o non significhi qualcosa, le cose create derivano da qualcosa, e non dal nulla.

La logica aiuta a liberarsi da queste considerazioni contraddittorie mostrando che il termine « nihil » è un termine equivoco, e che 'derivare dal nulla' può significare più cose: 1) non essere assolutamente prodotto; 2) essere senza essere mai stato originato da altro (come è proprio della medesima Somma Essenza); 3) essere fatto senza che preesista in qualche forma l'esistenza condotta ad essere (61). Questo terzo significato è particolarmente adeguato a denotare la derivazione del creato dal nulla: le cose sono dette essere create dal nulla nello stesso senso in cui chi diventa ricco dopo essere stato povero, o chi guarisce dopo una malattia, acquisisce qualcosa che prima non aveva e non c'era. Così l'essere delle cose create prima non c'era, ed ora c'è.

Ma il nulla non si può predicare di qualcosa. Qual è allora

(60) Cfr. *ibid.*, 5, 334AB (pp. 242,26-243,14).

(61) Cfr. *Monologion*, 8, 155B-157B (pp. 22,13-24,6). Viene riconosciuto come contraddittorio, e quindi non accolto, un quarto significato: quello per cui il nulla sarebbe causa di qualcosa.

il significato logico reale dell'affermazione che 'le cose che sono fatte dal nulla prima di essere create erano nulla'? L'unica risposta possibile, poiché prima del creato esisteva soltanto Dio, è che le cose create erano, prima della creazione, il pensiero divino che ne progettava l'esistenza: esse erano concetti della *ratio* divina, « rerum locutiones » sussistenti nella « ratio summae naturae », ossia nel Verbo, che creando ha portato ad essere in atto il significato di tali idee eterne del creato, il « quid aut qualia aut quomodo futura essent » (62).

Soltanto l'essere, dunque, è, il non-essere non è. E l'origine dell'essere non può ricadere nel non-essere per privazione ma deve piuttosto essere ricondotta al non-essere per eccellenza. Anche nella sintesi ontologica anselmiana, come già nel sistema speculativo eriugeniano e in tutta l'onto-teologia agostiniana dominante nel mondo altomedievale, la logica conduce a ritrovare *nell'essere*, ossia nell'essere assoluto e divino del Verbo, la ragione unica della possibilità dell'essere derivato e creaturale.

Come Anselmo afferma nel *De veritate*, tutto ciò che è, è ed è vero in quanto si trova collocato nella suprema verità. E la verità è l'essenza di tutte le cose che sono, in quanto esse sono ciò che sono nella somma verità (63).

Il problema del male, come lettura inversa del problema della conoscibilità e dicibilità dell'essere, si propone dunque come un utile punto di osservazione per approfondire l'indagine sull'elaborazione altomedievale di un'ontologia neoplatonico-cristiana: un processo speculativo che giunge alla sua maturazione nel pensiero di Giovanni Scoto e di Anselmo, ed ha una importanza non secondaria nella storia della filosofia occidentale, in quanto rappresenta il primo tentativo sistematico di rispondere positivamente al programma agostiniano di raggiungere con l'aiuto della fede un fondamento oggettivo per la conoscenza umana della verità.

Se i secoli successivi troveranno altre ontologie ed altre ispirazioni speculative che permetteranno di ritornare alla dimensione etica del tema del peccato e delle ragioni del male, il problema logico nascente dall'ambiguità semantica dei termini puramente negativi si può dire già definitivamente risolto alla fine della prima fase della storia della filosofia medievale, nella sistemazione dell'ontologia conseguita dai più maturi pensatori che

(62) Cfr. *ibid.*, 9, 157C (p. 24,10-20); 10, 158B-159B (pp. 24,24-25,27).

(63) Cfr. *De veritate*, 7, 475AC (pp. 185,8-186,4).

hanno saputo accettare fino in fondo e risolvere nelle sue stesse radici platoniche la genuina eredità filosofica di Agostino, con tutto l'ottimismo teologico e le angosce esistenziali che, insieme, la caratterizzano.

GIULIO D'ONOFRIO

La prima opera di questo lavoro, lo studio che si sta
in questi giorni pubblicando, è un volume di 200 pagine, in cui si
riconstruisce l'opera di Agostino in base ai testi di Sigieri
di Braubante e di Peter von Heusinger. Agostino, come è
già noto, è stato per lungo tempo attribuito ad un altro
autore di nome Agostino, un certo Agostino di Garbano,
che le "questiones" di Agostino, pubblicate nel 1880 ed
il più famoso tra i "P. M. N.", furono attribuite ad un certo
Agostino di Garbano, nel secondo volume della "Enciclopedia
Cattolica" di Roma, nel 1902. La questione è stata
risolta nel 1941 da P. Heusinger, che ha pubblicato
il suo studio su "Die 'Questiones' von Agostino", in
"Archiv für Geschichte der Philosophie", 24, pp. 1-10.
L'attribuzione dell'opera ad Agostino è stata
accettata da tutti gli studiosi di filosofia medievale.
Deve però essere chiarito che la questione di questo
libro dell'agostiniano Agostino, d'autore. Si tratta infatti di un
teologo e non di un magister, come è la sua opera che si è svolta
per gran parte nel XIII secolo, ma anche nel XIV se-
colo. Per altro buona parte dei testi qui analizzati sono presen-
ti nella "Metaphysik" di Heusinger, che ha anche una
edizione di Pietro d'Alvernia). Ora le "questiones" di Agostino
si collegano con tutte le "questiones" di suo insegnamento
come le "questiones" di filosofia alla scuola di Agostino
a Padova che è databile agli ultimi anni del XIII secolo. Si come
tutto che come dato, dunque, i testi che di lui utilizziamo, deter-
minano pesantemente nell'ambito del lavoro di campo.

(1) Le "Questiones" sulla "Metaphysik" di Agostino, l'opera di cui si
parla qui, è pubblicata in un volume di 200 pagine, in "Archiv für
Geschichte der Philosophie", 24, pp. 1-10. L'opera è pubblicata
in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 24, pp. 1-10. L'opera è
pubblicata in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 24, pp. 1-10.
L'opera è pubblicata in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 24, pp. 1-10.

