

UN SMS DI SAN ANSELMO A MAURIZIO SUL MALE O IL MALE NELLA LETTERA 97 DI ANSELMO D'AOSTA

ISTVÁN ANDRÁS¹

Summary: The following article through Anselm of Aosta's Letter 97 brings to the reader, the idea that Anselm's epistolary today can be understood as virtual letters: SMS or messages on social networking sites. The theme of the Letter 97 is presents evil not as something or not-something, but as almost something. With his itinerary, Anselm not only re-elaborated Augustine's thought, but also opened the door for a new interpretation that after centuries, that is, today, becomes interesting because of its freedom and perspectives. By the means of language Anselm opens the horizon to the eyes of today's reader that stretches to ontological perspective. In this sense, the evil that is almost-something opens an infinite possibility.

Keywords: Anselm of Aosta, evil, nothing, epistolary, SMS, something, not-something, almost-something.

Negli ultimi anni ricercatori e studiosi hanno fatto un grande lavoro con molte scoperte e novità sull'epistolario di Anselmo d'Aosta. Oltre all'edizione critica, sono stati pubblicati diversi volumi e studi sull'epistolario di Anselmo, attraverso i quali siamo ora più vicini all'itinerario razionale e spirituale del nostro autore. Le ricerche ne hanno rivelato non solo le qualità intellettuali e spirituali,² ma anche il lato umano³. Ecco perché Ovidio Lari, vescovo di Aosta, nella sua piccola introduzione per l'edizione delle lettere di Anselmo d'Aosta, scrive che il

-
- ¹ István András is Assistant Professor of Philosophy at the Faculty of Roman Catholic Theology of the Babeş-Bolyai University, Alba Iulia. Email: istvan.andras@ubbcluj.ro.
 - ² “Nella guida spirituale e nell'esercizio del consiglio vediamo in Anselmo riunite una chiara lucidità e una decisa fermezza.” Inos BIFFI, *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere, Vol I.*, cura Inos BIFFI–Costante MARABELLI, Milano: 1988, 43–88, 70.
 - ³ “L'attenzione e la disponibilità di Anselmo per gli altri appare all'origine di gran parte del suo epistolario”. I. BIFFI, *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere, Vol I.*, cura I. BIFFI–C. Marabelli, MILANO, 1988, 43–88, 60.



nostro autore è “certamente una persona ricca di affetti”⁴. Tramite l’epistolario anselmiano scopriamo che Anselmo non era soltanto un cervello, un uomo guidato esclusivamente dalla ratio, ma un monaco aperto verso Dio e verso la gente.⁵ Inos Biffi afferma che chi vuole conoscere veramente sant’Anselmo⁶ deve studiare le sue lettere⁷.

La nostra ricerca parte dall’idea che l’epistolario è una forma di conversazione utilizzata quando le parti sono fisicamente lontane. Nel tempo, l’epistolario è cambiato si è evoluto, diventando persino un genere letterario. Lo sviluppo dell’epistolario non è ancora finito, ma per la gente di oggi, spesso rimane una forma letteraria del passato, attraverso la quale si manifestava l’uomo vecchio del passato. Oggi l’epistolario significa le possibilità offerte dai moderni dispositivi e dal mondo virtuale⁸, con cui possiamo comunicare istantaneamente sui siti di social network o anche attraverso gli sms, colmando la distanza fisica che ci separa. Da qui nascono due domande: le nuove forme di comunicazione (es. SMS) possono essere chiamate lettere o epistolario e le lettere di Anselmo possono essere interpretate come messaggi (SMS)?

Nell’epoca di Anselmo l’epistolario era una forma letteraria, ma soprattutto una forma di comunicazione per quelli che erano lontano fisicamente. L’epistolario di Anselmo è vasto e i destinatari erano persone vere, reali con le quali il nostro

⁴ Ovidio LARI, *La chiesa di Aosta e Sant’Anselmo*, in *Anselmo D’AOSTA, Lettere, Vol I.* ed. I. BIFFI-C. MARABELLI, Milano 1988, 13.

⁵ “Anselmo non si interessava solo dei monaci ma anche dei laici”. BIFFI, I., *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in ANSELMO D’AOSTA, *Lettere, Vol I.*, cura I. BIFFI-C. MARABELLI, Milano, 1988, 43–88, 76.

⁶ Chi vuole conoscere la “fisionomia interiore, gli interessi fondamentali, lo spirito e lo stile” deve studiare le lettere di Anselmo. Queste lettere sono importanti anche “per la storia della Chiesa del tempo”. Cfr. I. BIFFI, *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in ANSELMO D’AOSTA, *Lettere, Vol I.*, cura I. BIFFI-C. Marabelli, Milano, 1988, 43–88, 45.

⁷ Cfr. BIFFI, I., *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in ANSELMO D’AOSTA, *Lettere, Vol. I.*, cura I. BIFFI-C. Marabelli, Milano, 1988, 43–88.

⁸ Cfr. István ANDRÁS, «A virtualizálódó szubjektum (helyzetjelentés; morfondírozás)» in. *Studia Theologica Transsylvaniensis*, 17/2, Alba Iulia: Institutul Teologic Romano-Catolic 325–341.

autore era in contatto. Oggi giorno potremmo dire, con allusione ai social work, che Anselmo aveva molti amici e *parlava, scriveva*: era in *connessione* con loro.⁹

Studiando le lettere di Anselmo scopriamo che molte volte esse non sono soltanto semplici lettere o risposte a qualche domanda pratica, o guide spirituali, ma sono come riassunti o come schizzi dei suoi pensieri e dei suoi libri. Così la *Lettera 97* può essere considerata come una scheda per il libro *De casu diaboli*, perché affronta la stessa tematica, la tematica del male.

Cosa è l'epistolario?

La lettera come stile letterario è presente nella storia della letteratura a partire da epoche remote fino a oggi.

Nel corso dello sviluppo umano, l'uomo si è reso conto presto che le distanze geografiche sono difficili da coprire e che per questa non poteva essere presente ovunque in persona. Ma capiva che anche l'opinione di una sola persona era fondamentale in certe questioni. Per questo motivo, la pratica di rendere nota l'opinione di una persona assente attraverso inviati o oggetti inviati da lui, si è affermata fin dall'antichità. Più tardi, con l'avvento della scrittura, appaiono anche le lettere. Nelle antiche monarchie orientali la corrispondenza epistolare aveva un carattere soprattutto ufficiale, ma accanto all'elemento ufficiale spesso rivelava l'aspetto privato della letteratura epistolare.¹⁰ Durante il II secolo a. C. comincia una larga fioritura dell'epistolario. Troviamo lettere in prosa ma anche in forma di poesia, spesso permeate dalla filosofia. Dopo Cristo l'epistolario rimane una forma letteraria usata anche dagli apostoli e dai padri della chiesa.

Nel Medio Evo l'importanza dell'epistolario non cade, al contrario, con Giles Constable possiamo dire che il periodo aureo dell'epistolografia è il periodo del XI-XII secolo¹¹.

Quando l'analfabetismo fu debellato perché la gente ha imparato a scrivere, la lettera rimase presente nella vita quotidiana dell'uomo non soltanto nella

⁹ Il tempo di ricevere un messaggio era lungo, ma il tempo era vissuto in rapporto all'eternità e oggi in rapporto con il prossimo appuntamento.

¹⁰ Cfr. Gino FUNAIOLI, Giuseppe CARDINALI, *Epistolari, Scritture*, in: https://www.treccani.it/enciclopedia/scritture-epistolari_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (13.11.2023.).

¹¹ Cfr. Giles CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, Turnhout: Brepols, 1976, 31-38.

letteratura. Ci furono epoche in cui l'uso delle lettere era di moda. Una lettera d'amore, per esempio, poteva essere la manifestazione più grande e più sincera del cuore e della mente umana. Anche oggi scriviamo lettere. Forse non sulla carta e con la penna, ma scriviamo lettere.

Almada arriva alla conclusione che la definizione più accettata dagli studiosi sulla definizione della lettera suppone tre elementi:

1. la lettera è una forma scritta di comunicazione
2. la lettera permette di rompere la distanza tra chi scrive e colui a cui si scrive
3. la lettera si presenta come un sostituto del discorso orale e perciò deve assumere i criteri della spontaneità¹²

Le lettere di Anselmo corrispondono a questi punti, e nello stesso tempo formano un vero epistolario.

La domanda su che cosa sia l'epistolario diventa importantissima, soprattutto quando l'uomo comincia a trascurare le cose e le strutture reali vivendo in un mondo virtuale. "Oggi giorno, viviamo una svolta molto grande a livello comunicativo, cioè la compresa di internet. Assistiamo di fatto ad una svolta storica in ciò che riguarda i mezzi di comunicazione"¹³. Scrivere lettere per l'uomo di oggi spesso significa scrivere e-mail o addirittura SMS, ma dobbiamo chiarire che un'e-mail è una lettera, perché ne ha lo stile e le caratteristiche sebbene in breve.

Nel mondo postmoderno la lettera, come forma letteraria e come forma di espressione, comincia a perdere i suoi caratteri in favore dell'informazione. Possiamo vedere come il posto dell'epistolario viene preso dall'SMS o da un breve messaggio sul messenger o sulle reti sociali. Tutto è entrato sulla via dello scioglimento, come osserva Derrida o Esterházy.¹⁴ Ma, secondo la definizione detta sopra possiamo dire che anche un SMS o un messaggio sulle reti sociali può essere interpretato come una lettera.

1. la lettera è una forma scritta di comunicazione: se accettiamo che scrivere non si fa soltanto con carta e strumenti idonea, ma anche con mezzi più moderni

¹² Cfr. Christian Alejandro ALMADA, *Anselmo D'Aosta ed il genere epistolare*, L'Ulivo, 37 (2007), Abbazia Monte Oliveto Maggiore: Monte Oliveto Maggiore, 390.

¹³ Ch. ALMADA, *Anselmo D'Aosta ed il genere epistolare*, L'Ulivo, 37 (2007), Abbazia Monte Oliveto Maggiore: Monte Oliveto Maggiore, 388.

¹⁴ Cfr. Péter ESTERHÁZY, „1 Norfolk” in. *A szabadság nehéz mámore*, Budapest: Magvető, 2003, 39-43, 40.

per trasmettere informazioni¹⁵, vediamo che anche un SMS, o un massaggio può essere una lettera.

2. la lettera permette di rompere la distanza tra chi scrive e colui a cui si scrive: Gli SMS e i messaggi stessi fanno in modo che la distanza sia annullata più velocemente¹⁶.

3. la lettera si presenta come un sostituto del discorso orale e perciò deve assumere i criteri della spontaneità: oggi giorno la spontaneità è molto presente. Questa è la nostra forza.

Invertendo il ragionamento possiamo dire che l'epistolario di Anselmo, secondo queste regole può essere considerato come un insieme di messaggi o di SMS.

L'epistolario di Sant'Anselmo

Nella vita di Anselmo d'Aosta l'epistolario comincia al tempo in cui Lanfranco, suo maestro, viene nominato arcivescovo di Canterbury e Anselmo rimane lontano da lui¹⁷. Diventa il suo successore, ma in alcuni casi ha bisogno del suo aiuto.

Le lettere di Anselmo sono ripartite in tre parti, corrispondenti ai tre importanti periodi della sua vita.

Primo periodo¹⁸: priorato di Bec. In questo periodo Anselmo scrive 83 lettere. Queste lettere hanno destinatari diversi e tematiche diverse. I destinatari sono: l'abate, 10 lettere (11, 18, 52, 71, 83 ecc.), il priore, 8 lettere (48, 58, 63 ecc.), un monaco, 32 lettere (3, 4, 5, 7, 8, 9, 33, 34, 84 ecc.), una monaca, 1 lettera (45), l'arcivescovo, 12 lettere (1, 14, 23, 66, 72 ecc.), il vescovo, 3 lettere (53 ecc.). Le tematiche più ricorrenti sono: l'amicizia, la vita monastica, i consigli per la vita monastica, la guida spirituale.

¹⁵ Cfr. Edd. RUZSICZKY Éva, SZÁVAI J., R., *Magyar Larousse Enciklopédiai szótár*, Vol. II, Paris-Budapest: Librairie Larousse-Akadémiai Kiadó, 1992, 225.

¹⁶ Tramite gli sms anche il tempo costante comincia a ridursi. Il tempo, il grande nemico dell'uomo, rimane come un sogno da uccidere Chrònos. Cfr. Guido TONELLI, *Il sogno di uccidere Chrònos*, Milano: Feltrinelli, 2021.

¹⁷ Cfr. Alfredo SIMÓN, *Caritatis pace et amore veritatis. L'esperienza di Dio nell'epistolario di Anselmo D'Aosta*, Benedictina, 56 (2009), Cesena: Centro Storico Benedettino Italiano, 21-23.

¹⁸ Qui non pretendo di presentare tutti i destinatari, soltanto alcuni per vederne la diversità, e ciò vale anche per i prossimi due periodi.

Secondo periodo (1078 – 1093) quando Anselmo era abate a Bec. In queste lettere la componente monastica, sempre presente, appare ben bilanciata dalle relazioni epistolari con gli esponenti della gerarchia ecclesiastica diocesana. Di questo periodo abbiamo soltanto 54 lettere. I destinatari sono: l'abate, 11 lettere (92, 105, 110, ecc.), il priore, 2 lettere (93, 143), un monaco, 5 lettere (97 ecc.), l'arcivescovo, 6 lettere (89, 90 ecc.) il vescovo, 6 lettere (91, 107, 122, 136 ecc.) un laico, 1 lettera (94).

Terzo periodo (1093 – 1109) quando era arcivescovo di Canterbury. Questo è il periodo più fecondo. Abbiamo 234 lettere con le seguenti tematiche: questioni pastorali, consigli ecc.. I destinatari sono: l'abate, 5 lettere (158, 186 ecc.), il priore, 2 lettere (179, ecc.), il priore e i monaci, 12 lettere, un monaco, 8 lettere (174, 188, ecc.), una monaca, 3 lettere, il papa, 10 lettere (206, 210)¹⁹.

Dal punto di vista della nostra tematica possiamo dire che nell'epistolario di Anselmo d'Aosta la parola *male* appare 129 volte²⁰. In alcune parti tratta del male nell'ambito spirituale, per esempio nelle lettere 6, 17, 37, 65 ecc. In altre il male appare come un problema della vita quotidiana, quando l'uomo fa qualcosa di male per gli altri, come per esempio nella lettera 126. Nella lettera 217 Anselmo dice che il male è presente nella vita, ma noi dobbiamo scoprirlo e lottare contro di esso. Il male appare anche con concetti biblici. Alla fine del mondo ci sarà il giudizio finale fra buoni e cattivi, fra bene e male. Su questa tematica parlano le lettere 252, 258, 346, ecc. In qualche lettera, il male appare quando Anselmo è accusato da qualcuno. Le riflessioni metafisiche sul male sono presenti nella Lettera 97.

La lettera 97

La Lettera 97 fu scritta quando Anselmo era abate a Bec e ha come destinatario Maurizio. Maurizio era monaco in Inghilterra, capo dei monaci beccensi in Inghilterra. Nell'epistolario di sant'Anselmo appaiono due monaci con il nome di Maurizio, almeno secondo Schmitt. Uno è *Mauritius monachus Beccensis*

¹⁹ Cfr. Alfredo GRANATA, *L'epistolario anselmiano: un monumento di vita e di letteratura*, in *Anselmo d'Aosta Lettere* 3, ed. I. BIFFI-C. MARABELLI, 1988, 120-123.

²⁰ Cfr. <https://www.brepolsonline.net/doi/abs/10.1484/M.NUTRIX-EB.5.112923> D'Aosta, Epistole, Lettere

*Cantuariae degens*²¹. Per questo Maurizio Anselmo ha scritto le lettere: 42, 43, 47, 51, 60, 64, 69, 74, 79. L'altro Maurizio, sempre secondo Schmitt, è il *superior novae cellae Beccensis apud Confluetium*²². Ma per altri studiosi esiste soltanto un monaco che aveva una relazione spirituale stretta con Anselmo. Tersilla Gatto Chanu nel suo libro afferma che Maurizio era un monaco del Bec con una grande capacità intellettuale. Quasi non esiste tema sul quale egli non avesse un pensiero²³. Biffi sottolinea che “la corrispondenza con Maurizio è più affettuosa. Soltanto a lui riserva il titolo di figlio.”²⁴

Questa lettera crea un dibattito tra gli studiosi. Alcuni ritengono che sia stata scritta intorno all'anno 1085, o addirittura ancora più tardi, forse verso il 1092²⁵. Non possiamo dimenticare che il libro *De casu diaboli* fu scritto tra gli anni 1080-1085²⁶ e la Lettera 97 contiene la stessa tematica. Se è così, la Lettera 97 può essere considerata come un riassunto o uno schizzo, o una preparazione per il libro. Se la lettera è stata scritta verso il 1092, dopo il libro *De casu diaboli* possiamo dire che Anselmo mandò un piccolo estratto, un riassunto per il suo amico Maurizio.

La tematica e la struttura della Lettera 97

Sappiamo che ogni lettera come stile letterario deve avere una struttura, talvolta ben precisata. La struttura della Lettera 97 è interessante e si presenta così:

- saluto
- prima parte: versetti 3-18 trattano un problema pratico riguardante la vita di un fratello
- seconda parte: versetti 18-97 è la parte più deduttiva, con riflessioni di tipo metafisico sul male

²¹ Cfr. S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera omnia*, Vol III, Edinburgh: Thomam Nelson et Filios, 224–225.

²² Cfr. S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera omnia*, Vol III, 224–225.

²³ Cfr. Ghattò CHANU, T.G., *Anselmo D'Aosta*, Milano: San Paolo, 2009, 101–105.

²⁴ BIFFI, I., *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, Vol I., cura I. Biffi–C. Marabelli, Milano, 1988, 43–88, 61.

²⁵ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Lettere Vol I*, ed. I. Biffi–C. Marabelli, Milano 1988, 310–311.

²⁶ Cfr. F.S. SCHMITT, *Zur Chronologie der Werke des hl Anselm von Canterbury*, Revu Bénédictine 44 (1932), Turnhout: Brepols, 322–355.

– manca il saluto finale

Naturalmente la lettera comincia con un saluto affettuoso “al diletto²⁷ suo fratello e figlio Maurizio”²⁸. In questo saluto Anselmo si presenta come “fratello Anselmo, detto abate di Bec”²⁹. Anche da questo saluto si nota la relazione stretta tra Anselmo e Maurizio. Anselmo si considera un fratello di Maurizio e vorrebbe rimanere fratello, non importa il servizio che presta nella Chiesa, importante è il suo atteggiamento di fraternità. Così possiamo dire che la Lettera 97 è la lettera di un fratello ad un altro fratello.

La lettera si divide in due grandi parti. Nella prima parte Anselmo cerca di trovare una risposta ad un problema dei monaci dell’Inghilterra, per un fratello al quale risultava difficile la vita claustrale. Secondo Anselmo il problema si doveva risolvere con la carità fraterna e se la carità fraterna non fosse stata sufficiente, in seguito si sarebbe dovuto applicare contro di lui la “severità imposta dalla regola”³⁰.

Nella seconda parte della lettera Anselmo tratta la tematica del male, cercando di spiegare e di capire.

La struttura di questa parte della lettera si presenta così in cinque punti:

1. male = niente
2. dimostrazione di cosa è il niente:
 - a) niente come qualcosa
 - b) niente come non qualcosa
3. il male = niente

anche il male può essere:

 - a) qualcosa
 - b) non qualcosa
4. il male come quasi qualcosa

²⁷ Interessante come anni dopo, nell’epistolario di San Bernardo queste parole diventano importanti.

²⁸ S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera omnia*, Vol. III, Lettera 97, 224,1-2. “dilecto fratri et filio suo Mauritio”, trad. ANSELMO D’AOSTA, *Lettere Vol 1*, ed. I. BIFFI, C. MARABELLI, 311.

²⁹ S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera omnia*, Vol. III, Lettera 97, 224, 1. “Fratr Anselmus, dictus abbas Becci”, trad. ANSELMO D’AOSTA, *Lettere 1*, 311.

³⁰ S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera omnia*, Vol. III, Lettera 97, 225, 14. “regularem in eum me exercere severitatem necesse erit”, trad. ANSELMO D’AOSTA, *Lettere 1*, 313.

5. la cecità come male reale → il male non è altro che non-bene, o assenza di bene, dove deve o conviene esservi il bene.

La lettera non finisce tradizionalmente, perché manca il saluto finale.

Il campo semantico della lettera 97

Quando noi uomini parliamo, cerchiamo di essere chiari per essere capiti. (in un sms usiamo parole brevi e chiare). Ma il nostro linguaggio dipende anche dalla persona con cui parliamo. Così usiamo linguaggi diversi con i genitori, con gli amici, in chiesa, nel posto di lavoro ecc.. Tutti noi siamo contenti quando una persona parla chiaramente e possiamo capire senza difficoltà.

Anche Anselmo, quando scrive una lettera cerca di essere chiaro per essere ben capito. Per questo possiamo affermare che ogni parola che viene usata ha il suo ruolo, ben definito dall'autore. Con le parole usate possiamo avere un *assaggio* del linguaggio anselmiano ed entrare nella dialettica di Anselmo.

Biffi osserva che il linguaggio di Anselmo è molto affettuoso. Gran parte delle sue lettere sono lettere di amicizia ma dobbiamo sapere che “siamo in un'epoca in cui l'amore era essenzialmente un concetto intellettuale”³¹

Nella prima parte della Lettera 97 le parole chiave sono: *fratrem, voluntatis, inoboedientia, severitatem*. Tutte queste parole appartengono al linguaggio monastico. *Fratrem* si riferisce ai monaci che vivono insieme secondo una regola per la quale tutti sono fratelli.

La parola *voluntas* per Anselmo, per tutta la sua attività, è molto importante. È interessante notare che nella seconda parte della lettera, dove viene sviluppato un tema filosofico, questa parola manca. Ma considerando la diversità fra le due parti della lettera, non possiamo dire che questa parola dovrebbe trovarsi anche nella seconda parte. Nella prima parte la parola *voluntas* sta in opposizione con la parola *inoboedientia*, (*voluntas* ↔ *inoboedientia*), per dimostrare che la volontà e la disobbedienza non coincidono sempre. Anselmo discioglie questa tensione con la parola *regola*, (*voluntas* ↔ *inoboedientia* → *regola*), la regola come strumento intermedio tra la volontà e la disobbedienza. Il problema della volontà viene sviluppato in opere complete come *De libertate arbitrii*, *De veritate*, *De casu diaboli* ecc. Nel libro *De casu diaboli* Anselmo afferma che la volontà è qualcosa di reale,

³¹ Inos BIFFI, Anselmo *al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, Vol I., cura I. BIFFI-C. Marabelli, 43-88, 54.

per questo deve derivare da Dio e come tale non può essere non buona³²; nemmeno i suoi effetti possono essere non buoni. Il male consiste nell'ingiustizia, che per parte sua è privazione della giustizia³³, come troveremo nella seconda parte della lettera.

Nella seconda parte della lettera il campo semantico è molto più grande. Le parole chiave sono: *malum* 13 (volte), *nihil* 43, *nulla* 4, *nullatenus* 3, *nomen* 17, *bonum* 4, *non bonum* 1, *aliquid* 54, *non aliquid* 7, *quasi aliquid* 1, *non est aliquid* 2, *ratio* 1, *caecitas* 5, *non visus* 3, *visus* 8.

Il male nella Lettera 97

Anselmo affronta il tema del male non soltanto nella Lettera 97, ma anche in altre opere e in contesti differenti. Il *male* come *nulla*, per esempio, appare anche nel *Monologion*, nel *De veritate*, nel *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate, o De casu diaboli*.

La tematica del male presentato nella Lettera 97 è uguale a quello che troviamo nel libro *De casu diaboli*.³⁴ La lettera presenta lo stesso ordine logico del libro *De casu diaboli*. L'autore prima fa l'affermazione che il *male* è *niente* così partendo dal concetto *niente* spiega come il male e il niente possono essere *qualcosa* o *non-qualcosa* e alla fine *quasi-qualcosa*.

Il male come qualcosa

L'autore prima spiega come il *niente* può essere *qualcosa*, affermando che i termini "male e niente significano qualcosa non nella realtà, ma secondo la forma dell'espressione"³⁵.

Il male e il niente sono qualcosa secondo il significato. Qui ritroviamo Agostino. Per Agostino e anche per Anselmo il significato deve essere qualcosa. Il male è un nome, così che non possiamo negare che il nome male abbia un significato, non significa nulla, ma qualcosa.

³² Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *La caduta del diavolo*, 48–50.

³³ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *La caduta del diavolo*, Milano: Bompiani, 2006, 83–84.

³⁴ Cfr. István ANDRÁS, *A rossz Canterbury Anzelm felfogásában a De casu diaboli dialógus alapján*, Studia Theologica Transsylvaniae, Alba Iulia: Institutul Teologic Romano-Catolic, 16/2, 203–217.

³⁵ S. ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera omnia*, Vol. III, Lettera 97, 227, 82–84. "Hoc igitur modo malum et nihil significant aliquid non secundum rem, sed secundum formam loquendi.", trad.: ANSELMO D'AOSTA, *Lettere* 1, 317.

D.P. Henry spiega che per Anselmo il male e il niente non trovano, fuori del linguaggio e fuori del pensiero, alcun termine corrispondente. Perché ci sia vero male, per Anselmo, la mancanza deve riferirsi a un bene dovuto³⁶. Quando sentiamo il nome *male*, noi pensiamo ad una mancanza dovuta che dopo la forma linguistica è *qualcosa*³⁷, "... all'udire il termine male si pensa a qualcosa che paventiamo e cerchiamo di evitare"³⁸

Lo studioso Campbel, per spiegare l'itinerario di Anselmo, ritorna al libro *De grammatico*, dove scopre che per il nostro autore le parole significano realtà³⁹. In quest'opera, riferendosi alle *Categorie* di Aristotele, afferma che l'intento principale di tale scritto aristotelico è quello di dimostrare che ogni nome o parola significa qualcosa tra le realtà comprese nelle categorie, che a loro volta comprendono tutti i tipi di essere, poiché tutto ciò che è, o è sostanza, o è qualità, o è quantità, o è un'altra delle categorie. E proprio perché le *voces* significano *res*, Aristotele, pur non proponendosi di discutere in quel libro che cosa siano le *singole res*, né di quali realtà siano appellative le singole *voces*, ma di quali realtà siano significative, dovette parlare necessariamente di cosa fossero le *res*, nel momento in cui volle dire che cosa fosse ciò che le *voces* significano. Così anche il male significa qualcosa.

Palmeri dichiara che per Anselmo è chiaro che Aristotele, quando scrisse che i termini considerati in se stessi, senza connessione con altri con cui formano un enunciato, significano o la sostanza, o la qualità o un'altra delle categorie, intendeva riferirsi al significato con cui le parole significano *per sé*, cioè in modo diretto, ciò che è loro essenziale, con il quale significano sempre qualcosa che è compreso tra ciò che è. Lo stesso Palmeri mette in evidenza che il significato proprio, dire *per sé* di un nome è quello da esso connotato e, pur differendo dal significato *per aliud*, che è indiretto e si riferisce alla cosa denotandola, è comunque il significato di qualcosa che è, secondo uno dei modi di essere espressi

³⁶ Cfr. Desmond Paul HENRY, *Saint Anselmo and Nothingness*, Philosophical Quarterly, Oxford: Oxford University Press, 15 (1965), 243–246.

³⁷ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *La caduta del diavolo*, 162–163.

³⁸ "Rursus, si audito nomine mali intelligimus aliquid quod horremus et vitandum censemus". ANSELMO D'AOSTA, *Lettere Vol I*, ed. I. BIFFI–C. MARABELLI, 310–311, 312.

³⁹ Cfr. Richard CAMPBELL, *Anselm's Background Metaphysics*, The Scottish Journal of Theology 33 (1980), Cambridge: Cambridge University Press, 317–145, 333.

dalle categorie, e non può significare ciò che non è compreso in esse, perché non significa ciò che non è⁴⁰.

Sciuto osserva che in un altro libro di Anselmo, nel *Monologion* il nostro autore esprime lo stesso pensiero quando afferma che “ogni parola è parola di qualche cosa”⁴¹ e che, se non fosse mai esistita nessuna creatura, non ci sarebbe mai stata una parola che la esprimesse e la significasse³⁷⁸, rimarcando la necessaria relazione che lega il dire all’essere e la capacità e la funzione dell’essere parola alla sua capacità di significare realtà. Così come un *nome* deve avere un significato e deve significare in qualche modo la realtà, reciprocamente non può esserci *verbum* di ciò che né fu, né è, né sarà⁴², e ciò che né fu, né è, né sarà non può essere significato, perché non è *aliquid* rispetto a cui il *nome* possa esercitare la sua funzione. Questo pensiero lo troviamo anche in Agostino. Del resto per Anselmo le parole, intese come segni sensibili sono del tutto subordinate e dipendenti dalle parole intese come contenuto di pensiero e queste ultime, a loro volta, dipendono dall’essenza delle cose, che è in Dio. In ogni caso, quindi, le parole possiedono senso soltanto in quanto sono parole di cose, cioè soltanto in quanto si riferiscono a qualcosa di reale.

A proposito del male Anselmo, nel capitolo decimo del libro *De casu diaboli*, afferma che “certamente se la parola *male* è un nome ha un significato. E se ha un significato, significa”⁴³. Questo è il primo passo nella spiegazione di Anselmo che il male è *qualcosa*. Subito dopo, nel capitolo seguente, il nostro autore afferma chiaramente che il nome *nulla*, e con questo anche il nome *male*, “è un nome”⁴⁴.

Dopo queste spiegazioni e analisi, se mettiamo al posto di *nome* il nome *male*, possiamo vedere che questo deve significare qualcosa. Anselmo, partendo da Agostino e attraverso Aristotele, mostra con la grammatica e con i concetti della filosofia del linguaggio, che il male, cioè la parola *male* significa qualcosa e per questo deve esistere. Il nome *male* significa qualcosa ma soltanto secondo la forma del linguaggio, come abbiamo visto.

⁴⁰ Cfr. Pietro PALMERI, *Voluntas e rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d’Aosta*, Palermo: Officina di studi medievali, 2009, 127-128.

⁴¹ ANSELMO D’AOSTA, *Monologio e Proslogio*, trad. Italo SCIUTO, Milano: Bompiani, 2009, 137.

⁴² Cfr. ANSELMO D’AOSTA, *Monologio e Proslogio*, 139.

⁴³ ANSELMO D’AOSTA, *La caduta del diavolo*, 87.

⁴⁴ S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera Omnia Vol.I.*, 248, 16-17. “... nomen est.”, trad. ANSELMO D’AOSTA, *La caduta del diavolo*, 89.

Con questa spiegazione Anselmo ammette che il male è *qualcosa* ma solo secondo la forma del linguaggio.

Il male come *non-qualcosa*

Detto questo, il nostro autore presenta il *male* come *non-qualcosa*. Questo indica che si deve interamente escludere il concetto di ogni cosa che sia qualcosa e che non si deve comunque ammettere alcuna cosa, né in assoluto né ciò che sia qualcosa. Ma, siccome l'esclusione di qualche cosa non può indicarsi in altro modo se non designando la cosa stessa la cui esclusione si vuole indicare, inevitabilmente l'espressione *non-qualcosa*, proprio eliminando ciò che è qualcosa, finisce con l'indicare qualcosa. Siccome, poi, togliendo di mezzo tutto ciò che è qualcosa, essa non indica un'essenza, la cui esistenza debba essere in certo modo riconosciuta dalla capacità intellettuale di chi ascolta, l'espressione *non-qualcosa* non indica cosa alcuna né ciò che sia qualcosa⁴⁵.

Naturalmente non possono mancare gli esempi come *cecità, temere*. Con tutti questi Anselmo mostra come il male è *qualcosa* solo secondo la forma del linguaggio, ma secondo la realtà è *niente*, cioè assenza del bene. "Il male non è altro che *non-bene*, o assenza di bene, dove deve o conviene esservi il bene"⁴⁶.

Italo Sciuto sottolinea che *non-qualcosa* stabilisce, attraverso il suo significato, che si deve rimuovere completamente dall'intelletto ogni cosa e tutto ciò che è qualcosa e non si deve trattenerne assolutamente nell'intelletto alcuna cosa o ciò che è davvero qualcosa. "Nulla, peraltro, più evidente del fatto che, al solo proferirla, tal espressione, cioè *non-qualcosa*, indica che si deve intieramente escludere il concetto di ogni cosa e di ogni cosa che sia qualcosa, e che non si deve comunque ammettere alcuna cosa, né in assoluto, ciò che sia qualcosa. Ma, siccome l'esclusione di qualche cosa non può indicarsi in altro modo se non designando la cosa stessa la cui esclusione si vuole indicare, inevitabilmente l'espressione *non-qualcosa*, proprio eliminando ciò che è qualcosa, finisce con l'indicare qualcosa. ... Dunque, per tali opposte ragioni, tale espressione *non-qualcosa* indica, sino a un certo segno, una cosa e qualcosa, mentre non indica affatto una cosa o qualcosa."⁴⁷

⁴⁵ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1*, 314-317.

⁴⁶ "Et malum non est aliud quam non-bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum." ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1*, 317.

⁴⁷ "Nihil quoque hoc aperitus quam quod haec vox, scilicet non-aliquid, omnem rem penitus et omne quod est aliud intellectu removendum, nec omnio ullm rem aut penitus quod

Analizzando il concetto *non-qualcosa* possiamo presentarlo insieme con Anselmo in due modi: il primo modo è che presentiamo il *non-qualcosa* come un nome e il secondo modo è di presentare il nome *non-qualcosa* che nega una cosa o una realtà.

Nel primo modo dopo le regole sopra viste, cioè la filosofia del linguaggio di Aristotele e di Agostino, possiamo dire che il *non-qualcosa* è un nome⁴⁸ ed in qualche modo significa una realtà e qualcosa⁴⁹. Lo stesso Sciuto sottolinea che possiamo dire che significa qualcosa nel senso che si deve rimuovere completamente dall'intelletto ogni cosa, ma poiché la rimozione di un qualche cosa non può essere mostrata in alcun modo se non mostrando ciò di cui si mostra la rimozione, così significa qualcosa⁵⁰. Così possiamo dire che se il male è un *non-qualcosa*, il nome significa qualcosa.

Invece, nel secondo modo di presentare, la parola *non-qualcosa* non significa niente, ossia non significa una realtà. Spiegando in questo modo la parola *cecità*, vediamo che qui la parola *non-qualcosa* significa niente, perché la *cecità* è una mancanza, un niente³⁹⁰. Il male così diventa un niente, cioè una mancanza dovuta.

Lo studioso Giacobbe Elia sottolinea in che modo Anselmo mostri che *nihil* e *malum* hanno lo stesso significato di *non-aliquid* e che *non-aliquid* è una *vox* che, con il suo significato, ha l'effetto di escludere dall'intelletto assolutamente qualsiasi realtà e tutto ciò che può essere pensato come *qualcosa*. Dire *non-qualcosa* significa dover rimuovere dall'intelletto ogni *res* e qualsiasi *aliquid*. Per fare questo, però, bisogna per forza significare ciò che s'intende escludere, perché per negare qualcosa, si deve intendere ciò che viene negato e, quindi, tale qualcosa deve essere significato in modo comprensibile. Nel caso della negazione più universale, che è data dall'espressione *non-qualcosa*, per poter escludere tutto ciò che è *qualcosa*, si deve capire che cosa si intende con il termine *qualcosa*, e quindi questo termine deve essere significato. Ma cercare il significato di ogni

aliquid sit ponendum, sua prolatione significat. Sed quoniam remotio alicuius rei significari nullatenus potest nisi cum significatione eius ipsius cuius significatur remotio: necesse est ut haec vos que est non-aliquid, destruendo id quod est aliquid significet aliquid. ... Igitur haec vox non-aliquid his diversis rationibus aliquatenus significant rem et aliquid, et nullatenus significant rem aut aliquid". ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1*, 314.

⁴⁸ ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1*, 314.

⁴⁹ ANSELMO D'AOSTA, *La caduta del diavolo*, 93.

⁵⁰ Cfr. Italo SCIUTO, «Il libero arbitrio nel pensiero medievale», in *La libertà del bene*, ed. C. Vigna, Milano 1998, 132–135.

qualcosa, vuol dire fare in modo che, nell'intelletto di chi intende tale esclusione non sia presente nessuna *essentia*: in questo modo l'espressione *non-qualcosa* riesce a significare nessuna realtà, o cosa, o ente, ovvero niente di ciò che sia qualcosa⁵¹.

Riassumendo, possiamo vedere che la parola *non-qualcosa* in un modo significa una realtà e qualcosa e, in un altro modo non significa una realtà o qualcosa⁵².

Lo studioso Sciuto per evidenziare questo duplice senso del *non-qualcosa* usa due concetti presi dal *Monologion*. Questi concetti sono il *sensus* e l'*intellectus*. Il *sensus* dovrebbe indicare il modo ingenuamente realistico d'intendere il linguaggio, un modo irriflessivo d'intendere la sua portata ontologica. L'*intellectus* anselmiano, invece, presenta l'obiezione a livello semantico. (L'*intellectus*, perciò, si pone ad un livello superiore nei confronti del *sensus*).

In sintesi possiamo dire che, secondo il *sensus*, il male, che è *non-qualcosa*, significa che è niente, cioè inesistente. Ma, secondo l'*intellectus*, il male, come *non-qualcosa*, è *qualcosa*. Secondo il *sensus*, il male può essere una mancanza, una cosa non esistente, così non significa una realtà, ma secondo l'*intellectus* anche il male e anche il concetto *nonqualcosa* significano *qualcosa*, cioè parliamo di una cosa che è *non-qualcosa* un'altra cosa rispetto al qualcosa reale di prima. Così il male è *non-qualcosa* perché non significa niente, ma, d'altra parte è *nonqualcosa*, cioè qualcosa. Con questa spiegazione Anselmo non chiarisce il concetto di male, ma piuttosto crea una confusione concettuale – linguistica e perciò per, rischiarare il sistema delle idee, introduce il concetto *quasi-qualcosa*.

Con Italo Sciuto possiamo affermare che si potrebbe infatti sottoporre al trattamento del *sensus* e dell'*intellectus* la stessa espressione *non-aliquid*, assunta da Anselmo come significato intellettuale della parola *nihil*. Si avrebbe quindi un ribaltamento della posizione, perché, secondo il suo *sensus*, il *non-aliquid* è esclusivo di *aliquid*, ma secondo il suo *intellectus* il concetto di *non-aliquid*, in quanto concetto pensabile o *ens rationis*, è un *aliquid*. Bisognerebbe perciò affermare, secondo quest'ultimo significato, che prima di Dio non vi sarebbe

⁵¹ Cfr. Giacobbe ELIA, *Introduzione*, in Anselmo D'Aosta, *La caduta del diavolo*, 11–17.

⁵² Questa differenza tra i significati di *non-qualcosa* diventa interessante sul piano della creazione, cioè come intendere l'*ex nihilo*. Lo studioso Italo Sciuto partendo da Agostino attraverso le opere di Anselmo, come il *Monologion*, *De casu diaboli*, spiega che l'*ex nihilo* significa veramente nulla. Cfr. Italo, SCIUTO, *La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta*, Medioevo, XV (1989), Padova: Università di Padova, 42–45.

neppure il *non-aliquid*. In realtà è possibile, in base alla stessa definizione anselmiana, parlare di *nihil* senza implicare *aliquid*, ed è perciò lo statuto ontologico di quest'ultimo che andrebbe chiarito. Il contesto in cui si muove Anselmo non esige, però, questa elevazione metafisica, essendogli sufficiente pensare il nulla come negazione⁵³.

Il male come *quasi-qualcosa*

Il concetto *quasi-qualcosa* appare soltanto una volta e collega i concetti *qualcosa* e *non-qualcosa*. Questo termine viene tradotto nella lettera in italiano con la parola *all'incirca qualcosa*, ma in latino scrive *quasi aliquid*.⁵⁴

Anselmo ragiona così: “Ora, se in base a questo ragionamento le voci *male* e *niente* sono davvero espressione di qualcosa, né è tuttavia il male o il niente ciò che così vien significato, v'è però un altro ragionamento in base al quale essi significano qualcosa ed è qualcosa ciò che vien significato; non però davvero qualcosa, ma all'incirca qualcosa”⁵⁵.

Luigi Gentile evidenzia che per il nostro autore il male e il bene non sono due nature appartenenti ad uno stesso genere. Il male si oppone al bene, che è ente, perciò, non può essere un ente, ma solo *qualcosa* che si oppone all'ente, di qui la definizione di male come privazione del bene. Privazione non assoluta, perché in questo caso si dovrebbe concludere che il male sia niente, bensì relativa, nel senso che è privazione di una parte di bene in un ente: così, ad esempio la cecità è privazione del bene della vista in un uomo e come tale si trova realmente in lui. Il male, dunque, più che un qualcosa è da considerare un *quasi-qualcosa*. Così, viene ulteriormente ribadito che il male non è già una negazione, ma una privazione, cioè mancanza di una perfezione connaturale e dovuta⁵⁶.

⁵³ Cfr. I. SCIUTO, *La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta*, 48–49.

⁵⁴ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1*, 314–315.

⁵⁵ S. ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Opera omnia*, Vol. III, Lettera 97, 227, 66–68. “Sed cum hac ratione malum et nihil vere significant aliquid, et tamen quod sic significantur non est malum vel nihil, est tamen et alia ratio qua significant aliquid et quod significatur est aliquid; sed non vere aliquid, sed quasi-aliquid.”, trad. ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1*, 315.

⁵⁶ Cfr. L. GENTILE, *Il problema del male in Anselmo d'Aosta*, in ed. Giuseppe FIDELIBUS, *Agostino non è (il) male*, Chieti: Edicola, 1998, 54.

Italo Sciuto spiega che per capire il concetto *quasi-qualcosa* dobbiamo ritornare al termine *qualcosa*. Egli mostra che possiamo intendere il termine *qualcosa* in quattro modi:

Il primo modo è proprio quello del nome *qualcosa* si dice di ciò che si esprime con un nome, si concepisce con la mente ed esiste nella realtà. Alla semplificata semiologia agostiniana che si polarizza nel rapporto *signum-res*, Anselmo sembra voler sostituire una tripartizione di tipo stoico tra nome, concetto e realtà che si può dire anche in termini di significante, significato e cosa.

Il secondo modo si ha quando manca la cosa, come il termine *chimera* che ha solo il nome e il concetto.

Il terzo significato è quando rimane il solo nome o significante.

Il quarto significato è quando manca anche il nome.

Possiamo dire che la realtà che viene espressa nel secondo, terzo e quarto modo va appunto attribuita alla definizione di *quasi-qualcosa*.

Il male è implicato nel terzo e quarto significato. Nel terzo significato gli esempi sono ingiustizia e nulla. Per chiarire come si possa dare questo mero significante, Anselmo introduce l'interessante distinzione tra *intellectus* e *in intellectu*, che potremmo tradurre con *sensu* e *significato*. Con questa distinzione tra *intellectus* e *in intellectu* il nostro autore vuole chiarire il significato *removendo*.

Il quarto modo mostra come si possa intendere il nome *qualcosa* nel suo significato massimamente deontologizzato, senza con questo ridurlo ad uno zero semantico impensabile e indicibile. Oltre a mancare la realtà e il concetto, qui viene meno lo stesso nome. Ciò accade quando si parla del *non essere* nella proposizione. Quando si dice, per esempio che il *non essere* del sole sulla terra fa il *non essere* del giorno, si tratta grammaticalmente il *non essere* come fosse un *qualcosa*, perché i due stati, di fatto, sono posti logicamente in relazione causale, e causa ed effetto sono certamente *qualcosa*. Non diversamente accade quando si viene a dire che è il *non essere*, ad esempio affermando, a proposito di qualcuno che nega che qualcosa sia, che la cosa è come egli dice, mentre per parlare propriamente si dovrebbe dire che *non è* così come egli dice che *non è*. Si potrebbe dire che, tolto anche il nome, al termine *qualcosa* rimane il suo significato operativo, il suo *uso*. Ciò vuol dire che non si può porre, a proposito del nulla, una questione del *quod sit*, indipendentemente dalla determinazione del *come funziona*. Limitatamente a questo problema forse si può dire che per Anselmo non è estranea l'idea che, almeno per certi aspetti, il significato si trova nell'uso. Benché solo il primo sia il modo proprio di usare il nome *qualcosa*, vi è

piena legittimità nell'usare un'espressione apparentemente ambigua come *quasi qualcosa*, per indicare quei nomi ai quali non può essere attribuita un'esistenza *in re* ma che hanno ugualmente, a diverso livello, un significato⁵⁷.

Anselmo sviluppa la sua teoria partendo dal punto che *nihil* significa qualcosa e nulla allo stesso tempo. “Dunque, per tali opposte regioni, tale espressione non-qualcosa indica sino a un certo segno una cosa e qualcosa, mentre non indica affatto una cosa o qualcosa.”⁵⁸

Lo studioso Sciuto afferma che in questo caso dobbiamo osservare che cosa è la parola *significat*. La *significationis consideratio* che Anselmo sviluppa si riferisce evidentemente, senza citarla, alla teoria semantica esposta nel *De grammatico*, e nel *De veritate*, che si occupano del problema della *significatio* in riferimento, rispettivamente, ai termini ed alla proposizione. In entrambi i casi c'è un duplice concetto di significato, uno *per sé* ed uno *per aliud*. Per i termini si tratta della *significatio* e della *appellatio*, per le proposizioni di due tipi di *rectitudo*, una generica ed una vera. La distinzione tra le due coppie non sono sempre molto chiare, ma si può dire che la differenza vada intesa come un approfondimento del rapporto tra *sensus* e *intellectus* di cui si parla nel capitolo XIX del *Monologion*. Va intesa cioè come differenza tra due livelli di significazione: uno che si ha quando l'enunciato afferma ciò per cui è fatto, ciò che deve, ed uno di fatto, in cui il significato si determina secondo le possibilità grammaticali dell'enunciato. Anselmo sfrutta questa distinzione di fondo per risolvere l'aporia del nulla⁵⁹.

Nella Lettera 97 Anselmo ragiona così: “Ora, se in base a questo ragionamento le voci *male* e *niente* sono davvero espressione di qualcosa, né è tuttavia il male o il niente ciò che così vien significato, v'è però un altro ragionamento in base al quale essi significano qualcosa ed è qualcosa ciò che vien significato; non però davvero qualcosa, ma all'incirca qualcosa”⁶⁰ SI osserva subito che nella traduzione italiana viene collocata la parola *all'incirca qualcosa* ma nel testo latino è *quasi aliquid*.

Anselmo pensa i concetti di nulla e male secondo la categoria di qualità piuttosto che secondo la modalità, e sembra sottolineare quasi una certa, per così dire,

⁵⁷ Cfr. I. SCIUTO, «La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta», 62–64.

⁵⁸ “Igitur haec vox non-aliquid his diversis rationibus aliquatenus significant rem et aliquid, et nullatenus significant rem aut aliquid” ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1*, 314.

⁵⁹ Cfr. SCIUTO, «La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta», 42–44.

⁶⁰ “Sed cum hac ratione malum et nihil vere significant aliquid, et tamen quod sic significatur non est malum vel nihli, est tamen et alia ratio qua significant aliquid et quod significatur est aliquid; sed nonvere aliquid, sed quasi aliquid” ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1*, 314.

fecondità ontologica. Il pensiero, infatti, seguendone le variazioni semantiche, sembra sollecitato a formulare ulteriori determinazioni di realtà, in modo più ricco e articolato rispetto alla rigida opposizione tra ciò che è e ciò che *non è*, tra l'essere e il nulla in senso parmenideo.

Con lo studioso Elia possiamo dire che l'analisi logica del nulla condotta da Anselmo segue l'idea che l'opposizione tra grammatica e logica, tra uso proprio e improprio del linguaggio non va necessariamente intesa nel senso dalla sostituzione⁶¹. L'attitudine di Anselmo si caratterizza piuttosto per il tentativo di elevare, più che abbandonare, l'uso improprio verso quello proprio, rendendolo così valido. In senso più generale si può osservare che, storicamente, la riflessione anselmiana realizza in modo significativo il progetto precedentemente solo abbozzato, di fare del nulla un oggetto di pensiero e di linguaggio. Essa lo realizza senza modificare, nella sostanza, il principio realistico della corrispondenza tra pensiero, linguaggio e realtà, senza tuttavia rinunciare alla desostanzializzazione del nulla, necessariamente implicata dal principio di creazione. La definizione del nulla come *quasi qualcosa* che *significat removendo* vorrebbe quindi conferire al concetto del nulla una legittimazione oggettiva sul piano logico, linguistico, pur senza accordargli una verità ontologica.

Il concetto *quasi-così* con il quale Anselmo cerca di spiegare il male rimane soltanto nella forma linguistica. È il concetto con il quale Anselmo elimina la tensione creata dal concetto di male come *qualcosa* e come *non qualcosa*. Il maestro spiega che abbiamo orrore quando sentiamo il nome *male* perché pensiamo alla sofferenza, al dolore (che non possiamo negare che siano qualcosa), ma sappiamo che queste sono mancanze, mancanze di cose dovute, come per esempio la cecità è la mancanza della vista là dove dovrebbe esserci la vista.

Riassumendo, il significato del concetto di *quasi-così* comunica che il male è qualcosa solo sul piano logico-linguistico, ma senza avere una verità ontologica ed è dipendente dalla volontà e dal libero arbitrio.

Conclusione

L'epistolario di Anselmo dimostra la ricchezza intellettuale e spirituale del nostro autore, che anche oggi offre al lettore una visione vasta sulla vita e la capacità e la libertà di porsi e di ragionare sulle domande profonde della vita. Le

⁶¹ Cfr. G., ELIA, Introduzione, 19.

lettere del nostro autore nel postmoderno e nell'epoca della tecnica possono essere considerate come un insieme di messaggi o di SMS.

Il male, come una domanda fondamentale nella vita umana, viene presentata nella Lettera 97 in un modo originale. L'originalità sta nell'idea di definire il male come *quasi aliquid*. Se intendiamo questo concetto sul piano ontologico possiamo pensare che il male esiste e forse è coeterno con il bene che noi chiamiamo Dio. Per Anselmo tutto rimane sul livello logico-linguistico, ma a noi oggi dà a pensare.

Bibliografia

- D'Aosta, Anselmo, Epistole, Lettere <https://www.brepolsonline.net/doi/abs/10.1484/M.NUTRIX-EB.5.112923>
- D'AOSTA, Anselmo, *Monologio e Proslogio*, trad. Italo Sciuto, Milano: Bompiani, 2009.
- S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, *Opera omnia*, Vol III, Edinburgh: Thomam Nelson et Filios
- Constable, Giles, *Letters and letter-collections*, Turnhout: Brepols, 1976
- Funaioli, Gino –Cardinali, Giuseppe, *Epistulari, Scritture*, in. https://www.treccani.it/enciclopedia/scritture-epistolari_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (13.11.2023.).
- Ruzsiczky Éva, Szávai J., R., *Magyar Larousse Enciklopédiai szótár*, Vol. II, Paris–Budapest: Librairie Larousse–Akadémiai Kiadó, 1992
- Almada, Christian Alejandro, *Anselmo D'Aosta ed il genere epistolare*, L'Ulivo, 37 (2007), Abbazia Monte Oliveto Maggiore: Monte Oliveto Maggiore
- András, István, *A rossz Canterbury Anselm felfogásában a De casu diavoli dialógus alapján*, *Studia Theologica Transsylvaniensia*, Alba Iulia: Institutul Teologic Romano-Catolic, 16/2
- András, István, *A virtualizálódó szubjektum (helyzetjelentés; morfondírozás)*, in. *Studia Theologica Transsylvaniensia*, 17/2, Alba Iulia: Institutul Teologic Romano-Catolic 325-341.
- Biffi, Inos, Anselmo *al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in Anselmo d'Aosta, *Lettere, Vol I.*, cura Inos Biffi–Costante Marabelli, Milano: 1988
- CAMPBELL, Richard, *Anselm's Background Metaphysics*, *The Scottish Journal of Theology* 33 (1980), Cambridge: Cambridge University Press, 317-145
- Chanu, Ghatto, *Anselmo D'Aosta*, Milano: San Paolo, 2009
- Esterházy, Péter, *1 Norfolk*, in. *A szabadság nehéz mánora*, Budapest: Magvető, 2003
- GENTILE, L., *Il problema del male in Anselmo d'Aosta*, in ed. Giuseppe Fidelibus, *Agostino non è (il) male*, Chieti: Edicola, 1998.

- Granata, Alfredo, *L'epistolario anselmiano: un monumento di vita e di letteratura*, in *Anselmo d'Aosta Lettere 3*, ed. I. Biffi–C. Marabelli, 1988
- Henry, Desmond Paul, *Saint Anselmo and Nothingness*, *Philosophical Quarterly*, Oxford: Oxford University Press, 15 (1965), 243–246.
- Lari, Ovidio, *La chiesa di Aosta e Sant'Anselmo*, in *Anselmo d'Aosta, Lettere, Vol I.* ed. I. Biffi–C. Marabelli, Milano 1988
- Palmeri, Pietro, *Voluntas e rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d'Aosta*, Palermo: Officina di studi medievali, 2009.
- Schmitt, F.S. *Zur Chronologie der Werke des hl Anselm von Canterbury*, *Revue Bénédictine* 44 (1932), Turnhout: Brepols
- SCIUTO, Italo, *Il libero arbitrio nel pensiero medievale*, in *La libertà del bene*, ed. Milano: C. Vigna, 1998.
- SCIUTO, Italo, *La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta*, *Medioevo*, XV (1989), Padova: Università di Padova, 42–45.
- Simón, Alfredo, *Caritatis pace et amore veritatis. L'esperienza di Dio nell'epistolario di Anselmo D'Aosta*, *Benedictina*, 56 (2009), Cesena: Centro Storico Benedittino Italiano
- Tonelli, Guido, *Il sogno di uccidere Chrònos*, Milano: Feltrinelli, 2021.