

Gianluca De Candia

**La prassi ragionevole e ragionata della verità**  
***Sulla struttura del De veritate di Anselmo d'Aosta***

Nel *corpus* delle maggiori opere di Anselmo d'Aosta, l'opuscolo *De veritate*, di circa venti pagine, costituisce il discorso sul metodo della sua *Denkform*, in cui l'autore rende esplicito quale sia lo statuto del suo riflettere e tematizza le condizioni storiche, trascendentali e ontologiche della *veritas* cristiana e della *rectitudo mentis*, che già hanno presieduto alla riflessione di *Monologion* e *Proslogion*, e che ultimamente troveranno il loro vero compimento nella logica della Redenzione di *Cur Deus homo*.

Come abbiamo mostrato altrove<sup>1</sup>, la *rectitudo* rappresenta il vero criterio della *forma mentis* anselmiana, nella quale si incrociano e costellano verità e libertà, libertà e dovere, dovere e giustizia, giustizia e misericordia, e la "rettitudine" risulta alla fine come il criterio e la forma più alta della presenza della verità.

\* GIANLUCA DE CANDIA, *Professore incaricato di S. Teologia nell'ISSR di Bari*.

<sup>1</sup> G. DE CANDIA, *Il peso liberante del Mistero. Saggio sulla grazia del necessario*, Assisi 2011, p. 41-100. Sulla *rectitudo* come concetto centrale del sistema anselmiano, si rimanda a: R. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustin de l'âme à Dieu*, Paris 1964; B. GOEBEL, *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*, Münster 2001.

## 1. *La prassi del pensare nel De veritate*

Il *De veritate*<sup>2</sup> si propone di rispondere alla domanda «quid scilicet veritas, et in quibus rebus soleat dici; et quid sit justitia»<sup>3</sup>. Esso è scritto secondo l'espediente letterario del dialogo fra maestro e discepolo e riprende, in questo, il motivo classico della *conversatio morum* proprio della *Regola* di Benedetto da Norcia.

Lo scritto presenta una argomentazione che, al suo centro, si stringe in un nodo teorico a chiasmo, sul quale soffermeremo la nostra attenzione (cap. 8-11). La nomenclatura da noi data ai singoli capitoli, secondo diversi tagli prospettici, aiuta a cogliere come per il nostro autore la verità non si esaurisca in una idea meramente ontologica o gnoseologica, ma presenta diversi risvolti dimensionali.

Eccone la scansione:

1. *La verità onnicomprensiva;*
2. *La verità quale enunciata: concetto realistico-boezano e "dovere";*
- 3-5. *La verità quale rectitudo del pensare, volere, agire;*
- 6-7. *La verità quale principio dei sensi e della realtà;*
  
- 8/10. *La verità quale "dovere" fondato in Dio;*
- 9/11. *La verità quale autorealizzazione della ragione umana;*
  
12. *La verità quale sintonia fra ordine e libertà: giustizia;*
13. *La verità unica fondante: «ita summa veritas per se subsistens nullius rei est».*

Il trattato si apre con l'interrogativo del discepolo, che rivolgendosi al suo maestro chiede quale sia la definizione di *veritas* e come bisogna intendere il rapporto fra essa e Dio: «Poiché crediamo che Dio sia la verità e diciamo che la verità è

<sup>2</sup> Per l'edizione delle opere di Anselmo mi riferisco a: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, a cura di F.S. SCHMITT, I-VI, Edimburgo, 1946- 1961. Successivamente l'opera è stata riportata in due volumi: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, Stuttgart - Camstatt 1968. Il vol. I raccoglie i vol. 1-2 dell'edizione del 1946 e il vol. II, i restanti volumi 3-6 dell'edizione precedente. Ho utilizzato le seguenti traduzioni parziali, fatte sull'edizione critica dello Schmitt: *Monologion* (ML) e *Proslogion* (PR), a cura di I. SCUTO, Milano 2002; *De veritate* (DeV), in *Opere filosofiche*, a cura di S. VANI ROVIGHI, Bari 2008; *Cur Deus homo* (CDH), a cura di A. OARAZZO, Roma 2007, in quanto attualmente è ancora in corso la pubblicazione di una versione italiana completa delle opere di Anselmo.

<sup>3</sup> DeV, *Praefactio*.

in molte altre cose, vorrei sapere se dovunque è la verità, si debba ammettere che essa sia Dio»<sup>4</sup>.

Il discepolo, mostrando di conoscere le opere precedenti di Anselmo, cita a riguardo ML 18, laddove si mostra come la *summa veritas* non abbia né principio né fine, e come non possa esserci un vero, sul livello del reale umano, che non si fondi sulla *prima veritas*. A ben guardare, in ML 18 l'autore oltre a recuperare la definizione classica boeziana per la quale la verità è la stessa dappertutto e per tutti, riprende il ragionamento agostiniano di *Soliloquia* II, 2, 2<sup>5</sup>, che adesso riceve un ulteriore approfondimento alla luce del nome divino escogitato in *Proslogion*.

Lungo il ragionamento di *De veritate* infatti il procedere agostiniano viene focalizzato e inserito nel concetto dinamico-comparativo dell'*unum argumentum*, mediante il quale il pensiero si assicura di se stesso e si accorge in modo corriflessivo dello sfondo sconfinato della sua propria possibilità, come in uno specchio<sup>6</sup>.

Questa operazione logica trova qui il suo principio nell'affermazione: «Quia nihil est verum nisi partecipando veritatem»<sup>7</sup>, sebbene – con K. Flasch – bisogna riconoscere che anselmianamente il processo del «pensare [esprime sì] una metafisica della *partecipazione* (*Partizipationsmetaphysik*), anche se questa parola è pronunciata da lui solo di rado»<sup>8</sup>.

Anselmo esita infatti nell'utilizzo del termine “participatio” e del verbo “partecipare”, forse per schivare l'equivoco di una interpretazione ontologico-sostanziale del concetto di *veritas*. La sua concezione della verità invece risulta onnicomprensiva e relazionale in senso trascendentale-noetico (cap. 1-13) e andrà, appunto per questo, anche enunciata, significata mediante il concetto e l'esercizio mentale della ragione. Questa è la *rectitudo mentis* che egli ha scoperto e sulla quale insiste.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1.

<sup>5</sup> «Videtur tibi verum aliquid esse posse, ut veritas non sit? A.: Nullo modo. E.: Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat. A.: Negare non possum. R.: Quid? Si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse? A.: Et istud quis negat? R.: Verum autem non potest esse, si veritas non sit. A.: Iam hoc paulo ante concessi. R.: Nullo modo igitur occidet veritas» (AUGUSTINUS, *Soliloquia* II, 2, 2).

<sup>6</sup> C. KRAUSE, *Denken der Wahrheit zwischen Topik und Utopie. Anmerkungen zu Anselm von Canterburys Dialog “De veritate”*, «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», LIV (2009), p. 14.

<sup>7</sup> DeV, 2.

<sup>8</sup> K. FLASCH, *Zum Begriff der Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denksatzes*, Münster 2001, p. 45.

La verità dunque non dipende dalla mente umana, ma sussiste solo nella *mens* divina, pur essendo soltanto vera nell'enunciazione dell'uomo in quanto «significat quod debet» (cap. 2). Ma non basta: per adeguarvisi, ci vuole una rettitudine nel pensare, volere e agire (cap. 3), una duttilità e disponibilità nei confronti della *veritas* insita quale *condicio sine qua non* della realtà, dei sensi e dell'esperienza; infine la verità risulta un dovere e un potere della stessa ragione, fondati in Dio e nella costituzione della mente umana: la verità come «rectitudo mente sola perceptibilis» (cap. 11).

Il punto saliente, per Anselmo, non è più quello di una *adeguatio* nei confronti di una realtà esterna, ma la rettitudine insita nella ragione che è e presuppone un senso per la proporzione e per la distanza, un giudizio sicuro e umile che ammette la sua eteronomia noetica (*erigere mentem*), un pensiero della corrispondenza teandrica fra pensare, agire ed essere (che ultimamente si inverterà solo nel *Deus homo*).

La verità anselmianamente non è un oggetto, ma deve essere pensata concomitante (*mitghedakt*) con l'esercizio e la dinamica della ragione e della volontà: se da una parte la *mens* umana non può paragonare i suoi propri pensieri con una realtà esterna allo stesso pensiero, dall'altra essa non è condannata ad un solipsismo, ma incontra nella propria memoria una realtà che deve comprendere e realizzare con la propria volontà.

Nel far ciò il pensiero deve essere retto, coerente, non può delegare il compito di giudicare sul "vero" e sul "falso" né al *flatus vocis* comune, né all'empiria, né a concetti predati. Esso deve invece assicurarsi della propria s-fondatezza nella verità suprema e, in questo, della propria essenza e indole<sup>9</sup>.

È così che Anselmo giunge ad affermare il primato della *veritas Dei*, non in modo deduttivo, ma mediante un metodo euristico-induttivo, ripercorrendo mistagogicamente i *loci* dell'inverarsi della verità, i *topoi* nei quali essa consiste e si realizza. In tal modo la necessità della sua argomentazione può essere intelletta soltanto *a posteriori* e si formula veramente solo nei cap. 12-13<sup>10</sup>.

La ragione, nel suo esercizio, si cimenta e commisura a se stessa e alla sua propria dinamica, deve rendere giustizia alla propria verità, e allo stesso momento la trapassa. Perciò la logica della verità intellettuale sfocia ed è intimamente legata a quella dell'etica, della giustizia. Essa non può essere che la verifica della ragio-

<sup>9</sup> KRAUSE, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 19-20.

ne, in quanto viene voluta, ratificata, dalla libertà e dalla volontà umana. Essa «est rectitudo voluntatis propter se servata» (cap. 12). Verità e giustizia risultano alla fine i due gesti fondamentali della ragione libera e della libertà ragionevole dell'uomo.

## 2. L'incrocio trascendentale-fondativo e la verità pratica

La riflessione anselmiana sulla verità ha il suo baricentro teorico nei cap. 8-11. Qui emerge il circolo virtuoso tra ragione teorica e pratica, tra autoriflessione e apertura esistenziale, tra solitudine meditativa e impegno della volontà.

La verità infatti non si deve mai ad un ragionamento solitario, ma è sempre evento comunicativo e pratico (come già nel colloquio maestro-discepolo, che caratterizza lo stile dell'opuscolo). Tutte queste prospettive dunque si costellano nel chiasmo raffinato tra mente/verità umana (9-11) e mente/verità divina (8-10), a cui diamo il nome di correflessività<sup>11</sup>.

L'uomo conosce, fa ed esprime ciò che deve e può secondo rettitudine (c. 8), in quanto la sua azione intellettuale e pratica è conforme alla somma verità (c. 10). La verità dell'azione e del discorso infatti non potrebbero esserci se non fossero fondate *in veritate*, in contatto cioè con la loro condizione di possibilità. E tale orizzonte atematico risulta essere *Deus*, quale *rectitudo* realizzata e non solo for-

<sup>11</sup> Il concetto è stato elaborato dal teologo Elmar Salmann, il quale dopo averne posto sistematicamente le premesse nel capitolo VII del suo libro sulle relazioni trinitarie *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, «Studia Anselmiana», 94 (1986), p. 269-315, e, soprattutto nelle pagine 305-315, lo rinviene quale criterio congeniale di *Monologion* 29-33, e dell'*unum argumentum* in E. SALMANN, *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit bei Anselm*, «Studia Anselmiana», 1990, n. 101, p. 143-228. Nel concetto vi si incontrano istanze kantiane, hegeliane e rahneriane (ID., *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, «Studia Anselmiana», 1992, n. 111, p. 135, 171, 296, 306, 396). La correflessività non è mera reciprocità. Essa rappresenta l'incontro (pure asimmetrico) tra due soggetti ciascuno dei quali in modo concomitante riflette su di sé, sull'altro e sul mondo e sa che l'altro riflette su di sé, sull'altro e sul mondo. Quando i due si scambiano questa co-scienza si può parlare di correflessività. Anselmo nel *De veritate* 8-11 mostra la corrispondenza necessaria tra *dovere* e *non dovere*, *potere* e *non potere*, la *verità* o *rettitudine* di ogni azione nel loro incrocio tra mente umana e divina. Rettitudine, verità e giustizia pertanto si definiscono reciprocamente in forza di una correflessività onto-logico-trascendentale tra l'*humanum* e l'Assoluto. Per una storia dell'evidenziarsi della *Denkstruktur* correflessiva, rimando al mio saggio: *Il peso liberante del Mistero*.

male della *veritas*, perché consonanza fra *esse* e *debere*, nel quale *posse*, *velle*, *debere*, *facere* e *cogitare* si costellano armonicamente e sussistono in unità.

Il secondo movimento del chiasmo (c. 9-11) riflette tale criterio nella prassi della significazione umana, laddove la verità è resa manifesta non solo dalla parola (sulla quale ci si può facilmente ingannare), ma soprattutto dall'azione (c.11): «se tu fossi in un luogo dove sapessi che ci sono erbe salubri ed erbe velenose, ma non le sapessi distinguere, e ci fosse lì uno di cui tu fossi certo che le sa distinguere, e a te, che gli domandi quali sono salubri e quali velenose, ne indicasse a parole alcune come salubri, ma mangiasse poi le altre: a che cosa crederesti di più? Alle sue parole o alle sue azioni?»<sup>12</sup>.

In questa luce comprendiamo come la verità non possa essere intesa soltanto come un processo intellettuale o verbale, ma essa in quanto giustizia presenta anzitutto una forte connotazione etico-pratica (c. 9), la cui autonomia non può che essere fondata sull'eteronomia di una *veritas sola mente perceptibilis* (c. 11).

La libertà umana pertanto non si esaurisce nel libero arbitrio, ma deve e può farsi *libertas arbitrii*. Essa è chiamata ad elevarsi alla propria altezza e profondità, a guadagnare quella dirittura corrispondente alla *volontà divina* – che da parte sua non è arbitraria, velleitaria, né necessitante, ma vuole e favorisce la libertà corresponsoriale dell'uomo, la sua giustizia<sup>13</sup>.

### 3. *La rectitudo della verità come prassi*

A partire dalla cerniera teorica di *De veritate* 8-11, abbiamo colto come conoscenza e prassi siano attualizzazioni della verità, inveramento della rettitudine. Se *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*, tale *rectitudo* per Anselmo non è solo una illazione del pensiero, ma esige una realizzazione pratica della libertà.

Non è l'uomo che fonda la verità, è la verità che si propone a lui. La verità dunque non è mai soltanto teorica, ma essa si dà nell'incrocio fra autorealizzazione della ragione e un "tu puoi" e "tu devi" essere nella verità, corrispondere alla tua libertà (e questo – sul livello del pensiero – anticipa la *necessitas sequens* di CDH)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> DeV, 11.

<sup>13</sup> Cf *De libertate arbitrii*, 8-11.

<sup>14</sup> Enders affronta questo problema, definendo anselmianamente la libertà come autoblizzazione libera (*necessitas sequens*), e non coatta (*necessitas antecedens*). La libertà può e deve cimen-

Questo “imperativo categorico” – a differenza di Kant – non è estrinseco alla coscienza esistente, ma rappresenta l’indole archetipale tanto della *ratio* quanto della *libertas arbitrii*. La rettitudine pertanto è già data all’uomo in modo incipiente, affinché venga compiuta e messa in atto.

Se ancora in Agostino permane un antagonismo fra realizzazione della verità, libertà e volere umano e legge della Grazia (che Kant trasporrà, poi, nel conflitto fra bontà e felicità), Anselmo – pur conoscendo la tradizione agostiniana – pensa una sinergia fra *sponte* e *necessitas*, fra rettitudine divina e volere umano, ultimamente realizzata solo nel *Deus homo*<sup>15</sup>. In tal senso le istanze che in Agostino rimangono aporetiche, trovano una conciliazione lungo il corso delle opere anselmiane. Questo, tuttavia, non significa che il nostro autore misconosca la considerazione del peccato di Adamo, che ha immesso uno sfasamento reale nel rapporto teandrico, eppure egli pensa lo stesso peccato sullo sfondo della corriflessività divino-umana (che ultimamente riceverà la sua tematizzazione in CDH)<sup>16</sup>. È per questi motivi che B. Goebel ha visto anticipati in Anselmo le future istanze dell’umanesimo cristiano<sup>17</sup>.

Perché la libertà sia all’altezza del bene e del vero e sia *libertas arbitrii* e non libero arbitrio, deve essere fondata nella volontà divina. La legge della verità, dunque, si dà anselmianamente nel riconoscimento e nell’assunzione di tale *necessitas* liberante (il *verum*).

Osserva Klaus Kienzler: «“*facere quod debet*” (DeV 5) è una formula abbreviata e un criterio in Anselmo, quando la verità accade: il “*verum*” si compie median-

tarsi con la necessità, in quanto necessariamente legata a se stessa e ad un consenso alla *rectitudo*. Essa è invitata ad assumersi liberamente la legge della sua costituzione, a vincolarsi liberamente in un impegno. Questa idea, che in DeV è solo annunciata, sarà meglio definita in CDH, nella dialettica fra *sponte* e *necessitas*, espressa da Anselmo nel concetto di “voto” monastico. Si veda in proposito M. ENDERS, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, Leiden - Boston - Köln 1999, p. 451-453.

<sup>15</sup> Cf GOEBEL, p. 317-361.

<sup>16</sup> Infatti in *De libertate arbitrii* (c 5-7) Anselmo discute la questione del peccato. Nel suo ragionamento tuttavia egli risulta essere meno drammatico di Agostino e questo grazie al concetto di *rectitudo*. L’uomo ha dunque una *potestas peccandi*, che è auto-sfasamento, auto-contraddizione, perché in fondo tutte le forme di peccato rappresentano l’ipertrofia di una attualizzazione della libertà e volontà. Quella di Anselmo appare una descrizione puramente formale del peccato, senza entrare in contenuti o esempi morali. Peccare è anselmianamente andare contro se stessi, contro l’ordine della ragione e della libertà, offuscando cos’ l’immagine di sé e quella divina.

<sup>17</sup> Sulla stessa linea si veda R. OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, vol. II, Cinisello Balsamo 1997, p. 34-36.

te un agire, e così corrisponde ad un dovere»<sup>18</sup>. È in questo carattere di rettitudine morale che, in definitiva, si trova in Anselmo il principio essenziale della libertà, quale perfetta auto-determinazione. È innegabile, pertanto, l'incidenza etica della *rectitudo mentis* anselmiana, per la quale lo stesso conoscere presenta il carattere di un *facere veritatem, stare in veritate e bene facere*<sup>19</sup>. Non c'è verità senza implicazione della bontà, e non c'è retta prassi senza una realizzazione del vero, al punto che potremmo ritenere *facere* come la parola fondamentale e onnicomprensiva del pensiero anselmiano, e che potrebbe benissimo sostituire i verbi *esse* e *habere*<sup>20</sup>.

Infatti, in questa luce, il cap. 12 ci offre in un unico gesto la definizione di *rectitudo, iustitia* e *veritas*, giungendo fino alla loro identificazione: *invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia*<sup>21</sup>.

Assistiamo così ad una lenta elaborazione della coincidenza fra l'avverbio *vere* e l'aggettivo e sostantivo *verum*, fra il processo e il contenuto, fra istanza trascendentale, veritativa e invariante nella prassi. Sarà Maurice Blondel (1861-1949) ad operare una ripresa, dopo Kant, dell'elemento pragmatico-trascendentale della *ratio Anselmi*, mostrandone l'incidenza all'interno del movimento concreto della deliberazione<sup>22</sup>.

La ragione pratica, dunque, si compie nel concetto di "verità". Essa emerge, alla fine, come un evento pluriprospettico e plurioriginario, che ha in Dio la sua condizione di possibilità e si effettua nella prassi<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> K. KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg-Basel-Wien 1981, p. 142, nota 217.

<sup>19</sup> DeV, 3-5.

<sup>20</sup> KIENZLER, p. 138, nota 209.

<sup>21</sup> DeV, 12.

<sup>22</sup> Blondel si propone di esibire filosoficamente l'evidenza della verità cristiana all'interno del dinamismo della volontà, e lo fa mostrando come in ogni soggetto la *volontà volente* aspira alla perfezione, eppure essa paradossalmente sempre sfugge ad ogni realizzazione concreta (nella *volontà voluta*). Qui il filosofo di Aix rinviene *ex negativo* la com-presenza di un *Unico Necessario* attivo all'interno del dinamismo soggettivale che, malgrado ciò, resta inaccessibile. La *volontà volente* così impara a scoprire, dentro la paradossalità della propria costituzione, l'austera legge della verità pratica: più la volontà sceglie di sottomettersi all'eteronomia di una *prassi letterale*, più raggiunge gradi elevati di libertà e chiarezza, nei quali le è dato di cogliere la sporgenza dell'Unico Necessario. La coscienza di questa istanza eteronoma, che si rivela *dandosi nell'altro da sé*, renderebbe filosoficamente plausibile il discorso sulla verità cristiana, in quanto la coglie *in actu* immanente al dinamismo della volontà umana. Cf M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893 (tr. it. *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. SORRENTINO, Cinisello Balsamo 1993).

<sup>23</sup> KIENZLER, p. 156-157.

Va osservato come l'insistenza anselmiana sul *debere*, sul *facere veritatem*, la sua visione della *mens* fondata e criteriata dall'*id quo maius*<sup>24</sup>, l'affermazione di una *summa veritas* unica in tutte le cose<sup>25</sup>, non introducano il suo ragionamento nelle maglie di un discorso restrittivo, ideologico o necessitante. È vero che Anselmo scopre, lungo il suo itinerario, che tutto parla di Dio, eppure Dio, la sua verità è «*nullius rei*»<sup>26</sup>.

Come a dire: la verità del pensare è maggiore dello stesso pensare, benché essa non possa essere realizzata che dallo stesso pensiero; la verità del discorso è maggiore dell'aver ragione, benché l'essere nella verità presuppone il retto pensiero; la verità di Dio è maggiore di ogni determinazione categoriale o pratica, di ogni idolo, benché sia possibile dargli una nominazione corrispondente alla sua natura<sup>27</sup>.

Leggendo in retrospettiva l'*unum argumentum* alla luce di una tale concezione della *veritas*, possiamo considerare l'*id quo maius cogitari nequit* come il nome di Dio ad essa corrispondente. L'*unum argumentum* infatti non sostiene alcuna ricerca verso la verità, ma al contrario si sorregge su di una verità anteriore, della quale mostra il *come* è per noi. Un tale Dio comprende tutto in sé differenziandosi da tutto, ha un cuore comprensivo verso tutti eppure giudica tutto, «è sensibile, ma non materiale; onnipotente, ma non può compiere il male; misericordioso, ma superiore alle passioni; giudice che condanna, ma padre che perdona; operante nel tempo, ma eterno; oggetto di visione, ma nascosto; inconoscibile, ma anche noto»<sup>28</sup>.

La chiusa di *De veritate* ci offre, da ultimo, il criterio di un tale pensiero anti-ideologico, una vera e propria teoria della relatività applicata, alla quale Anselmo deve la sua forza dialettica, pratica e drammatica, la linfa del suo pensiero trascendentale, la ragione di quel processo di conversione permanente che è il midollo del suo riflettere: «*ita summa veritas per se subsistens nullius rei est, sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo*»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> G. DE CANDIA, *Ratio orans. L' "unum argumentum" anselmiano come scuola di stile teologico*, «Odegitria», 16 (2009), p. 147-168.

<sup>25</sup> DeV, 13.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Questa dialettica di ragione teo-logica, che appare nel titolo e nel procedere di PR 19 («*Quod non sit in loco aut tempore, sed omnia sint in illo*»), sarà ripresa nella *prima pars* della *Summa theologiae*, allorché Tommaso d'Aquino, rispondendo ai suoi oppositori, conclude: «*magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus*» (S. Th. 1 q. 8 a. 3).

<sup>28</sup> OSCULATI, p. 28.

<sup>29</sup> DeV, 13.

