



La giustizia, ovvero il senso dell'essere umano nell'etica di Anselmo d'Aosta

di

LUIGI ODDI

ABSTRACT: This paper focuses on the relation between justice and the essence of human nature in Anselm of Canterbury. According to Anselm's well-known definition in *De veritate* XII, justice requires that rectitude of the will is preserved for its own sake and depends on nothing else. However, he contends that justice expresses the ultimate origin of humanity, that is, to be just means to fulfil man's purpose, divinely ordained since creation. The aim of this paper is to investigate the non-reciprocal relationship between justice and the purpose of humankind.

KEYWORDS: Anselm of Canterbury; ethics; rectitude; justice; human being

ABSTRACT: Il presente lavoro si concentra sul rapporto tra la giustizia e il senso dell'essere umano nel pensiero di Anselmo d'Aosta. Secondo la celebre definizione presente nel capitolo XII del *De veritate*, la giustizia richiede che la rettitudine sia perseguita esclusivamente per sé stessa e per nessun altro motivo. D'altra parte, Anselmo sostiene che la giustizia esprime il senso originario di ogni uomo, sicché nell'agire in modo giusto ciascuno realizza il suo fine ultimo, stabilito da Dio sin dalla creazione. Lo scopo è prendere in esame entrambe le posizioni nel tentativo di mostrare la relazione non reciproca tra la giustizia e il senso dell'essere umano.

KEYWORDS: Anselmo d'Aosta; etica; *rectitudo*; giustizia; uomo

1. Introduzione

Nell'ambito della filosofia cristiana medievale proporsi di indagare il senso dell'essere umano, nei termini del suo orientamento pratico, potrebbe risultare un compito sin troppo agevole. Le Scritture definiscono in modo chiaro quale sia la direzione che tutti sono chiamati a seguire: creato ad immagine di Dio (cfr. *Gn* 1, 26-28; 5, 1-3; 9, 6), ogni uomo è naturalmente buono e, a sua volta, tenuto a perseguire attivamente il Bene. In seguito alla schiavitù del peccato,

ARTICOLI

Syzetesis, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

Dio ha risollevato il suo popolo indicandogli le dieci norme fondamentali da rispettare nel suo cammino terreno (cfr. *Es* 20, 1-18; *Dt* 5, 6-22). Con la Nuova Alleanza il Decalogo acquista ulteriore significato. Interrogato su quale sia il supremo comandamento, Gesù risponde di amare il Signore Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente; oltre a questo, l'altro grande comandamento è amare il prossimo come se stessi. Da queste due leggi supreme seguono tutte le altre (cfr. *Mt* 22, 36-40; anche *Rm* 13, 9-10). Ribaditi e sintetizzati nello spirito di carità annunciato da Gesù, i comandamenti costituiscono i doveri essenziali dell'uomo, rappresentativi del suo essere creatura e immagine di Dio.

In relazione a queste certezze di fede, molte e diverse sono state le giustificazioni razionali su cui l'etica medievale rivela il suo interesse filosofico. Tra queste, l'etica di Anselmo d'Aosta – secondo quanto mette in luce la linea interpretativa qui adottata – assume un significato del tutto originale, nella misura in cui fonda la giustizia esclusivamente sulla correttezza formale insita nella scelta del bene in sé e per sé¹. La giustizia implica che il bene oggettivamente dovuto sia scelto solo per se stesso e per nessun'altra ragione, fosse anche per l'obbedienza al comando di Dio, per il valore materiale della scelta e delle sue conseguenze, o per la realizzazione del proprio fine ultimo. Ciò non significa, beninteso, che la giustizia non si conformi al volere di Dio o non abbia un valore materiale o, ancora, non realizzi il fine dell'uomo. Piuttosto, la giustizia richiede di prescindere da tutte queste ragioni che, pur valide e corrette, non possono essere annoverate tra i motivi per cui si deve scegliere il bene. In questi termini, la giustizia implica una vera e propria autonomia rispetto ad ogni movente diverso dal bene in quanto bene, compreso il senso stesso dell'essere umano.

Scopo di questo lavoro è porre in luce il rapporto tra la giustizia e il senso dell'uomo, nel tentativo di mostrare la complessa relazione tra questi due termini, che esclude sia di affermare la loro reciproca estraneità sia di ricondurre un termine all'altro. A questo proposito, saranno innanzitutto considerati alcuni passi, tratti da diverse opere anselmiane, nei quali la giustizia è intesa come il fine ultimo che dà senso all'essere umano; successivamente, si cercherà

¹ Tra coloro che sostengono l'interpretazione formale dell'etica anselmiana possono essere annoverati, tra gli altri, M. Corbin, *Se tenir dans la vérité. Lecture du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la Vérité*, in AA.VV., *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles. Études anselmiennes (IV^e session)*. Colloque organisé par le CNRS sous la présidence de Monsieur Jean Pouilloux member de l'Institut (Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin, 11-16 juillet 1982), Éditions du centre national de la recherche scientifique, Paris 1984, pp. 649-666; I. Sciuto, *La morale di Anselmo d'Aosta: un'anticipazione medievale della morale "autonoma" di Kant?*, in I. Sciuto, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Franco Angeli, Milano 1995, pp. 137-147; J.E. Brower, *Anselm on Ethics*, in B. Davies e B. Leftow (a cura di), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 222-256.

di ripercorrere l'argomentazione che conduce alla definizione di giustizia presente nel *De veritate*, che estromette dalla scelta del bene qualsiasi motivo diverso dal bene². La giustizia, pur esprimendo il senso dell'essere umano, esclude per principio di essere perseguita a questo scopo. Il senso dell'essere umano risulta così soddisfatto a condizione di scegliere la giustizia, la quale a sua volta richiede di essere scelta solo per se stessa.

2. Il senso originario della creatura razionale

Si potrebbe affermare, senza timore di essere smentiti, che uno dei principi di fondo, costantemente ribaditi da Anselmo, è che la giustizia esprime il senso ultimo dell'essere umano. Senza entrare nel merito di cosa significhi esattamente la giustizia, oggetto della prossima sezione, per il momento sia sufficiente soffermarsi ad una prima generale identificazione tra azione oggettivamente dovuta e azione giusta.

Nel *Monologion* (una delle prime opere composta tra il 1076 e il 1077) Anselmo sancisce in modo chiaro il rapporto tra il dovere di compiere la giustizia da parte della creatura razionale e il suo essere immagine di Dio. Rievocando il celebre luogo biblico e la speculazione di Agostino sulla *mens* come *imago Trinitatis*, Anselmo definisce la *mens* come *speculum* nel quale è riflessa l'immagine divina, impossibile da vedere in faccia³. Nell'unità della *mens*, ogni potenza rimanda ad una persona della Trinità, perché di questa la creatura razionale può essere memore, conoscerla e amarla⁴. A riguardo, afferma Anselmo, di nient'altro la creatura razionale deve tanto curarsi quanto di esprimere con la sua attività volontaria l'immagine divina che le è impressa attraverso le potenze naturali. Non solo la creatura razionale è debitrice al Creatore del suo essere, ma proprio perché il suo più alto potere è quello di aver presente,

²I riferimenti alle opere di Anselmo d'Aosta sono tratti dall'edizione critica di F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh 1946-1961, voll. I-VI, citati indicando il volume, la pagina e la linea.

³ «Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut "speculum" dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam "facie ad faciem" videre nequit» Anselmus, *Mon.*, LXVII, vol. I, pp. 77-78, ll. 27-28, l. 1. Per il riferimento al passo biblico, cfr. *1Cor* 13, 12; il tema della *mens imago Dei* è presente in diversi luoghi del *corpus* agostiniano, sebbene sia estensivamente trattato nel *De Trinitate*.

⁴ «illius [Trinitatis] potest esse memor, illum intelligere et amare» Anselmus, *Mon.*, LXVII, vol. I, p. 78, l. 5. Pertanto, conclude Anselmo il capitolo, non si può pensare che sia naturalmente donato alla creatura razionale qualcosa di più importante e di più simile alla somma sapienza della capacità di essere memore, di conoscere e di amare ciò che è migliore e più grande di tutto: «Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae, quam hoc quia potest reminisci et intelligere et amare id, quod optimum et maximum est omnium» Anselmus, *Mon.*, LXVII, vol. I, p. 78, ll. 7-10.

conoscere e amare il sommo bene, ciò si dimostra essere il suo supremo dovere:

Rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere. Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est: hinc quoque quia nil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere velle convincitur⁵.

Il dovere della creatura deriva dalle caratteristiche del suo essere, per cui nel realizzare il proprio dovere essa porta a compimento se stessa, attualizzando l'*imago Dei* potenzialmente iscritta nella sua natura⁶. Lo stesso principio è ribadito poco più avanti nel testo attraverso un sillogismo che chiarisce anche con quali potenze, e in quale ordine, l'uomo debba realizzare la sua natura. Il punto di partenza è la specificità della natura razionale dell'uomo, che consiste nella capacità di discernere il giusto dall'ingiusto, il vero dal non vero, il bene dal non bene, il bene maggiore dal minore⁷. Tuttavia, argomenta Anselmo, discernere ciò che è bene e ciò che è male, o il bene maggiore da quello minore, sarebbe del tutto superfluo se a questa capacità non seguisse anche quella di amare o riprovare ciò che viene indicato dal giudizio⁸. Ne consegue che ogni soggetto razionale è fatto per amare o respingere con maggiore o minor forza ciò che giudica più o meno buono o non buono⁹. In conclusione, sancisce Anselmo, nulla è più chiaro che la creatura razionale è fatta per amare la somma essenza sopra tutti i beni, perché questa è il sommo bene: «Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum»¹⁰.

⁵ Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, p. 78, ll. 14-19.

⁶ Nessuna creatura razionale è stata fatta da Dio in modo pienamente realizzato, ma tale che debba meritoriamente realizzare il proprio essere. Infatti, afferma Anselmo nel *De casu diaboli*, Dio non donò originariamente alla creatura una *potestas quae fit cum re*, ma una *potestas quae praecedit rem* (cfr. Anselmus, *De casu diab.* XII, vol. I, p. 252, ll. 23-24), ovvero non una potenza attuata, ma una potenza che precede l'atto, intendendo *res* come atto, sulla scorta della traduzione della Vanni Rovighi; cfr. Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche* (1969), traduzione, introduzione e note a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 198, n. 20.

⁷ «rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono» Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, p. 78, ll. 21-23.

⁸ «Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium» Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, p. 78, ll. 23-25.

⁹ «Hinc itaque satis patenter videtur omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis aliquid magis vel minus bonum sive non bonum iudicat, ita magis vel minus id amet aut respuat» Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, pp. 78-79, ll. 25-26, 1.

¹⁰ Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, p. 79, ll. 1-3.

Ammettendo, per il momento, la coincidenza tra la scelta del massimo bene e la giustizia, è possibile affermare che la creatura razionale è fatta per agire in modo giusto, giacché la giustizia esprime il fine ultimo che dà senso al suo essere. Agire con giustizia, dunque, significa raggiungere il fine dell'uomo e, con ciò, soddisfare il suo senso; così come, al contrario, agire ingiustamente, non scegliendo il bene indicato dalla ragione, significa mancare il fine assegnato da Dio per natura e, di conseguenza, agire in modo improprio e innaturale. La giustizia non costituisce, invece, un bene essenziale come la razionalità, poiché quest'ultima è la caratteristica specifica dell'essere umano. Un uomo che si rivolge al male e rifiuta il bene non possiede un'essenza diversa da colui che, invece, si rivolge al bene e rifiuta il male, poiché entrambi sono uomini. La giustizia fa parte di quei beni accidentali che sopraggiungono ai beni essenziali e contribuiscono allo sviluppo dei singoli individui della stessa specie¹¹. La giustizia conduce l'uomo alla piena realizzazione, in modo tale che il suo essere razionale sia un essere razionale giusto (un essere razionale ideale), che abbia attuato la sua *imago Dei*.

Lo stesso principio per cui Dio ha creato l'uomo affinché eserciti la giustizia, meritando così la felicità eterna, è ribadito anche nel *Cur deus homo* (opera di un ventennio successiva al *Monologion*, iniziata nel 1094 e completata nel 1098). Anselmo, tramite il suo omonimo personaggio in dialogo con il discepolo Bosone, dichiara innanzitutto il principio che si propone di dimostrare: «Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset»; di questo assunto, continua di seguito, «dubitari non debet»¹². Ciò detto, il discorso procede secondo una struttura che riprende quella vista precedentemente nel *Monologion*. Entrambe le argomentazioni sono fondate su due principi di ordine, rispettivamente, ontologico e teologico: l'uno consiste nella stretta relazione tra natura umana, razionalità, capacità di scelta e giustizia; l'altro si basa sull'assunto dell'infallibilità dell'opera di Dio.

Il ragionamento si articola su due premesse, relative l'una alla facoltà razionale e l'altra alla facoltà di scelta. La natura razionale è tale al fine di discernere ciò che è giusto da ciò che è ingiusto, il bene

¹¹ Come sostiene Brower in riferimento a questa specie di beni non essenziali, «it is the actualization of these further states or activities that constitutes a thing's being fully developed as a member of its kind. Thus, a fully developed plant or animal will possess not only the capacities definitive of its kind, but also the corresponding states or conditions (in the case of human being, they are called "virtutes") that constitute the actualization of these capacities. [...] We might call this second sort of being "kind-relative accidental being" – accidental because it contrasts with essential being, and kind-relative because it contrasts with accidental being (such as hair color or blood type in human beings) that does not directly contribute to something's being an ideal member of its kind» J.E. Brower, *art. cit.*, p. 226.

¹² Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97 ll. 4-5.

dal male, il bene maggiore dal bene minore: «Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum»¹³. Se così non fosse, la natura razionale sarebbe razionale inutilmente, ma Dio non la creò razionale inutilmente: «Alioquin frustra facta esset rationalis. Sed deus non fecit eam rationalem frustra»¹⁴. Pertanto, non vi è dubbio che la natura razionale sia stata creata tale allo scopo di giudicare ciò che è giusto, distinguendo il bene dal male e i diversi beni tra loro: «Quare ad hoc eam factam esse rationalem dubium non est»¹⁵. La concatenazione argomentativa è chiara e rigorosa: la razionalità consiste nella capacità di giudicare rettamente; tale capacità, in quanto donata da Dio, non può che avere questo scopo, altrimenti sarebbe del tutto vacua, ma questa eventualità è in sé contraddittoria, perché l'uomo non è stato creato razionale inutilmente. Dunque, l'uomo è stato creato ragionevole per giudicare il bene da seguire e il male da evitare.

La seconda premessa, relativa alla facoltà di scelta, è articolata in modo simile. La natura razionale ricevette da Dio la facoltà di scelta, affinché odiasse ed evitasse il male, amasse e scegliesse il bene e preferisse tra due beni quello migliore: «Simili ratione probatur quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret et eligeret»¹⁶. La facoltà di scegliere non consiste, come tale, nella capacità di orientarsi indifferentemente tra il bene e il male, ma nella capacità di amare il bene maggiore, seguendo la retta ragione¹⁷. Se così non fosse, Dio avrebbe donato inutilmente la capacità di scelta, poiché essa sceglierebbe invano se non amasse ed evitasse secondo il retto giudizio. Ma Dio non fa nulla inutilmente: «Aliter namque frustra illi deus dedisset potestatem istam discernendi, quia in vanum discerneret, si secundum discretionem

¹³ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 5-7.

¹⁴ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 7-8.

¹⁵ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 8-9.

¹⁶ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 9-11.

¹⁷ Non si deve rintracciare sotto questo discorso l'intento di stabilire un rapporto gerarchico tra le varie facoltà dell'anima razionale (o almeno non sembra essere questa la preoccupazione principale), per il semplice motivo che tale questione non era ancora entrata nel dibattito filosofico, come sarà invece a partire dalla metà del XIII secolo, in seguito alla riscoperta dei testi di Aristotele. In senso generale, se si volesse comunque stabilire il corretto ordine tra le facoltà nella libera scelta, si potrebbe affermare che Anselmo sembra sostenere una posizione vicina a quella di Severino Boezio, il quale attribuisce alla ragione una preminenza sulle altre facoltà dell'anima. Come sostiene Porro, nell'approccio boeziano «l'*arbitrium* viene considerato come un giudizio non della volontà, ma sulla volontà o intorno alla volontà ("liberum nobis de voluntate iudicium"). Quest'ultima definizione [...] presuppone che sia la ragione (*ratio*) a dare il proprio giudizio sulle immagini che giungono al nostro animo e stimolano la volontà, e a decidere di conseguenza cosa fare» P. Porro, *Trasformazioni medievali della libertà/I. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio*, in M. De Caro et al., *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 171-189, pp. 174-175.

non amaret et vitaret. Sed non convenit ut deus tantam potestatem frustra dederit»¹⁸. Si deduce, per facile sillogismo, che la facoltà di scegliere è donata da Dio alla creatura razionale affinché questa persegua il bene ed eviti il male. D'altra parte, se la facoltà di scelta non fosse stata donata a questo scopo, non solo sarebbe inutile, ma lo sarebbero anche la ragione, al cui giudizio non seguirebbe alcun atto concreto, e la stessa creatura razionale nel suo complesso, la quale risulterebbe impossibilitata a raggiungere il fine per cui è stata fatta da Dio (*esse iustam*).

Date le premesse per cui la natura razionale (1) è stata creata tale al fine di giudicare rettamente e (2) possiede la facoltà di scelta allo scopo di orientarsi per il bene giudicato maggiore, ne consegue che essa è fatta per amare e scegliere, sopra tutte le cose, il sommo bene: «Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret»¹⁹. Detto altrimenti, ribadisce poco più avanti Anselmo, amando e scegliendo il sommo bene, la creatura perseguirà la giustizia, in vista del quale è stata fatta: «amando et eligendo summum bonum iusta faciet, ad quod facta est»²⁰. Al di là di cosa significhi esattamente la giustizia, essa esprime il senso originario dell'essere umano, lo scopo per cui egli è stato creato da Dio.

Anche nel *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (opera scritta negli ultimi anni di vita tra il 1107 e il 1109), Anselmo conferma la stretta relazione tra il senso dell'essere umano e la giustizia. Nel capitolo XIII della questione III, egli afferma che l'intento di Dio fu quello di far giusta e felice la natura razionale nel godimento di Dio stesso: «Intentio namque dei fuit, ut iustam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se»²¹. Dio creò la natura razionale (come affermato sin dal *Monologion*) affinché questa lo conoscesse e lo amasse: «ad intelligendum et amandum se creavit»²².

Come si evince da questa breve rassegna, Anselmo avvalora costantemente il principio secondo il quale la giustizia costituisce il senso dell'uomo. Occorre ora sottolineare che la giustizia non consiste semplicemente nella scelta libera, consapevole e volontaria del bene. Questo significato, corretto ma ancora approssimativo, è stato concesso fin qui per porre in evidenza la stretta connessione tra la giustizia e il senso dell'essere umano, piuttosto che per definire la giustizia in sé e per sé. A questo proposito sarà dedicata la prossima sezione, nella quale sarà posta particolare attenzione alle

¹⁸ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 11-13.

¹⁹ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 14-15.

²⁰ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, pp. 97-98, ll. 22, 1.

²¹ Anselmus, *De conc.*, quaest. III, XIII, vol. II, p. 285, ll. 15-16.

²² Anselmus, *De conc.*, quaest. III, XIII, vol. II, p. 286, ll. 4-5.

motivazioni richieste affinché una scelta oggettivamente corretta possa dirsi anche propriamente giusta. In particolare, si cercherà di evidenziare la relazione non reciproca tra la giustizia e il senso dell'essere umano, secondo la quale se la giustizia costituisce il senso dell'uomo, il senso della giustizia, a sua volta, non va rintracciato nell'uomo, ma solo nella giustizia in sé.

3. L'autonomia della giustizia

Al fine di comprendere la peculiarità della concezione anselmiana di giustizia, uno dei luoghi più opportuni è senz'altro l'argomentazione che conduce alla sua definizione nel capitolo XII del *De veritate*. Ogni scelta non solo implica l'oggetto voluto, ma anche il motivo per cui si sceglie l'oggetto, giacché nessuna scelta è mai compiuta senza un perché. La giustizia richiede che il bene sia scelto esclusivamente per sé stesso e per nessun altro motivo. Dato questo assunto, la giustizia risulta fondarsi solo su sé stessa, in quanto dotata di una piena autonomia nei confronti di ogni altra ragione diversa dal bene che pretenda di fondarla.

Nell'affermare l'autonomia della giustizia Anselmo non stabilisce una cesura concettuale né con la posizione precedente del *Monologion*, né con quella successiva del *Cur deus homo* e del *De concordia*. Anche nel *De veritate* (composto, con il *De libertate arbitrii*, tra il 1080 e il 1085), Anselmo sostiene la stretta relazione tra giustizia e senso dell'essere umano. Discutendo del primo peccato angelico, Anselmo afferma che, fino a quando il diavolo volle il bene, il quale rappresenta l'oggetto e il fine in vista del quale Dio gli donò la volontà, l'angelo fu nella rettitudine e nella verità: «quamdiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et in veritate fuit»²³. Il diavolo, finché volle quello che doveva e per il fine che doveva, fu nella rettitudine e nella giustizia – poiché la verità della volontà non è altro che la giustizia²⁴. Come si vede, *rectitudo* e *veritas/iustitia* sono intesi come due termini distinti e

²³ Anselmus, *De ver.*, IV, vol. I, p. 181, ll. 4-5.

²⁴ La verità della volontà non è soltanto la generica rettitudine ma, più specificamente, la giustizia, come si evince da un passo del *De concordia*, in cui viene esplicitamente richiamato il *De veritate*: «Haec [iustitia] est etiam veritas illa voluntatis, in qua arguitur a domino diabolus non stetit; quod dixit in tractatu *De veritate*» Anselmus, *De conc.*, quaest. III, XIII, vol. II, p. 284, ll. 20-21. Pertanto, non deve essere presa alla lettera l'identificazione tra rettitudine e verità presente nel *De veritate*: «Quare nihil apertius quam veritatem actionis esse rectitudinem» Anselmus, *De ver.*, V, vol. I, p. 181, ll. 27-28. Da questa prospettiva, anche l'affermazione secondo cui fare la verità e fare il bene sono la stessa cosa «idem est veritatem facere quod est bene facere» (Anselmus, *De ver.*, V, vol. I, p. 181, ll. 21-22), deve essere letta in termini più precisi, intendendo 'fare il bene' con 'fare la giustizia', da cui segue che fare la verità significa fare la giustizia. Ciò detto, occorre tener presente che Anselmo parla di verità dell'azione a partire dal Vangelo di Giovanni (*Gv* 8, 44), citato nel capitolo IV, dove afferma che «diabolum non stetit "in veritate"» Anselmus, *De ver.*, IV, vol. I, p. 180, ll. 21-22.

separati tra loro, uniti dalla congiunzione *et*. Ciò implica che il diavolo avrebbe anche potuto essere nella rettitudine senza essere al contempo nella giustizia, intendendo quest'ultima come inclusiva della prima, ma non viceversa. Come si cercherà di chiarire nel prosieguo, la rettitudine non sottintende necessariamente la giustizia, ma ne rappresenta solo la prima condizione, che consiste nel volere l'oggetto dovuto. Il diavolo peccò quando volle ciò che non doveva e così abbandonò la rettitudine e, di conseguenza, la giustizia²⁵. Nel rifiutare il bene, evidentemente, il diavolo perse anche la possibilità di scegliere in vista del bene e di soddisfare così il fine per cui aveva ricevuto la volontà. La scelta del bene fatta per il motivo del bene, in cui consiste la giustizia (non ancora definita a questo punto del dialogo), rappresenta lo scopo ultimo per il quale la creatura angelica, e l'essere umano, riceverono la volontà. Coerentemente con quanto già affermato nel *Monologion*, e con quanto Anselmo sosterrà successivamente nelle altre opere, anche in questo dialogo dedicato alle diverse accezioni della verità, egli presenta la giustizia come il fine e il senso originario della volontà e, più in generale, della creatura razionale.

Allo scopo di definire cosa sia esattamente la giustizia, a cui Anselmo dedica il capitolo XII del *De veritate*, l'argomentazione procede attraverso una serie di separazioni ed esclusioni che dalla rettitudine della volontà conducono alla giustizia, distinte tra loro come il genere e la specie. Per prima cosa, è possibile identificare la giustizia con la rettitudine della volontà, intendendo con questa la scelta del massimo bene operata senza costrizioni e in modo pienamente cosciente. Per arrivare a questo primo risultato, il Maestro e il Discepolo convengono nell'ammettere che la rettitudine degna di lode (associata alla giustizia) possa riguardare soltanto la natura razionale, la sola capace di conoscere la rettitudine: «Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non

²⁵ Quando il diavolo volle ciò che non doveva, abbandonò la rettitudine e la verità: «cum voluit quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit» Anselmus, *De ver.*, IV, vol. I, p. 181, l. 6. Non è possibile affrontare la questione della caduta angelica, alla quale Anselmo dedica un intero dialogo (*De casu diaboli*); tuttavia, senza entrare nel merito, occorre almeno precisare che il diavolo non volle un oggetto in sé cattivo, perché volle qualcosa di buono, ma in modo disordinato, ossia contrariamente all'ordinamento divino in cui era stabilita la gerarchia tra i diversi beni. A riguardo, il Discepolo chiede quale fu il vantaggio (*commodum*) che gli angeli buoni giustamente non vollero e così progredirono, mentre i cattivi ingiustamente desiderarono e così andarono in rovina: «vellem audire cuiusmodi commodum illud fuit, quod et boni angeli iuste nolendo sic profecerunt et mali iniuste concupiscendo sic defecerunt» Anselmus, *De casu diab.*, IV, vol. I, p. 244, ll. 1-2. La natura non malvagia di tale oggetto è ribadita anche dalla risposta del Maestro, il quale sostiene che fu qualcosa che poteva accrescere la grandezza degli angeli (quindi non poteva essere malvagia), qualcosa che non avevano ricevuto quando furono creati, perché avrebbero dovuto acquisirla in modo meritorio, mediante la scelta virtuosa: «fuit aliquid ad quod crescere potuerunt, quod non acceperunt quando creati sunt, ut ad illud suo merito proficerent» Anselmus, *De casu diab.*, IV, vol. I, p. 244, ll. 4-5.

est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem de qua loquimur percipit»²⁶. Dunque, afferma il Maestro, sulla (parziale) sovrapposizione tra rettitudine e giustizia, in nessun altro vi è la giustizia, che rende degno di lode colui che la serba, se non nel soggetto razionale: «nullatenus est iustitia quae servantem se facit laudabilem, nisi in rationalibus»²⁷. Stabilito questo, viene quindi precisato che la giustizia non è né la rettitudine della conoscenza né dell'azione, ma della volontà: «Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis»²⁸.

Dopo aver determinato il soggetto della rettitudine, occorre precisare altre due condizioni imprescindibili. La prima implica che la creatura razionale conosca effettivamente il bene particolare da compiere, agendo in modo pienamente consapevole e non, piuttosto, in modo incosciente – come colui che, senza saperlo, chiude l'uscio ad uno che vuole entrare in casa per uccidere qualcuno²⁹. L'altra condizione è che la volontà si rivolga a se stessa per volere, consapevolmente e senza costrizione alcuna, ciò che deve volere. Infatti, potrebbe anche accadere che qualcuno sappia ciò che deve ed effettivamente lo voglia, ma lo voglia in quanto costretto da qualcosa – come il caso di un ladro costretto a rendere il denaro rubato³⁰. Costui non vorrebbe restituire il denaro, ma vuole renderlo poiché costretto a volerlo: «non vult se debere, quoniam ideo cogitur velle reddere quia debet»³¹. Questo passo, come mette

²⁶ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 1-2. Questa conclusione, a sua volta, è dedotta da una serie di altri scambi tra il Maestro e il Discepolo, volti a specificare il principio ancora più generale, enunciato a partire dalla definizione di verità, secondo cui chi fa ciò che deve fa il bene e la rettitudine, per cui fare la rettitudine significa fare il bene che si deve: «sententia est omnium quia qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit» Anselmus, *De ver.*, V, vol. I, p. 181, ll. 24-25. La rettitudine che merita lode, viene argomentato, non può trovarsi né in un ente inanimato come un sasso che precipita verso il basso, perché nonostante questo faccia ciò che deve la sua azione è necessaria, né in un ente irrazionale come un cavallo che pascola spontaneamente, senza conoscere ciò che deve (cfr. Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 192, ll. 11-25). La rettitudine lodevole non può sussistere in una natura che non conosce la rettitudine: «illa iustitia non est in ulla natura quae rectitudinem non agnoscit» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 192, ll. 30-31. Di conseguenza, la rettitudine può riguardare solo la natura razionale.

²⁷ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 4-5.

²⁸ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 12-13.

²⁹ «Si quis nesciens vult quod debet, ut cum vult claudere ostium contra illum qui ipso nesciente vult in domo alium occidere: sive habeat iste sive non habeat aliquam voluntatis rectitudinem, non habet illam quam quaerimus» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 19-22.

³⁰ «Potest contingere ut intelligens velit quod debet, et nolit se debere. Nam cum latro cogitur ablatam reddere pecuniam» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 24-25. Come afferma Sofia Vanni Rovighi a commento del testo, «Il ladro costretto a rendere la refurtiva *sa* quello che deve, fa, e in un certo senso vuole anche, ciò che deve, ma non vorrebbe doverlo, un po' come, nel famoso esempio aristotelico (*Etic. Nic.*, II, 1110a 8-11), il mercante che butta la merce in mare per alleggerire la nave e salvare la propria vita, vuol buttare la merce, ma non vorrebbe doverlo fare» Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche* (1969), traduzione, introduzione e note a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 152, n. 22.

³¹ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 25-26.

in luce Corbin, segna un passaggio importante, «un changement de niveau, l'exigence du passage au pur rapport de la volonté à elle-même dans le vouloir du dû: velle se debere debitum»³². È così definita la rettitudine – condizione indispensabile della giustizia – che consiste nella libera scelta del bene dovuto, fatta dalla volontà in quanto causa ultima pienamente cosciente dei propri atti. Già da questo primo risultato emerge parte della più ampia e profonda autonomia della giustizia, giacché la volontà deve rivolgersi al bene da sé, senza essere costretta, conoscendo e volendo il bene a cui si rivolge.

Avendo precisato la rettitudine della volontà, in un primo momento genericamente identificata con la giustizia (cfr. Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 12-13), l'argomentazione dialogica procede al fine di specificare questa identificazione. A questo proposito, il passo successivo è volto a distinguere ed escludere dalla giustizia le azioni oggettivamente corrette, ma fatte per un motivo diverso dal bene in quanto bene. Non basta la rettitudine della volontà affinché un'azione corretta sia anche giusta: un'azione giusta non può non essere retta, ma non necessariamente un'azione retta è anche giusta. La giustizia implica la rettitudine della volontà ma, viceversa, la rettitudine della volontà non implica la giustizia. A riguardo, esemplifica Anselmo, chi offre da mangiare ad un povero affamato per vanagloria, vuol fare ciò che deve (aiutare un bisognoso) e, per questo, la sua azione è lodata, in quanto oggettivamente retta; tuttavia, la sua azione non può certo dirsi giusta³³. La rettitudine della volontà è soltanto la prima condizione, ma non l'unica, della giustizia, perché oltre all'oggetto dovuto (e alle altre condizioni di cui si è detto) deve essere corretto anche il motivo. La correttezza oggettiva è certamente indispensabile, infatti chi non vuole ciò che deve non può esser giusto: «qui non vult quod debet, non est iustus»³⁴. Cionondimeno, la correttezza oggettiva da sola non basta, perché ogni volontà, come vuole un oggetto, così lo vuole per un determinato motivo: «Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid»³⁵. Di conseguenza, la volontà deve essere retta tanto per l'oggetto quanto per il motivo, visto che ogni volontà ha sempre un oggetto (*quid*) e un motivo (*cur*) per cui vuole l'oggetto, «omnis voluntas habet quid et cur»³⁶. Affinché un'azione oggettivamente corretta possa dirsi propriamente giusta, è necessario che l'agente

³² M. Corbin, *art. cit.*, p. 653.

³³ «[Magister] Qui cibatur pauperem esurientem propter inanem gloriam, vult se debere velle quod vult. Idcirco namque laudatur, quia vult facere quod debet. Quid itaque de isto iudicatur? [Discipulus] Non est huius rectitudo laudanda, et ideo non sufficit ad iustitiam quam quaerimus» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 28-31.

³⁴ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, l. 8.

³⁵ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, l. 33.

³⁶ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, l. 3.

voglia ciò che deve e lo voglia per il motivo corretto. Come ognuno ha da volere ciò che deve, così deve volerlo perché deve: «sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet»³⁷.

Sono così stabilite le due condizioni necessarie e sufficienti della giustizia: «duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet»³⁸. Si deve scegliere ciò che si deve (*quod debet*), perché così si deve (*quia debet*), e per nessun'altra ragione³⁹. Ciò significa che la rettitudine della volontà – la scelta libera e consapevole del bene dovuto – deve essere realizzata solo al fine della rettitudine. Infatti, afferma Anselmo attraverso le parole del Discepolo, quando il giusto vuole quello che deve serba la rettitudine per nessun altro motivo se non per la rettitudine stessa, se vuol essere detto giusto: «Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem»⁴⁰. Serbare la rettitudine della volontà per un motivo diverso (*propter aliud*) dalla rettitudine (ad esempio, *propter inanem gloriam*, come visto nell'esempio precedente) esclude a priori la possibilità della giustizia. Continua di seguito il Discepolo, chi vuole quello che deve o perché costretto o per qualsiasi altro motivo diverso dalla rettitudine non serba la rettitudine per se stessa, ma per altro: «Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud»⁴¹. Il perseguire la rettitudine *propter ipsam* rappresenta la differenza specifica della giustizia che distingue e separa, all'interno del genere rettitudine, le azioni propriamente giuste da quelle soltanto corrette, in quanto perseguite *propter aliud*. Per questa ragione, sussiste una coincidenza soltanto parziale (come quella tra il genere e la specie in esso contenuta) tra rettitudine della volontà e giustizia.

È così sancito il motivo per cui la volontà giusta persegue la rettitudine: «propter ipsam rectitudinem»⁴². Perseguire la rettitudine *propter ipsam* significa escludere ogni principio eteronomo nella fondazione della giustizia. Ciò implica, leggendo in termini positivi la medesima questione, riconoscere alla giustizia una fondamentale autonomia, grazie alla quale la giustizia trova la sua giustificazione solo su se stessa, vale a dire sulla pura correttezza formale insita

³⁷ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 9-10.

³⁸ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 11-12.

³⁹ A riguardo, afferma Anselmo, la volontà non può essere più retta volendo ciò che deve, rispetto al volere (ciò che deve) perché così deve: «Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 2-3.

⁴⁰ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 18-20.

⁴¹ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 20-22.

⁴² Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 23-24.

nella scelta della rettitudine *propter ipsam*⁴³. Da questa prospettiva, si potrebbe affermare, il formalismo a fondamento della giustizia si pone come la negazione della volontà retta rispetto a tutto ciò che è altro dalla rettitudine⁴⁴. Se la rettitudine deve essere perseguita a motivo di se stessa, allora la giustizia, che consiste in questa specie di azione, non può trovare il suo principio fondativo che in se stessa – né nella volontà divina, né nella propria felicità e neanche nel senso originario dell'essere umano. Dunque, recita la celebre definizione della giustizia: «Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata»⁴⁵. Il punto essenziale è l'attributo *propter se*, il quale inerisce in modo inscindibile alla giustizia, sicché se la rettitudine non è perseguita *propter se*, stabilisce il Maestro, non potrebbe essere giustizia: «'propter se', ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo, nisi propter se servata iustitia sit»⁴⁶. *Propter se*, o *propter ipsam*, è il segno dell'autonomia della giustizia, la prova, espressa attraverso il carattere imperativo della *conditio sine qua non*, che la giustizia si fonda solo su se stessa, al di là di ogni eteronomia, di ogni dipendenza da altro da sé⁴⁷.

La medesima concezione della giustizia è ribadita anche nel *De libertate arbitrii* e nel *De casu diaboli*, che insieme al *De veritate* formano una trilogia, nella quale il dialogo sulla verità è posto da Anselmo per primo e, perciò, presupposto degli altri due⁴⁸. Il formalismo della giustizia, che si pone come la negazione della relazione della volontà retta ad altro da sé e sancisce l'autonomia della giustizia, si ritrova esplicitamente anche nel *Cur deus homo*. Di quest'opera, è particolarmente interessante mettere in rilievo un passo, in cui si trovano, l'uno accanto all'altro, i due principi oggetto del presente lavoro: la fondazione formale della giustizia e la relazione originaria tra la giustizia e il senso dell'essere umano. È certo, afferma Anselmo, che la natura razionale è fatta per amare e scegliere sopra ogni cosa il sommo bene, non a motivo di altro, ma

⁴³ Come evidenzia Sciuto, «si tratta di un'etica "formale", in quanto pone il fondamento in un dovere assoluto, e cioè incondizionato, il cui unico fine oggettivo è costituito dal praticare la giustizia: si deve essere morali per la moralità stessa, e non per altri motivi» I. Sciuto, *L'etica del Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007, p. 99.

⁴⁴ L'affermazione che la rettitudine deve essere voluta per se stessa, afferma Corbin, «n'a dès lors de contenu logique que négatif: la droiture n'est ni voulue pour autre chose, ni contrainte ni gardée dans l'espoir d'une récompense extérieure» M. Corbin, *art. cit.*, p. 661.

⁴⁵ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, l. 26.

⁴⁶ Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 195, ll. 28-29.

⁴⁷ Sebbene sia difficile non scorgere una certa vicinanza tra l'etica di Anselmo e quella di Kant, come è stato messo in evidenza in sede specialistica (cfr. I. Sciuto, *La morale di Anselmo d'Aosta*, cit.) non è tuttavia legittimo sostenere una sostanziale identificazione tra le due, riconducendo l'etica di Anselmo ad un fatto della pura ragione come quella di Kant. Nonostante la fondazione formale e l'autonomia, infatti, nell'etica anselmiana sono presenti molti elementi che impediscono una tale conclusione; cfr. J.E. Brower, *art. cit.*, p. 223; M. Corbin, *art. cit.*, p. 656.

⁴⁸ Cfr. Anselmus, *De ver.*, Prefatio, vol. I, p. 173, l. 9; p. 174, l. 7.

per se stesso: «factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud, sed propter ipsum»⁴⁹. Tuttavia, e qui risiede la complessità della questione, il sommo bene deve essere amato solo per se stesso (*propter ipsum*) e per nessun altro motivo (*propter aliud*), compreso evidentemente anche il senso dell'essere umano. Se così non fosse, ossia se la creatura amasse il bene sommo per qualcos'altro e non per se stesso, essa in realtà non amerebbe il sommo bene, ma questo 'qualcos'altro' in vista del quale compierebbe la sua scelta: «Si enim propter aliud, non ipsum sed aliud amat»⁵⁰. Anselmo ribadisce la medesima negazione, affermata per la scelta della rettitudine in sé e per sé, anche nel caso dell'amore rivolto a Dio per se stesso: *summum bonum amaret et eligeret non propter aliud sed propter ipsum*, da una parte, e *rectitudo voluntatis propter se servata*, dall'altra, sono due espressioni formalmente sovrapponibili indicanti la medesima giustizia. X *propter* X, si potrebbe sintetizzare in questi termini la formula della giustizia elaborata da Anselmo, sia che l'incognita si riferisca a Dio, che deve essere amato *propter ipsum*, sia che si riferisca alla rettitudine, che va servata *propter ipsam rectitudinem*⁵¹. Ciò significa che l'amore rivolto a Dio, in cui può declinarsi la giustizia, deve conseguire dalla bontà intrinseca all'amore indirizzato a Dio per Dio stesso. Ancora nel tardo *De concordia* Anselmo conferma, sulla scorta del *De veritate*, la concezione formale della giustizia: «Hanc pronuntiamus, cum iustitiam designatur: 'rectitudo voluntatis propter se servata'»⁵²; a riprova che con la giustizia si deve intendere soltanto la scelta del bene fatta a ragione del bene in quanto bene.

4. Conclusioni

Sulla base della fondazione formale dell'etica, un'azione è definita giusta a ragione della correttezza insita nella scelta della rettitudine *propter ipsam rectitudinem*. Perseguire la rettitudine per un motivo diverso da essa significa compiere un'azione oggettivamente corretta, ma non ancora giusta. Di conseguenza, anche la scelta della rettitudine fatta al fine di soddisfare il senso dell'essere umano non risponde alle condizioni richieste, per definizione, dalla giustizia.

Come si è cercato di porre in luce, Anselmo elabora un'etica autonoma e non eteronoma. Tale autonomia si fonda sul formalismo della giustizia che, di principio, antepone la correttezza formale a qualsiasi altra ragione, fosse anche la ragione più buona possibile. Ora, tra le ragioni che impediscono ad un'azione

⁴⁹ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 14-15.

⁵⁰ Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, l. 16.

⁵¹ Cfr. M. Corbin, *art. cit.*, p. 663.

⁵² Anselmus, *De conc.*, quaest. III, XII, vol. II, p. 284, ll. 19-20.

oggettivamente corretta di essere anche giusta vi è innanzitutto la felicità personale. Conformemente a quanto rileva molta critica specialistica (anche se non tutta), la peculiarità dell'etica anselmiana consiste nel suo carattere non teleologico-eudemonistico, a ragione del quale si differenzia dalla maggior parte delle altre concezioni medievali⁵³. La giustizia conduce sempre alla felicità, ma non può essere la felicità il motivo per cui si deve scegliere il bene dovuto⁵⁴. Se la creatura razionale amasse il bene sommo per qualcos'altro – ad esempio per la felicità – questa non amerebbe il bene, ma l'altro motivo in vista del quale sceglie il bene⁵⁵. Oltre la felicità, tra i motivi per cui è possibile perseguire la rettitudine *propter aliud*, può essere indicata anche la speranza di un premio finale o il timore di un castigo o, ancora, la stessa volontà di Dio⁵⁶; infatti, perseguire un bene anche solo per soddisfare la volontà divina significherebbe perseguirlo non per se stesso, ma per altro. A questo riguardo, afferma Sciuto, in quanto formale, l'etica di Anselmo, «non valuta la bontà dell'azione sulla base del valore intrinseco dell'oggetto voluto, né dello scopo dell'azione e neppure, quindi, delle sue conseguenze»⁵⁷. Fatti salvi tutti questi motivi, ciò a cui la critica non sembra dare il dovuto rilievo – o a cui accenna solo indirettamente, riferendosi ad un non meglio specificato 'scopo dell'azione' – è proprio il senso dell'essere umano, il quale invece richiede di essere esplicitamente compreso, non per una mera completezza delle ragioni estrinseche alla giustizia, ma perché mostra la peculiare complessità sottesa alla concezione anselmiana. L'uomo è stato creato affinché agisca con giustizia, ma per agire in modo giusto deve scegliere il bene soltanto per se stesso, rifiutando ogni altro motivo, compreso quello di soddisfare il suo stesso fine ultimo. Sta in questo rapporto, si potrebbe dire unilaterale, la complessità dell'etica di Anselmo, secondo cui la giustizia esprime il senso dell'uomo, sebbene implichi per definizione di dover essere perseguita solo per se stessa, negando ogni dipendenza da altro da

⁵³ Per quanto riguarda la critica specialistica che vede nella fondazione formale dell'etica di Anselmo un'assoluta novità rispetto alla tradizione precedente, cfr. n. 1. A questa lettura si contrappone esplicitamente, ad esempio, la Rogers, la quale sostiene che sia un errore vedere una contrapposizione tra giustizia e felicità nell'etica anselmiana e una rottura rispetto all'eudemonismo etico precedente di matrice classica, cfr. K.A. Rogers, *Anselm on Eudaemonism and the Hierarchical Structure of Moral Choice*, «Religious Studies», XLI (2005), pp. 249-268.

⁵⁴ Sebbene la felicità non occupi un posto di rilievo nell'etica di Anselmo, essa riveste un ruolo centrale all'interno della sua antropologia. A questo proposito cfr. M. Zoppi, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Città Nuova, Milano 2009.

⁵⁵ Cfr. Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, l. 16.

⁵⁶ Cfr. V. Mathieu, *La fondazione della morale in Sant'Anselmo*, in I. Biffi e C. Marabelli (a cura di), *Anselmo d'Aosta figura europea*. Atti del Convegno di studi (Aosta, 1-2 marzo 1988), Jaca Book, Milano 1989, pp. 155-161, p. 155.

⁵⁷ I. Sciuto, *La morale di Anselmo d'Aosta*, cit., p. 144.

sé. Solo a queste condizioni è possibile agire in modo giusto e, allo stesso tempo, soddisfare il senso originario dell'essere umano.

Sembra più chiaro e giustificato, infine, il titolo del presente lavoro, *La giustizia, ovvero il senso dell'essere umano*, il quale riesce a mettere insieme due termini fondamentali, ponendo al contempo in rilievo anche la loro complessa relazione. A questo scopo, la congiunzione 'ovvero' nella sua duplice valenza esplicativa e disgiuntiva è particolarmente efficace, da una parte, a dichiarare che la giustizia esprime il senso dell'essere umano e, dall'altra, ad escludere che il senso dell'essere umano possa fondare la giustizia. La giustizia è il senso dell'uomo, in quanto rivela la sua destinazione ultima, lo scopo che Dio gli ha assegnato sin dalla creazione; allo stesso tempo, agire al fine di perseguire il senso dell'uomo esclude di principio la giustizia, poiché significherebbe perseguire il bene in vista di altro e non per se stesso. Dunque, si dovrebbe dire, la giustizia, ossia il senso dell'essere umano; la giustizia o il senso dell'essere umano.

Sapienza *Università di Roma*

luigi.oddi@uniroma1.it