

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



---

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE  
DOTTORATO IN FILOSOFIA SCIENZE E CULTURA  
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA MEDIEVALE E UMANISTICA  
XIV Ciclo  
Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

---

*- Il De hebdomadibus di Severino Boezio -*  
Introduzione e commento

Tesi di dottorato di:  
Nazareno Pastorino

Tutor:  
Chiar.mo Prof. Armando Bisogno  
Co-Tutor:  
Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

---

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

## Indice

Introduzione	3
Capitolo I – Introduzione allo studio degli <i>Opuscula sacra</i>	4
1.1 – Boezio e la sua opera nella storiografia	4
1.2 - Gli <i>Opuscula sacra</i>	9
1.3 – <i>Opuscula sacra</i> : IV trattato	19
1.4 – <i>Opuscula sacra</i> : V trattato	26
1.5 - <i>Opuscula sacra</i> : III trattato	37
1.6 - <i>Opuscula sacra</i> : I e II trattato	45
Capitolo II – Il <i>De hebdomadibus</i> esposto ed esaminato.	
Prima parte: l’assiomatica	59
2.1 – Tra ontologia e teologia	59
2.2 – Il prologo: oscurità ed elezione	62
2.3 – L’assiomatica: geometria dei concetti comuni	68
2.4 – Il secondo assioma o del fondamento	73
2.5 – Il non-essere dell’ <i>Esse</i>	79
2.6 – Assiomi III, IV e V: partecipazione, sostanza, accidente	86
2.7 – Tra inerenza e sussunzione: gli assiomi V e VI	91
2.8 – Assiomi VII-VIII: quasi due corollari	97
2.9 – Il nono assioma: l’ <i>appetitus</i>	99

Capitolo III – Il <i>De hebdomadibus</i> esposto ed esaminato. Seconda parte: <i>quaestio</i> e <i>solutio</i>	102
3.1 – Posizione della <i>quaestio</i> : premesse e aporie	102
3.2 – La <i>solutio</i> : asimmetria e volontà	108
3.3 – Tra partecipazione assoluta e inerenza relative	114
Bibliografia	118
Ringraziamenti	125

## INTRODUZIONE

Il presente lavoro, costituito di tre capitoli e un'appendice, ha per oggetto lo scritto teologico, noto in età medievale con il titolo di *De hebdomadibus*, del pensatore latino Severino Boezio.

Il primo capitolo è una sorta di introduzione generale agli opuscoli teologici di Boezio; in esso il *De hebdomadibus* è inquadrato nel contesto d'insieme dell'opera del filosofo romano. Il secondo capitolo, che costituisce la parte centrale e più consistente dello studio, è un commento analitico alla prima parte del testo, quella che presenta le cosiddette 'regole'. Il terzo capitolo è invece dedicato alla seconda parte del *De hebdomadibus*, quella che presenta la definizione della *quaestio* e la relativa *solutio*. In appendice ho allegato la traduzione dell'opuscolo che ho utilizzato nell'analisi.

In questo lavoro non ho la pretesa di risolvere le questioni aperte dall'opuscolo di Boezio, né tanto meno ho l'ambizione di esporre la complessità dei problemi e dei riferimenti presenti. Ho soltanto provato a soddisfare due esigenze di lettura: la prima di ordine storico-filosofico, affinché le istanze di Boezio potessero essere comprese secondo le giuste coordinate storico-culturali, la seconda di carattere teoretico, affinché il confronto con il testo potesse provocare una riflessione in grado di far intendere – senza mai prescindere dal punto di vista filologicamente più rigoroso – i problemi di Boezio, non tanto per attualizzarli quanto per apprezzarne meglio la portata, l'intenzione e la serietà filosofici.

# CAPITOLO I

## §1.1 Boezio e la sua opera nella storiografia

Non si può dubitare che l'opera di Boezio abbia goduto di un riconoscimento ingente da parte degli studiosi di filosofia tardo-antica. Difficilmente infatti sarebbe possibile non dare credito all'affermazione, che perciò risulta oltremodo condivisa, secondo la quale la sua opera e le sue traduzioni hanno reso possibile grande parte della successiva speculazione medievale, offrendo ad essa la traduzione e il commento di uno strumento fondamentale come il *corpus* logico aristotelico. Il parere degli studiosi risulta significativamente diverso per quanto riguarda nello specifico i suoi testi teologici che, nel corso dei secoli, pur riscuotendo molto interesse, hanno anche aperto ad un dibattito ove trovavano posizione pareri divergenti. A partire dal XVIII e XIX secolo vi sono stati studiosi come Arnold, Schlosser, Hand e Le Clerc, ed in seguito Obbarius, che hanno messo, innanzitutto, in discussione l'adesione dell'autore al cristianesimo e la autenticità degli scritti teologici. Ancora Nitzsch, basandosi sullo stile della *Consolatio* e sul suo contenuto speculativo, fu condotto a considerare spuri gli *Opuscula*, ritenendo Boezio un pensatore eclettico e decisamente influenzato dalla filosofia neoplatonica<sup>1</sup>. La ragione di questa direttrice critica si trova nel fatto che la *Consolatio* offre un pensiero, ad una prima

---

<sup>1</sup> Cfr. J. LE CLERC, *La vie de Boèce avec la critique de ses ouvrages*, Amsterdam 1707; T. OBBARIUS, nei *Prolegomena* alla sua edizione della *Consolatio*, Hochhausen, Jena 1843; F. NITZSCH, *Das System der Boethius*, Wiegandt und Grieben, Berlin 1860; C. JOURDAIN, *De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce*, in ID., *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age*, Firmin-Didot, Paris 1888, p. 17-22.

apparenza, carente di argomenti e questioni legate alla fede, motivo per cui Boezio non poteva essere autore dell'una come dei trattati teologici. La via intrapresa dagli studiosi per reagire a tale posizione ebbe due distinte direzioni: molti intesero difendere la matrice cristiana del pensiero all'origine della *Consolatio*, altri provarono a dimostrare la paternità boeziana degli *Opuscula sacra*. In questo senso, una svolta decisiva si ebbe nel momento in cui vennero scoperti, grazie a Holder, una serie di frammenti dell'opera genealogica di Cassiodoro *Ordo generis Cassiodorum*, nel codice Augiense n. 241 della Biblioteca Granducale di Karlsruhe. Tra questi frammenti, pubblicati da Usener nel 1877<sup>2</sup> con il titolo *Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgotischer Zeit*, ve n'era uno in cui si legge che Boezio «scripsit librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium». La descrizione che se ne trae giustifica il contenuto del primo, del quarto e del quinto trattato, e sebbene non abbia un'esplicita corrispondenza con i rimanenti due, il fatto che questi compaiano in tutti i manoscritti degli *Opuscula* ha fatto ragionevolmente pensare che il dubbio circa l'autenticità dei testi in questione potesse rientrare. Da quel momento lo studio di questi trattati ha attirato l'attenzione degli esegeti in maniera maggiore, e nello stesso 1877 Rudolf Peiper pubblicò l'edizione critica degli *Opuscula* nella *Biblioteca Teubneriana*<sup>3</sup>. Le conferme dell'autenticità del frammento di Cassiodoro e, poi, quelle ulteriori circa l'attribuzione

---

<sup>2</sup> In merito si veda H. USENER, *Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in Ostgotischer Zeit*, Bonn, 1877. Il frammento, conosciuto come *Anecdoton Holderi*, fu scoperto per l'appunto da Alfred Holder. Fu proprio Usener ad attribuire la paternità del frammento a Cassiodoro; giudizio questo che Obertello rileva essere indiscutibile tanto dal punto di vista paleografico quanto da quello stilistico. Riserve maggiori sono state presentate in tempi ben più recenti da Galonnier (si veda A. GALONNIER, *Anecdoton holder, ou Ordo generis Cassiodorum: élément pour une études de l'authenticité boécienne*, cit.); va detto che sembra condivisibile l'affermazione del Bradshaw, per cui la paternità del frammento non muta concretamente la questione per quanto interessa il nostro lavoro, non coinvolgendo l'autenticità boeziana degli *Opuscula* (cfr. D. BRADSHAW, *The Opuscula sacra: Boethius and theology*, in *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, 2009, [105-128], p. 125).

<sup>3</sup> BOETHIUS, *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque; accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra / recensuit Rudolfus Peiper*, Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1871.

legittima a Boezio dei trattati si susseguirono, sino a che nel 1901 Rand giunse ad affermare che l'autenticità degli scritti in questione non poteva essere messa in discussione. Rand confermò questo giudizio anche per il IV trattato<sup>4</sup>, la cui considerazione da questo punto di vista è più problematica, sino a che anche per questo scritto vennero le argomentazioni che paiono oramai del tutto accettate di William Bark nel 1946 e poi di Chadwick nel 1980<sup>5</sup>. Per quanto concerne invece l'argomentazione in favore della coerenza di contenuto speculativo tra la *Consolatio* e gli *Opuscula* – la quale illustrerebbe con evidenza che tutte le opere sono state scritte dallo stesso pugno – è possibile ricordare che parte degli studiosi cercò motivazioni nelle condizioni concrete della prigionia di Boezio e alla sua condizione psicologica poco prima della morte; accusato ingiustamente e privato dei suoi beni, in attesa in carcere di una sentenza certa di massima condanna, Boezio non avrebbe potuto comporre un'opera sistematica. In modo del tutto più consono alle condizioni indicate, avrebbe quindi scelto uno stile d'interrogazione drammatico, e che cerca risposte nelle pieghe più profonde della natura e dell'esistenza umana. Altri studiosi, invece, si dedicarono alla dettagliata analisi interna contenutistica, stilistica e linguistica della *Consolatio*, con risultati rivelatisi nel tempo fruttuosi per sviscerare legami con la tradizione classica e tardoantica nell'impiego linguistico boeziano.

Fu Martin Grabmann nella sua indagine<sup>6</sup>, condotta nei principali archivi europei, ad riconoscere definitivamente il valore della speculazione di Boezio, non solo per quanto riguarda la sua *Consolatio* e le sue traduzioni, ma ancora di più per i trattati

---

<sup>4</sup> E. K. RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica*, in «Jahrbuch für klassische Philologie», Supplbd. 26 (1901), pp. 401-461.

<sup>5</sup> Cfr. W. BARK, *Boethius' fourth tractate, the so-called «De fide catholica»*, in «Harvard Theological Review», 39 (1946), pp. 55-69 e H. CHADWICK, *The authenticity of Boethius fourth tractate «De fide catholica»*, in «Journal of Theological Studies», 31 (1980), pp. 551-556.

<sup>6</sup> Cfr. M. GRABMANN, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Herder, 1909 pp. 148-177.

teologici. Nel 1918 la Loeb Classical Library dell'Università di Harvard promosse la pubblicazione di una versione latino-inglese della *Consolatio* e degli *Opuscula* curata da Edward K. Rand<sup>7</sup>.

I successivi anni '30 vanno ricordati per una serie di studi critici decisivi su Boezio decisivi tra cui vanno menzionati, oltre a quelli di Carton (1941) e Silk (1939)<sup>8</sup>, il decisivo contributo di Viktor Schurr, che è rimasto un punto fermo decisivo per molti anni. *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der 'Skytischen Kontroversen'*, pubblicato nel 1935<sup>9</sup>, ha il merito di proporre una lettura degli *Opuscula* contestualizzata nel periodo storico della loro produzione, collegandoli alla disputa trinitaria del V-VI secolo. Il volume di Schurr ebbe l'indiscusso merito di comprendere l'opera di Boezio non più e non tanto in relazione alla sua fortuna e ricezione medievale, cioè considerando l'autore né come 'il primo degli scolastici', né come 'l'ultimo dei romani', ma piuttosto rispetto al suo contesto cronologico. Nel 1937 Maieul Cappuyns pubblicò nel *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* l'articolo *Boèce*, una sintesi dei dati sino ad allora noti circa la vita boeziana ed una illustrazione concisa di ogni suo scritto<sup>10</sup>. Va ancora menzionato lo studio di Maurice Nedoncelle dedicato negli anni '50 alla nozione di persona: *Le variations de Boèce sur la personne* contenuto nella *Revue des sciences religieuses*<sup>11</sup> divenuto presto un punto di riferimento sul tema, e che individua le diverse nozioni di persona che si incontrano nell'opera boeziana, non soltanto in riferimento alla

---

<sup>7</sup> S. BOETHIUS *The theological tractates; with an english translation by H. F. Stewart and E. K. Rand; The consolation of philosophy*, London-New York, 1918.

<sup>8</sup> R. CARTON, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, in «Mélanges Augustiniens, Rivière», Paris 1941; E.T. SILK, Boethius "Consolatio Philosophiae" as a sequel to Augustine's "Dialogues" and "Soliloquia", *Harvard Theological Review*, 32 (1939), pp. 19-39.

<sup>9</sup> Cfr. V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der 'skythischen Kontroversen'*, Paderborn, 1935.

<sup>10</sup> M. CAPPUYNS, *Boèce*, in «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques» IX, (1937), pp. 348-380.

<sup>11</sup> M. NÉDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la personne* in «Revue des Sciences Religieuses» XXIX, (1955) pp. 201-38.

definizione di ascendenza cristologica. Questo tema riguarderà in modo peculiare la presente tesi, poiché verificheremo come l'uso della nozione di persona coinvolga la riflessione presente nel *De hebdomadibus*.

In tempi più recenti vanno menzionati gli studi che, sin dalla pubblicazione di *Severino Boezio* nel 1974<sup>12</sup>, ha condotto Luca Obertello, a cui si deve anche una traduzione commentata ed una introduzione preziosa della *Consolatio* e dei cinque opuscoli teologici (1979)<sup>13</sup>. Sempre Obertello poi è curatore degli atti che documentano un importante congresso di studi internazionale avvenuto nel 1980 a Pavia<sup>14</sup>.

In lingua inglese l'opera di Henry Chadwick (1981)<sup>15</sup> è considerabile poi come la trattazione su Boezio di maggiore rilievo. Si tratta di una sintesi completa dei contenuti di tutte le opere scientifiche, filosofiche e teologiche. Lo studioso sottolinea in particolare la vicinanza di Boezio al pensiero neoplatonico e procliano in particolare.

Nel 1990 Ralph McInerny pubblicò il suo *Boethius and Aquinas*<sup>16</sup>, che ha valore all'interno della bibliografia teologica boeziana. La monografia si occupa della relazione dei due filosofi italiani, ed in particolare nella seconda parte, dedicata al *De trinitate*, offre un'ampia presentazione degli *Opuscula* e della loro influenza su Tommaso. La terza parte si concentra invece su *De hebdomadibus* ed in particolare sull'assioma «*diversum est esse et id quod est*». In merito all'argomento in questione è bene da ultimo fare riferimento ai lavori di Claudio Micaelli<sup>17</sup> di cui si avrà ampiamente modo di discutere

---

<sup>12</sup> L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, 2 voll., Genova 1974.

<sup>13</sup> ID., *La Consolazione della filosofia, Gli Opuscoli teologici*, a cura di Luca Obertello, Milano, 1979.

<sup>14</sup> *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*, (Pavia 5-8 ottobre) a c. di L. Obertello, Editrice Herder, Roma, 1981(d'ora in poi = ACISB).

<sup>15</sup> H. CHADWICK, *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford 1982, tr. it. Bologna 1986.

<sup>16</sup> R. MCINERNY, *Boethius and Aquinas*, Washington D.C., 1990.

<sup>17</sup> C. MICAELLI, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli, 1988; ID. *Dio nel pensiero di Boezio*, Napoli. 1995.

nel corso della tesi: essi si rivelano fondamentali sia per il livello e la precisione dell'erudizione, sia per i fini elementi speculativi che contengono.

## §1.2 Gli *Opuscula sacra*

I cinque brevi trattati boeziani di argomento teologico che vanno a comporre i cosiddetti *Opuscula sacra* costituiscono un nucleo speculativo non in antitesi con la sua produzione filosofica. Gli scritti sono di natura, tematiche e estensioni differenti. Possono perciò apparire, ad un primo e superficiale sguardo, non del tutto coerenti nel loro insieme. Il primo, il secondo ed il quinto – ciascuno di essi esibisce una densa e rigorosa discussione su questioni centrali della dottrina cristiana – sembrano non in linea con il trattato quarto, una semplice presentazione dei punti nodali del pensiero cristiano, e con il terzo, che per quanto elegante nella composizione, non sembra offrire legami diretti con i nodi centrali della fede cristiana stessa. Ciò ha dato adito ad interpretazioni contrastanti finanche circa la paternità dei trattati. Per queste motivazioni, al fine di una ricerca intorno al *De hebdomadibus*, appare opportuno introdurre l'opera dando notizia delle ricostruzioni storiografiche che hanno riguardato gli *Opuscula* nel loro insieme, per poi passare ad analizzare le connessioni tematiche che essi presentano reciprocamente.

Ragione questa per cui un preventivo sguardo d'insieme intorno alle cinque opere risulta utile per comprenderne anzitutto il senso d'unitarietà che le lega. In via preliminare, però, è opportuno, ancora, ricordare che tale unità d'insieme dovette apparire

piuttosto chiara a Giovanni Diacono<sup>18</sup>, se egli compose tale collezione e ne favorì la pubblicazione.

Come si è già ricordato, il punto di svolta per la certa attribuzione degli *Opuscula* a Boezio è la pubblicazione dell'*Anecdoton Holderi*. Il frammento di Cassiodoro, dunque, togliendo ogni dubbio circa l'appartenenza interiore ed esteriore di Boezio al Cristianesimo, consentì di indirizzare la discussione circa l'autenticità delle opere teologiche in altre direzioni. Così, dunque, l'interesse andò verso l'analisi finalizzata all'attribuzione dei singoli trattati. Peraltro l'analisi della tradizione manoscritta messa in campo dall'ormai classico lavoro del Rand<sup>19</sup> e del Peiper<sup>20</sup>, da entrambi utilizzata per comporre le rispettive edizioni degli *Opuscula*, e l'esame stilistico e letterario dei testi fatto anzitutto dal Mckinlay<sup>21</sup> confermano quanto testimoniato nell'*Anecdoton Holderi*, in particolare per quanto concerne l'attribuzione a Boezio dei trattati *Quomodo Trinitas unus Deus an non Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, o *De hebdomadibus*, ed il *Liber contra Eutychem et Nestorium*, talvolta denominato *Liber de persona et duabus naturis*. Ha presentato più difficoltà in merito il quarto trattato, privo di titolazione in molti manoscritti e che perciò assunse il titolo di *De fide catholica* solo grazie all'edizione di Vallino del 1656<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Obertello ipotizza che Giovanni Diacono, amico di Boezio, sia la medesima persona che poi, nel 523, ascenderà al soglio pontificio con il nome di Giovanni I. Cfr. OBERTELLO, cit., pp- 61-63. Chadwick, a riprova della grande influenza del Diacono sul filosofo romano, crede che Boezio abbia appreso molto circa i pilastri fondamentali della fede cristiana da Giovanni.

<sup>19</sup> S. BOETHIUS, *The theological Tractates*, cit.

<sup>20</sup> S. BOETHIUS, *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque; accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra / recensuit Rudolfus Peiper*, cit., Lipsia, 1871.

<sup>21</sup> Si veda A. P. MACKINLEY, *Stylistic Tests and the Cronology of the Works of Boethius*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 18 (1907), pp. 123-156.

<sup>22</sup> An. MANL. SEVER. BOETII, *Consolationis philosophiae libri 5. Ejusd. opuscula sacra auctiora. Renatus Vallinus recensuit, & notis illustravit*, 1656.

Dal momento che l'attenzione intorno al terzo trattato noto con il nome di *De hebdomadibus* occuperà l'intero secondo e terzo capitolo del lavoro, sembra opportuno in questo primo e preventivo capitolo indirizzare l'attenzione agli *Opuscula Sacra*, in modo da conferire loro una breve collocazione all'interno anzitutto delle questioni e delle dispute teologiche ed ontologiche che ne ispirarono la composizione. L'obiettivo è di conferire determinatezza storica e storiografica quanto più possibile efficace in una sede introduttiva tanto alle fonti principali delle questioni affrontate negli *Opuscula* boeziani, quanto alle connessioni che il *De hebdomadibus* intrattiene con gli altri quattro trattati.

La datazione di questi ultimi presenta qualche difficoltà, dal momento che soltanto per il quinto possediamo strumenti certi per stabilire il periodo di composizione in modo piuttosto preciso. Possiamo così partire dalle notizie che paiono meno discutibili, e cioè dal fatto che, nel complesso, la loro stesura fu avviata e stimolata da discussioni relative ad argomenti filosofico-teologici ben noti e intensamente frequentati all'interno di una cerchia di amici e studiosi di cui facevano parte Simmaco, Boezio, il diacono Giovanni e, probabilmente, esponenti dell'ambiente senatoriale ed ecclesiastico romano dell'epoca. Le discussioni in oggetto sono quelle che dominavano il dibattito d'idee dell'epoca e di esse è testimonianza oltremodo interessante appunto il *Contra Eutychem et Nestorium*, che fu redatto in occasione del *concilium* tenutosi a Roma, evidentemente su invito del Papa Simmaco e della Sede Apostolica.

Nella prefazione dell'opera, infatti, Boezio riferisce l'occasione da cui il trattato, anche questo come il secondo ed il terzo composto sotto forma di lettera indirizzata a Giovanni Diacono, fu ispirato, e cioè la lettera concernente controversie cristologiche, e le reazioni che seguirono alla sua lettura, inviata da alcuni vescovi orientali al Papa nel 512. Risulta altamente probabile che lo scritto, il più esteso dei cinque *Opuscula*, sia di

poco successivo, dunque del tardo 512 o dell'inizio dell'anno successivo, e sia stato scritto in modo repentino all'indomani della assemblea a cui aveva partecipato come laico investito di pubbliche responsabilità. Ciò testimonia la scia anche politica che la discussione a proposito dell'eresia eutichiana e nestoriana dovette lasciare.

A differenza del quinto, gli altri trattati non offrono le risorse per una datazione precisa, sebbene sia piuttosto comune tra gli studiosi seguire la strada segnata da Viktor Schurr, secondo cui il primo ed il secondo furono ideati in occasione di uno scambio di delegazioni tra Roma e l'Oriente intorno al 519, quando una delegazione di monaci dalla Scizia giunse a Roma in vista di un confronto per risolvere alcune dispute teologiche presenti nella Chiesa<sup>23</sup>. Sempre allo Schurr si deve l'ipotesi, che pare ben fondata, circa la posteriorità del primo trattato rispetto al secondo, in ragione della maggiore semplicità di argomentazioni e strutture di pensiero che connota quest'ultimo, esplicitamente derivato da Agostino d'Ipbona. Il primo invece presenta un contenuto più articolato e profondo, che si riverbera anche in una maggiore complessità degli argomenti. Ragioni tutte per cui Schurr è portato a sostenere che sarebbe piuttosto paradossale l'ipotesi che vedrebbe Boezio tornare su un argomento già trattato con cura e acribia critica estesa e profonda per una sua ripresa che si affida molto più all'autorità agostiniana. Più logico appare che sia accaduto l'opposto e che dunque il secondo trattato preceda il primo, così come un approfondimento maturo e autonomo succede ad uno studio che si appoggia all'autorità altrui<sup>24</sup>. Infine, quanto al terzo trattato, la vicinanza di tematiche, che in taluni casi si trasfigura in convergenza vera e propria, ha portato a pensare gli studiosi che esso sia stato composto immediatamente dopo i primi due, se non addirittura in contemporanea.

---

<sup>23</sup> Cfr. V. SCHRURR, cit. pp. 97-104.

<sup>24</sup> Cfr. ID., cit. pp. 105-227.

Il quarto trattato occupa un posto a parte: esso oltre a non recare alcun titolo nei manoscritti non affronta problemi prettamente teologici; il che non coincide beninteso con l'affermare una mancanza di profondità teologica. A testimonianza vengono le parole dello Schurr che considera il quarto trattato «un simbolo di fede elaborato in maniera singolarmente accurata ed eminentemente teologica»<sup>25</sup>, a cui può far seguito il giudizio espresso dal Rand a chiarimento del proposito dello scritto:

He drew it up, I should imagine, to clarify his thought and to provide a basis for further procedure. He did not intend to publish it, and had not given it a title. But it might have been found with his papaer after his death, and, very sensibly, added to his works; for it is clear and admirably ordered account, not without touches of poetic intensity, and a dramatic scope which in the compass of a few pages takes the reader from the creation of the world through human history to the last judgment. The work is a little masterpiece<sup>26</sup>.

Per quanto non si possa escludere il carattere preparatorio di questa sintesi, ipotizzando così che essa fu composta in vista di investigare più copiosamente l'orizzonte abbozzato, il fatto che si tratti di un testo completo costituisce un forte elemento avverso a questa tesi, a cui si aggiungono l'intenzione didattica che emerge talvolta chiaramente nel testo e la possibilità non da escludere – proposta dallo stesso Obertello<sup>27</sup> – che Boezio intendesse farne un compendio della dottrina cristiana ad uso dei cristiani del suo tempo. Ipotesi che potrebbe vantare una certa coerenza e plausibilità se rapportata all'occasione che certo

---

<sup>25</sup> ID, cit., pp. 8-9, n. 46.

<sup>26</sup> K. RAND, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, p. 157.

<sup>27</sup> Cfr. L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, cit. p. 254 e ss.

diede maggiori sollecitazioni al testo, e cioè alla controversia cosiddetta scitica<sup>28</sup> in cui tanto i monaci sciti quanto i loro oppositori tentarono di guadagnare l'appoggio della corte papale; una controversia rispetto alla quale Boezio certo dovette essere una personalità intellettuale tra le più esperte. Ciò potrebbe essere la ragione per cui lui e la sua cerchia di amici ritennero opportuno produrre un'opera allo scopo di facilitare la comprensione da parte dei Romani e la loro persuasione.

Ipotesi che valgono, queste, se vale la tesi dell'autenticità del quarto trattato; fatto però che in passato fu tutt'altro che scontato. Un breve resoconto della situazione interpretativa risulta dunque opportuna. Il testo fu pubblicato la prima volta a Leida nel 1656 da Renato Vallino<sup>29</sup>, senza perciò che le prime edizioni delle opere boeziane lo contenessero. Come già detto parte dei manoscritti non lo riportano, fatto che insieme alla peculiarità stilistica del testo ha condotto a ipotizzare la sua inautenticità. Tra gli studiosi che sostennero questa ipotesi, il più degno di menzione è certo Rand<sup>30</sup>, che mettendo a confronto i dati provenienti dalla tradizione manoscritta, le fonti del testo e la sua cifra stilistica concludeva non senza incertezze che il testo, probabilmente, non poteva essere attribuito a Boezio. Fu però lo stesso Rand, prima nell'edizione critica da lui curata<sup>31</sup> e poi nell'opera del 1929 già citata<sup>32</sup>, a modificare la sua opinione. Meritano poi ancora

---

<sup>28</sup> Tale controversia prende il nome da alcuni monaci della Scizia nel 519. Essi affidandosi alla dottrina cristologica del teopaschismo, intendevano affermare che Gesù avrebbe sofferto sulla croce come Dio e non soltanto come uomo. Essi volevano riconosciuta l'idea secondo cui *unus de trinitate passus*. Affatto sostenuti dal patriarca di Costantinopoli, trovarono maggiore comprensione da Papa Ormisda I che propose una formula di compromesso secondo cui *una persona della trinità ha sofferto la carne*. La piena accettazione della formula teopaschita, avvenuta solo in parte con il papa appena citato, avverrà con Giovanni II. La conferma più autorevole si avrà però attraverso il II concilio di Costantinopoli che afferma in sostanza la proposizione teopaschita.

<sup>29</sup> R. VALLINUS, cit.

<sup>30</sup> Cfr. E. K. RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat de fide catholica*, in «Jahrbuch für Klassische Philologie», 1901, pp. 407-461.

<sup>31</sup> Si veda la prefazione alla sua edizione delle Opere Teologiche: *Boethius the Theological Tractates – De Consolation of Philosophy* a c. di H.F. Stewart – E.K. Rand, Cambridge Mass. 1918, rist. 1973, p. 52.

<sup>32</sup> E.K. RAND, *Founders of middle ages*, cit.

menzione lo studio critico di Cappuyns, che propende per l'autenticità del trattato ed ancora il Bark che ha potuto notare come un confronto tra il *De fide catholica* e gli opuscoli teologici metterebbe in risalto non una loro differenza di interessi contenutistici e di cifra stilistica, bensì una somiglianza piuttosto rilevante, tale comunque da rendere più che plausibile la sua attribuzione a Boezio<sup>33</sup>. Una su tutte, l'uso di una terminologia nel merito della trattazione delle dispute teologiche simile e convergente tra il *De fide* e gli altri opuscoli.

Rispetto ai dati su cui il Vallino, primo editore, poteva basare il suo giudizio – e cioè lo stile e l'ortodossia espressa che gli sembrarono garanzie sufficienti della sua paternità boeziana –, successivamente si sono venuti accumulando ulteriori e decisivi dati derivanti anzitutto dalle ricerche paleografiche e dalla considerazione più sistematica della tradizione manoscritta a partire dagli studi del Piper e del Rand. Seguendo le diverse interpretazioni che si impegnano a dare conto delle varie mescolanze della trasmissione tutt'altro che lineare del testo<sup>34</sup>, ci pare sia possibile convergere con l'affermazione del Rand presente nell'edizione degli scritti teologici, secondo cui «per quanto manchino, nei manoscritti migliori, sia un'attribuzione a Boezio sia un titolo, [il quarto trattato] è inserito fermamente in due distinte recensioni delle opere teologiche di Boezio. Non vi è alcuna ragione per rimuoverlo di là. I *capita dogmatica* ricordati da Cassiodoro possono invero difficilmente riferirsi ad alcuno dei Trattati, eccetto che al quarto»<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> W. BARK, *Boethius' fourth tractate*, cit. pp. 551-556; M. CAPPUYNS, *Boèce* cit. pp. 348-380.

<sup>34</sup> Per un resoconto puntuale di queste vicende interpretative si deve vedere OBERTELLO, *Severino Boezio*, cit., p. 262-265, che riassume in modo conciso e chiaro la *status quaestionis* relativo alla paternità del *De fide*.

<sup>35</sup> BOETHIUS, *The theological tractates – De Consolation of philosophy*, a. c. di Stewart - Rand, (Tractates, De consolatione philosophiae), Cambridge (Mass.) - London 1918 (rist. 1973) p. 52, n. a.

Ulteriori problemi sono sorti dalla mancanza di titolazione del trattato in gran parte dei codici. Anche per quanto riguarda tale caratteristica il quarto rappresenta una eccezione tra gli *Opuscula sacra*, e risulta effettivamente da spiegare perché, all'interno di una raccolta comprendente una serie numerosa di scritti, il quarto trattato potesse fare a meno del titolo e del nome dell'autore, supplendo a ciò il titolo e le indicazioni contenute nel primo scritto. In merito sia il Krieg sia il Rand si sono espressi notando sì la specificità del quarto trattato rispetto ai primi tre, seppure in modo non convergente; se per il Krieg in questi Boezio ha espresso la propria *fides*, nel quarto dichiarerebbe il suo credo; diversamente il Rand<sup>36</sup>, che nota come i primi tre non compongano affatto una *summa theologica*, essendo una serie di lettere in cui vengono affrontati nodi puntuali della dottrina trinitaria e, specificamente nel *De hebdomadibus*, il problema della sostanzialità del bene; mentre il quarto si propone una formulazione della *confessio fidei*<sup>37</sup>. A queste due posizioni, possiamo fare seguire quella del Bark, che rilancia decisamente il problema notando che il quarto trattato non è indirizzato ad alcuno, possedendo piuttosto la struttura del simbolo di fede rivolto all'istruzione dei fedeli. Qui le ipotesi in merito all'intenzione dell'autore si incrociano con le difficoltà di pervenire con certezza alla paternità dello scritto: si può cioè prendere in considerazione l'attribuzione a Boezio, desideroso di dare a se stesso una conformazione fissata dei principi fondamentali della fede cristiana; o in altra maniera, è possibile ritenere che l'autore dell'opera sia stato un teologo amico di Boezio. A dispetto di tale gamma di possibilità, ciò che rimane certo secondo il Bark<sup>38</sup> è l'eccentricità per natura e

---

<sup>36</sup>Si veda RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat*, cit., pp. 407-61.

<sup>37</sup>Per un elenco degli studiosi che si sono espressi contro l'autenticità del quarto trattato si veda: SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius*, cit., p. 8, n. 40.

<sup>38</sup> Cfr. W. BARK, *Boethius's Fourth Tractate*, cit., pp 55-69.

destinazione dell'opera rispetto agli altri Trattati, elemento che si rifletterebbe anche sulla peculiarità connotante la intitolazione e la trasmissione testuale dell'opera.

Da questa breve ricognizione si può dire che la tradizione del testo, così come la struttura linguistica e stilistica, portano dati e prove tanto nel senso di un'attribuzione a Boezio, quanto in senso diverso. Ciò di cui si può dire con certezza è la contemporaneità tra Boezio e l'autore del trattato; non solo, ma è lecito anche sostenere che l'autore appartenesse alla Chiesa di Roma, come fanno pensare i giudizi sugli eresiarchi vari e sul legame teologico e filosofico con Agostino; elementi che aiutano certo a delimitare la cerchia al cui interno è possibile rintracciare l'identità dell'autore. Secondo l'Obertello<sup>39</sup> questa strada non solo è percorribile legittimamente, ma conduce a enumerare elementi importanti per ipotizzare che sia il Johannes Diaconus a cui sono indirizzati il Trattato II, III e V la persona a cui sarebbe possibile attribuire il quarto, oltre che, naturalmente, a Boezio. Ciò che è certo è che c'è senza dubbio un rapporto di intenso legame tra il destinatario e Boezio, che gli si rivolge come ad «sanctus ac venerabilis pater». Tra i due la relazione d'amicizia giungeva a condividere interessi teologici e dottrinari nonché ad un intenso scambio di giudizi, come ne è testimonianza un passo dal V trattato:

Sed ab illis ad te transeo, cui hoc quantulumcumque est examinandum prius perpendendumque transmitto. Quod si recte se habere pronuntiveris, peto ut mei nominis hoc quoque inseras chartis; sin vero vel minuendum aliquid vel addendum vel aliqua mutatione variandum est, id quoque postulo remitti, meis exemplaribus ita ut a te revertitur transcribendum<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, cit, pp. 257ss., che contiene anche un resoconto dello *status quaestionis* che rimane ancora prezioso.

<sup>40</sup> S. BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestrorium*, ed. Moreschini, Monachii-Lipsiae, 2005 p. 208, 43-49 (d'ora in poi = *CEN*).

Un'affinità e vicinanza che porta Obertello a mantenere aperta la possibilità che un'opera di un tale amico fosse finita in una serie di scritti di Boezio. Si è inserito in questa controversia, dandole per molti versi un contributo decisivo e da molti considerato definitivo, il Chadwick, con l'articolo *The Authenticity of Boethius' Fourth Tractate*, comparso nel 1980<sup>41</sup>; dopo una breve ricognizione della vicenda storiografica, lo studioso compie un passo ancora ulteriore rispetto tanto all'esitazione espressa dall'Obertello quanto anche rispetto al Bark; l'argomento di quest'ultimo, incentrato sulla considerazione della coerenza delle affermazioni di fede – dice Chadwick – non è di per sé sufficiente a dimostrare l'autenticità del trattato; ciò che viene giudicato risolutivo è invece una comparazione delle espressioni non teologiche presenti nel testo con quelle presenti in altri scritti boeziani. Dimostrando che queste espressioni si trovano in tutti gli *Opuscula*, egli ne conclude che «if it is now shown that the non-theological diction bears his fingerprints, then the fourth tractate deserve to emerge from embarrassed neglect or from being treated as ice too thin for an historian to skate upon»<sup>42</sup>.

Indicate le direttrici principali delle ricerche relative al solo trattato, tra le opere teologiche, che crea ancora problemi di attribuzione, possiamo passare alla considerazione tematica ed interna delle singole opere che compongono gli *Opuscula Sacra*.

---

<sup>41</sup> Cfr. H. CHADWICK, *The Authenticity of Boethius' Fourth Tractate*, cit., pp. 551-556.

<sup>42</sup> Ivi, p. 555-56.

### §1.3 *Opuscula sacra*: IV Trattato

Non è solo per una continuità esteriore che proseguiamo l'analisi prendendo avvio dal IV Trattato, bensì in ragione del fatto che esso implicitamente dispone la gamma di questioni che gli altri trattati affronteranno. La mancanza di titolazione non rende semplice attribuire questo scritto ad un genere specifico; si è vicini al vero però se, come sembra ormai acquisito da più parti, si considera il *De fide catholica* come una *expositio fidei* declinata a partire da un punto di vista storico-salvifico, che certamente ha suoi precedenti punti di riferimento nel *De catechizandis rudibus* e nel *De civitate Dei* di Agostino.

Il trattato prende avvio con lo stabilire che la fede cristiana si basa sull'autorità della Bibbia, proseguendo con una concisa disamina della dottrina cattolica in materia trinitaria e della differenza sussistente tra essa e l'Arianesimo, il Manicheismo, il Sabellianesimo, il Pelagianesimo, il Priscillianesimo, il Nestorianesimo e l'Eutichianesimo. Il Trattato traccia poi il corso delle vicende principali della storia sacra dell'umanità precisandone il significato; dalla creazione alla caduta degli angeli, la caduta dell'uomo attraverso il primi capitoli del Genesi, la storia di Mosè ed il Decalogo. Infine Boezio spiega come la Cristianità si sia diffusa nel mondo e come i cristiani che abbiano rettamente vissuto ed operato possano guardare alla resurrezione dei loro corpi quando i tempi saranno compiuti. Scrive Boezio: «Et hoc est principale religionis nostrae, ut credat non solum animas non perire, sed ipsa quoque corpora, quae mortis adventus resolverat, in statum pristinum futura de beatitudine reparari»<sup>43</sup>. La resurrezione dei corpi fu uno degli elementi caratterizzanti la dottrina cristiana che più il Neoplatonismo pagano

---

<sup>43</sup>S. BOEZIO, *De Fide Catholica*, ed. Moreschini, cit. p. 204, 240-244 (*d'ora in poi = FC*).

ritenne inaccettabile. Ma qui, come spesso lungo questo trattato, Boezio accentua proprio gli aspetti meno ridicibili ad una comprensione fondata su primi principi razionali. Il Cristianesimo così come presentato da Boezio è una religione rivelata, costruita intorno ad una storia sacra, e con una precisa dottrina, abbandonare la quale costituisce eresia.

Un'attenzione peculiare però è richiesta dall'esposizione breve e concisa della dottrina trinitaria, che precede gli accenni alla storia sacra. Bark<sup>44</sup> ha notato che il modo in cui vengono trattate le tematiche trinitarie nel quarto trattato è in linea con quello delle altre opere boeziane. Il passaggio su cui lo studioso ipotizza si riverberi anche una scia delle questioni teologiche caratterizzanti la controversia 'scitica', è il seguente: «Deum dicat patrem, deum filium, deum spiritum sanctum, nec tamen tres deos sed unum»<sup>45</sup>.

Il passaggio è posto all'entrata del testo, per così dire, in maniera tale che la sua collocazione consenta di rilevarne il carattere di premessa. Segno questo, secondo Obertello, che si trattava di una questione del tutto prioritaria per Boezio. Di opinione divergente intorno alla possibilità di rilevare con legittimità l'autenticità boeziana dello scritto a partire dal passo citato è invece il Micaelli, che, ritenendolo poco più che una ovvietà se considerato all'interno di una esposizione della fede ortodossa, propone piuttosto di valutare la specificità di un diverso brano: «(...) neque patrem aliquando fuisse filium, ne rursus in infinitum humanus animus divinam progeniem cogitaret, neque filium in eadem natura qua patri coaeternus est aliquando fieri patrem, ne rursus in infinitum divina progenies tenderetur (...)»<sup>46</sup>. Qui l'argomentazione volta a dimostrare l'effettiva distinzione delle persone divine procederebbe in questo modo: se il Padre è stato Figlio, deve essere stato generato anch'esso da un Padre, rispetto a cui non si

---

<sup>44</sup> Cfr. BARK, *Boethius Fourth Tractate*, cit., p. 66.

<sup>45</sup> FC, p. 195, 12-14.

<sup>46</sup> Id. *ibidem*, 16-21.

potrebbe escludere sia accaduta la stessa cosa, cioè l'essere stato Figlio, dando vita così ad una catena di rapporti all'infinito; tale e quale sarebbe poi il corso della relazione *a parte Filii*, se cioè si considera che il Figlio diventato Padre dovrà generare un Figlio a sua volta, il quale potrà divenire Padre anch'esso. In entrambi i modi di guardare alla relazione tra le persone divine il risultato sarebbe una proliferazione senza termine che la mente umana, così sembra sostenere il trattato, non è in grado di concepire e dominare. Micaelli<sup>47</sup> ritiene sia possibile mettere in relazione tale argomentazione con l'affermazione presente nel *De institutione arithmetica*, secondo cui è impossibile afferrare con la mente ciò che è infinito e indeterminato<sup>48</sup>. Ciò spingerebbe quantomeno a vedere nella disposizione argomentativa del quarto trattato un orizzonte non estraneo a quello che ispira altre considerazioni boeziane di carattere speculativo. Sebbene tutto questo sia ben lontano dal costituire una prova definitiva per l'attribuzione dello scritto a Boezio, secondo Micaelli, ne rappresenta quantomeno un interessante traccia. Un ulteriore riferimento per quanto concerne gli aspetti dottrinali dell'opera può essere indicato in un brano di Agostino, in cui, confutando le posizioni ariane, a proposito della generazione del Figlio scrive quanto segue:

Absit autem ut quomodo putas, ideo sit Pater potentior Filio, quia creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit. Immoderata

---

<sup>47</sup> Cfr. C. MICAELLI, *Nuove ricerche sul De fide catholica attribuito a Boezio*, in ID., *Studi sui trattati teologici di Boezio*, D'Auria editore, Napoli, 1988, pp. 11-13.

<sup>48</sup> Il brano in questione recita: «Hanc igitur naturae infinitatem, indeterminatamque potentiam philosophia sponte repudiat. Nihil enim quod infinitum est vel scientia potest colligi vel mente comprehendit» in *Inst. Arith.* I, 1 [PL 63, 1081D]; a commento di questo brano Pizzani ha scritto: «Ciò non toglie che, in linea di massima, Boezio non sembra poi molto lontano dall'ammettere una certa identità tra matematica e filosofia: così, per es., per ribadire che le discipline matematiche devono attenersi alla sfera del finito escludendo sia la divisione all'infinito della *magnitudo* sia la progressione all'infinito della *multitudo* fa riferimento *tout court* alla filosofia (Nicomaco era stato meno esplicito al riguardo) che 'hanc naturae infinitatem (...) sponte repudiat'», in U. PIZZANI *Il quadrivium boeziano e i suoi problemi*, in ACISB, p. 216.

enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri: quia et ipse nepos, nisi avo suo pronepotem gigneret, secundum vestram mirabilem sapientiam impotens diceretur. Similiter etiam ille, si nepotem non gigneret avo suo, et pronepotem proavo suo, non a vobis appellaretur omnipotens, nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur; nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus<sup>49</sup>.

Micaelli individua questo brano del dottore di Ippona come un possibile punto di riferimento preciso a cui l'autore del *De fide catholica* si sarebbe ispirato. Ciò per ribadire quanto da più parti si è sostenuto, e cioè le forti influenze agostiniane sul trattato, tanto per quanto riguarda le tematiche trinitarie quanto per ciò che concerne le questioni relative allo Spirito Santo, lo collegano indiscutibilmente al primo e al secondo trattato.

Occorre, però, notare che se l'argomentazione assume nei primi due trattati una conformazione piuttosto tecnica e tale da rendere arduo l'ingresso in essa da parte di un lettore non esperto nelle questioni, nel quarto trattato il tono e il procedere degli argomenti acquisiscono una maggiore semplicità, pur dovendosi notare che le proposizioni risultano simili e sovrapponibili con quelle che compaiono nei Trattati I e II. In proposito va aggiunto che è coerente con la trattazione simile dei Trattati I, II e V anche la discussione delle eresie – Arianesimo, Sabellianesimo e Manicheismo; coerenti, cioè, con l'intenzione boeziana di farsi portatore di una dottrina che sostenesse la formula teopaschita 'unus ex Trinitate passus carne', la quale dunque doveva di necessità riservare ingente spazio alla distinzione delle persone della Trinità. Ancora proponiamo il testo, in verità piuttosto succinto e poco argomentato, ed in ogni caso non tale da non

---

<sup>49</sup>AGOSTINO, *Contra Maxim.* II 12, 3 [PL.0768-0769].

poter essere assimilabile ad ogni altro testo teologico del quinto e sesto secolo che contenga parole di condanna per l'eretico:

Arrius qui licet Deum dicat filium, minorem tamen patrem multipliciter et extra patris substantiam confitetur. Sabelliani quoque non tres existentes personas sed unam ausi sunt affirmare, eundem dicentes patrem esse qui filius est eundemque filium qui pater est atque spiritum sanctum eundem esse qui pater et filius est, ac per hoc unam dicunt esse personam sub vocabulorum diversitate signatam. Manichaei quoque, qui duo principia sibi coaeterna et adversa profitentur, unigenitum dei esse non credunt<sup>50</sup>.

La mancanza di specificità di questi accenni contro le eresie marcata dal Micaelli rivela la cifra più generale del quarto trattato che, nonostante la presenza di questi temi, non ha un intento esplicitamente polemico<sup>51</sup>, quanto piuttosto quello di una esposizione generale della fede cristiana.

Un ultimo punto su cui rileva soffermarsi è rappresentato dal modo in cui si discute dell'opera creatrice divina, che non ha mancato di suscitare l'interesse degli studiosi, motivato anzitutto dalla ipotesi del Rand<sup>52</sup> di ritenere questo brano in esplicito contrasto con la *Consolatio* in cui Boezio negherebbe decisamente la *creatio ex nihilo*.

Questo il brano del *De fide*:

---

<sup>50</sup> FC, p. 196, 30-41.

<sup>51</sup> Distanza dalla posizione di Micaelli è la lettura presentata dal Leonardi durante il Congresso pavese del 1980: «Questa sintesi trinitaria può ben essere boeziana, appunto perché si limita esclusivamente a predicare nella natura divina la distinzione tra essenza-sostanza e persone, costringe a questo tema le immagini di derivazione biblico-patristica, e si chiude di fronte al problema di penetrare il mistero trinitario, nelle stesse figure della fede che richiama: la Trinità si deve credere, non si può capire», C. LEONARDI, *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio*, in ACISB [109-122], p. 116. A ciò va aggiunto che nel caso in cui il passo in questione fosse rivolto ad una eresia determinata, il Rand sostiene dovrebbe indicarsi questa nel Pelagianesimo o nel Nestorianesimo o nell'Eutichianesimo, ben più che nel Priscillianesimo, come è invece opinione di Künstle; in merito si veda RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat*, cit., p. 410.

<sup>52</sup> E.K. RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene traktat*, cit., 425-427.

Ergo divina ex aeterno natura et in aeternum sine aliqua mutabilitate perdurans sibi tantum conscia voluntate sponte mundum voluit fabricare eumque cum omnino non esset fecit ut esset, nec ex sua substantia protulit, ne divinus natura crederetur, neque aliunde molitus est, ne iam existisse aliquid quod eius voluntatem existentia propriae naturae iuvaret atque esset quod neque ab ipso factum esset et tamen esset; sed verbo produxit caelos, terram creavit ita ut caelesti habitatione dignas caelo naturas efficeret ac terrae terrena componeret<sup>53</sup>.

In una nota della sua edizione critica Rand osserva in proposito alla dottrina esposta nel *De fide*: «The doctrine is orthodox, but note that Boethius does not say ‘ex nihilo creavit’»<sup>54</sup>. Ciò fa pensare che tale annotazione sia una maniera per rendere compatibile la tesi dell'autore di questo trattato con quella esposta nella *Consolatio*, ove esplicitamente sarebbe affermato *nihil ex nihilo existere*, mentre nel quarto opuscolo, ad una formula che esplicitamente l'avrebbe contraddetto, viene preferita un diverso modo di sostenere la dottrina ortodossa. Altra formula su cui merita fermarsi è quella che afferma che Dio «nec ex sua substantia protulit [mundum] (...) neque aliunde molitus est». Dove in particolare l'ultima espressione, ‘neque aliunde molitus est’, tradotta dal Rand come ‘nor did He form it after any model’, rivela che l'autore aveva in mente due concezioni rispetto alle quali prende posizione critica: da una parte la negazione di una causa esemplare esterna a Dio; dall'altra, la negazione di una causalità materiale coesistente e coeterna a Dio. Quanto poi alla valutazione che tale dottrina esplicitamente affermante la

---

<sup>53</sup> FC, p. 197, 52-62.

<sup>54</sup> S.BOETHIUS *The theological tractates; with an english translation by H. F. Stewart and E. K. Rand*, cit, n.a. b, p. 56.

creazione dal nulla possa essere in contrasto con il noto passo della *Consolatio* può bastare riportare le parole di commento di Obertello. Il passo boeziano in questione recita:

Nam nihil ex nihilo existere vera sententia est, cui nemo umquam veterum refragatus est, quamquam illi non de operante principio sed de materiali subiecto hoc omnium de natura rationum quasi quoddam iecerint fundamentum. At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse videbitur; quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huiusmodi esse possibile est<sup>55</sup>.

A cui fanno seguito le parole misurate dell'Obertello:

Con grossolano fraintendimento, si è voluto talvolta forzarne il significato in senso anticeazionistico, per cui la creazione, in quanto produzione di qualche cosa dal nulla, sarebbe assurda e impossibile. La realtà delle parole di Boezio è esattamente contraria. Che il Dio di cui egli parla sia il Dio cristiano, lo dicono le sue chiarissime precisazioni: il principio che nulla viene dal nulla è vero e vale quanto al *soggetto materiale* (ossia alla materia di cui il mondo è contessuto, e dunque alla natura in generale), non quanto al principio operante, ossia a Dio che con il *fiat* della sua volontà dà essere e vita al mondo<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup>S. BOEZIO, *De Consolatione philosophiae*, ed Moreschini, cit. p. 136, V, 1, 24-31 (d'ora in poi *Cons. phil*).

<sup>56</sup>S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia, Opuscoli teologici*, Introd., trad. e note a cura di L. OBERTELLO, Rusconi, 1979, p. 284, n.1.

#### §1.4 *Opuscula sacra*: V Trattato

Il *Contra Eutychem et Nestorium*, il quinto trattato teologico di Boezio, è di certo una tra le opere più considerate, commentate e perciò più influenti del filosofo e teologo latino. L'interesse in verità si è frequentemente concentrato nei secoli della sua ricezione in particolare alla prima sezione dell'opera (i capp. 1-3), al cui interno sono discussi e definiti i concetti di *natura* e *persona*. Le prime citazioni del testo boeziano si devono a Incmaro di Reims, che utilizza il trattato nel corso della polemica *De una et non trina deitate* contro Godescalco. Come nota il Micaelli analizzando la tendenza principale della critica anche del secolo scorso, gli studiosi paiono aver sancito una divisione tra i primi tre capitoli e la restante parte dell'opera, sino ad arrivare al giudizio di Pierre Hadot, che giudica tale scissione non un arbitrio esegetico, bensì una difficoltà contenuta all'interno della struttura compositiva del testo stesso. Queste le sue parole:

Notiamo di passaggio che si ritrova la stessa tendenza presso Boezio: le sapienti distinzioni tra *ousia*, *ousiosis*, *ypostasis* che egli propone all'inizio del suo trattato contro Eutiche e Nestorio, sono praticamente inutili e non sono più utilizzate nell'argomentazione teologica. Si deve sottolineare il carattere peculiare dell'impiego della filosofia in Boezio così come in Vittorino: posta al servizio della teologia, la filosofia si riduce spesso a ben poca cosa, perché è estremamente difficile integrare nella dimostrazione teologica tutti gli elementi che fanno parte del materiale filosofico utilizzato. Questi elementi non assimilati restano giustapposti alla sintesi teologica e

rivelano che il materiale filosofico in questione risponde a una problematica del tutto differente da quella che è propria della teologia<sup>57</sup>.

Senza assumerci ora il compito di prendere analiticamente in considerazione il trattato nella sua interezza, ciò che intendiamo offrire è una ricognizione delle tematiche e delle testimonianze degli autori medievali.

L'orizzonte del testo è costituito dalla storia delle eresie che disgregarono la Chiesa dalla tarda antichità e che da allora hanno decisamente condizionato il suo sviluppo regionale. Come testimoniato sin dal titolo dell'opera, il trattato boeziano è un attacco alle due eresie di Nestorio e Eutiche. L'ortodossia cristiana come annunciato nel Concilio di Costantinopoli (381) sostiene la consustanzialità di Padre e Figlio. Nestorio (380-450/1), prete di Antiochia, intendeva riprendere questa posizione, per un verso enfatizzando la distinzione tra le due nature, quella divina e quella umana del Cristo incarnato, e ponendo per altro verso due distinte ipostasi, quella del Verbo e quella dell'uomo, che alle prime corrispondessero. Eutiche (ca. 370-451) si fece sostenitore di una dottrina in opposizione a Nestorio, sebbene essa fosse stata dichiarata eretica dal Concilio di Calcedonia nel 451. Anziché sostenere vi siano due nature del Figlio e due ipostasi, Eutiche afferma non solo che il Cristo è una sola ipostasi, bensì anche che in Cristo incarnato vi sia una sola e divina natura; posizione questa nota comunemente come Monofisismo. Le due eresie, anche dopo la loro condanna, ebbero una notevole diffusione, il Nestorianesimo in Persia mentre il Monofisismo in Siria, Egitto ed Etiopia. L'Oriente cristiano era diviso dalle dispute teologiche. Il nucleo di questo vero e proprio labirinto di opinioni era cristologico. Come noto, poi, alla questione squisitamente

---

<sup>57</sup> P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, p. 66.

teologica si legavano interessi socio-politici che venivano ad accrescere la dispersione. Le decisioni di Calcedonia (due nature ed una persona in Cristo) non erano state recepite da vasti gruppi di nestoriani (duo-ipostatici) e di eutichiani (monofisiti). Mentre Roma dunque si manteneva all'interno di un marcato calcedonismo, il patriarcato di Costantinopoli offriva un panorama più complesso. La conoscenza che Boezio possedeva di questo contesto teologico e socio-politico può essere legittimamente tratta dal fatto che in apertura dello scritto l'autore segnala che vi sono quattro diverse soluzioni al problema dell'unione delle due nature in Cristo:

Quocirca si quatuor haec neque ultra esse ut in Christo; aut duae naturae sint duaeque personae, ut Nestorius ait, aut una persona unaque natura, ut Eutyches ait. Aut duae naturae, sed una persona ut catholica fides credit, aut una natura duaeque personae (...) neque tam amens quisquam exstiterit, ut unam in eo naturam crederet, sed genuinas esse personas<sup>58</sup>.

Le quattro possibilità sono: 1) che in Cristo vi siano due nature e due persone come sostiene Nestorio; 2) una natura ed una persona come dice Eutiche; 3) due nature ed una persona come ritenuto dalla fede cattolica e 4) una natura e due persone.

Come già anticipato, nel 512, un gruppo di vescovi orientali inviò una lettera a Roma proponendo una piattaforma comune su cui convergere ad un accordo. La formulazione proposta aggiungeva all'*in duabus naturis* di Calcedonia, respinta dai Monofisiti, l'espressione *ex duabus naturis*. La missiva rivolta al papa Simmaco chiedeva di esprimersi sulla formula di Eutiche *ex duabus naturis Christum consistere... in duabus*

---

<sup>58</sup> CEN, p. 236. 661-671

*naturis negare*. La lettera fu presentata al sinodo a cui Boezio partecipò, non senza rimanere in un primo momento anch'egli incerto sul senso da attribuire alla specifica terminologia in questione. Il V Trattato nasce da questa occasione e dall'analisi che Boezio con il consueto rigore logico dedicò alla disputa. Per dare respiro adeguato al problema mostrò che la formula “ex et in” è teologicamente e logicamente comprensibile e rigorosa. Per dare spazio alla propria argomentazione poi, iniziò con una disamina del significato dei termini *natura* e *persona*, così che il suo opuscolo poté diventare un punto di riferimento sicuro per l'intera cristologia medievale, compresa l'interrogazione che sarà condotta dai teologi greci a partire da Leonzio di Bisanzio sino a Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno per indicare soltanto i maggiori. La domanda a partire da cui Boezio avvia la sua riflessione è: come è possibile che in Cristo vi siano due nature distinte ed una sola persona? Come può essere giustificato che Cristo sia la seconda persona della Trinità nella quale convivono assieme due nature parimenti reali, la divina e l'umana?

In prima battuta Boezio affrontò lo studio delle molteplici accezioni del termine *natura* allo scopo di stabilire quali tra esse possano poi dirsi *persona*. E così, a partire dalla domanda: a quali condizioni una natura può essere persona? Che tipo di natura è una persona? Boezio inizia una indagine che è volta anzitutto ad individuare le nature che non possono essere persone. A tale scopo, sono quattro le definizioni proposte: 1) ‘Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt’<sup>59</sup>, definizione che si applica alla realtà tutta. 2) ‘Natura est vel quod facere vel quod pati possit’<sup>60</sup>, che intende tutte le sostanze corporee ed incorporee. 3) ‘Natura est motus principium per se

---

<sup>59</sup> CEN, p. 209, 66-67.

<sup>60</sup> ID, *ivi*, p. 210, 81-82.

non per accidens'<sup>61</sup>, definizione che indica le sostanze corporee. 4) 'Natura est unam quamque rem informans specifica differentia'<sup>62</sup>. La disamina prosegue restringendo il campo alle nature in cui è possibile includere il concetto di persona. Quello che qui Boezio dispiega è il cosiddetto Albero di Porfirio, volto ad illustrare le distinzioni tra sostanze, che peraltro aveva già utilizzato nei due commenti all'*Isagoge*: vi sono nature che sono sostanze ed altre che sono accidenti; tra quelle sostanziali alcune sono corporee ed incorporee, viventi e non viventi. Non si può parlare, però, di persona nel caso di sostanze non viventi, sebbene una ulteriore distinzione si mostri necessaria all'interno delle sostanze viventi sensibili, vale a dire tra quelle razionali e quelle irrazionali. Non solo, giacché vi sono poi sostanze universali, le quali si predicano degli individui che sono generi e specie, e sostanze particolari, che si predicano solo di individui particolari. Ne conclude Boezio che la persona non può essere predicata degli individui universali, sicché ne deriva la definizione di *persona* come 'naturae rationabilis individua substantia'<sup>63</sup> corrispondente al greco 'hypostasis', e che può essere meglio compresa a partire da ciò che appartiene all'uomo, e cioè essenza in quanto esiste, sussistenza perché non inerisce ad altro soggetto, sostanza essendo essa il soggetto di altre realtà che non hanno sussistenza in quanto individuo razionale. A ciò segue questa interessante affermazione: «Sed nos hac definitione eam quam Graeci *upostasin* dicunt terminavimus»<sup>64</sup>. È questo l'inizio di una lunga disamina dei termini teologici utilizzati dai Greci e dai Latini, nel tentativo di ricercare le corrispondenze. Dal corso successivo dell'indagine, che mette in rilievo il bilinguismo, greco e latino, adoperato da Boezio, di notevole rilievo è la traduzione del verbo greco 'hyphistanai' con 'substant', e cioè

---

<sup>61</sup> ID, *ivi*, p. 211, 96-98.

<sup>62</sup> ID, *ivi*, p. 212, 111-112.

<sup>63</sup> ID, *ivi*, p. 214, 171-172.

<sup>64</sup> ID, *ivi*, p. 214, 172-13.

l'attribuzione al termine greco di un significato simile all'aristotelico 'hypokeisthai', come si può comprendere dal seguente brano: «substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, sum subiectum est accidentibus»<sup>65</sup>. Brano che riferisce quella che è la caratteristica che la sostanza prima assume secondo il pensiero di Aristotele e dei suoi commentatori, anzitutto di Porfirio. Il che condurrebbe a rilevare, secondo l'opinione dello Schurr<sup>66</sup> che in questa operazione di traduzione Boezio stia differenziando *subsistentia* e *substantia*; con la prima, dunque, il filosofo latino intende ciò che è proprio, secondo Aristotele, della sostanza in generale, cioè 'in subiecto non esse'; mentre con *substantia* viene designato ciò che è proprio della sostanza prima, cioè 'subiectum non esse accidentibus'. Distinzione che Boezio trarrebbe riformulando, secondo Micaelli che in ciò sviluppa un suggerimento dell'Obertello, la distinzione tra *existentia* e *substantia* di Mario Vittorino e che verrebbe confermata pienamente dall'affermazione: 'individua non modo subsistent verum etiam substant'<sup>67</sup>, con la quale si intende che sostanze sono soprattutto quelle individuali, le quali mostrano al più alto livello l'essere per sé (*to kath'auto einai*).

La lunga interrogazione boeziana intorno ai significato da attribuire ai termini natura, persona e sostanza termina con un breve riepilogo, che funge da legame tra questa lunga premessa filosofica e l'intento centrale del trattato che è la disputa cristologica provocata dalle posizioni eretiche. «Idem est igitur ousian esse quod essentiam, idem ousiosin quod subsistentiam, idem upostasin quod substantiam, idem prosopon quod personam»<sup>68</sup>. Se all'uomo sono attribuibili i termini indicati nella loro specificità di significato, non si può dire lo stesso di Dio, rispetto al quale l'utilizzo del termine

---

<sup>65</sup> ID. *ivi*, p. 216, 211-213.

<sup>66</sup> Cfr. V. SCHURR, *Die Trinitätslehre*, cit., p. 38.

<sup>67</sup> CEN, p. 216, 215-216.

<sup>68</sup> ID. *ivi*, p. 217, 232-235.

‘substantia’ crea qualche incertezza a Boezio: «Nisi enim tres in deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet, videretur idcirco de deo dici substantia, non quod ipse ceteris quasi subiectum supponeretur, sed quod idem uti praeesset ita etiam quasi principium subesset rebus, dum eis omnibus ousiosthai vel subsistere subministrat»<sup>69</sup>. La cura che egli pone non deriva da preoccupazioni ecclesiastiche, bensì come fu per Agostino da regioni prettamente filosofiche.

Come ha ben notato il Chadwick<sup>70</sup> un confronto tra il V Trattato e altri scritti di Boezio consente di mostrare che il modo in cui egli utilizza il concetto di ‘persona’ varia a seconda del grado in cui la terminologia aristotelica riguardo la sostanza prima o individuale è composta insieme con una metafisica degli universali di stampo platonico. Ad esempio nel secondo capitolo del *De trinitate* boeziano l’umanità è un universale, e gli uomini individuali differiscono solo per gli accidenti; in tale strutturazione della relazione tra universale ed individuale, il fatto che un individuo preceda i suoi accidenti viene accantonato. Va aggiunto che d'altra parte la sottolineatura della razionalità come elemento costitutivo della personalità consente di considerare sotto un medesimo elemento Dio e uomo, soltanto a partire da tale predominanza dell'universale che Chadwick fa risalire al tratto platonico presente in Boezio<sup>71</sup>. In merito all’impiego del termine ‘persona’ in riferimento a Dio va detto che certo esisteva una tradizione in tal

---

<sup>69</sup> Id. *ivi*, pp. 218-219, 258-264.

<sup>70</sup> Cfr. CHADWICK, *Boezio*, Milano, 1986, p. 252.

<sup>71</sup> Chadwick non manca di notare come l'applicazione della nozione di ‘persona’ a Dio non sia stata priva di problemi: «Una generazione dopo Boezio il diacono romano Rustico, nipote del papa Virgilio, avversario implacabile sia di Giustiniano che dei Monofisiti, scrisse un opuscolo in latino appositamente per sconfessare l'applicabilità del termine ‘persona’ a Dio, se il termine viene definito in un modo vicino a quello di Boezio (che non è citato per nome) come ‘natura individuale razionale’, di cui partecipano Dio, gli angeli, e l'uomo. Rustico riteneva che tutto ciò lasciasse l'ortodossia cattolica indifesa di fronte ad un'accusa di nestorianesimo, dal momento che, con la definizione così formulata, natura e persona sono termini equivalenti. Rustico perciò era d'accordo con la tesi di Boezio secondo la quale è necessaria una netta distinzione fra natura e persona, per affermare in modo coerente l'ortodossia di Calcedonia», in: CHADWICK, *Boezio*, cit., p. 252.

senso all'interno della Chiesa latina, ma questa era essenzialmente legata al contesto delle tre 'persone' della Trinità. Da questo punto di vista, fa buon gioco ricordare l'avversione di Agostino per l'espressione 'tre persone' che nella tradizione occidentale era entrato in uso parallelamente agli scritti teologici di Tertulliano. Tanto per il termine 'persona' quanto per quello 'sostanza' il riferimento ad Agostino risulta essenziale<sup>72</sup>. Nel *De trinitate* il dottore di Ippona riconosce l'utilità dell'espressione 'persona' allo scopo di non ridurre ogni differenziazione entro l'essere di Dio. Dio è uno, per quanto una concezione semplicemente monarchica della sua essenza sarebbe insufficiente per esprimere l'Amore di Dio in Cristo attraverso lo Spirito Santo. Così anche per la questione relativa al termine 'sostanza', che Agostino utilizza con difficoltà nel momento in cui deve riferirsi all'essere divino. La ragione sta in ciò, che in Dio essere, essere buono, grande ed onnipotente costituiscono un plesso di significato non separabile in alcun modo, pena la stessa scomparsa del concetto in questione. Dio è *essentia*, essere e la bontà non è un carattere che cada addosso al modo di un accidente alla sostanza. La difficoltà derivante dalla capacità così inquadrata per questo vocabolario classico di esprimere l'essere divino si riverbera, secondo Agostino, anzitutto sull'ambito trinitario; la pluralità di Padre, Figlio e Spirito Santo non è una differenziazione di sostanza o essenza, bensì, come sta a dimostrare l'intero libro V del suo *De trinitate*, di relazione. Una relazione di identici, e non di diversi che separatamente esprimono la sostanza divina.

Al fine di rilevare con più precisione ed attinenza testuale le fonti che in questo trattato boeziano sono all'opera, è opportuno fare un passo ulteriore e passare a considerare brevemente i capitoli quarto, quinto e sesto dello scritto, ove Boezio si dedica alla confutazione delle due eresie cristologiche. La fisionomia peculiare che appartiene a

---

<sup>72</sup>In merito ai rapporti tra Boezio e Agostino in particolare sul tema trinitario e cristologico si veda A. TRAPÉ, *Boezio teologo e S. Agostino*, in *ACISB*, cit., pp. 19-25.

questa sezione è bene individuata dal Micaelli<sup>73</sup>. Laddove proseguire con ferrea rigorosità logica con la definizione di ‘persona’ poco sopra acquisita sembrerebbe portare Boezio ad una notevole convergenza con le tesi nestoriane, egli invece mette da parte la sua definizione di *persona* e si rivolge alla riflessione neoplatonica intorno all'identità di Uno ed Essere. Trovatosi di fronte al problema di dimostrare l'unità di *persona* in Cristo facendo leva sulla definizione generale di *persona* proposta, Boezio si troverebbe di fronte alla difficoltà di determinare chi sia il soggetto dell'unica persona. In tal caso, se soggetto fosse assunto il Verbo, allora come poter spiegare l'umanità di Cristo, che dalla sostanza razionale individuale sarebbe esclusa? Pari difficoltà se fosse assunta come sostanza individuale l'umanità di Cristo. Nestorio – scrive Boezio facendosi interprete – fu indotto in errore a partire dalla convinzione che la *persona* può essere predicata di qualsivoglia *natura*, e così ne trasse la conseguenza, parimenti paradossale quanto erronea è la premessa, che in Cristo vi siano due persone come vi sono due nature. Ma se in Cristo vi sono due persone, ciò significa che vi sono anche due Cristi. Ecco il brano della requisitoria boeziana:

Nihil igitur unum secundum Nestorium Christus est ac per hoc omnino nihil. Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; (...) sed esse Christum manifeste ac veraciter confitemur; unum igitur esse dicimus Christum. Quod si ita est, unam quoque Christi sine dubitatione personam esse necesse est. Nam si duae personae essent, unus esse non posset, duos vero esse dicere Christos nihil aliud est nisi precipitatae mentis insania<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Cfr. C. MICAELLI, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, cit., pp. 80ss.

<sup>74</sup> CEN, p. 220, 296-307.

L'argomento di Nestorio concludeva nel non riconoscere alcunché di straordinario nell'incarnazione del Cristo, o quantomeno nulla di peculiare rispetto a quanto potesse attribuirsi ad uno qualsiasi degli angeli in cui Dio si manifesta. Da ciò il vigore con cui Boezio definisce l'affermazione dei due Cristi 'una follia di mente ottenebrata'.

L'origine della posizione eretica di Eutiche – prosegue poi Boezio – trova piena corrispondenza nella premessa condivisa con Nestorio. Come questi, anche Eutiche ritiene che non vi possa essere una doppia natura a meno che anche la persona sia duplicata. Soltanto che la conclusione che Eutiche trae da tale premessa, ribadiamo condivisa con il nestorianesimo, è opposta: ritenendo che in Cristo vi sia una sola persona, se ne conclude che vi sia anche una sola natura.

Come già avvenuto nel corso della confutazione di Nestorio, in misura forse ancora maggiore nei capitoli quinto e sesto dedicati ad Eutiche, l'incontro tra elemento della tradizione teologica e filosofico risulta fecondo per Boezio. Riprendendo argomenti di carattere soteriologico, nel capitolo quinto Boezio sostiene che le due eresie, a causa della loro per certi versi comune confusione, hanno conseguenze disastrose per la salvezza del genere umano: «Rursus igitur sicut ab eodem Nestorii fonte Eutythis error principium sumpsit, ita ad eundem finem relabitur, ut secundum Eutythen quoque non sit salvatum genus humanum, quoniam non is qui aeger esset et salvatione genus egeret, adsumptus est»<sup>75</sup>.

Come ha notato Lluch Baixauli<sup>76</sup>, l'intera argomentazione boeziana contro Eutiche si muove in difesa della vera umanità di Cristo, dal momento che secondo Eutiche l'uomo è stato assunto e unito a Dio in modo che la natura umana venisse cancellata. Boezio quindi considera tre ipotesi possibili per l'unione, tutte scaturenti dalla

---

<sup>75</sup> ID, *ivi*, p. 227,469-474.

<sup>76</sup> M.LLUCH-BAIXAULI, *La ragione teologica*, Milano, 1997, pp.113-114.

negazione che le due nature fossero rimaste integre e mostra – qui l'elemento interessante – che ciò che è stato rifiutato dalla fede risulta insostenibile anche dalla ragione. Le tre ipotesi sono: 1) che la divinità si sia trasformata nell'umanità; 2) che l'umanità si sia trasformata nella divinità; 3) che entrambe le nature si siano mescolate in modo tale che le sostanze abbiano perduto a loro forma. Questa la ragione per cui nel capitolo sesto del *V Trattato* l'attacco al monofisismo proviene dalla riflessione intorno alla sostanza ed alla mescolanza fra sostanze, problema studiato, come giustamente fa notare il Micaelli<sup>77</sup>, da Aristotele in particolare nel *De generatione et corruptione* e da Alessandro di Afrodisia nel *De mixtione ed auctione*.

Seguiamo brevemente gli argomenti svolti da Boezio rispetto alle tre ipotesi da confutare. Il filosofo latino sostiene che la prima non è ragionevole, dal momento che si dovrebbe allora pensare che mentre l'umanità rimaneva immutabile nella sua sostanza, era la divinità a mutare; ma ciò contraddice con il principio per cui è la divinità per sua natura immutabile ed impassibile, tale cioè che risulti impossibile sia soggetto di mutamento. Rispetto alla seconda ipotesi, non è ammissibile che l'umanità si sia trasformata nella divinità, giacché Cristo ha preso un'anima ed un corpo umani. E non è ammissibile che un corpo possa trasformarsi indifferentemente in un altro corpo qualsiasi. Le argomentazioni di Boezio, come detto, a questo punto riprendono ragionamenti aristotelici presenti nei primi due capitoli del libro XII della *Metafisica* e nei capitoli VI-X del *De generatione et corruptione*. Sostanze corporee ed incorporee non possono trasformarsi le une nelle altre; ciò è pensabile in maniera esclusiva per le sostanze che condividono un medesimo substrato materiale, all'interno di queste soltanto per quelle che possono agire una sull'altra, tali dunque da essere in relazione mediante la

---

<sup>77</sup> Cfr. C. MICAELLI, *Teologia e filosofia*, in «Studi Classici e Orientali», Pisa, 1981, p. 189.

potenza di patire gli effetti dell'azione reciproca. Da ciò consegue che ogni sostanza o specie materiale permette una trasformazione o mescolanza diretta tra i suoi costitutivi propri, mentre ciò è escluso per sostanze diverse. Seguono da parte di Boezio un numero consistente di esemplificazioni dell'argomento proposto, che noi evitiamo di riproporre; non senza però notare che l'acribia con cui la questione è affrontata conferma che la via per confutare le tre ipotesi considerate in partenza risulta dall'argomentazione intorno alla possibilità della mescolanza tra sostanze diverse, da cui trae ispirazione logica anche la confutazione della terza ipotesi consistente nella mescolanza delle due nature, umana e divina.

### **§1.5 Opuscula sacra: III Trattato**

L'analisi che ora produrremo del III Trattato, il cosiddetto *De hebdomadibus*, ha l'intenzione non di essere un commento analitico del testo – al quale sarà dedicato il secondo e il terzo capitolo di questo nostro lavoro – bensì una considerazione sui legami che esso intrattiene con la tradizione neoplatonica e con gli altri *Opuscula Sacra*, in particolare con il *Contra Eutychem et Nestorium* ed il *De trinitate*.

Boezio scrisse il terzo trattato, dedicato al diacono Giovanni, per rispondere, come pare, ad un interrogativo mossogli da Giovanni concernente un'altra sua opera intitolata *Ebdomadi*, vale a dire 'gruppi di sette'. Nel Medioevo il *De hebdomadibus* fu conosciuto in modo erroneo come il titolo del terzo trattato stesso, cosicché le interpretazioni circa il significato di questo titolo da parte dei commentatori non furono prive di fantasia. Il commento al trattato risalente a Remigio di Auxerre faceva derivare

‘Ebdomas’ da una parola greca fittizia, ‘ebdo’, che in questa ipotesi avrebbe significato ‘farsi un'opinione’. Thierry de Chartres e Gilberto di Poitiers utilizzano l'espressione con il significato di ‘concetti mentali’, mentre Tommaso d'Aquino interpreta *Ebdomade* con il senso del verbo latino ‘edere’, vale a dire pubblicare<sup>78</sup>. Se ci riferiamo invece ad opere che possiedano una titolazione simile, va rilevato con Chadwick che nel *corpus* di Ippocrate è presente un'opera dal titolo *Ebdomadi*, conosciuta nella tarda antichità nell'Occidente latino, senza però poter per questo sottolineare una convergenza anche minima con il testo boeziano. L'erudito romano Varrone scrisse un testo dal titolo *Ebdomadi*, che tramite un frammento delle *Noctes Atticae* di Aulio Gellio possiamo supporre trattasse dei misteri legati al numero sette, che così tanto affascinava Neopitagorici e Neoplatonici, come sta a dimostrare la lunga trattazione che vi dedica Proclo nel quinto libro della *Teologia platonica*, descrivendo il numero sette come principio che innerva il permanente evolversi della catena dell'essere.<sup>79</sup> In ogni caso, questa ipotesi per quanto riguarda l'origine della titolazione del trattato boeziano non si giova certo del carattere della semplicità; ragione per cui è stata proposta la possibilità, in effetti ben più lineare, che gli assiomi, i quali nelle edizioni a stampa risultano in numero di nove, fossero stati concepiti originariamente in numero di sette, in cui il primo sarebbe una illustrazione del principio ed il settimo e l'ottavo deriverebbero da una illegittima divisione di uno stesso assioma. Rimane ancora da dire che in alcuni manoscritti il trattato manca del tutto di titolo, mentre nella maggior parte di essi presenta succintamente il contenuto a modo di titolazione con l'espressione: ‘Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona’, che nell'edizione

---

<sup>78</sup> In merito si veda CHADWICK, *Boezio*, cit., p. 261.

<sup>79</sup> PROCLO, *Theologia Platonica* V 2.4.37.

di Rand è tradotto: ‘How substances can be good in virtue of their existence without being absolute goods’.

La discussione centrale si fonda su due principi fondamentali di chiara connotazione platonica, così riassumibili: 1) l'esistere in quanto tale ha un valore morale ed è un bene; 2) tutti i beni determinati sono tali in virtù della partecipazione alla fonte prima della bontà, al Bene sommo che è origine di tutta la catena dell'essente.

Il testo platonico di riferimento sulla questione del Bene per l'intera tradizione neoplatonica è come noto quello composto dal sesto e settimo libro della *Repubblica*, ove Platone spiega che l'Idea del Bene si trova al vertice del mondo intelligibile, in virtù del fatto che gli enti particolari sono buoni grazie alla partecipazione di questa Idea, che è la potenza che realmente conferisce verità agli oggetti della conoscenza e capacità di conoscere alla conoscenza stessa, così come fa il sole rispetto alla vista ed ai colori che ne sono oggetto<sup>80</sup>. A partire da Plotino<sup>81</sup> e poi con Proclo, l'impostazione della questione tese ad acuire la separazione tra il Bene primo e trascendente e le cose che sono buone per acquisizione o partecipazione. Così, è Proclo negli *Elementi di Teologia* che rileva la subordinazione di ciò che è partecipe del Bene rispetto al Bene primo ed in sé, che è privo di ogni determinazione acquisibile tramite partecipazione e che dunque non può dirsi neanche essere. Tale scala gerarchica dell'essere consente a Proclo di distinguere tra l'Uno non partecipato e l'Uno partecipato, dando così giustificazione del brano platonico in cui si dice del Bene essere ‘al di là dell'essenza’ La tesi che Boezio nel terzo trattato risenta di un decisivo influsso neoplatonico e di Proclo in particolare sembra ben fondata, tanto che uno studioso del calibro di Pierre Hadot ha potuto ipotizzare che il filosofo

---

<sup>80</sup> PLATONE, *Repubblica*, (509b).

<sup>81</sup> PLOTINO, *En.* V 5, 13.

latino traduca un passo neoplatonico<sup>82</sup>. Il Chadwick<sup>83</sup> pur non escludendo questa possibilità rimane però più cauto non potendosi – sostiene – sottovalutare lo stile tipicamente boeziano nell'argomentare dell'opera. Ciò che invece da par suo propone è di individuare nella mancanza di riferimento al Non-essere e all'Uno come essere trascendente (principio tipicamente procliano) l'influsso agostiniano, che porterebbe Boezio a sottolineare molto più la specularità di bontà ed essere in Dio, piuttosto che non la sua trascendenza rispetto all'essere.

Non va soltanto menzionato il riferimento alla questione platonica, giacché Boezio esplicitamente dichiara di volere fare della verità sostenuta una dimostrazione matematica: «Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam»<sup>84</sup>. L'autoevidenza degli assiomi principali della geometria, come quelli esposti da Euclide in apertura degli *Elementi*, sono il punto di riferimento per la procedura dimostrativa boeziana. Qui il matematico greco aveva collegato le definizioni geometriche con le nozioni comuni su cui converge l'accordo di tutte le persone dotate di intelletto, dando il via ad una linea di interpretazione che continuerà in Ammonio e in Proclo, nel tentativo di legare i primi principi delle diverse discipline a nozioni riconosciute comuni.

I nove assiomi boeziani sono i seguenti. 1) Vi sono verità che si accettano per sé medesime. Alcune valgono per tutti gli uomini, altre solo per i dotti. 2) L'essere (*esse*) e ciò che è (*id quod est*) sono diversi. L'essere stesso non è ancora, ma ciò che è, recepita la *forma essendi*, è e sussiste. 3) Ciò che è può partecipare, mentre l'essere in sé non partecipa di nulla, la partecipazione presuppone che qualcosa già sia, ma tale qualcosa è

---

<sup>82</sup> Cfr. P. HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant dans le «De Hebdomadibus» de Boèce*, in *Miscellanea Mediaevalia*, a cura di P. Wilpert, II, Berlin, 1963, pp. 147-53.

<sup>83</sup> Cfr. CHADWICK, *Boezio*, cit., p. 265.

<sup>84</sup> S. BOETHIUS, *Quomodo substantiae*, ed. Moreschini, p. 187, 14-16 (d'ora in poi = DH).

quello che è solo dopo avere acquisito l'essere. 4) Ciò che è può avere qualcosa di diverso da sé; al reale essere non conviene alcunché di diverso da sé. 5) Essere qualcosa ed essere in maniera assoluta sono cose differenti e non confondibili. La prima connota l'essere dell'accidente, l'altra l'essere della sostanza. 6) Tutto quello che partecipa dell'essere, partecipa così ad altro per essere qualcosa. Ciò che è partecipa all'essere in vista di essere qualcosa. 7) Ogni realtà semplice possiede in unità il proprio essere e ciò che è. 8) Ogni realtà composta è tale per via del fatto che in essa altro è l'essere altro ciò che essa è. 9) Ogni diversità è discorde, mentre la similarità va ricercata; e chi prova desiderio verso qualcosa dimostra di essere simile a ciò che desidera.

L'assioma che più ha sollevato discussioni, commenti ed interpretazioni è il secondo: «*Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit*»<sup>85</sup>. In esso viene esposto il nodo ontologico essenziale del trattato, peraltro presente come fondamento in tutti i rimanenti assiomi; nodo che è individuato dalla distinzione tra *id quod est* ed *esse*. La questione che Boezio vuole affrontare risiede nel problema di come è possibile distinguere l'essere degli enti e l'essere di Dio. Dal momento che egli identifica l'essere e l'essere buono a partire dalla corrispondenza di essere e bene, sorge il problema, posta la bontà degli enti creati e la bontà di Dio, di giustificare in che modo e rispetto a che cosa esse si possano differenziare. Gli enti mondani sono buoni ma non possono essere della bontà sostanziale di Dio. La via percorsa da Boezio muove a partire dalla dottrina della creazione e della partecipazione. Dal momento che, come detto, sarà il secondo capitolo il luogo in cui analizzare analiticamente gli argomenti che il filosofo presenta, preferiamo ora in sede di presentazione limitarci a dire questo. La distinzione decisiva incorre tra sostanze

---

<sup>85</sup> DH, p. 187, 26-28.

composte, cioè tutti gli enti creati che sono l'unione dei loro elementi costitutivi e della *forma essendi*, senza la quale non potrebbero esistere come quel composto che sono, e sostanza semplice, in cui è lo stesso l'essere e l'unità strutturata delle determinazioni. Che tale struttura caratterizzante la composizione trascendentale di *id quod est* e *esse* non possa essere limitata ad un esito dell'influenza platonico e neoplatonica risulta dalla capacità che essa ebbe di venire assimilata e discussa nei secoli successivi. Le parole di Chadwick lo testimoniano in maniera puntuale, sicché ad esse conviene riferirsi:

L'argomentazione di Boezio diede all'Occidente latino una struttura concettuale, e una terminologia, che in Mario Vittorino e in Agostino sono presenti solo in forma parziale e incompleta, soprattutto per la distinzione fra essere ed esistere. L'importante implicazione che c'è qualche elemento di 'caduta', qualche inferiorità metafisica inerente al processo di transizione dalla possibilità astratta alla realtà concreta, ha avuto una lunga storia nel pensiero occidentale, perdurando fino all'inizio del ventesimo secolo e senza dubbio anche oltre. (...) Il terzo trattato insegnò soprattutto all'Occidente latino il modo di procedere per assiomi, vale a dire il metodo di analizzare un'argomentazione, ed esplicitare le presupposizioni e le definizioni fondamentali su cui riposa la sua coerenza<sup>86</sup>.

Quello che invece ora ci sembra rilevante è segnalare la relazione tra le affermazioni principali del *De hebdomadibus* e le altre opere teologiche di Boezio, in modo particolare il *De trinitate*. In quest'ultimo, esponendo una distinzione epistemologica relativa alle discipline concernente tanto il loro oggetto quanto il metodo, il filosofo afferma che le cose sono in virtù della forma ed è la forma ciò che conferisce agli enti l'essere che possiedono; queste le sue parole: «sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma

---

<sup>86</sup> H. CHADWICK, *Boezio*, cit., p. 269.

neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est»<sup>87</sup>. Le cose tutte sono quello che sono grazie alla forma che porta all'atto la materia. Fatta eccezione per la sostanza divina che «sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt». Le cose create (*reliqua*) non sono per sé medesime ciò che sono, *id quod sunt*, vale a dire il loro *id quod sunt* non possiede esistenza per sé ma in virtù della *forma essendi*. Le cose sono in ragione della forma e Dio è la Forma pura. Le forme delle cose create dunque derivano la loro potenza formatrice dalla Forma prima e pura, sulla quale per il fatto che manca di composizione alcuna non è possibile predicare accidente alcuno <sup>88</sup>. Corrisponde a questa argomentazione una definizione che ricorre nel *Contra Eutychem et Nestorium*, in cui la sostanza divina, con terminologia già analizzata, è *ousiosis*, e dunque sussistenza, e *huphistasthai*, vale a dire sostanza. È opportuno soffermarsi ora sull'aspetto proprio del Sommo Bene che emerge con forza dal terzo trattato, vale a dire il suo essere *simplex*, per vederne in breve la diffusione nella tradizione platonica e cristiana. *Simplex*, vale a dire in tutto uguale a se stesso, tale che in esso non vi è alcun elemento estraneo, che sarebbe infatti di necessità ad esso inferiore. Si trova un'affermazione del tutto simile nella *Consolatio* «Quod enim simplex est indivisumque natura, id error humanus separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit»<sup>89</sup>. Il Moreschini<sup>90</sup> ha sottolineato che questo concetto di *simplicitas* proprio di Dio, dell'essere 'unum simplexque natura', ha una comprovata ascendenza plotiniana, come attestano i confronti con brani delle

---

<sup>87</sup> S. BOEZIO, *De Sancta Trinitate*, ed Moreschini, cit. p. 169, 81-83. (d'ora in poi = DT)

<sup>88</sup> In merito sono rilevanti le pagine di L. Obertello in *L'universo boeziano*, in ACISB, cit. p. 165-166. Per quanto concerne invece la questione ontologica presentata nel *De hebdomadibus* segnaliamo fin d'ora due studi su cui avremo modo di tornare abbondantemente; è imprescindibile il riferimento a De Rijk, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être*, in ACISB 1981 [109-156].

<sup>89</sup> *Cons. Phil.*, p. 76, 9, 4, 10-12.

<sup>90</sup> Cfr. C. MORESCHINI, *Boezio e la tradizione del platonismo latino*, in ACISB, cit., p. 305ss.

*Enneadi*<sup>91</sup> Non è meno documentabile però la sua diffusione in tutta la tradizione platonica anche cristiana. Si trova nel *De fide* di Ambrogio<sup>92</sup> in cui si dice che Dio è «substantia simplex». Ne consegue che si tratti di una definizione dell'essenza divina piuttosto diffusa nel platonismo posteriore a Plotino, pur non essendovi nessuna ragione per supporre che Boezio l'abbia mutuata semplicemente da un determinato precedente platonico. Quel che piuttosto è da ribadire sta nel fatto che l'espressione boeziana «cum illum ipsum bonum primum est ipsum esse sit, et ipsum bonum, et ipsum esse bonum» sta ad indicare che la dicotomia platonica tra l'essere ed il bene è da Boezio superata in vista di una definizione di Dio come l'essere per essenza, unico realmente sussistente e causa dell'essere in atto delle creature e della loro sussistenza.

La densità e la rigosità del ragionamento a cui sono sottoposti nel *De hebdomadibus* le categorie ontologiche, alla luce del problema teologico circa l'essenza della sostanza semplice e composta, consentono di sottolineare quale sia il metodo che percorre senza dubbio tutti gli *Opuscula* fuorché probabilmente il quarto, ma che nel *De hebdomadibus* assurge a eccezionale vigore. In ciò d'altra parte convergono le opinioni tanto del Chadwick quanto, più recentemente, del Marenbon<sup>93</sup>, secondo i quali, nei termini di quel che può dirsi il metodo teologico, l'uso della tradizione logica aristotelica promosso da Boezio all'interno del Neoplatonismo risulta essere l'elemento che ha reso il filosofo latino un punto di riferimento per i futuri teologi medievali non solo come Padre della Chiesa. È Boezio, ancora più che Agostino (il quale comunque percorre questa via nel *De trinitate*), che vede nella logica aristotelica, nei suoi commentatori a partire

---

<sup>91</sup> PLOTINO, *Enneadi*. II 9,1; V 5,6.

<sup>92</sup> AMBROGIO, *De Fide*, [PL 17 – 558B].

<sup>93</sup> Cfr. J. MAREN BON, *Boethius*, Oxford University Press, 2003, p. 94.

naturalmente da Porfirio, un modo per contrastare l'eresia e per risolvere le apparenti incoerenze della fede cristiana.

### **§1.6 Il primo e il secondo trattato**

I primi due trattati formano un gruppo interconnesso in ragione dell'unità dell'argomento che essi trattano. Al problema trinitario Boezio ha dedicato anche tutta la premessa del quarto opuscolo, il *De fide*, mentre, come visto, se il *Contra Eutychem et Nestorium* ha riferimenti e connessioni con il tema trinitario, esso ha poi come tema principale la questione cristologica. Il primo trattato, è il *Liber quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, il secondo è l' *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*. I due trattati di argomento trinitario ebbero una immensa fortuna medievale e sono stati letti e commentati da uomini e intellettuali di grande rilievo. Basti nominarne tre, che dimostrano la loro immensa diffusione tra la rinascita carolingia e la scuola di Chartres: Remigio di Auxerre, Gilberto Porretano e Tommaso d'Aquino. Una eredità che procede secondo una direttrice piuttosto precisa e che si manifesta in quei luoghi culturali in cui la riflessione teologica si sviluppa secondo una continuità con la logica, avvantaggiandosi dell'ausilio che essa offre nell'opera di comprensione razionale della fede, piuttosto che come commento dottrinale della Scrittura.

L'occasione di dedicarsi alla teologia trinitaria giunse a Boezio dall'Oriente cristiano in stretta connessione con il dibattito post-calcedoniano. Il 519 è l'anno di chiusura dello scisma acaciano, che si era consumato a partire dalla scomunica di papa

Felice II che colpì Acacio, patriarca di Costantinopoli, ed i vescovi suoi seguaci in ragione delle vicende che seguirono alla apparizione nel 482 dell'*Henotikon* o *Editto di unione*, ideato da Acacio, promulgato dall'imperatore Zenone ed imposto con la forza ai vescovi recalcitranti. Lo scisma si concluse nel 519 per volere dell'imperatore Giustino; nello stesso anno però giungono a Costantinopoli alcuni monaci sciti che sollecitavano l'autorità politica e religiosa di Bisanzio all'approvazione di una formula cristologica teopaschita. I monaci sciti non avevano volontà separazioniste, ma similmente ad altri gruppi nella fase successiva a Calcedonia tentavano di conciliare con quella ufficiale la propria comprensione intellettuale della fede: era il loro un tentativo di uscire dall'eutichismo e di trovare una specifica stabilità alla loro posizione nella teologia conciliare. In questa ottica si comprende come la formula teopaschita *unus de Trinitate crucifixus est*, che mostra l'origine eutichiana, si trasforma in *unus de Trinitate passus est carne*.<sup>94</sup> Ottenuta l'approvazione bizantina e non quella degli ambasciatori romani presenti a Costantinopoli, i monaci sciti decisero di muovere loro stessi verso Roma. La loro formula se poteva considerarsi non in contraddizione con quella calcedonese, poteva oramai comprendersi e legittimarsi soltanto alla luce di quella conciliare, come scrive il Leonardi: «a Roma le stesse proposizioni di Cirillo che era morto (444) prima di Calcedonia, potevano ora sembrare equivoche nella loro interezza terminologica»<sup>95</sup>. Forse è questa la ragione per cui Dionigi il Piccolo, monaco scita che già si trovava a Roma e che a Roma lascerà una profonda traccia della propria laboriosità intellettuale, tradusse dal greco alcuni dei testi nei quali meglio si poteva intendere la problematica teologica degli Sciti, tra cui un gruppo di lettere di Cirillo e il *Tomus* di Proclo di Costantinopoli. È questo il panorama in cui Boezio scrisse i due trattati sulla Trinità

---

<sup>94</sup> Cfr. nota n. 28.

<sup>95</sup> LEONARDI, *La controversia trinitaria in Boezio*, cit., p. 113.

occasionati dalla presenza dei monaci sciti a Roma; come lo Schurr<sup>96</sup> ha mostrato: il secondo trattato, brevissimo, e assunto fondamentalmente da Agostino, è il nucleo da cui si sviluppa la riflessione trinitaria più consistente del primo trattato, così come la considerazione logica e ontologica propria del terzo. Boezio si veniva a trovare così in una posizione piuttosto scomoda; pur non volendo allontanarsi dall'ortodossia romana, nei limiti della politica conciliativa del papa Ormisda (514-523), egli tentava di porsi come il punto medio di incontro tra esigenze speculative e teologiche diverse come quelle occidentali e orientali. Ormisda non approvò la formula teopaschita, potendosi rintracciare in essa residui monofisiti. Boezio non nomina mai esplicitamente gli sciti né ne difende il punto di vista. Ma come loro vede il problema cristologico in termini trinitari, in fondo con una prospettiva in linea con quanto contenuto nel *Contra Eutychen*, ove l'unità divina è detta essere nella relazione ternaria e la particolarità delle persone nell'unità della sostanza, delle quali una può patire e morire. La sua preoccupazione in termini strettamente teologici risiede nel volere difendere la posizione ortodossa nei confronti dell'arianesimo e del monofisismo, assumendo però i termini che la questione teopaschita aveva messo in luce. È possibile dunque evidenziare una continuità tra teologia e politica nell'attività boeziana: nel quadro del suo impegno politico gioca un ruolo ispiratore la sua opera teologica, per quanto comunque resti indubbio che vada preservata l'autonomia della sua riflessione speculativa. Da questo punto di vista, come nota Leonardi, «il suo trattato è singolarmente lontano dalle tradizioni della teologia bizantina e si discosta, soprattutto nel metodo, anche dalla tradizione latina, che aveva trovato un suo punto di grande rilievo, circa un secolo prima, nel *De trinitate* di

---

<sup>96</sup> V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius*, cit. p. 96-104.

Agostino»<sup>97</sup>. Con ciò si intende indicare non tanto una presa di distanza da parte di Boezio nei confronti di Agostino, che al contrario rimane un punto di riferimento e confronto fondamentale, quanto piuttosto l'innesto nella riflessione trinitaria del dottore d'Ippona di una metodologia e di una direttrice non assimilabili del tutto alla tradizione teologica, quanto piuttosto facenti capo a quella filosofica. Come noto, al momento della composizione del *De trinitate* Boezio ha già tradotto e commentato alcune delle opere logiche di Aristotele, ed è dunque perciò entrato in contatto con l'esegetica neoplatonica. Qualcosa si può però aggiungere rispetto al rapporto tra la tradizione agostiniana e quella platonico-aristotelica. Il grande dibattito trinitario è storicamente oramai concluso: la teologia dei Cappadoci e di Agostino e i risultati definitivi dei concili ecumenici avevano condotto a esiti che era certo possibile contrastare, ma molto meno facilmente sarebbe stato possibile modificare. La riflessione di Boezio, naturalmente come anche quella dei monaci sciti, è coinvolta in questo corso; con ciò non si vuole dire che l'esaurimento storico, e solo storico ben inteso, della disputa trinitaria renda la questione boeziana una tappa accessoria, piuttosto che ciò consente che allo sforzo del filosofo sia concesso di privilegiare il solo terreno possibile per la convivenza della tradizione teologica con la tradizione filosofica pagana, vale a dire quello dominato dal rigore del ragionamento, che conduce Boezio a recepire ad esempio soltanto alcune tra le questioni sollevate da Agostino nel suo *De trinitate*.

L'intenzione teologica che connota la riflessione trinitaria di Boezio è palese fino dal prologo, laddove afferma: «Ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo»<sup>98</sup>, vale a dire di aver voluto nascondere sotto il velo delle parole nuove il senso ultimo delle verità filosofiche. Punto di partenza è la

---

<sup>97</sup> C.LEONARDI, *La controversia trinitaria in Boezio*, cit., p. 114.

<sup>98</sup> *DT*, p. 166, 16-18.

domanda: come può esservi numero in Dio? La sostanza divina – sostiene Boezio – «sine materia forma est, atque ideo unum est, et id quod est»<sup>99</sup>; ne consegue che in Dio non può esservi nessuna composizione numerica: «'Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, atque haec Trinitas Unus Deus'»<sup>100</sup>. Da ciò emerge che la riflessione boeziana sottolinea come l'unità divina si espliciti proprio nell'essere trino, senza per questo dare vita ad una contraddizione o ad uno indebolimento della stessa forza di Dio derivante proprio dal suo monismo. Vi è certamente, però, anche nelle intenzioni di Boezio di indicare l'errore triteista, vale a dire di una eresia antica ma tornata in voga nel VI secolo, che presentava alcuni elementi di tipo nestoriano, ad esempio l'affermazione per cui non può esservi una natura reale che non sia ipostatizzata e che non si può concepire una persona senza una propria natura specifica. Tale considerazione portava l'eresia sostenuta da alcuni orientali contemporanei a Boezio a sostenere che, così come in Dio vi sono tre persone distinte, così vi sono anche tre essenze o nature. Al contrario secondo Boezio una forma pura non può essere soggetto di accidenti come ad esempio sono i numeri. Ragione per cui la sostanza divina che è forma pura, forma cioè senza materia, non può avere inerenza alla materia: «Forma vero, quae est sine materia, non poterit esse subiectum, nec vero inesse materiae; neque enim esset forma, sed imago»<sup>101</sup>; e dunque non può contenere diversità, né pluralità che dalla diversità deriverebbe, e senza diversità, pluralità e molteplicità, nessun numero può essere accidente dalla sostanza che è pura forma. Nel terzo capitolo, che costituisce un *de numeris*, come il quarto un *de praedicamentis* ed il quinto ed il sesto un *de relativis*, Boezio produce una distinzione tra numerante e numerabile. Essa è volta a determinare il perimetro entro cui l'unità divina

---

<sup>99</sup> Ivi, 170, 92-93.

<sup>100</sup> Ivi, p.172, 155-157.

<sup>101</sup> Ivi, p. 170, 110-113.

non si oppone alla Trinità delle persone. La ripetizione del numerante – spiega Boezio – comporta una moltiplicazione e dunque produce un numero distinto, diversamente vale per il numerabile, la cui ripetizione non significa affatto una molteplicità. Così, se viene nominata una spada con tre nomi diversi, o se viene ripetuta tre volte la parola ‘sole’, né nel primo caso vengono indicate tre spade differenti, né nel secondo si fa riferimento ad una molteplicità di soli. Allo stesso modo se si applica a Dio il numero numerabile, ripetendo l'unità divina per ogni persona della Trinità il risultato non è una pluralità di numero in se stessa: «una igitur substantia trium nec separari ullo modo aut disiungi potest nec velut partibus in unum coniuncta est, sed est una simpliciter»<sup>102</sup>. Di questa unica sostanza abbiamo avuto già una prima indicazione da quanto affermato nel *Contra Eutychem et Nestorium*:

Deus quoque et ousia est et essentia, est enim et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur. Est ousiosis, id est subsistentia (subsistit enim nullo indigens), et uphasthai; substat enim. Unde etiam dicimus unam esse ousian vel ousiosis, id est essentiam vel subsistentiam Deitatis; sed tres upostaseis, id est tres substantias. Et quidem, secundum hunc modum, dixere unam Trinitatis essentiam, tres substantias, tresque personas<sup>103</sup>.

Nella terminologia boeziana l'essenza è la sussistenza, mentre le persone sono le sostanze, in modo tale che nella Trinità vi è un'essenza o sussistenza, in quanto essa è il fondamento su cui tutte le cose riposano – nel *Contra Eutychem* Boezio scrive: «subsistere subministrat» – e tre sostanze. Le incertezze relative alla terminologia

---

<sup>102</sup> S. BOETHIUS, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, ed. Moreschini, cit. p. 183, 11-13 (d'ora in poi = UP).

<sup>103</sup> CEN, p. 218, 250-258.

trinitaria, in particolare rispetto all'uso del termine *ipostasi*, che letteralmente significa sostanza, come traduzione di persona, è presente in Agostino<sup>104</sup>. L'uso del termine greco 'ipostasi' nel significato di persona si diffuse in particolare a partire da Calcedonia (431), sicché Boezio si dimostra in tal senso coerente con la terminologia accettata.

La riflessione intorno alla possibilità di predicare in Dio le dieci categorie aristoteliche occupa il punto centrale del *De trinitate*; l'esito di essa è che soltanto due – la sostanza e la relazione – sono predicabili di Dio. Ciò che però va rilevato sta nel fatto che entrambe le categorie, sostanza e relazione, afferiscono a Dio non in maniera accidentale, come riguardo alle cose create, bensì in maniera sostanziale, dal momento che in Dio non vi può essere accidente alcuno: «Nam cum dicimus Deus, substantiam quidem significare videmur, sed eam quae sit ultra substantiam»<sup>105</sup>. Intendere la sostanzialità dell'uomo ed intendere la sostanzialità di Dio sono due accessi alla sostanza differenti e non riducibili. A proposito di Dio va detto quanto il settimo assioma del *De hebdomadibus* enunciava: «*Omne simplex esse suum et id quod est unum habet*»;<sup>106</sup> mentre alle cose create si applica l'assioma successivo: «*Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*»<sup>107</sup>. L'applicazione dei princìpi esposti nel terzo trattato non risultano senza difficoltà in contesto cristologico e trinitario. Nel *Contra Eutychem* Boezio appoggiandosi all'identità di Uno ed Essere aveva dimostrato che Cristo è uno e così una persona; non aveva però soddisfatto l'esigenza di dare ragione del modo in cui due nature si erano unite in una sola persona. Come nota Micaelli: «Con i suoi presupposti filosofici infatti è molto più agevole giustificare l'unità della natura divina, priva di ogni *differentia*, piuttosto che spiegare in qual modo due nature, separate dalle *specificae differentiae*,

---

<sup>104</sup> AGOSTINO, *De trinitate*, V, 8, 10 [PL 42, 0917].

<sup>105</sup> DT, p. 174, 187-190.

<sup>106</sup> DH, p. 188, 41-42.

<sup>107</sup> Ibidem, 43.

possano costituire un essere indiviso»<sup>108</sup>. Una prima conseguenza delle differenti esigenze poste a Boezio dalla cristologia e dalla dottrina trinitaria è che, per il fatto stesso di parlare di natura umana e natura divina, il *Contra Eutychen* introduce un elemento comune alla creatura e al creatore: il termine persona si dice di Dio, degli angeli e dell'uomo. Nel *De trinitate* invece l'accento cade piuttosto sulla trascendenza dell'essere divino, che possiede quella semplicità data dall'identità tra il proprio essere e il ciò che egli è: «Reliqua enim non sunt id quod sunt»<sup>109</sup>.

Per quanto riguarda la definizione sopra ricordata di Dio come forma pura, priva di materia, va notata la tendenza principale di Boezio ad impiegare questo termine in senso pienamente positivo: quando facciamo riferimento a Dio – sostiene il filosofo latino – sembra sia significata una specifica sostanza, anzi un che di oltre-sostanziale. È un uso non del tutto assimilabile a quello tipicamente neoplatonico, in cui, come ad esempio in Mario Vittorino, ritroviamo una netta prevalenza della teologia apofatica, tesa ad esprimere la semplicità e la trascendenza dell'essere divino attraverso la negazione dei predicati e attributi. È oltremodo significativo da questo punto di vista un brano dell'*Adversus Arium* di Mario Vittorino dall'*Adversus Arium*:

Illud enim unum oportet dicere et intellegere quod nullam imaginationem alteritatis habet, unum solum, unum simplex, unum per concessionem, unum ante omnem existentiam, (...) sine figura, sine qualitate neque inequalitate, sine qualitate, quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formantur omnia (...) »<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> C. MICAELLI, *Studi sui trattati teologici*, cit., p. 102.

<sup>109</sup> DT, p. 170, 93-94.

<sup>110</sup> Mar. Vict., *adv. Ar.* I 49, cit. in C. MICAELLI, *Studi sui trattati teologici*, cit., p. 108.

La posizione boeziana in merito è particolarmente distante e costituisce certo il punto di maggiore interesse della trattazione trinitaria. Egli espresse secondo una divisione i vari tipi di predicazioni. Esse possono essere secondo la realtà (*secundum rem*) e secondo un qualcosa di estrinseco (*extrinsecus aliquid quodam modo*). Queste seconde non possono applicarsi a Dio, mentre fra le prime, a loro volta distinte tra accidentali (*accidentia secundum rem*) e sostanziali (*secundum substantiam rei*) soltanto queste ultime attengono all'essere divino. In altre parole, la predicazione rispetto all'essere divino può soltanto essere secondo la sua sostanza, compresa la categoria di relazione. Tutti gli attributi così come tutte le perfezioni che pertengono a Dio sono da predicarsi di esso secondo la sua sostanza, tale cioè che indichino non una qualità accidentale ma sostanziale. La divinità e i *praedicamenta* che le si applicano sono *unum et idem*. All'interno di questa comprensione dell'essenza divina in cui viene esclusa ogni tipo di accidentalità afferente, ed in cui ogni Persona divina di conseguenza è sostanza in modo però che Padre, Figlio e Spirito Santo riuniti insieme sono una sola sostanza e non più sostanza, come risulta possibile logicamente la spiegazione delle Persone divine?

Per affrontare la questione Boezio prende avvio dalla certezza dell'unità trinitaria: «Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus. Igitur Pater, Filius, Spiritus Sanctus unus, non tres dii»<sup>111</sup>. Ciascuno di loro è sostanza, ma uniti non sono sostanze, bensì un'unica sostanza in senso assoluto. Nel trattato *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, Boezio sostiene che la divinità, la verità, l'immutabilità, la giustizia, l'onnipotenza e la virtù in Dio sono una cosa sola e così si predicano sostanzialmente. Soltanto infatti quello che si può predicare separatamente e non delle tre Persone, non si predicherà sostanzialmente. Le tre Persone nei loro rapporti

---

<sup>111</sup> DT p. 167, 40-43.

reciproci non si predicano sostanzialmente ma *ad aliquid*, ciascuna di esse non è la Trinità ed infatti il Padre non trasmette il proprio nome alle altre due, così come il Figlio e come lo Spirito Santo. Nel *De trinitate* specifica poi che la ragione della loro congiunzione è la non differenza: «cuius coniunctionis ratio est indifferentia»<sup>112</sup>. È introdotto così un tipo di distinzione. Passa poi ad analizzare la possibilità di una *pluralitas* e di una *alteritas*. La diversità di vari esseri si può esprimere in tre modi: per quanto concerne il genere, per la specie o per il numero. Se però tra le Persone divine non vi è differenza quanto alla sostanza e agli attributi sostanziali, la diversità consisterà nel numero; perché però vi sia numero debbono esservi accidenti. D'altra parte, continua Boezio, la sostanza divina in quanto forma pura senza materia non è composta, e dunque non ha numero né può essere *subiectum*. La riflessione intorno alla modalità di predicazione delle categorie portò Boezio a ritenere che rispetto a Dio le categorie stesse cambiano radicalmente. Tra le categorie che non si possono predicare, *secundum rem*, né di Dio né degli altri esseri vi è anche quella della relazione, *ad aliquid*. Quanto alla predicazione relativa il filosofo latino spiega: «Non in eo quod est esse consistit, sed in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere»<sup>113</sup>. Il concetto di *relatio* viene ad assumere un significato in qualche modo simile a quello di *habitus*: la relazione non provoca alcun mutamento o variazione di essenza; Padre e Figlio differiscono soltanto per la relazione, così che non si è di fronte ad un'*alteritas rerum*, bensì *personarum*. Padre e Figlio sono dunque termini di relazione, mentre Dio – come Boezio ha già detto – non lo è. Quando si tratta della Trinità, la predicazione della relazione non coinvolge di per sé un'*alteritas rerum*. D'altra parte, non è possibile sostenere che a Dio venga aggiunto un accidente che consenta di divenire 'Padre', dal momento che la generazione

---

<sup>112</sup> Ibidem, 42-43.

<sup>113</sup> Ivi, p. 178, 297-299.

del Figlio è sostanziale, pur essendo il significato ‘Padre’ di carattere relativo. Questa unità della Trinità è espressa dalla Chiesa con l'affermazione che Dio Figlio procede da Dio Padre, escludendo questa dicitura che vi possano essere *differentiae* che distinguano Dio da se stesso.

Come si definisce allora il rapporto tra *substantia* – che indica l'unità delle tre Persone – e la relazione? Il *De trinitate* così lo indica: «Neque accessisse dici potest aliquid deo, ut pater fieret; non enim coepit esse umquam pater eo quod substantialis quidem ei est productio filii, relativa vero praedicatio patris»<sup>114</sup>. Questo brano per pone un problema centrale: entro quale misura la generazione del Figlio concerne la sostanza? Che rapporto sussiste fra *praedicatio patris* e *productio filii*? Se facessimo conto di considerare il termine *substantia* con il significato di essenza (ousia) la conseguenza sarebbe che è l'intera Trinità a generare il Figlio, dal momento che unica e semplice è l'essenza sostanziale delle tre Persone; se invece intendiamo *substantia* con il significato di persona (ipostasi), se ne conclude che non è la stessa cosa parlare di *ingenitus*, *genitus* e *procedens* e di *Pater*, *Filius* e *Spiritus Sanctus*. Il Micaelli ha rilevato che con quest'ultima opzione Boezio si avvicinerrebbe ad una soluzione che sarà proposta da Scoto Eriugena:

(...) tres substantias unitatis intellexerunt; ingenitam scilicet, genitamque, et procedentem. Habitum autem substantiae ingeitae ad substantiam genitam, Patrem; habitum vero substantiae genitae ad substantiam ingenitam, Filium; habitum vero

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 179, 318-321

procedentis substantiae ad ingenitam genitamque substantiam, Spiritum sanctum nominaverunt<sup>115</sup>.

D'altra parte lo stesso Boezio è consapevole della difficoltà che gli deriverebbe dal far mancare sostanzialità alle tre Persone, che così rischierebbero di venire considerate puri nomi, il che lo avvicinerrebbe eventualmente al Sabellianesimo. In merito molti studiosi si sono espressi rilevando l'aporia tra il concetto di persona presente nel *Contra Eutychem et Nestorium*, legato a quello di *substantia*, e quello del *De trinitate*, strettamente connesso con quello di *relatio*<sup>116</sup>. Leonardi<sup>117</sup> in proposito ha sottolineato, a prescindere da questo elemento eventuale di incertezze dottrinali, l'intento boeziano di sottoporre la tradizione teologica occidentale, ed in particolare agostiniana, alla concettualità greca, proveniente anzitutto dalla logica classica; un obiettivo che si riverbera nella disputa trinitaria determinandone la direttrice principale, vale a dire quello di strutturare, ben oltre Agostino, l'unità divina. A seguire questa lettura ne deriva coerentemente che il problema principale del *De trinitate* boeziano è quello del Dio uno, e solo in seconda battuta quello della divinità delle tre persone; in ciò, Boezio sarebbe piuttosto distante dal suo contemporaneo, e per certi versi erede di Agostino, Fulgenzio di Ruspe, che è portato ad approfondire la questione trinitaria entro una dimensione linguistica che ne mantenga la corrispondenza con la professione di fede. In fondo non è lontano da questa linea interpretativa anche Chadwick<sup>118</sup>, per quanto mostri una maggiore cautela nel marcare le

---

<sup>115</sup> Ioh. Scott., *divis. natur.* I 13.

<sup>116</sup> Si veda M. NÉDONCELLE, *Le variations de Boèce sur la personne*, in «Revue des sciences religieuses», 29 (1955), pp. 235-238; E. DUSSEL, *La doctrina de la persona en Boecio: solución cristológica*, in «Sapientia», 22 (1967), pp. 101-26; A. GRILLMEIER, *Vorbereitung des Mittelalters*, in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, [III] vol. II, Leipzig 1953, p. 792ss.

<sup>117</sup> Cfr. LEONARDI, *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio*, cit., p. 119.

<sup>118</sup> Cfr. H. CHADWICK, *Boezio*, cit. p. 278ss.

differenze circa il rapporto con Agostino, in particolare in merito alle riserve presenti in Boezio sull'uso ecclesiastico del termine *persona*. Scrive Chadwick a proposito del tentativo di combinare la generazione sostanziale con la triplicità personale:

L'unità è salvaguardata soprattutto dall'assenza di qualunque differenza di sostanza o di operazione (*operatio* è parola che si è affermata nel dibattito teologico sulla Trinità a partire da Ilario di Poitiers). Ciò che rende plurale la Trinità è la relazione; ma questo deve essere formulato in ciascun caso singolarmente e separatamente, per esempio: “il padre non è lo stesso che il figlio”, “nessuno dei due è lo stesso che lo Spirito Santo”, “tuttavia essi sono un solo ed uno stesso Dio”.<sup>119</sup>

Un'ultima citazione può indicare il modo in cui Boezio prevenga la possibile accusa di ridurre le tre persone a semplici nomi; perciò scrive: «Non vero ita dicitur 'pater ac filius et spiritus sanctus' quasi multivocum quiddam; nam mucro et ensis et ipse est et idem, pater vero ac filius et spiritus sanctus idem equidem est, non vero ipse»<sup>120</sup>. Su questo punto la dottrina boeziana non sembra aggiungere specificazioni sufficienti a eliminare ogni incertezza quanto alla generazione *substantialis* del Figlio. Sembra potersi affermare questo anche considerando, come pur è doveroso fare, quanto Chadwick sottolinea rispetto alle influenze classiche sulla riflessione boeziana intorno alla predicazione relativa. I principali argomenti riguardo ad essa, ed alla Trinità come relazione di un identico con un identico, e dunque in ultimo riguardo alla relazione di identità e differenza, riscontrano paralleli nel Commento di Proclo al *Parmenide* platonico ed in altri autori tardo-platonici. Ciò può voler significare senza dubbio che nell'opera trinitaria

---

<sup>119</sup> Ivi, p. 279.

<sup>120</sup> DT. p. 180 340.

di Boezio la linea di marcia principale assume come direttrice l'idea secondo la quale è la relazione che rende possibile l'esistenza delle persone e la loro pluralità, perciò «*relatio multiplicat trinitatem*». D'altra parte questa condizione appartenga non solo a Boezio ma a gran parte della teologia sino a Tommaso d'Aquino, lo ben sottolinea Micaelli considerando rilevanti testimonianze di Alano di Lilla, profondo conoscitore di Boezio. Rimane il fatto che nel momento in cui Pietro Lombardo darà un contributo essenziale verso il raggiungimento di un accordo organico tra *relatio* e *substantia*, il riferimento a Boezio non verrà meno, ed in particolare laddove si intenda affermare il principio dell'assoluta semplicità della natura divina<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Si consideri questo testo di Pietro Lombardo: «Cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus, auctoritatibus sanctorum, scilicet Aug., Hil., Isidor., necnon et Boetii, evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet, excepto quod Pater habet Filium, nec est Filius, et Filius habeat Patrem, nec est Pater; (...) et totum quod ibi est, unum esse. (...) Si ergo proprietates ibi sunt, singula eorum est id in quo est, et unum eademque vita singulae sunt. Fateamur ergo et proprietates esse in tribus personis, et ipsas esse personas atque divinam essentiam»: Petr. Lomb., *sent.* I 26,2.

## CAPITOLO II

### Il *De hebdomadibus* esposto ed esaminato.

#### Prima parte: l'assiomatica

##### §2.1 Tra ontologia e teologia

Oggetto del presente capitolo è un'analisi del *De hebdomadibus* tale esame sarà condotto al fine di mettere in luce le implicazioni teoretiche della soluzione che l'autore conferisce ad un problema metafisico la cui originale impostazione si tratterà di considerare. Nell'epistola filosofica altrimenti nota come *Quomodo substantiae*, ontologia e teologia appaiono legati secondo un rapporto destinato a fare scuola. Per tale ragione, il *De hebdomadibus* va considerato un'opera fondamentale non solo della produzione boeziana, ma dell'intera storia della filosofia medievale. L'andamento del capitolo seguirà l'articolazione del trattato, i paragrafi scandiranno altrettante sezioni dell'opuscolo, diviso secondo esigenze teoriche che proverò a giustificare. Quanto seguirà è dunque un commentario o, per meglio dire, un tentativo di sillabare<sup>122</sup> il testo<sup>123</sup>,

---

<sup>122</sup> È bene avvertire il lettore che la metodologia di lettura scelta intende porsi in alternativa all'analitica proposizionale svolta da Scott MacDonald nel suo studio (cfr. S. MACDONALD, *Boethius's Claim that all Substances are Good*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 70 (1991), pp. 245-79). Non si tratterà di dissezionare il testo in proposizioni logicamente ordinate, ma di comprendere l'ordine metafisico riposto nell'argomentazione boeziana, rispettandone l'andamento diacronico. Non sono in discussione i contributi offerti dalla 'messa in sillogismo' del MacDonald, con il quale avremo modo di confrontarci dettagliatamente; si tratta piuttosto di indicare un approccio testuale differente.

determinato dalla volontà di accedere, per quanto possibile, al significato riposto nell'opera. L'operazione che ci accingiamo a svolgere sarà condotta facendo emergere le questioni presenti nell'opuscolo, al fine di problematizzare i punti di contatto con la tradizione e allo stesso tempo l'originalità delle soluzioni approntate.

È noto il giudizio con il quale Gangolf Schrimpf nel suo *Die Axiomenschrift des Boethius als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*<sup>124</sup>, definì il *De hebdomadibus*, un 'manuale del medioevo', ad indicare la portata degli effetti di questo brevissimo scritto intorno al quale sono stati prodotti commentari importanti come quelli di Gilberto di Poitiers, Teoderico di Chartres e Tommaso D'Aquino. D'altro canto, ciò che rende così interessante l'opuscolo è il modo con il quale in esso è assunta la tradizione filosofica classica, come gli studi di Hadot, Soréle e Micaelli<sup>125</sup> hanno evidenziato. La letteratura critica dell'ultimo secolo si è affaticata non poco intorno al carattere filosofico del pensatore latino Boezio: aristotelico, platonico, neoplatonico, cristiano, agostiniano, pagano<sup>126</sup>. Ma è davvero questo il punto? O non dovremmo evitare di ricondurre un pensatore così eclettico ai suoi predecessori, sforzandoci piuttosto di comprendere la specificità della sua opera? D'altro canto gli studiosi non sono pervenuti ad una visione condivisa su questo punto ma sono concordi nel ritenere Boezio, soprattutto per quel che rivelano gli *opuscula sacra*, la cui paternità non è più in discussione, come gli studi

---

<sup>123</sup> L'edizione critica alla quale faremo riferimento è quella della bibliotheca teubneriana: cfr. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, a cura di C. MORESCHINI, Saur Verlag, Monaco-Lipsia 2015.

<sup>124</sup> Cfr. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius*, cit., p. 11.

<sup>125</sup> Cfr. P.HADOT, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, cit; C. MICAELLI, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, cit; J.-L. Solère, *Bien, cercles et hebdomades*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 55-110.

<sup>126</sup> Todini ha avanzato un'originale ipotesi di lettura del *De Consolatione*, a partire dall'esperimento ermeneutico di verificare se non acquisti egualmente un significato coerente postulando che Boezio fosse pagano, ciò a riprova della natura eclettica e 'antica' del pensatore romano: cfr. U. TODINI, *Boezio più 'pagano' di Lucrezio?*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, cit. p. 23-31.

ecdotico-filologici hanno dimostrato<sup>127</sup>, un autore originale, in cui, influssi platonici, aristotelici e cristiani, si intrecciano dando luogo ad un pensiero irriducibile ad una singola corrente<sup>128</sup>. Per il peculiare modo di interpretare la tradizione filosofica, facendosi carico di problemi teologici cristiani, la speculazione di Severino Boezio presenta per noi, il più alto grado di interesse; non a torto è stato definito l'iniziatore dell'evo medio o primo filosofo medievale ed ultimo filosofo antico. Per Claudio Micaelli, che ha dedicato pagine fondamentali al *De hebdomadibus*, l'opuscolo presenterebbe «le riflessioni di un platonico intorno ad un problema aristotelico»<sup>129</sup>. Secondo Henry Chadwick<sup>130</sup>, gli opuscoli presentano un aspetto anche più spiccatamente neoplatonico della stessa *Consolatio*, e sono fortemente tributari degli insegnamenti appresi dallo studio della filosofia aristotelica, dei commentatori platonici tardo-antichi, e di un personale approfondito ripensamento delle dottrine agostiniane<sup>131</sup>.

Una tesi che si tratterà di analizzare e di confrontare con l'orizzonte concettuale che il nostro commento proverà a far emergere. Tale confronto costituirà uno degli aspetti centrali del secondo e del terzo capitolo del presente lavoro. Non mi attardo sulla questione relativa alla composizione e all'autenticità del terzo opuscolo, relativamente al quale sono convincenti gli studi di quanto riguarda questo tema. Per quanto riguarda il titolo dell'opuscolo sappiamo che ad esso sono stati attribuiti dagli interpreti formule

---

<sup>127</sup> Su questo punto vedi Cap. I del presente lavoro.

<sup>128</sup> Apprendiamo dalla Suida che tra le opere di Porfirio, che Boezio conosceva, ve n'era una intitolata *Sull'identità della scuola platonica e di quella aristotelica*, in sei libri, scritto secondo l'orientamento fondamentale della scuola di Ammonio Sacca. Appare plausibile che Boezio conoscesse questo scritto porfiriano nel proporsi di stendere un confronto finale tra Platone e Aristotele da cui risultasse la conformità dei due sistemi dottrinali: cfr. OBERTELLO, *Boezio*, cit., p. 491.

<sup>129</sup> Cfr. C. MICAELLI, *Dio nel pensiero di Boezio*, D'Auria, Napoli 1995, p. 34.

<sup>130</sup> Cfr. CHADWICK, *Boethius*, cit., tr. it. p. 228.

<sup>131</sup> Boezio si richiama esplicitamente ad Agostino: cfr. BOEZIO, *De sancta Trinitate* (d'ora in poi: *De Trin.*), 2, PL 64, 1249B.

diverse. Nel presente scritto continueremo a riferirci al terzo opuscolo indifferentemente con i nomi di *De Hebdomadibus* (abbreviato in nota: DH) e di *Quomodo substantiae*.

## §2.2 Il prologo: oscurità ed elezione

La questione che il *Quomodo substantiae* intende svolgere, si presenta innanzitutto come ‘quell’oscura questione’ tratta dalle *nostrae Hebdomadae*. Resta da approfondire il tema dell’‘oscurità’ dato che esso sembra riguardare in maniera essenziale la *quaestio* che si tratterà di risolvere. Il termine latino ‘obscurum’ indica qualcosa che stando innanzi (‘ob’) toglie la vista, coprendo, laddove per Aristotele, come il I libro della *Metafisica* attesta, conoscenza e visione si co-implicano in un senso che non è soltanto metaforico: conoscere per il filosofo stagirita, significa essenzialmente riconoscere le differenze, vederle. Ciò che offusca lo sguardo preclude dunque la possibilità di vedere gli stessi termini della questione, il loro distinguersi. Difatti la questione riguarda la possibilità di definire buone le sostanze, pur non essendo queste ultime il Bene stesso (per dirla in termini platonici che, come vedremo, sono in parte gli stessi di Boezio), ovvero sia, pur non essendo per sé stesse sostanzialmente buone, e dunque riguarda l’identità e la differenza tra sostanze e bene. Difficile, o meglio, oscura è la questione perché la posizione del filosofo si presenta immediatamente in termini aporetici: si domanda come le *substantiae* siano buone in sé, e tuttavia non lo siano da sé.

Proviamo dunque ad ascoltare la formulazione del problema così come appare nel testo: «Postulas ut ex Hebdomadibus nostris eius quaestionis obscuritatem, quae continet modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona

digeram, et paulo evidentius monstrem»<sup>132</sup>. Il primo elemento sul quale occorre portare attenzione consiste nella locuzione *modum*, essa indica che in verità l'indagine non riguarda il *se* o il *che cosa* del problema metafisico bensì il *come*, dato che si assume come certo che le sostanze siano buone in ciò che sono pur non essendo buone *substantialiter*<sup>133</sup>. Ciò significa che il problema si iscrive entro un orizzonte concettuale già definito, ovvero già dato, di cui si tratta di mostrare l'articolazione concreta e il fondamento. L'oscurità della domanda non investe il contenuto della risposta ma la sua forma, o per dirla altrimenti: la giustificazione metafisica di essa. A ben vedere dunque Boezio appare sin da subito sicuro dell'asserto di cui si impegnerà a mostrare la *ratio*, dato che la *obscuritas* riguarda non tanto un problema ma la *risposta* già data a quel problema. Sicché il problema di Boezio diventa come rendere filosoficamente coerente quella risposta in quanto, lo ripetiamo, non si tratta di capire *se* «le sostanze siano buone in ciò che sono pur non essendo beni sostanziali» ma *come (modus)*. A questo punto è lecito porsi una domanda: perché Boezio assume come certa questa formula? A ragion veduta sarà semplice rispondere che non poteva esserci altro risultato dati i presupposti teorici messi in luce dall'assiomatica: ma è davvero così? O non dobbiamo forse ipotizzare che l'autore pur presupponendo una verità rivelata, tenti la fondazione di una ontologia radicalmente nuova per spiegare quella? Su questo tema hanno variamente dibattuto gli interpreti, cercando di spiegare la presenza di questo problema sulla base di

---

<sup>132</sup> BOEZIO, DH, p.185, 1-4.

<sup>133</sup> A proposito del modo in cui Boezio traduce il greco *ousia*, Margherita Belli ha osservato che «Nella *Dialectica* Lorenzo Valla rimprovera a Boezio di aver tradotto il termine greco οὐσία con il termine latino *substantia*. Secondo lui, infatti, Boezio lo avrebbe dovuto tradurre con il termine latino *essentia*: tanto più che lo stesso Boezio non ne disdegna l'uso. Anzi, egli lo impiega conformemente alla regola della grammatica latina per la quale un infinito nominale è intercambiabile con il sostantivo ad esso corrispondente» (M. BELLÌ, *Polisemia di essentia in Severino Boezio ed in alcuni suoi commentatori medievali*, in «Archivum Latinatis Medii Aevi», 66 (2008), [pp. 213-236], p. 213).

una ricezione in Boezio di temi ora aristotelici ora procliani. Mi riferisco in particolare modo ai contributi di Micaelli<sup>134</sup>, Solère<sup>135</sup> con i quali ci confronteremo nel corso della trattazione. Ciò che colpisce nella definizione del problema è l'espressione *substantialia bona*, la quale introduce la differenza tra sostanze buone e beni sostanziali. Se al rapporto grammaticale coincidesse il rapporto metafisico, dovremmo dedurre che così come le sostanze buone partecipano del bene ma non lo sono, allo stesso modo il bene sostanziale partecipa della sostanza ma non è sostanza. È evidentemente questa una difficoltà con la quale più o meno consapevolmente Boezio dovrà fare i conti. D'altro canto nel riferire di questo rapporto abbiamo tralasciato di enunciare l'elemento che rompe la simmetria grammaticale esposta, ovverosia l'*eo quod sint* delle sostanze. L'espressione boeziana, che in italiano possiamo rendere con 'in ciò che sono', allude alla dimensione delle sostanze per la quale è possibile dire che sono buone. Il filosofo romano sembra introdurre qui l'elemento che gli consentirà di distinguere il Bene dalle altre sostanze, ovvero l'essere in sé, dall'essere in ciò che si è. Utilizziamo la nozione platonica di Bene secondo l'accezione che Boezio sembra conferirgli: quella di bene sostanziale. La posizione della soluzione anticipa l'esito della trattazione che, a nostro avviso, corrisponde all'intento di dare ragione di un concetto eminentemente cristiano: quello della *creatio ex nihilo*. Ma andiamo con ordine riprendendo il testo dal punto in cui lo abbiamo lasciato.

Rivolgendosi al proprio interlocutore, il filosofo romano, prosegue aggiungendo che è necessario spiegare il 'modo' in cui si articola il rapporto tra sostanze buone e beni

---

<sup>134</sup> C. MICAELLI, *Il De Hebdomadibus di Boezio nel panorama del pensiero tardo antico*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, cit., pp. 33-53

<sup>135</sup> J.L. SOLÈRE, *Bien, Cercles et Hebdomades: formes et raisonnement chez Boèce et Proclus*, ivi, pp. 55-110

sostanziali perché «non è a tutti noto il procedimento di simili trattazioni». L'espressione «iter huiusmodi scriptionum»<sup>136</sup> è resa da Scott MacDonald nell'inglese «the method of writing», questo riferimento allo scritto conforta l'idea che il problema del trattato sia il modo di articolare la spiegazione. Sembra dunque che vi sia una resistenza del 'concetto' a rendersi comprensibile per mezzo di uno sviluppo discorsivo, allo stesso tempo però Boezio, nelle righe successive, ammette una sorta di refrattarietà personale a condividere (*participo*) i suoi pensieri piuttosto che conservarli in se stesso. E ciò in quanto sembrerebbe che alcuni siano disposti a farsi gioco di tutto e a irridere gli argomenti prima ancora di provare a comprenderli. Ritroviamo il medesimo atteggiamento di reticenza e direi quasi, di ostilità, nel prologo del *De Trinitate*, laddove in riferimento al volgo sciocco e insolente, Boezio dichiara la propria indifferenza, quasi compiaciuta, alla possibilità di restare incompreso<sup>137</sup>. Un gusto concettoso si profila in quelle righe programmatiche che nel *De hebdomadibus* ritornano con un'asprezza ancora maggiore, laddove oscurità e brevità (*obscuritatibus brevitatis*) appaiono ora come custodi del mistero (*arcani fida custodia*)<sup>138</sup> che si lascia interrogare da coloro che ne sono degni. Questi custodi<sup>139</sup> allontanano gli irridenti ma dialogano (*conloquuntur*) con i degni, che per opposizione ai primi sono coloro che prendono sul serio la questione. Difatti è dal disprezzo nei confronti di coloro che ridono (*a ioco risuque patitur*)<sup>140</sup> delle *ebdomadi* che ricaviamo il carattere che si addice a colui che conserva nella propria memoria la

---

<sup>136</sup> DH, p.186, 5-6.

<sup>137</sup> Cfr. DT, p. 166, 8-21.

<sup>138</sup> DH, 187, 12.

<sup>139</sup> Sul carattere esoterico delle Ebdomadi ha insistito molto Sarah Pessin nel suo studio sugli influssi del neopitagorismo su Boezio, cfr. SARAH PESSIN, *Hebdomads: Boethius meets the Neopythagoreans*, in «Journal of the History of Philosophy», 37.1 (1999), pp. 29-48. La tesi della studiosa si concentra sulla natura non casuale del numero '7', mettendo in relazione alcuni passaggi dell'opuscolo con le tesi del tardo pitagorico Nicomaco di Gerasa, i cui lavori dovevano essere familiare al filosofo romano.

<sup>140</sup> DH, p. 186, 10-11.

speculazione (*ad memoriam meam speculata conservo*<sup>141</sup>): una serietà assoluta. Essa risulta tale da trattenere la scrittura perché colui che intende tiene in mente il discorso. Compare, a questo punto dell'opuscolo, una interessante opposizione tra due forme di scrittura, quella della mente, nella memoria e quella dell'espressione o della partecipazione, nella materia. Sembra che, nel passaggio dall'una all'altra, qualcosa si perda del dialogo che ha luogo 'in mente', e tuttavia qualcosa resta. Cos'altro sarebbe l'oscurità se non la breve traccia di questo passaggio? Il resto visibile di ciò che era chiuso, si offre però soltanto alle anime degne affinché sia possibile risalire dalla versione interna del dialogo.

Questa difficoltà non riguarda l'interprete, ma è una necessità costitutiva del discorso che in questo modo si conserva a vantaggio di coloro che in potenza comprendono. Si è a lungo discusso sul neopitagorismo<sup>142</sup> e sul neoplatonismo boeziano<sup>143</sup>, certo qui il discorso sembra accogliere quella tradizione seconda la quale può intendere chi già ha inteso: la verità insomma, non sarebbe comunicabile a tutti ma solo a coloro che sono già entrati in dialogo con essa. Questa forma di esoterismo ha una derivazione evidentemente neoplatonica: secondo Proclo, infatti, esistono gradi di accesso alla verità cui corrispondono esperienze intellettive diverse, per le quali è necessaria la presenza di una guida critica, dato che sono irriducibili al piano del discorso logico.

Queste verità sono considerate da Boezio come verità esoteriche, che sono al sicuro solo nelle mani di un'*élite* intellettuale, e che perciò esigono di essere espresse ermeticamente, essendo inadatte a coloro che disdegnano ogni letteratura che non sia di

---

<sup>141</sup> Ibidem, 8-9.

<sup>142</sup> Cfr. PERRIN, *ibidem*.

<sup>143</sup> Cfr. HADOT, *Forma essendi*, cit. pp. 143-156.

intrattenimento. Sebbene Proclo non praticasse affatto la concisione in circostanze normali, riteneva sicuramente che molte delle sue dottrine fossero destinate solo ad una ristretta cerchia di eletti, non diversamente da quanto era stato per lo stesso Plotino. Egli ha delle salde convinzioni riguardo al carattere di rivelazione delle verità e nutre profondi timori riguardo a ciò che può accadere di queste verità qualora vengano in mano a chi non ne sia degno; egli giunge ad auspicare una sorta di tribunale pagano che controlli le letture dei suoi concittadini. Marino, il suo biografo, riporta l'affermazione: «Se fosse in mio potere, eliminerei tutti gli antichi libri, tranne gli Oracoli Caldei e il Timeo. Il resto lo farei distruggere, perché alcuni vengono danneggiati dal fatto che leggono senza avere una guida critica»<sup>144</sup>. Se bisogna davvero rendere il mondo sicuro per il neoplatonismo pagano, in una società che non lo apprezza, un certo controllo è auspicabile. Proclo, a quanto pare, aveva la sensazione che il neoplatonismo cristiano fosse pericoloso.

D'altro canto Boezio avverte la necessità di presentare un fondamento logico-metafisico alla propria trattazione, per questa ragione il suo aristotelismo entra in sintesi con la tradizione neoplatonica di cui è destinato a diventare l'alfiere medievale. Il mistero non viene colto intuitivamente, bensì attraverso un processo deduttivo il cui fondamento razionale si racchiude nell'assiomatica di cui esamineremo, seguendo l'opuscolo boeziano, gli aspetti principali.

---

<sup>144</sup> MARINUS, *Vita Procli*, 38.

### §2.3 L'assiomatica: geometria dei concetti comuni

La definizione dell'assiomatica è preceduta da una dichiarazione di essenziale rilevanza:

«Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam»<sup>145</sup>.

Il modello geometrico-euclideo<sup>146</sup>, al quale Boezio fa riferimento, del quale si giovano scienze come la matematica e altre discipline - come risulta dagli studi di Schrimpf<sup>147</sup> - viene introdotto sulla base di una esigenza esplicativa, allo stesso tempo esso costituisce il nucleo della verità cui si tratta di dare testimonianza.

A differenza che nel libro III del *De consolatione*, dove Obertello, insieme ad altri studiosi, riconosce l'applicazione del medesimo procedimento apodittico, l'autore parla di *termini e regulae* piuttosto che di deduzioni e corollari. *Termini* può essere qui tradotto con 'definizioni': si tratta dei concetti fondamentali e delle 'regole', cioè dei principi fondamentali; è interessante notare, a riprova dell'aristotelismo metodologico di Boezio, che il più importante precedente attestato dalla tradizione filosofica circa l'uso di 'assiomi', si trova nel IV libro della *Metafisica* di Aristotele, laddove lo stagirita, apprestandosi ad enunciare il 'principio più saldo di tutti', oggi comunemente noto come 'principio di non contraddizione', richiama la necessità per la scienza che abbia come oggetto l'ente in quanto ente, di considerare gli 'assiomi' dato che essi «valgono per tutti gli enti, ossia non sono proprietà di un qualche genere dell'essere ad esclusione di altri e

---

<sup>145</sup> DH, 187, 14-16.

<sup>146</sup> Sull'originalità dell'applicazione boeziana del metodo euclideo Hudry ha correttamente evidenziato che «L'originalité de Boèce est sans doute d'avoir systématisé dans le *De hebdomadibus* cet usage de la règle pour la philosophie, ou plus exactement pour l'ontologie» (F. HUDRY, *L'«Hebdomade» et les règles. Survivances du débat scolaire alexandrin*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 8 (1997), 319-337., p. 333).

<sup>147</sup> Cfr. W. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius*, cit., pp.15-20.

sono pertanto usati in ogni ricerca scientifica»<sup>148</sup>. Negli *Analitici Secondi* è lo stesso Aristotele ad offrirci una definizione dell'espressione 'assioma': «Chiamo assioma quel principio, che dev'essere necessariamente posseduto da chi vuol apprendere una qualunque cosa».<sup>149</sup>

L'accostamento, che potrebbe apparire azzardato, guadagna senso laddove si ponga mente a quanto Boezio dichiara nel cosiddetto primo assioma, scrive infatti: «Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam»<sup>150</sup>

Gli studiosi che si sono cimentati nella lettura del *De hebdomadibus* non hanno mancato di sottolineare l'ascendenza stoica dell'espressione contenuta in questo passaggio. Come è noto infatti, gli Stoici vedevano nel *consensus gentium* una delle vie più sicure alla verità, non intendendo con questo dire che l'uomo comune è misura della verità, ma che, partecipando tutti gli uomini di un'unica ragione, e identificandosi questa con l'origine di tutte le cose, devono esserci verità partecipate dall'intero genere umano (e perciò comuni), dotate di un'autorità maggiore di quella della mera esperienza. Inoltre la definizione delle 'concezioni comuni' rimanderebbe al metodo 'matematico' o, per meglio dire, geometrico già citato nel *De consolatione* allor quando è posta come *communis animi conceptio* la tesi che «Dio è buono, è la bontà stessa»; parallelo significativo anche per verificare la prossimità dei due testi. *Communis animi conceptio* indicherebbe dunque la misura della verità, perché partecipando tutti gli uomini con la medesima ragione al *logos*, fonte ed origine di tutte le cose, occorre dire che esistono delle verità la cui chiarezza ed evidenza sia nota a tutti, non appena soltanto vengano enunciate, non necessitando per questo di alcuna dimostrazione. Ciò è senz'altro vero,

---

<sup>148</sup> ARIST. *Metaph. IV*.

<sup>149</sup> ID. *Anal. I*. (72a, 17).

<sup>150</sup> DH, 187, 17-18.

eppure, a ben riflettere sulla tradizione aristotelica, ci si accorge che l'idea di un enunciato che non possa non essere accettato laddove venga posto (ascoltato), si ritrova in forma assai simile proprio nel libro quarto della *Metafisica* di Aristotele. Poche righe dopo aver definito il concetto di 'assioma', quindi la necessità che ad occuparsi di assiomi sia la scienza che ha per oggetto l'ente in quanto ente e cioè la filosofia prima, Aristotele, definendo le qualità del primo assioma, quello 'più saldo di tutti', dichiara che esso è tale proprio perché 'di fronte ad esso è impossibile trovarsi in errore'. Esso è infatti 'massimamente noto', ovvero noto a tutti, sicché non ci si può trovare in errore di fronte a ciò che non si ignora. L'impossibilità di cadere in errore enunciata nella *Metafisica* trova perfetta corrispondenza nell'idea, certamente stoica ma prima ancora aristotelica, espressa da Boezio nel primo assioma, la quale riguarda la definizione stessa di 'regola' (o assioma), e cioè che essa è tale se è una concezione comune della mente, ovvero essa è «accettata non appena la si ode»<sup>151</sup>. Il concetto di autoevidenza sotteso a questa definizione richiede la posizione dell'identità tra verità e innegabilità. Secondo il primo assioma, infatti, esistono nozioni la cui verità non può non essere riconosciuta, e tali sono appunto gli assiomi. Esattamente come il principio di non contraddizione aristotelico di fronte al quale non si può cadere in errore, esistono enunciati indiscutibili, nel senso che la loro evidenza è tale da non lasciar balenare il dubbio. Pure vi è una differenza le cui possibili implicazioni prenderemo a verificare tra la formulazione del filosofo stagirita e quella del filosofo romano: per il primo infatti il 'principio' o assioma è noto a prescindere dal fatto che sia udito, esso cioè è presso la mente da sempre, consapevolmente o meno. Sembra invece che Boezio ammetta la possibilità che l'assioma non sia noto laddove non sia stato espresso, in questo senso la *communis animi*

---

<sup>151</sup> Cfr. DH, p. 187, 18.

*conceptio* sembrerebbe rendere possibile il riconoscimento immediato della validità del principio ma il principio, così inteso, non sembrerebbe già effettivamente dato presso tutti gli uomini. Questa non trascurabile differenza spiegherebbe la successiva distinzione introdotta da Boezio a proposito delle due specie di assioma, una differenza che l'autore deve porre onde evitare la contraddizione in cui cadrebbe tenendo conto di quanto precedentemente affermato a proposito dell'inimicizia tra verità e volgo o tra il mistero e i molti. Occorre quindi tenere insieme la dimensione universale dei principi con la constatazione empirica della 'sordità' degli 'indegni'. A questo scopo Boezio definisce due specie di assiomi:

Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas, si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur aequalia esse, nullus id intellegens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit, ut est: quae incorporalia sunt, in loco non esse, et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant<sup>152</sup>.

Il primo 'modo' è quello propriamente comune a tutti gli uomini, in riferimento al quale non si ammette possibilità di errore, è il caso delle verità geometrico-matematiche come emerge dall'esempio proposto, secondo cui è impossibile non concordare con il fatto che «se togli due numeri eguali da due numeri eguali, quelli che restano sono eguali». Insomma la prima specie assiomatica gode della medesima qualità che Aristotele attribuì al 'principio', ovvero che fosse massimamente noto e che non ci potesse trovare in errore di fronte ad esso. Un aspetto interessante della nozione analizzata consiste nella condizione di innegabilità posta da Boezio allorché dice «id intelligens», cioè comprendendolo. Ciò che Boezio intende dire è che solo laddove il concetto sia compreso

---

<sup>152</sup> Ibidem, 18-26.

sarà necessario affermarlo, poiché una mancata comprensione non darà luogo ad una ammissione. Questa clausola serve a Boezio per spiegare l'ottusità di coloro che non persuasi dell'assioma non già lo negano, bensì non lo comprendono, in quanto comprenderlo significherebbe ammetterlo. D'altro canto questo genere di assiomi sembra godere di una evidenza maggiore della seconda. Difatti, per quanto contraddittoria possa sembrare la nozione di una 'verità dei dotti', essa compare qui per spiegare una circostanza che imbarazza, se non addirittura infastidisce, il filosofo romano: l'errare degli uomini. Boezio deve poter giustificare da un lato l'universalità degli assiomi – che altrimenti non sarebbero tali secondo quanto sostenuto dagli stoici relativamente alla *communis conceptio* e ad Aristotele – e dall'altro, la loro oscurità per gli uomini. Nell'articolazione di questo problema così come abbiamo provato a esporlo si manifesta una difficoltà in figura che emergerà come la questione stessa del trattato: e cioè come spiegare che le sostanze siano allo stesso tempo buone in sé stesse pur non derivando tale bontà da loro stesse. Non è forse, da un punto di vista assiologico, come chiedere in che modo i principi siano evidenti pur non essendo sufficiente tale evidenza a renderli evidenti assolutamente (a chiunque)? Non si tratta cioè qui del problema di come tenere insieme la dimensione 'apodittica' e 'anapodittica' della verità? Gli assiomi sono veri in sé eppure non appaiono tali a chiunque: quando vengono compresi, allora sono ammessi ma perché taluni li comprendono (*id intelligens*) ed altri no? Il problema gnoseologico diventa problema morale. Non è forse questo il tema agostiniano della grazia? Senza volerci spingere oltre in questa direzione, che pure sarebbe opportuno approfondire, vorrei proseguire la mia lettura del testo guadagnando la posizione della seconda specie di enunciati di tipo assiomatico. In questo secondo caso si fa riferimento a delle proposizioni non immediatamente note, la cui verità cioè non appare immediatamente

evidente. Ci si potrebbe domandare se in questa distinzione tra principi ‘volgari’ e principi ‘dotti’ non si celi, di fatto, una inavvertita e non tematizzata distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici. L’esempio portato da Boezio della seconda specie riguarda l’implicazione tra incorporeità e assenza di spazio. Perché possa apparire la necessità del nesso è infatti necessario porre una premessa non esplicita nell’asserto iniziale, ovvero che la presenza di un corpo implichi la presenza dello spazio, il concetto del primo esige la posizione del secondo sì che l’assenza del corpo (*incorporalia*) implica l’assenza di spazio. La relazione corpo-spazio esige una mediazione filosofica che non gode, evidentemente, dello stesso tipo di evidenza di cui gode il principio di non contraddizione (su cui è retto l’esempio matematico della prima specie). Ciononostante per Boezio, pur essendo diverse, le due evidenze sono tuttavia parimenti indiscutibili. La prima per chiunque, la seconda per i dotti. A patto, certo, di comprenderle. Ma cosa le rende comprensibili? Stando a quel che sin qui dice Boezio: non la loro intrinseca verità, non solo almeno. Vedremo come questo problema è in figura lo stesso problema della bontà delle sostanze, al quale verrà data una soluzione cristiana e, per la precisione, agostiniana, attraverso un linguaggio che non è né propriamente aristotelico né tantomeno rigorosamente neoplatonico, ma radicalmente originale.

#### **§2.4 – Il secondo assioma o del fondamento**

Dopo aver stabilito, con il primo assioma, il senso della *communis conceptio*, sulla quale, a nostro avviso, la critica non ha riposto la dovuta attenzione (mi riferisco a esegeti del calibro di Maccagnolo, Casey, Chadwick, Obertello), Boezio può procedere nel delineare l’orizzonte teorico dal quale potrà ricavare la soluzione al problema posto all’inizio della

lettera al diacono Giovanni, la quale, val la pena ricordarlo, interessa l'articolazione di una soluzione presupposta<sup>153</sup>.

Conviene riportare per intero il testo del secondo assioma: «Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit»<sup>154</sup>.

Con il secondo assioma si entra nel cuore speculativo dell'opuscolo teologico (come è stato ripetutamente evidenziato dalla critica, al tempo di Boezio non vi era alcuna differenza tra dimensione teologica e dimensione ontologica o filosofica).

Qui l'autore interpreta originalmente una tradizione che attraverso la mediazione di Proclo, Porfirio e Mario Vittorino risale fino a Plotino. Gli studi di Hadot<sup>155</sup>, e in particolar modo la pubblicazione del Commentario di Porfirio al Parmenide, hanno permesso di riconoscere l'apporto di questa tradizione al pensiero di Boezio, che però verte in termini aristotelici le conquiste teoriche della scuola neoplatonica<sup>156</sup>. La tesi che cercheremo di rilevare – senza voler contestare un risultato acquisito dalla critica più

---

<sup>153</sup> Scot MacDonald ha avuto il merito di sottolineare questo aspetto nel suo studio: cfr. MACDONALD, *Boethius's Claim*, cit. p. 259.

<sup>154</sup> DH, p. 187, 26-28

<sup>155</sup> Cfr. PORFIRIO, *Commentario al Parmenide*, a c. di P. Hadot, Milano.

<sup>156</sup> Nel suo puntuale apparato di note all'edizione italiana dell'opuscolo (SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979), Luca Obertello ha utilmente richiamato i riferimenti principali dell'espressione *id quod est*, riconducendola al suo uso nell'opera di Agostino di Ippona. Nella nota 5 all'assioma II, il curatore italiano ha inoltre implicitamente contestato l'interpretazione neoplatonica dell'espressione *esse*. Secondo Obertello infatti «L'essenza, per quanto in maniera non 'individuata' è un'essenza comune a più specie. Possiamo dunque concludere che, ove Boezio usa la formula: *id quod est* (da noi tradotta *ciò che è*), intende l'essenza totale di un esistente. *Id quod est* designa così il soggetto esistente, costituito dalla composizione metafisica tra la sostanza e l'essere che la fa esistere, e non soltanto la 'cosa' individua, che risulta dalla composizione tra la sostanza e gli accidenti. Si tratta di due prospettive filosofiche diverse. *Ciò che è* è formato dalla dualità di soggetto (*id quod*) e di predicato d'essere (*est*). Per spiegare l'attribuzione del predicato al soggetto bisogna naturalmente presupporre la preesistenza del predicato, ossia dell'essere in sé (che non è, dunque, pura astrazione). Non si può però dire, d'altro canto, che l'essere di cui qui parla Boezio sia l'essere assoluto e divino, poiché egli considera chiaramente l'essere e il *ciò che è* come termini costitutivi della realtà. L'essere in tal contesto è la qualità o potenzialità o virtualità dell'essere; quanto all'è del *ciò che è*, esso ormai non è più l'essere puro, ma rapportato a un soggetto, l'essere di qualche cosa» (ivi, p. 382).

avvertita (faccio qui riferimento agli studi di Micaelli e Solère<sup>157</sup>) – è che, se è vero che Boezio pensa neoplatonicamente, tuttavia parla da aristotelico, mosso dall'esigenza teologica di dimostrare l'alterità del 'bene' rispetto alle sostanze che partecipano di esso per 'gratuita' ricezione.

Prima di indicare le ragioni di questa tesi, è forse opportuno richiamare le più importanti linee interpretative che si sono sviluppate attorno al luogo boeziano in esame. Spiccano quei contributi che hanno tentato di ricondurre l'impianto teorico dei nove assiomi allo schema metafisico di alcuni scolarchi del neoplatonismo. Questi studi hanno consentito di chiarire, sulla base di ricerche comparative, il ruolo giocato dalle idee dell'accademia nella composizione del *Quomodo substantiae*. Tuttavia è bene sottolineare che l'operazione di Boezio non consiste nella traduzione di determinati plessi concettuali in un linguaggio nuovo, quanto piuttosto nell'introduzione di elementi tecnici capaci di sostenere la sintesi platonico-aristotelica con la quale egli stesso attende alla fondazione di una metafisica cristiana nuova. Per tale ragione appare difficile stabilire con certezza le ascendenze filosofiche della terminologia boeziana. D'altro canto è stato possibile avanzare ipotesi di lavoro imprescindibili sopra Boezio lettore e interprete dell'antico. Da questo punto di vista, il secondo assioma costituisce il luogo di definizione degli strumenti concettuali con i quali l'autore affronterà la questione del 'modo delle sostanze'. La nettezza del secondo assioma è tale da non consentire dubbi a proposito della differenza tra *esse* e *id quod est*. Ma cosa indicano queste due espressioni? A proposito della prima, almeno per quel che riguarda la prima parte dell'enunciato, non sembrano esserci dubbi: *esse* sarebbe il corrispettivo del greco *einai*.

---

<sup>157</sup> Cfr. J.L. SOLÉRE, *Bien, cercles et hebdomades*, cit; C. MICAELLI, *Il De hebdomadibus* di Boezio nel pensiero tardo-antico, cit.

Secondo alcuni interpreti<sup>158</sup>, alla base della distinzione tra *esse* e *id quod est*, vi sarebbe la tesi di Porfirio contenuta nel Commento al Parmenide di Platone, nel quale l'allievo di Plotino pone la distinzione tra l'essere infinito e l'essere participio o tra l'essere e l'ente<sup>159</sup>. Sulla scorta di Hadot, Girgenti<sup>160</sup> ritiene che nell'*esse*, così come è descritto da Boezio, sia possibile riconoscere tratti che corrispondono all'*einai* porfiriano. Per Porfirio l'*esse* non partecipa di niente e non si mescola a niente, e quindi è *esse solum*, né soggetto né predicato. 'Non è ancora', cioè non è ancora sostanza. Viceversa l'ente partecipa dell'essere, per essere, cioè per sussistere, e l'ente sussiste fintanto che è posto, esso dunque è sostanza, circostanza per cui una forma particolare viene ad aggiungersi all'essere per determinarlo: l'ente è essere determinato da 'altro', ma l'essere delle cose è derivato dall'essere divino che è indeterminato. Secondo questo tipo di interpretazione sarebbe data una identità originaria tra l'essere delle cose e l'essere divino: l'essere degli enti, primo momento della loro sostanza, viene a coincidere con l'essere puro che è Dio.

---

<sup>158</sup> Tra i maggiori interpreti dell'opuscolo boeziano Pierre Hadot è quello che con più forza insistito sulla centralità della distinzione tra *esse* e *id quod est*. Per lo studioso francese la nozione di *id quod est* implicherebbe la composizione tra un soggetto e le forme che esso riceve. Attraverso circostanziati richiami al pensiero di Porfirio e Mario Vittorino, Hadot conclude che l'essere degli esistenti è essenzialmente buono perché derivato dall'Essere primo, senza che ciò comporti l'identità dell'Essere con gli esistenti. Con l'affermazione che l'essere degli esistenti derivi immediatamente dall'Essere primo, Boezio traccia una netta differenza nel senso stesso dell'essere creato, tra il soggetto e la sua esistenza, tra l'esistente finite e il suo esistere. A riguardo cfr. HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant*, cit., pp. 147-153.

<sup>159</sup> Secondo Hadot la distinzione tra l'essere-infinito e l'essere-participio, che per Porfirio corrispondono al primo e al secondo Uno, non trova riscontro nel neoplatonismo di Proclo e Damascio, mentre la presenza di questa nozione sarebbe attestabile in Mario Vittorino (per il quale il primo Uno diventa il 'Padre' e il secondo uno il 'Figlio') e soprattutto in Boezio. Nel saggio *Forma essendi. Interpretation philologique ed interprétation philosophique d'une formule de Boèce* apparso in «Les Etudes Classiques», 38 (1970), pp. 143-156, Hadot richiama il secondo assioma del *De Hebdomadibus* riprendendo e in parte correggendo un suo precedente contributo sullo stesso tema (ID., *La distinction de l'être et de l'étant*, cit.). Nel contributo del 1970 Hadot afferma che nella dottrina porfiriana recepita da Boezio non c'è opposizione tra essenza ed esistenza, e che l'essere puro non è un esistere puro; in questa prospettiva l'Ente non sarebbe riducibile all'ordine dell'essenza. L'opposizione tra l'Essere e l'Ente si collocherebbe dunque nell'ordine della determinazione. Secondo Hadot «l'Essere è assolutamente indeterminato, quindi agire assoluto, l'Esse è la prima determinazione, quindi la prima limitazione dell'agire». Avremo modo di discutere questa posizione in seno al testo di Boezio, con il quale va misurato il linguaggio neoplatonico adottato da Pierre Hadot per spiegare l'influenza di Porfirio sul pensiero medievale latino.

<sup>160</sup> Cfr. G. GIRGENTI, *L'identità di Uno ed Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la recezione in Vittorino, Boezio e Agostino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 86 (1994), p. 665-688.

Questa interpretazione porfiriana di Boezio pone l'essere-della-cosa, l'essere dell'ente, come l'idea dell'ente, traducendo il concetto della 'esistenza' o preesistenza, con quello dell'essere puro o dell'idea, la cui unità sarebbe l'indeterminazione originaria, a partire da cui procederebbe la sua sostanza.

Si tratterà di analizzare più da vicino il concetto di distinzione tra *esse* e *id quod est* al fine di verificare questa ipotesi; certo Boezio introduce tale distinzione per spiegare la derivazione della bontà dell'ente dal Bene. Da una lettura attenta del testo si desume questa corrispondenza Essere = Bene; ogni ente deriva la sua esistenza dall'Essere quindi ogni ente è buono. Gli enti sono buoni nel loro essere, cioè nella loro parte originaria e trascendente, che è derivata dall'essere divino, cioè dal Bene in sé. Ma essi non sono il Bene perché sono distinti dal loro essere originario, dalla forma d'essere che li particularizza e li fa sussistere concretamente. Boezio aveva recepito probabilmente attraverso un intermediario del neoplatonismo posteriore una distinzione porfiriana che avrebbe fatto scuola nel Medioevo<sup>161</sup>, eppure quella distinzione non basta ad esaurire il senso dell'operazione compiuta dal pensatore romano nell'opuscolo teologico, la quale si estende al senso generale dell'ontologia. L'opposizione tra l'Essere e l'Ente si colloca nell'ordine della determinazione: l'Essere è assolutamente indeterminato, mentre l'Ente ne è la prima determinazione laddove questa distinzione non può che apparire entro l'orizzonte della determinatezza, ecco perché dell'*Esse* si dice che *non è ancora (nondum est)*<sup>162</sup>, cioè che in sé esso è altro da qualunque predicazione. Per Porfirio e per Boezio l'*esse* (τό εἶναι) è trascendente e universale, mentre il *quod est* è determinato e concreto. Questo è il punto: come tenere insieme trascendenza e universalità da un lato e

---

<sup>161</sup> Sui vari decisivi influssi della distinzione boeziana di *Esse* e *Id quo est* utili appaiono i contributi sugli effetti degli *opuscola sacra* in *The Cambridge Companion to Boethius*, a c. di J. Marenbon, Cambridge 2009.

<sup>162</sup> DH, 187, 26.

determinatezza e singolarità dall'altro di modo che l'uno partecipi dell'altro? Nel suo *Porfirio e Vittorino*<sup>163</sup> Hadot segnala che alcuni aspetti di questa distinzione potrebbero corrispondere alla distinzione aristotelica tra la quiddità della cosa e la cosa stessa. In questa tesi ritorna l'idea per cui l'*id quod est* corrisponderebbe all'essenza: ciò che la cosa è, la sua sostanza. Effettivamente, la maggior parte degli studiosi giunge alla conclusione per cui l'*id quod est* boeziano tradurrebbe ciò che Aristotele<sup>164</sup> chiama *ousia* o *tò tì esti* o sostanza. D'altro canto *ousia* significa, oltre che essenza, anche «ciò che è», ovvero l'essere nel suo significato più concreto. Non c'è dubbio quindi che *id quod est* definisca l'ente nella sua presenza, nel fatto stesso di essere quel che è. Esso è il qualcosa che singolarmente appare e sussiste. Vi è, nel concetto espresso da Boezio, un elemento di notevole interesse: si tratta di ciò che potremmo definire la dianoeticità dell'ente. Riprendiamo l'espressione 'dianoesi' da un noto studio di Guido Calogero<sup>165</sup>, nel quale lo studioso definisce un aspetto peculiare della logica aristotelica. Questo concetto ci aiuta ad intendere l'idea boeziana per cui la sostanza o 'ciò che è' si costituisce di parti. La cosa in ciò che è, è sintesi tra l'essere e gli accidenti. Per quel tanto che la cosa non può essere senza fondamento ontologico e non è indivisibile ovvero non è un'assoluta, essa riceve il proprio essere da 'altro', e più propriamente lo deve a ciò che è con la sostanza ma che non è la sostanza: tale è l'*Esse* come irriducibilmente diverso da ciò che è. Dal secondo assioma è già possibile dedurre l'andamento del trattato, sotto questo aspetto il secondo assioma anticipa la *solutio*. Oserei dire che è ne è la condizione di

---

<sup>163</sup> Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968 (Etudes Augustiniennes), p. 174 (tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1993).

<sup>164</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 3, 1028 b 13-37 (tr. it., Rusconi, Milano 1993, pp. 290-293).

<sup>165</sup> In un volume che ormai ha fatto scuola, l'allievo di Giovanni Gentile articola la propria interpretazione generale dell'opera aristotelica sulla base del rilievo secondo cui, nella logica dello stagirita, opererebbero due principi logici opposti: quello noetico, che farebbe capo al metodo intuitivo, e quello dianoetico, facente capo al metodo deduttivo. In questo senso Calogero utilizza l'espressione *dianoetico* per definire ciò che presenta una struttura apofantica, ossia una relazione predicativa: cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927.

possibilità se il perno degli argomenti che costituiscono la *solutio* sono tesi a dimostrare l'identità di essere e bene, onde si deduce come le cose essendo siano buone pur non essendo il Bene primo.

## §2.5 Il non-essere dell'*Esse*

Per meglio definire il problema considerato, riteniamo opportuno tornare al testo del *De hebdomadibus* seguendo il metodo di lettura fin qui seguito. Scrive Boezio: «*Ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*»<sup>166</sup>

Sull'espressione *ipsum vero esse nondum est* la critica si è divisa sottolineando ora la relatività di questo concetto, ora la sua radicalità me-ontologica. La prima interpretazione coincide con la posizione di Luca Obertello secondo il quale «dicendo che l'essere non è ancora, Boezio intende dire che l'essere 'puro', di cui si parla, non accoglie in sé alcun predicato o alcuna attribuzione diversa da sé: ad esempio, il predicato verbale stesso – il primo e primordiale fra tutti – è. In tal caso, per assurdo, diverrebbe un soggetto a cui l'essere, per così dire, si aggiungerebbe»<sup>167</sup>. In questo senso l'*esse* non è ancora essere, ad esso, inteso come termine del giudizio, deve ancora aggiungersi la copula che lo individui, di modo che la sua perfetta assolutezza sia posta al di là della predicazione. Quindi l'essere che non è ancora, quando si determina, è essere. Invero l'espressione boeziana sembra alludere, secondo un interprete come Hadot, alla natura ontologicamente negativa e da ultimo, apofatica, dell'*Esse* inteso come Uno. Per meglio

---

<sup>166</sup> DH, p. 187, 26-28.

<sup>167</sup> Cfr. BOEZIO, *Opuscoli teologici*, ed. L. Obertello, cit, p. 382.

dire, qui l'essere è pensato secondo la medesima qualità dell'Uno: al di là dell'essere. Questa ulteriorità del 'primo essere' rispetto all'essere esprimerebbe in termini metafisici la differenza irriducibile tra Dio e il creato. La paradossalità del concetto di un 'essere che non è ancora' non era affatto estranea al tardo neoplatonismo<sup>168</sup> che lo aveva ricavato portando alle estreme conseguenze la posizione di Plotino sopra la natura dell'Uno, dato che i predicati attribuiti a quest'ultimo rivelano una significativa analogia con quelli relativi al 'quasi-nulla' della materia. Sembra dunque possibile interpretare il *nondum est* dell'*esse* come infinità o ideterminatezza dell'essere, di modo che resti intatta la natura ontologica del principio. Resta da comprendere se il finitizzarsi (o determinarsi) dell'essere implichi la necessità di pensare la determinazione come ciò che partecipa dell'Essere, oppure di porre la nozione sovra-sostanziale di *Esse* come ciò cui ineriscono i predicati quando si fa/dona come sostanza. La differenza non sembra ricomponibile, poiché da questa decisione dipende il modo di intendere non solo il rapporto tra *esse* e *id quod est*, ma il senso del giudizio o della predicazione. Difatti tale distinzione corrisponde alla differenza tra le due correnti che impegnano Boezio nel suo tentativo di sintesi: da un lato la dottrina della partecipazione di origine platonica (la comunione dei generi<sup>169</sup>) e dall'altro la dottrina dell'inerenza del predicato al soggetto propriamente aristotelica<sup>170</sup>. Sono due modi di concepire la relazione logica, ovvero il giudizio, che sembrano escludersi vicendevolmente: un conto è infatti porre il predicato come *inerente* al soggetto, tutt'altro *sussumere* il soggetto nel predicato. Quando infatti la relazione tra l'ente e i suoi predicati sia concepita di modo che questi ultimi appartengano

---

<sup>168</sup> Cfr. DAMASCIO, *De primis principiis*, ed. L. G. Westerink - J. Combès, 3 voll., Paris 1986-1991.

<sup>169</sup> Il riferimento al *Sofista* di Platone è obbligato: cfr. PLATONE, *Sofista*, tr. it. di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008, 240a-251c.

<sup>170</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Cat.*, 1, 1 a 1-12.

sostanzialmente al soggetto, si esclude il principio di partecipazione, il genere cioè non viene ‘partecipato’ dal soggetto ma vi inerisce immediatamente. Si comprende subito come una simile soluzione, se fosse condivisa da Boezio, consentirebbe all’autore del *De Consolatione* di definire la capacità delle sostanze di essere ‘buone’ pur non essendo ‘buone sostanzialmente’ o, per dirla altrimenti, pur non essendo la bontà predicato proprio delle sostanze (individuali), ovvero inerente. Con quanto detto non intendiamo anticipare la conclusione del discorso bensì avvertire circa l’importanza della domanda che già a questa altezza testuale dobbiamo porci: quale teoria del giudizio è presupposta dall’assiomatica? Oppure: quale teoria del giudizio viene fondata con questa assiomatica? La risposta ci aiuterà forse a scogliere la domanda circa la natura del *nondum est Esse*.

Ma procediamo con ordine, soffermandoci daccapo sul concetto di *nondum est*. Dalla sillabazione del testo ricaviamo una indicazione importante a proposito dell’essere, esso è *ipsum vero*. Questa specificazione lascia intuire che l’autore ammette almeno due accezioni dell’essere<sup>171</sup> e quella propria è tale per cui l’Essere non è ancora oppure *non è già*. Preferisco la locuzione ‘non è già’ perché mi consente di sottolineare l’idea secondo la quale l’‘est’ si aggiunge di poi all’essere. L’essere per sé non è, nella sua assoluta

---

<sup>171</sup> Su questo punto ha insistito molto Claudio Micaelli (cfr. C. MICAELLI, *Il De hebdomadibus di Boezio*, cit.) secondo il quale l’*ipsum esse* di Boezio nel *De Hebdomadibus* può essere assimilato all’*existentia* di Mario Vittorino (Cand. I ep. 2, p. 108.). Su questa linea l’interprete considera il *bonum primum* più vicino al *nous* di Plotino che all’ipostasi dell’Uno, discostandosi in questo senso dall’interpretazione di Hadot. Per Micaelli la stessa distanza separerebbe Boezio da Porfirio proprio perché quest’ultimo, radicalizzando la posizione del maestro, collocherebbe Dio al di fuori di qualunque essenzialità. Per tale ragione egli sostiene che la posizione del filosofo romano troverebbe piena corrispondenza nella concezione agostiniana del *bonum* come propriamente essente: il filosofo di Ippona infatti ribadisce nel passo richiamato da Micaelli il legame tra il bonum e l’essere: «...videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est, est» (Aug. Conf. 12, 31, 46). La posizione di Micaelli appare convincente soltanto in parte: Boezio è ambiguo a proposito della nozione di *Esse*, esso è ad un tempo esistente e non ancora essente. Se è corretto il riferimento ad Agostino, a proposito della cui influenza qualunque discorso appare congetturale, è pur vero che la semplicità assoluta dell’*Esse* boeziano contraddice la nozione plotiniana del *nous* con il quale, a nostro avviso, non andrebbe confuso. La difficoltà ermeneutica che emerge dal testo coincide con la difficoltà teorica di Boezio, il quale deve pensare in termini ontologici ciò che sta al di là dell’ontologia e la fonda.

semplicità. Il fatto è che l'essere nella sua vuota indeterminatezza (che per Boezio coincide con Dio?), appare sempre altro nel discorso predicativo dato che quest'ultimo, ponendo l'essere come ciò che è, aggiunge qualcosa a ciò che non consta di parti: il semplice, come lo definirà Boezio stesso. Ed è proprio questo aggiungersi ciò che Boezio deve spiegare, dato che egli tiene ferma la consapevolezza secondo la quale anche il predicato di identità toglie assolutezza all'Essere, implicando un raddoppiamento dell'*Esse* in cui cade la sua presupposta semplicità. Questa linea interpretativa connota l'Essere di Boezio con caratteri henologici propri delle filosofie neoplatoniche. D'altronde che l'*Esse* sia posto come Dio, secondo l'interpretazione teologica, o che sia posto come l'Uno plotiniano, sempre si rileva la volontà di Boezio di porre tale concetto trascendente eppure universale. Difatti la difficoltà di Boezio consiste essenzialmente in ciò: che egli deve assicurare la relazione tra il principio e le cose (o tra l'essere e le sostanze) e allo stesso tempo garantire l'assoluta trascendenza dell'Essere. La centralità del secondo assioma dipende dal fatto che la condizione ivi posta costituisce la condizione di risoluzione del quesito che apre il trattato: come le sostanze siano buone in quel che sono pur non essendo il bene. Si tratta infatti di considerare l'importanza della differenza tra *esse* e *id quod est* alla luce della differenza tra *Bonum* e *substantiae*. Abbiamo visto come il primo termine di questa relazione possa considerarsi analogo al Primo Uno porfiriano. Diverse e contrastanti sono state le accezioni che del termine *esse* o *forma essendi* sono state proposte. Per orientarci in questa selva ermeneutica abbiamo scelto di riassumerle in tre linee interpretative fondamentali. Abbiamo visto come vi sia una interpretazione 'teologica', che identifica l'*esse* con Dio stesso, questa lettura è stata contestata osservando quanto afferma Boezio a proposito dell'«*ipsum vero esse nondum est*». In questa tipo di obiezione si presuppone l'identità di

Essere con Dio, un'identità sulla quale Boezio non è esplicito, ma che può essere desunta a patto di non determinare un tale legame tra essere e Dio da rendere l'Essere un mero predicato di Dio. Se Boezio, come riteniamo, ammette l'identità di *Esse* e Dio, ciò non nega l'esistenza laddove invece afferma soltanto che quando è, è 'fuori' di sé, è in altro dato che in sé stesso esso è al di là di qualunque predicazione. Boezio non intende negare l'esistenza di Dio, bensì affermarla seconda un'accezione non estranea al neoplatonismo dal quale egli attinge molti dei suoi concetti, come è stato dimostrato. Vi è poi un'interpretazione 'platonica', per la quale il termine *esse* coinciderebbe con il concetto di forma sostanziale ed avente i caratteri propri dell'Idea platonica, la quale, considerata in termini di natura astratta puramente intelligibile, agirebbe soprasensibilmente. Essa costituisce l'archetipo e il modello per la generazione della realtà sensibile, e dà origine ad una sussistenza individuata, ragione per cui essa sola possiede la pienezza di essere, essendone le cose sensibili l'*imitatio*. A questa ipotesi sono state mosse le stesse critiche formulate per la precedente: se l'Idea platonica è l'unica a possedere pienamente l'essere, come può poi dire Boezio di essa «nondum est»<sup>172</sup>? Inoltre, l'essere boeziano non è la forma di questa o quella cosa determinata, ma la forma nella sua universalità e astrattezza massima, che proprio perché comune a tutte le cose, non coincide con nessuna di esse. Anche a questa obiezione si può controbattere facendo valere il significato autentico del «nondum est», il quale non implica l'inesistenza assoluta o la nientità intesa come assenza, bensì un concetto che potremmo definire *positivo* del nulla. La non coincidenza della forma con le cose formate esige di liberare il principio dalla copula in cui si offre nel mondo. Bisogna tenere fermo che il tentativo di Boezio è quello di pensare il rapporto tra l'assoluto e il relativo, e la copula, l'*est*, è il modo in cui appare la cosa nella sua

---

<sup>172</sup> DH, 187, 27.

relatività, cioè in relazione all'assoluto che però non è cosa tra le cose ma per esse, al di là di esse. Se così intesa l'interpretazione platonica è valida tanto quanto quella teologica: non vi è infatti reale conflitto tra esse se bene intese. In questa direzione risultano molto utili i contributi sulle fonti dell'assioma boeziano individuati da Pierre Hadot. Secondo lo studioso francese:

Ces deux termes se trouvent déjà distingués vers 363, chez Marius Victorinus, néoplatonicien latin que Boèce précisément a voulu en quelque sorte dépasser... Cette distinction n'est pas propre à Marius Victorinus. On la retrouve nettement dans un commentaire sur le Parménide, jusqu'ici anonyme, mais que je pense pouvoir attribuer à Porphyre<sup>173</sup>.

Sulla base di queste premesse egli sostiene che «l'opposition entre l'esse et le *id quod est*, c'est donc finalement l'opposition entre l'être pur de toute détermination et l'être déterminé par une forme»<sup>174</sup>. Dunque l'Essere primo trascende totalmente ogni cosa e per questo Boezio dice che non è alcunché di determinato, viene prima ancora degli esistenti perché esso stesso ne è la causa, mentre le essenze, le sostanze, l'*id quod est*, esistono solo nella misura in cui ricevono l'essere da parte dell'Essere primo. Ancora più esattamente l'*Ipsum esse*, essendo puro essere, non ha nessuna forma, esso è pura indeterminatezza senza forma, sebbene sia la forma delle cose quando è partecipato dalle cose, dacché l'esistenza, per parte sua, per essere tale deve prima ricevere l'essere. Boezio lascia così intendere chiaramente che la suddivisione in *id quod est* ed *esse* si riferisce alla

---

<sup>173</sup> HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant*, cit., pp. 148-149. Cfr. anche ID. *Forma essendi*, cit.

<sup>174</sup> ID., *La distinction de l'être et de l'étant*, cit., p. 152.

differenza tra l'*Esse* delle cose e l'essere in quanto partecipato dalle sostanze, ovvero tra l'essere in quanto tale e l'essere determinato, i quali sono considerati separatamente ma sono uniti di fatto. In questo modo il filosofo latino evidenzia sia l'incommensurabile stacco che esiste tra l'*Esse primum* considerato come Dio e le creature, sia il rapporto ontologico tra gli enti.

Dopo il passaggio sul 'nondum est' Boezio passa con un'avversativa a considerare la cosa quando è, ovvero quando riceve la forma. L'elemento introdotto qui da Boezio è quello della *forma essendi*: con questo termine egli definisce la capacità dell'essere di informare la materia, di *farla sussistere*. Ciò che è, è costituito dal 'ciò' (lo *Id* dell'espressione latina) la cui sussistenza è garantita dalla messa in forma dell'essere. L'essere non riceve l'*id*, al contrario, è la cosa a diventare tale per mezzo dell'essere che è la sua forma. *Esse* e *forma essendi* sono lo stesso, o meglio: la *forma essendi* è l'essere nell'atto di predicarsi alla sostanza. Quest'ultima da sola non sussiste, non è. Questo sembra affermare Boezio nel secondo assioma, la cui formulazione rivela un lessico concettuale apertamente aristotelico: per questo la forma è definita come forza attiva mentre la materia o il sostrato (altra accezione del termine sostanza) come materia passiva, dato che essa riceve la forma dell'ente, dall'essere.

## §2.6 Assiomi III, IV e V: partecipazione, sostanza e accidente

Boezio è più complesso e originale di qualunque tentativo di riduzione ad un'unica corrente.

Nel III assioma infatti il linguaggio tradisce un'ascendenza integralmente platonica:

III. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit<sup>175</sup>.

La distinzione precedentemente formulata ha messo in evidenza come ogni cosa per esistere debba ricevere una forma considerata come essere. Tuttavia è chiaro che questa composizione richiama immediatamente il concetto di partecipazione, che è implicito nell'espressione *accepta essendi forma*. In realtà questo terzo assioma non è altro che una esplicitazione del secondo, poiché qui Boezio distingue l'Essere primo, che per essere non ha bisogno di partecipare a niente, e l'essere degli esistenti, che è ricevuto per partecipazione dall'Essere primo.

Ciò che è *può* partecipare a qualcosa di altro, recita il testo. Riceviamo da questo assioma una definizione ulteriore dell'*id quod est*: ciò che è, è ciò che può partecipare di qualche cosa. E da questa stessa affermazione deduciamo che l'essere stesso o l'essere in sé, nella sua absolutezza, non partecipa di nulla. Dunque mentre ciò che è o l'ente nella sua concretezza/essenza partecipa di altro, l'Essere resta in sé stesso. Attenzione però:

---

<sup>175</sup> DH, p. 187, 29-31.

non l'*Esse* ma l'*ipsum Esse* resta in sé. Domandiamoci però: cosa significa partecipare? Cosa intende qui Boezio con questa espressione? Quale termine greco traduce il latino *participare*? Le cose cambiano se Boezio pensa all'aristotelico 'uparchein' (reso in italiano per lo più con l'espressione 'appartenere') oppure al platonico 'methexis'. Il primo tipo di partecipazione è un appartenere, in tal caso dovremmo intendere così: «a qualcosa può appartenere qualcosa...». Questo tipo di formulazione implicherebbe la nozione logica di inerenza<sup>176</sup>, ovvero la comprensione del predicato nel soggetto la cui implicita conseguenza è che non esistono predicati *realmente* esterni alla cosa, perché il soggetto di predicazione o sostrato li include già (laddove quelli accidentali può o meno includerli). Se fosse questo il caso, però, non rileverammo la possibilità del soggetto-sostanza di partecipare o meno. Tale possibilità esprime l'idea platonica secondo la quale la sostanza non consiste nella relazione con i predicati (persino quelli non accidentali), perché questi non si esauriscono nel soggetto da cui si lasciano partecipare<sup>177</sup>. Le idee di Platone sono universali che nessun soggetto può saturare, l'estensione semantica del concetto è tale da permanere al di là del suo predicarsi in questo o quello. Diversamente, per Aristotele, la cosa possiede in sé una potenza, una capacità determinata: la sostanza reca in sé, racchiude i suoi significati. Essa è espressione di ciò che è immediatamente, giacché i predicati la costituiscono. Evidentemente Boezio ragiona utilizzando un lessico aristotelico ma da platonico, per il filosofo romano le cose 'accolgono' i significati, 'ricevono' l'essere e dunque partecipano dei generi nel senso della metessi platonica. In Boezio questa decisione si presenta come un indirizzo necessario al tentativo in atto. La

---

<sup>176</sup> Cfr. V. CELLUPRICA, *Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione*, in «Phronesis», 32.2 (1987), pp. 166-187.

<sup>177</sup> Cfr. G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità: commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994,

dinamicità della logica partecipativa o di sussunzione consente all'autore del *De hebdomadibus* di ribadire nel terzo assioma la differenza che gli consentirà di dimostrare il modo in cui le sostanze sono buone pur non essendo il bene, tenendo conto del fatto che al di sotto di questo problema si celano alcune questioni ontologiche e teologiche fondamentali. Si tratta infatti di dimostrare come un Dio possa restare infinito facendosi finito, o come l'essere delle cose derivi da una volontà creatrice *ex nihilo* ossia libera, gratuita. Ma torniamo al passo in esame: abbiamo detto che l'ente determinato può partecipare di altro, esso anzi si determina proprio in quanto partecipa di ciò che non è, ad esempio dell'essere, stando a quel che abbiamo notato nel secondo assioma. Ma mentre l'ente partecipa dell'essere che lasciandosi partecipare informa la sostanza, l'essere in sé stesso non partecipa di nulla. Dall'esigenza di porre l'essere come perfettamente coincidente con se stesso, tautologicamente chiuso a qualunque alterità, deduciamo il senso attribuito da Boezio alla partecipazione: non si tratta di un 'appartenere', perché se così fosse l'Essere non soffrirebbe alcuna alterità possedendo delle qualità. Invece esso, nella sua purezza, nella sua assoluta indeterminata e cieca astrazione, è solo. Non comunica, resta per sé senza neppure che si possa dire che esso è, perché nessun giudizio può includerlo. E ciò in quanto la partecipazione riguarda ciò che è ma l'Essere in sé non è ancora, come Boezio aveva già detto nel secondo assioma. Da questo punto di vista risulta difficile contestare l'ipotesi secondo la quale questo *Esse* sia lo stesso Uno-nulla plotiniano, o per dirla con Porfirio, il Primo Uno, quello stesso desunto dalla prima ipotesi del Parmenide platonico. Come osserva Obertello:

La partecipazione consegue all'individuazione, la quale è a sua volta costituita dalla partecipazione di ciò che è all'essere: momento fondante e originario e pertanto

ineffabile, poiché prima di esso, anche in termini logici, non si può porre nulla. *Qualche cosa esiste* è l'affermazione o esperienza originaria della filosofia (e della vita stessa); ma l'oggetto di questa esperienza è il frutto di una composizione metafisica, appunto tra una natura (o struttura intelligibile, o essenza o idea) e l'esistenza: diciamo allora l'esistenza di una natura, o una natura esistente. La realtà che ne scaturisce può entrare in partecipazione 'orizzontale' con altre realtà consimili, frutto com'essa della composizione 'primitiva' e 'verticale'. (È dunque evidente che vi sono due tipi di partecipazione, ben diversi l'uno dall'altro: l'una 'assoluta', 'creativa' e 'costitutiva' della realtà stessa degli esseri; l'altra 'relativa', che risulta dalla interazione degli esseri così determinati.) Ne segue logicamente quella che, in linea di fatto, è la premessa: l'essere in sé non partecipa a nulla, ma tutto, al contrario, partecipa ad esso, attingendone appunto l'essere. Il che equivale a dire che l'essere in sé è semplice; il ciò che è, invece, è composta<sup>178</sup>.

Se qualche cosa è, allora la cosa partecipa di qualcos'altro, per lo meno dell'essere, perché esistere significa partecipare dell'essere, ma porre l'essere significa non riuscire a porre concretamente l'essere in sé, che invece si partecipa ma non partecipa di niente e quindi non 'esiste'. L'impossibilità che esso partecipi deriva dalla necessità che esso, in quanto essere, sia perfettamente se stesso, senza differenze, cioè senza relazione. La semplicità di cui parla Boezio qui è un modo per dire unità, assoluta, perfetta. Tale necessità deriva dalla posizione stessa della trascendenza di Dio: perché altrimenti presupporre la trascendenza dell'*Esse*? Ma si tratta qui di vedere come il semplice si articola, restando altro eppure lasciandosi partecipare. Cosa causa infatti questo passaggio? Questo movimento verso il mondo? Difficile non intravede già qui l'operare della dottrina cristiana. Che le cose stiano in questi termini è testimoniato

---

<sup>178</sup> S.BOEZIO, *Opuscoli teologici*, ed. L. Obertello, cit., p. 383.

dall'espressione *forma essendi*, nella quale risuona il nesso tra attività pura ed *Esse* come suo incondizionato agire. Il quarto assioma costituisce una sorta di approfondimento del terzo:

IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum<sup>179</sup>.

Ancora una volta viene accentuata la distinzione tra l'essere degli esistenti, che entra in composizione concreta con le cose e pertanto può avere nella sua sostanza degli accidenti che lo compongono, e l'Essere inteso come principio e forma d'essere, il quale, non entrando in composizione con nulla, è semplice, puro e indiviso.

Il quarto assioma approfondisce questi concetti, esprimendo l'implicazione tra partecipazione e alterità, ed affermando esplicitamente che il possedere partecipativo è tale perché comporta una relazione esterna; per la stessa ragione, dunque, Boezio ribadisce che l'*ipsum esse* non ha altro che sé stesso, esso si possiede. Ma dirlo è già non riuscire a concepirlo dato che nella proposizione il soggetto appare insieme ad altro, sia pure quell'altro che in sé, è tutt'uno col soggetto. In questo senso, a proposito dell'*ipsum esse*, si manifesta l'aristotelismo di Boezio il quale pone l'*Ipsum vero Esse* sotto le condizioni della logica dell'inerenza – un'inerenza assoluta: tautologica (ma quale rapporto d'inerenza, da ultimo, non è tautologico?) mentre spiega la relazione tra gli enti e l'essenza attraverso la logica della sussunzione o della partecipazione. Ecco perché il tema centrale dell'opuscolo è la relazione tra queste due logiche, o anche l'accordo tra Platone e Aristotele. Attenzione però, l'esigenza di porre in sintesi le due grandi correnti

---

<sup>179</sup> DH, 188, 32-34.

del pensiero antico non corrisponde ad un'esigenza di armonizzazione delle differenze estrinseca al problema che Boezio intende risolvere, ma concerne essenzialmente quel problema: che è il problema del rapporto tra ontologia e creazione/Trinità o tra filosofia e cristianesimo.

### §2.7 Tra inerenza e sussunzione: gli assiomi V e VI

Il quinto assioma riprende la differenza aristotelica tra sostanza e accidente attraverso la formulazione del rapporto ontologico tra 'essere qualcosa' ed 'essere in ciò che è':

V. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur<sup>180</sup>.

Il discorso si muove sempre all'interno della dimensione dell'essere e Boezio approfondisce la riflessione sulla composizione delle cose: non tutto ciò che inerisce alle cose è qualche cosa che si riferisce alla sua essenza. Volendo portare un esempio diremo che in un tavolo bianco la qualità della bianchezza non è qualcosa senza la quale il tavolo non sarebbe, quindi il colore bianco, rispetto al suo essere, costituisce un accidente.

Invece la differenza che ritroviamo tra l'essere uomo e l'essere tavolo è una differenza che si colloca nella linea dell'essere, e per ciò è una differenza che si colloca sul piano sostanziale. Se ne deduce che nelle cose c'è differenza tra l'essere semplicemente qualche cosa che equivale all'accidente, e l'essere qualche cosa *in ciò che è*, cioè l'essere qualche cosa di inscindibilmente legato alla propria sostanza.

---

<sup>180</sup> Ibidem, 35-36.

Il metodo assiologico di Boezio consiste nella progressiva messa a punto dei suoi termini mediante opposizione dialettica: ogni passaggio sembra ripetere e approfondire la medesima differenza. In questo caso oggetto dell'assioma è l'articolazione dei modi dell'essere 'qualcosa'. Boezio, sulla scorta della distinzione aristotelica tra accidentale e sostanziale, riprende il concetto di *id quod est* distinguendo l'essere qualcosa essenzialmente o in ciò che è dall'essere semplicemente qualcosa. Un ente, poniamo ad esempio un tavolo, può ora essere ora a quattro ora a sei gambe, ma l'essere un tavolo a sei gambe piuttosto che a quattro, non modifica l'essenza del tavolo. Ciò significa che a quattro gambe, il tavolo resta il tavolo che è. L'attributo accidentale non entra nella semantica di ciò che il tavolo è in se stesso. L'essenza del tavolo, di questo tavolo, non è invece un attributo accidentale: ad esempio l'esser tavolo compete essenzialmente a questo tavolo. Nel senso che, tolto l'essere tavolo, è tolto questo tavolo laddove invece tolta una gamba o aggiunta una gamba o due, non è tolto il tavolo. La locuzione boeziana del semplice 'esser qualcosa' riprende esplicitamente il concetto aristotelico di *accidens*, traduzione latina del greco *symbebekos*<sup>181</sup>, mentre l'espressione l' 'esser qualcosa in ciò che è', come emerge chiaramente dalla seconda parte dell'assioma, costituisce una mera parafrasi di *substantialia*. Essere in ciò che qualcosa è, significa essere costitutivamente presso quella certa cosa. Boezio sembra dire che il rapporto tra una qualità e un ente è sostanziale quando la definizione di questo rapporto viene meno al venir meno di uno dei termini. Sicché l'essere sostanziale è ciò che inerisce immediatamente al proprio soggetto. Emerge in questa nozione la dottrina aristotelica del giudizio come estinzione del predicato nel soggetto. L'inerenza secondo la sostanza esclude la partecipazione

---

<sup>181</sup> Il termine *symbebekos* viene coniato da Aristotele nei *Topici* (I, 5, 102) per designare gli attributi non sostanziali dell'ente. Tali attributi non sono necessari alla definizione ma si aggiungono o più precisamente, possono aggiungersi all'ente.

dell'universale sia come comunione dei generi<sup>182</sup> che come rapporto singolare-universale, dato che soggetto e predicato in questo tipo di giudizio si 'saturano' vicendevolmente. L'uno è l'altro, l'altro è l'uno, l'equivalenza è tale da determinare reciprocamente soggetto e predicato<sup>183</sup>. Si potrebbe parlare a questo proposito di partecipazione 'essenziale' o 'sostanziale', a patto di distinguere questo partecipare dal partecipare in cui il predicato non si confonde/estingue interamente nel proprio soggetto, come nel caso dell'*esse ipsum vero* che non partecipa di niente, pur partecipato. La logica della inerenza infatti esige la reciprocità dei termini della sintesi, ed esclude che l'universale sussuma entro se i singolari restando separato da essi<sup>184</sup>, ciò non significa che, dal punto di vista di questa prospettiva, l'affermazione 'Socrate è uomo' sia rovesciabile nell'affermazione 'l'uomo è Socrate', perché piuttosto il giudizio si ribalta nella forma: 'L'uomo che è Socrate è Socrate'. Non esiste l'essere-uomo astrattamente, ma soltanto nel concreto rapporto predicativo in cui è data la relazione Socrate-uomo, sempre individuale<sup>185</sup>. Alla

---

<sup>182</sup> Nel dire che identico è, ed è diverso, che moto è ed è quiete, noi non identifichiamo affatto identico e diverso, moto e quiete, diciamo solo che identico e diverso, moto e quiete partecipano di essere, ma non sono essere. Partecipano di essere, come il rosso partecipa di colore, e così verde, ma né rosso, né verde sono tutt'intero il colore. Possiamo dire così: identico e diverso, moto e quiete sono «essenti» e non «essere» – sono, cioè, 'participi' del verbo essere.

<sup>183</sup> Scrive Aristotele nella Metafisica: «Ma pare che anche l'universale sia soprattutto causa (*áition*) per alcune cose, e che l'universale sia principio (*arché*): per questo trattiamo anche di esso. Sembra infatti impossibile che sia *ousía* qualsiasi cosa detta in universale. Infatti anzitutto è *ousía* di ciascuna cosa quella *propria* a ciascuna cosa, che non appartiene ad altro, ma l'universale è *comune*: infatti viene detto universale ciò che per natura appartiene a più cose. Di quale dunque ciò sarà *ousía*? In realtà o di tutte o di nessuna; ma di tutte non è in grado, e se sarà di una sola, anche le altre saranno questa: infatti le cose la cui *ousía* è una cosa unica e il cui essere determinato è una cosa unica, anch'esse sono una cosa unica ... Da queste cose per chi indaga è evidente che nessuna delle cose che sussistono in universale è *ousía*, e che nessuna delle cose predicate in comune significa qualcosa di designato, ma una certa qualità» (ARISTOTELE, *Metafisica* VII.13, 1038 b6 - 1039 a3).

<sup>184</sup> Scrive Aristotele: «Poiché in principio abbiamo trattato in quanti sensi definiamo l'*ousía*, e uno di questi pare essere l'essere determinato, bisogna indagare su di esso. E in primo luogo diciamone qualcosa dal punto di vista del discorso: l'essere determinato è ciò che viene detto *di per sé* per ciascuna cosa (*esti to tí én éinai hekásto hó légetai kath'hautó*). Infatti l'essere per te non è l'essere per il musicista: infatti tu non sei musicista *di per te stesso*: dunque è ciò che sei di per te stesso» (ivi, VII.4, 1029 b1-2;13-18).

<sup>185</sup> Leggere in successione i libri Gamma, Theta, Lambda della Metafisica permette di seguire il processo di determinazione dell'indeterminata possibilità (*dynamis*). Attraverso le note distinzioni della *dynamis* in *dynamis toû poieîn* e *dynamis toû páschein*, quindi in *dynamis metá lógou* e *dynamis álogos*, Aristotele porta a compimento la riduzione del possibile a potenza, alla determinatezza, cioè, di un essente

base di questa dottrina vi è il rifiuto di considerare il problema dell'essere in universale, a prescindere dalla molteplicità delle determinazioni delle cose. Per Aristotele non ha senso parlare di un'unica 'cosa che è', né ha senso ritenere che le vere 'cose che sono' siano universali, come voleva Platone. L'essere si constata al contrario soltanto nell'individualità delle cose. È per questo che l'*ousía* deve necessariamente intendersi come l'essere *determinato*. Ciò che rende Boezio e in particolar modo il *De hebdomadibus* così interessante è il fatto che in lui convergano esigenze provenienti dalle contrapposte concezioni ontologiche di derivazione platonica e aristotelica. Si tratta quindi di dipanare questo intreccio al fine di comprendere il modo in cui egli lo svolge confermente alla teologia cristiana di cui è uno dei maggiori interpreti tardo antichi. All'interno dell'assiomatica queste due anime non sono sempre armonizzate tra loro, generando i problemi che Boezio lascia alla perspicacia del lettore. Nell'assioma quarto e nell'assioma quinto le tracce della complicazione emergono a partire dalla definizione dei predicati sostanziali per cui è richiesta la formula apofantica di inerenza. A partire da essa avviene il discernimento dagli *accidentalia*. Tuttavia avevamo visto come nel terzo assioma il concetto di partecipazione derivato dal *Sofista* si applicasse alle cose che sono e non all'*esse*, il quale, proprio per la sua natura intrinsecamente im-predicativa o anapofantica o noetica, escludeva qualunque forma di partecipazione in direzione di altro, pur essendo essa stessa l'essenzialmente partecipato. É come se Boezio sostenesse che

---

che è in grado di, capace di, alla determinata determinatezza di un essente che è già *ab initio* forza operante, *energheia*, capace di un *ergon*, di un 'prodotto'. Di questa forza, di questa capacità produttiva non puoi certo dire ch'essa 'partecipa' di quello che fa, perché quello che fa è lei a produrlo, è 'cosa sua', sua proprietà. Il giudizio non è di sussunzione, bensì di inerenza. Al seme della pianta inerisce l'*energheia* della pianta, non le viene partecipata da 'fuori'. Ma non tutto appartiene all'ente allo stesso modo, vi sono proprietà inerenti necessariamente al suo essere, proprietà senza le quali l'ente non sarebbe quello che è e proprietà che gli sono solo accidentalmente (*katà symbebekós*) inerenti. Aristotele formula 'logicamente' questa distinzione distinguendo *sema - ínein hén* – significare un qualcosa, quale che sia, per ciò che propriamente è - da *semaínein kath'henós* – significare intorno a qualcosa, dire qualcosa di qualcosa, intorno a qualcosa. Distinzione che permette di dire che Socrate è Socrate e non Callia, pur essendo entrambi dotati di una comune proprietà: la calvizie.

l'attività dell'*esse* in quanto *forma essendi* consistesse nel rendersi passibile di predicazione: la sua attività consistendo nel farsi partecipare, non partecipando. Insomma nel rapporto verticale tra le cose che sono e l'essere vale la logica della partecipazione dal basso verso l'alto, o meglio: dall'alto verso il basso nel senso proprio della sussunzione. Dal punto di vista della relazione tra i determinati, ovvero nel rapporto orizzontale tra le sostanze, la partecipazione funziona in modo ambiguo: Boezio sembra dire che per quanto riguarda l'essenza, le cose in ciò che sono, sono i loro stessi predicati, non disgiungibili dal soggetto; mentre per quanto riguarda l'*accidens* vigerebbe la predicazione partecipativa, onde i predicati restano altro e sono necessariamente altro dal soggetto in cui si declinano.

Nell'assioma VI questa posizione viene nuovamente forse soltanto precisata:

VI. Omne quod est participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet<sup>186</sup>.

Viene ancora una volta ribadito il concetto di composizione e di partecipazione delle cose, una partecipazione che si estende sia sul piano verticale che orizzontale. Sul piano verticale tutto ciò che è, per essere, deve partecipare a qualcos'altro – e cioè all'Essere primo, ma soltanto dopo aver ricevuto il suo essere inteso come forma, all'*id quod est* possono inerire altri predicati.

La fondazione ontologica è originaria, senza di essa le cose non potrebbero esistere. La partecipazione in senso orizzontale con gli altri esistenti si ha invece soltanto dopo che le cose siano state tratte all'essere attraverso questa partecipazione all'Essere primo.

---

<sup>186</sup> DH, p. 188, 37- 40

L'assioma afferma che tutto quel che è, in quanto è, partecipa dell'essere. Solo l'*esse* dunque è veramente per sé (*ipsum vero*) stesso, identico all'essere. Le cose per essere devono partecipare dell'essere, sicché l'essere è altro da *esse*, dato che la partecipazione implica il riferimento di un soggetto ad un predicato che gli è altro secondo la nozione di partecipazione enunciata nel terzo assioma. Domandiamo dunque: anche l'*id quod est* partecipa per essere sé di altro, o ciò che esso è inerisce immediatamente alla sua essenza? Per quanto riguarda il predicato 'essere', apprendiamo dall'assioma VI che esso non è mai come sostanza delle cose: gli enti sono qualcosa perché partecipano di quell'altro da loro che è l'essere. Per essere, le cose sono sussunte nell'essere, dall'essere: questo è il concetto che Boezio intende esprimere. E le cose sono per partecipare di altro, dunque vi è una partecipazione originaria che è quella ontologica, la quale è la condizione di possibilità di tutte le predicazioni che possono riguardare l'ente, sia accidentalmente che sostanzialmente. Ma cosa significa ora sostanzialmente? Anche la predicazione sostanziale dell'*id quod est* dunque è tale per cui il soggetto della predicazione resta altro dal proprio predicato? Come allora mantenere la differenza tra la sostanza e l'accidente contenuta nel quinto assioma? Invero sembra che Boezio recuperi integralmente la nozione platonica di partecipazione innestandola, attraverso la concettualità aristotelica, nello schema assiologico da lui originalmente elaborato al fine di giustificare ciò di cui da ultimo si tratta, ovvero la gratuita bontà delle sostanze per mezzo del Bene. Lo sforzo dell'autore è quello di dimostrare la dipendenza delle essenze dal principio, eppure di liberare questo dalla necessità di questa stessa relazione. Il modo in cui sono presentati concetti tra loro estranei quando non opposti, è determinato dal difficile compito di pensare una connessione di dipendenza tra il principio e le cose che non abbia valore reciproco. Diciamo altrimenti: si tratta di dimostrare geometricamente

l'asimmetria del rapporto creatore-creato. La difficoltà del compito è data dalla forma logica, la quale ponendo la relazione sul piano del legame, presuppone la reciprocità dei termini sulla base della terzietà di ciò che lega. Il discorso logico (ciò che lega, letteralmente) infatti quando pone in relazione un termine con un altro, sempre pone quest'altro in relazione a quello. Ma qui Boezio deve spezzare la reciprocità della relazione tenendo l'irrelato come suo termine.

### §2.8 Assiomi VII e VIII: quasi due corollari

Questo problema emerge con forza nel dittico costituito dal VII e dall'VIII assioma:

VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet.

VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est<sup>187</sup>.

Ciò che viene qui espressa è la diversa struttura ontologica dell'essere semplice e dell'essere composto, sulla base della distinzione tra *esse* ed *id quod est* formulata nel secondo assioma. Difatti nell'essere composto Boezio ha individuato la distinzione tra il suo essere inteso come forma e la sua sostanza, ma nell'essere semplice, che non partecipa di nulla per essere, e che non ha al suo interno alcuna frattura o divisione perché in sé semplice e indiviso, l'essere è identico alla sua essenza e viceversa la sua essenza è il suo essere.

---

<sup>187</sup> Ibidem, 41-43.

Di conseguenza i principi VII e VIII costituiscono piuttosto due corollari, dato che il concetto di *simplex esse* in contrapposizione alle realtà complesse era già stato espresso pur senza alcune precisazioni che sarà bene analizzare. Il settimo assioma ribadisce sotto altra forma quanto era già stato detto nel terzo, ovvero che l'essere semplicissimo non partecipa di altro, ma l'essere e l'essenza sono la stessa cosa. La medesimezza del semplice però non è una identità, perché se così fosse ricadrebbe sotto la forma del giudizio, bensì una unità assoluta. Deduciamo che tale semplicissima unità corrisponde all'*esse ipsum* dal fatto che come quello, non ha articolazione alcuna al proprio interno. Il suo essere non è qualcosa che si aggiunge al suo concetto perché ciò che è, è lo stesso essere. L'essenza del semplice è di coincidere col proprio essere. Da questo discende che la realtà composta o la molteplicità, come ricaviamo dal III assioma, è tale per cui in essa l'essere e ciò che la cosa è o la sostanza, sono distinti. Viene qui ribadito un tratto riguardante la struttura ontologica degli enti che attraversa tutta l'assiomatica: l'ente non possiede il proprio essere ma lo riceve da altro. La sostanza o ciò che la cosa è non è sufficiente all'esistenza, non la implica, al contrario, non la possiede. Potremmo dire che l'essenza del molteplice è che non possiede il proprio essere. Le realtà composte sono anzi definite dalla loro mancanza ontologica. Mentre l'*esse* semplicissimo, che è unità pura, non ammette alcuna articolazione all'interno del proprio essere, neppure nella forma dell'identità dato che quest'ultimo immetterebbe una scissione in seno al trascendente. La scissione appare infatti proprio laddove due termini sono legati nel giudizio, lì appare la divisione, l'esser due di ciò che la relazione pone come uno. Ma l'unità dell'*esse* è assoluta, inamissibile dunque confonderla con l'*id quod est*, ché anzi quest'ultimo rimanda sempre ad altro, quell'altro cui deve il proprio essere.

## §2.9 Il nono assioma: l'*appetitus*

Il tema del rimando o della ricerca emerge con forza nel IX assioma, il quale introduce un discreto numero di significati entro lo stringato schema dell'assiomatica:

IX. Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit<sup>188</sup>.

Obertello ha sottolineato come la frase con cui si apre l'assioma presenti una notevole affinità con il proemio del *De institutione musica*<sup>189</sup>, si tratta di un tema classico che ritorna in tutta l'estetica neoplatonica: il bello è unità perfetta, la sua potenza è la forza dell'Uno che si perde nell'essere di cui è il riflesso. L'idea stessa di bellezza, per i neoplatonici, corrisponde con l'idea di armonia<sup>190</sup>, perché l'unità delle parti produce armonia. Ma l'elemento centrale di questo assioma è la relazione analogica tra desiderante e desiderato. Colui che desidera qualcosa è tale da essere egli stesso quale è la cosa che egli desidera. La tendenza al simile e la repulsa del dissimile esprimono un'antica vocazione per l'unità, che è tendenza alla conoscenza e al bene. L'Unità infatti, come abbiamo visto nel VII assioma, è l'essere stesso nella sua indicibile semplicità. Ciò che Boezio vuole dire, in un esemplare momento di sintesi tra aristotelismo<sup>191</sup> e neoplatonismo, è che il principio che regge l'assiomatica è simile all'essere dell'ente, esso è anzi quell'essere ma come partecipato. Per questo nell'ente è la stessa bontà del

---

<sup>188</sup> DH, p. 188, 44-46.

<sup>189</sup> «La somiglianza infatti è amica, la dissimiglianza odiosa e repellente» (1,1, p. 180,9-10, ed. Friedlei); cfr. BOEZIO, *Opuscoli teologici*, ed. Obertello, cit., p. 386.

<sup>190</sup> Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 6, 1-9; tr. it., Rusconi, Milano 1992.

<sup>191</sup> Cfr. *Metaph A*, 980A. Ci riferiamo all'incipit del I Libro della *Metafisica* di Aristotele: «Tutti gli uomini per natura tendono alla conoscenza».

creatore, che però resta altro dalle creature che in lui hanno la vita. Il rapporto analogico è lo stesso che rende possibile se non l'indirsi o la processione di ritorno, quantomeno l'intellezione di quei segreti che l'assiomatica oscuramente ha rivelato a coloro che avevano già ricevuto il dono di poter comprendere; e ora quegli stessi, adottando la prudenza della ragione, dovranno utilizzare per intendere concretamente come risolvere la questione che aveva aperto il trattato. Il desiderio letto in senso metafisico rappresenta il tendere di una realtà verso un'altra realtà, e secondo la teoria platonica per cui «il simile conosce il simile»<sup>192</sup> questa tensione è determinata da una somiglianza tra le due realtà, poiché se non vi fosse una qualche affinità non vi potrebbe essere neanche tensione. Ciò in quanto Platone, indagando il concetto di mancanza, scopre che esso è dato se è data una presenza negativa dell'oggetto. La cosa che io desidero deve cioè poter già essere presso chi la desidera. Per questo Platone afferma che ogni cosa tende a ciò che gli è simile, e tende allo stesso tempo alla ricerca dell'unità. Ecco perché la somiglianza, intesa in senso metafisico, va ricercata: perché fonte di armonia, a differenza della diversità che è fonte di discordia, e quell'armonia è segno dell'origine metafisica delle sostanze dal Bene e dall'esse<sup>193</sup>. A questo punto Boezio ritiene di aver offerto gli strumenti necessari

---

<sup>192</sup> PLATONE, *Teeteto*, 176b.

<sup>193</sup> A questo riguardo riportiamo la traduzione che E. K. Rand ha dato del IX assioma: «IX. All diversity repels, likeness must be attracted. That which seeks something else is demonstrably of the same nature as that which it seeks». (cfr. *Boethius. The Theological Tractates*, with an english translation by H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London 1978, p. 43). Così tradotto il IX assioma richiama alla mente il principio fondamentale della gnoseologia platonica per il quale conoscere significa, per l'appunto, rendere simile il pensato al pensante: cfr. PLATONE, *Timeo*, 90d: «Bisogna pertanto che ciascuno segua questi movimenti, correggendo, quando si guastano, le rivoluzioni del divenire che vi sono nella nostra testa mediante l'apprendimento delle armonie e delle rivoluzioni dell'universo, e renda simile, secondo la sua antica natura, il contemplante al contemplato, e dopo aver reso simile, giunga al culmine di quell'ottima vita che gli dèi proposero agli uomini per il presente e per il tempo futuro». Quindi con l'aumentare dei gradi conoscitivi aumenta anche il grado di somiglianza della cosa conosciuta con il soggetto conoscente, fino a raggiungere l'identità assoluta nella conoscenza dialettica delle Idee in sé stesse e della suprema idea del Bene. C'è da aggiungere però che per Platone, come è noto, in questa ricerca l'uomo non raggiunge nulla che già non possedeva: la conoscenza è in realtà *reminescenza*, e cioè un ricordare, da parte dell'anima, le eterne entità ideali che ha scorto prima di essere incarnata in un corpo mortale, e che si fonda dunque, in ultima istanza, sulla preesistenza dell'anima.

affinché il lettore possa affrontare l'esame della quaestio annettendo i relativi principi ai corrispettivi argomenti:

Sufficiunt igitur quae praemisimus; a prudente vero rationis interprete suis unumquodque aptabitur argumentis<sup>194</sup>.

---

Vedremo più avanti, nel testo della *Consolatio*, l'uso che Boezio ha fatto di questo assioma, fondendolo col tema specifico dell'antropologia cristiana dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio.

<sup>194</sup> DH, p.188, 47-48.

## CAPITOLO III

### **II *De hebdomadibus* esposto ed esaminato. Seconda parte: *quaestio* e *solutio***

#### **§3.1 Posizione della *quaestio*: premesse e aporie**

«*Quaestio* vero huiusmodi est»: la questione sta in questi termini. Dopo aver esposto le regole a partire dalle quali sarà possibile intendere la soluzione del problema anticipato nello *incipit* dell'opuscolo, Boezio enuncia la questione ovvero il problema. Quest'ultimo si presenta in quanto in relazione a una determinata domanda si determina una situazione contraddittoria. La rilevanza del problema è tale da importare non già un discorso di ordine morale, come erroneamente saremmo portati a pensare per il fatto di trattare la 'bontà' delle sostanze, bensì di ordine squisitamente metafisico. Il termine *bonum* non ha infatti nulla di etico-morale secondo quanto la sensibilità moderna lascerebbe pensare: l'accezione corretta riguarda piuttosto l'ordine del discorso metafisico di derivazione platonico-aristotelica. La bontà di un ente consiste infatti nel suo legame con il Bene in sé o il principio della realtà. Se il Bene sommo è Dio, la questione circa la bontà delle sostanze interessa la loro stessa natura, o per meglio dire la loro origine, quindi la costituzione del reale, l'attributo della bontà essendo l'attributo 'divino' per eccellenza. Nell'accezione di 'buono' nota a Boezio rientra inoltre il concetto giudaico-cristiano di creatura, di opera buona per il fatto di essere stata creata da Dio. La confluenza della tradizione filosofica greca e di quella teologica giudaico-cristiana esalta l'importanza di un attributo la cui predicabilità si tratta per Boezio di verificare. Nella

posizione della *quaestio* la strategia di Boezio sarà quella di mettere in luce le contraddizioni derivanti da una errata impostazione delle premesse o da una errata applicazione delle regole nella *solutio*. L'esito della disanima del problema evidenzierà le aporie generate dalle rispettive alternative logiche al fine di individuare, per esclusione, quella adeguata alla risoluzione.

In primo luogo Boezio afferma: «ea quae sunt bona sunt»<sup>195</sup>, le cose che sono, sono buone. La ragione di questa affermazione verrà data sulla base di quella che chiama l'opinione comune dei dotti («*communis sententia doctorum*»<sup>196</sup>) – concetto nel quale confluiscono la *communis animi conceptio* e la dignità dei dotti citate nel prologo – per la quale «*omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile*»<sup>197</sup>. In realtà, come ha osservato Obertello<sup>198</sup>, il dotto cui fa riferimento qui Boezio è primariamente egli stesso, in quanto nei paragrafi X, XI e XII del *De Consolatione*<sup>199</sup>, a conclusione di un articolato ragionamento fondato sulla identità di unità e bontà, l'autore dimostra che tutto quel che è, tende al bene. Si tratta di un argomento non estraneo al neoplatonismo e neppure all'Aristotele dell'Etica Nicomachea<sup>200</sup>, per il quale l'uomo tendendo alla conoscenza, tende al bene dato che ciò che realizza sommamente il fine dell'uomo è il conoscere, ma ogni cosa tende al proprio fine, cioè al bene. La prima premessa della *quaestio* è dunque che l'uomo tende al *bonum*. La seconda è che tutto tende a ciò che gli è simile. Questa seconda premessa la ricaviamo dalla IX regola. Come abbiamo visto, essa dipende dal concetto per cui si può desiderare solo ciò che manca, ma posso avvertire la mancanza di qualcosa solo se in qualche modo la possiedo, ovvero se ho già

---

<sup>195</sup> Ibidem, 49-50.

<sup>196</sup> Ibidem, 50.

<sup>197</sup> Ibidem, 50-52.

<sup>198</sup> Cfr. BOEZIO, *Opuscoli teologici*, cit., p. 386.

<sup>199</sup> Cfr. Cons. phil. Libro III §10, 11, 12, *passim*.

<sup>200</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, X 1172b.

qualcosa della cosa che manca. Come altrimenti potrei sentirne la mancanza? Questa affinità negativa o somiglianza è tale per cui il tendere avviene da simile a simile. Boezio deve concludere che le cose sono ‘beni’ esse stesse. A questo punto sorge la domanda che siamo in grado di comprendere sulla base della distinzione operata nel precedente capitolo tra logica dell’inerenza e logica della sussunzione, chiede infatti Boezio: «Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est: utrumne participatione an substantia?<sup>201</sup>». Partecipazione o sostanza? Se la risposta fosse la prima allora le cose non sarebbero in se stesse buone<sup>202</sup>, dato che i predicati per partecipazione non ineriscono sostanzialmente, ovvero in ciò che l’ente è, secondo l’essenza. La partecipazione esclude l’essere in ciò che è, partecipa di qualcosa ciò che differisce dalla cosa di cui partecipa. Nel caso di un simile riferirsi al bene, le sostanze sarebbe dunque altro dal bene e dunque non buone. Ma se non fossero buone come potrebbero tendere al bene<sup>203</sup>? In questa prima conclusione resta implicito che se le cose fossero buone solo per partecipazione, in tale caso non potrebbero tendere al bene. La somiglianza onde si genera il moto di ricerca del simile deve dunque riguarda la cosa essenzialmente.

Dunque le cose devono essere buone sostanzialmente per poter tendere al bene, devono cioè possedere il bene in sé stesse. Ma cosa significa ‘possedere’? Come può appartenere il bene e tuttavia non essere ‘loro’? Questo è il problema che si ripresenta laddove Boezio verifica l’alternativa rimasta: che le cose «non igitur participatione sunt bona sed substantia<sup>204</sup>». A questo punto s’intrecciano i rapporti tra le coppie di significati

---

<sup>201</sup> DH, p. 189, 53-54.

<sup>202</sup> Non sembra scorretto affermare che per Boezio, come era già stato rivelato nella VI regola, la partecipazione vale per i predicati accidentali.

<sup>203</sup> Cfr. DH, p. 189, 55-60 «Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione ‘album’ est, per se in eo quod ipsum est album non est. Et de ceteris qualitibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt».

<sup>204</sup> Ibidem, 60-61.

*Esse-Id quod est e Bonum-bona*. Vediamo come: l'implicazione dedotta dalla seconda alternativa al quesito sul modo d'essere buone delle cose, consiste nel rilievo per cui, se le cose fossero buone in ciò che sono, sarebbero lo stesso, cioè essere ed essere buone. Se le realtà (le cose) fossero buone in ciò che sono, in loro essere ed essere buone sarebbe lo stesso, ma ciò è ritenuto impossibile per il fatto che soltanto nel primo Essere, bontà ed essere sono lo stesso. Se così non fosse tutte le cose sarebbero perfette, tutte le cose sarebbero Dio e ciò è ritenuto impossibile per il fatto che gli enti sono finiti, partecipano infatti di altro, non avendo l'essere che da altro. Se per ipotesi però il bene fosse in loro sostanziale, pur ammettendo che l'essere provenga da Dio, comunque si dovrebbe concludere che tutte le realtà sarebbero Dio<sup>205</sup>, dato che nell'essenza le cose sono lo stesso. Sulla scorta della conclusione della *quaestio* Luca Obertello ha osservato che «tra identificazione con l'Assoluto e totale estraneità ad esso non vi sarebbe un medio; la partecipazione non sarebbe cioè possibile. Questi i termini del dilemma, che, posto in tal forma perentoria, è di certo esasperato». Obertello ha certamente ragione ad affermare che attraverso la *quaestio* Boezio pone il problema in termini apertamente aporetici, ponendo al lettore l'alternativa tra due affermazioni contraddittorie: o le cose non sono in alcun modo buone – ma se così fosse non tenderebbero al bene – oppure tutte le cose sono Dio – ma se così fosse non sarebbero molte e soprattutto non avrebbero il loro essere da Dio come invece è per le regole. Ma forse occorre riguardare da vicino il passaggio conclusivo della *quaestio*:

---

<sup>205</sup> A tale proposito è interessante notare che il tema della partecipazione appare anche nel III libro del *De consolatione*, nel quadro di un'approfondita discussione sul bene, laddove Boezio afferma: «Posto che gli uomini divengono felici quando conseguono la felicità, e che la felicità è la Divinità stessa, è evidente che gli uomini divengono felici quando acquisiscono la Divinità. (...) Ogni uomo beato è dunque Dio. Per natura certo Egli è uno; ma nulla vieta che per partecipazione ve ne siano quanti si voglia» (cfr. BOEZIO, *De Consolatione*, III, 10, 71-78). Sembra dunque che secondo la partecipazione tutte le cose siano Dio, quindi non nella loro natura ma dalla natura di Dio.

Quorum vero substantia bona est, id quod sunt bona sunt; id quod sunt autem habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est; omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idemque illis est esse quod boni esse; substantialia igitur bona sunt, quoniam non participant bonitatem. Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia ac per hoc hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est. Ex quo fit ut omnia quae sunt deus sint, quod dictu nefas est. Non sunt igitur substantialia bona ac per hoc non in his est esse bonum; non sunt igitur in eo quod sunt bona? Sed nec participant bonitatem; nullo enim modo ad bonum tenderent? Nullo modo igitur sunt bona? Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio<sup>206</sup>.

Solo Dio è bene sostanziale per cui se le cose fossero sostanzialmente buone, in esse coicidendo l'essere con il bene, non vi sarebbe differenza tra esse e l'Essere. Ricordiamo che nell'essenza i predicati coincidono con il soggetto, la loro estensione semantica viene saturata dal soggetto secondo la logica dell'inerenza aristotelica. Così l'essere buone coinciderebbe con ciò che sono restando definite dalla loro assoluta bontà. La loro somiglianza con Dio sarebbe dunque perfetta, esse sarebbero come Dio, non simili a Dio. Non già tendenti a Dio ma Dio stesso cionondimeno se partecipassero alla bontà sarebbe una qualità accidentale, non costituiva delle realtà dunque. Scartate entrambe queste ipotesi si apre il problema di trovare la mediazione non già tra due premesse apparentemente inconciliabili, ma tra due forme predicative. Difatti si tratta di pensare un predicato dell'ente che sia allo stesso tempo altro dal soggetto e che tuttavia gli inerisca senza coincidere con esso. Provare la bontà delle sostanze significa porre in seno alla

---

<sup>206</sup> DH, p. 189, 62-77.

sostanza l'essere divino, e tuttavia guadagnare la differenza irriducibile di questo rispetto a quello. Come fare? Gli strumenti in possesso di Boezio sono le regole nelle quali è anticipato il cuore della *solutio*, come abbiamo cercato di mostrare. Seguendo le premesse assiologiche la questione metafisica può essere risolta deducendo un rapporto logico di tipo asimmetrico, tale cioè da salvaguardare l'irrelatività di uno solo dei suoi termini. Vorrei provare ad approfondire questo punto per poi passare in rassegna la *solutio* allo scopo di verificare la tenuta teoretica della proposta boeziana. Come abbiamo visto il concetto platonico di partecipazione che Boezio sfrutta relativamente alle predicazioni accidentali ha il vantaggio di mantenere, nella sussunzione del soggetto nel predicato, l'universale libero. La sua estensione semantica oltrepassa l'orizzonte della finitezza, la sua esistenza permane quindi al di là della concreta relazione con l'essente. Ma questo tipo di relazione logica, da un punto di vista aristotelico, non definisce il che cos'è della cosa ovvero la sua essenza: *ousia* è ciò che permane rispetto agli accidenti che si congiungono ad un soggetto/sostrato secondo l'ordine della possibilità. L'essenza definisce ciò che è necessario affinché l'ente sia quel che è. Boezio assume questa nozione di sostanza domandosi se la bontà delle cose sia nelle cose o le cose stesse. Se fosse le cose stesse il concetto stesso di bontà coinciderebbe con il loro essere, e viceversa laddove questa unità di significati è propria soltanto di Dio. Come allora le cose partecipano della bontà ma sostanzialmente? Dal punto di vista della lettura che sto provando a suggerire, significa chiedere una forma di partecipazione sostanziale. Allo scopo di provare questa forma predicativa Boezio elabora l'argomento proprio della *solutio* con il quale introdurrà, chiarificando anche la III regola dell'assiomatica, concetti irriducibili alle tradizioni platonica e aristotelica: quelli di volontà e creazione. Proprio attraverso questi concetti, già presenti tra le righe del prologo, sarà possibile

pensare un atto metafisico capace di porre la bontà nell'essenza come insieme unita a quest'ultima e derivata da altro. La relazione sostanziale presenta l'inconveniente di legare i termini secondo un rapporto orizzontale biunivoco, mentre Boezio qui deve pensare il rapporto verticale. Il concetto di partecipazione che gli consentirebbe di pensare i termini della relazione asimmetricamente, e quindi mantenendo la differenza tra soggetto e predicato, gli impedisce tuttavia di individuare la bontà come essenziale all'ente e quindi salvarlo.

### **§3.2 La *solutio*: asimmetria e volontà**

La *solutio* si avvale della capacità di astrazione a proposito della quale già nel commento all'*Isagoge* di Porfirio<sup>207</sup>, Boezio aveva espresso affermazioni simili a quelle che troviamo nell'opuscolo in esame. Boezio chiede al proprio lettore di fare come se si dovesse separare un triangolo dalla sua figura fisica, fingendo di separare il Primo bene, la cui esistenza non è dubitabile per lui cristiano, dalla realtà. Si tratta di sperimentare logicamente le conseguenze di questa assenza, approfondendo la difficoltà di salvare le sostanze. Si ipotizza a questo punto che tutte le cose siano buone e ci si chiede in che modo possano essere buone se non dal Primo bene. Dall'esclusione dell'*Esse* inteso come principio trascendente e perfetto Boezio ricava alcune conseguenze di carattere logico, in particolar modo si sofferma sul rapporto tra sostanza e predicati:

---

<sup>207</sup> S. BOETHIUS, *In Isag<sup>2</sup>*, PL 64, 133B.

Hoc igitur paulisper amoto ponamus omnia esse quae sunt bona atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent. Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt. Ponatur enim una eademque substantia bona esse alba, gravis, rotunda; tunc aliud esset ipsa illa substantia, aliud eius rotunditas, aliud color, aliud bonitas; nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset gravitas quod color, color quod bonum et bonum quod gravitas quod fieri natura non sinit»<sup>208</sup>.

Assumendo per assurdo l'inesistenza del Bene sommo, si domanda il modo d'essere buone delle sostanze. L'elemento centrale del discorso consiste nel rilevare che «aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quo sunt»: se si prescindere dal Bene sommo o l'Essere, si prescinde anche dall'identità sostanziale dell'essere con il bene che è appunto il concetto del Primo bene. A questo punto non resta che supporre che, se le cose sono buone, altro è l'essere delle cose, altro il loro esser buone. L'essere della sostanza, non può infatti coincidere con i suoi predicati (nell'esempio di Boezio l'esser rotonda, pesante, bianca e buona); ma se così non è, la bontà della sostanza non sarebbe nella cosa stessa. Se anche ammettissimo l'essere della cosa senza considerare l'Essere, e quindi deducessimo l'essere e l'essere buona separatamente dalla cosa, non potremmo attribuire l'esser sostanzialmente buona alla cosa. L'unica reale alternativa infatti sembra essere quella di porre il bene e l'essere come tutt'uno, allo scopo di porre la bontà dell'ente sostanzialmente; ma, come abbiamo visto, ciò significa identificare gli enti con Dio. Boezio ribadisce che esiste soltanto una realtà le cui qualità di essere e di essere buona coincidono, ed è il principio delle cose: «unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit»<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> DH, 190, 86-96.

<sup>209</sup> Ivi, p. 191, 106-107.

Nient'altro che l'essere è insieme il Bene stesso, perché se così non fosse molti sarebbero i principi e questo è impossibile: «nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum viderentur esse principium nec potius viderentur, sed videretur»<sup>210</sup>. Qui Boezio sta affermando da un punto di vista metafisico il fondamento del monoteismo. Non si tratta soltanto della necessità che il Primo bene sia posto affinché l'essere delle cose sia dato, e che in esso Bontà ed Essere siano tutt'uno, ma della impossibilità che il Bene siano molti. La bontà delle sostanze, onde esse tendono al simile ovvero al bene, non dipende dall'essere il bene esse stesse, perché se così fosse non avrebbero nulla cui tendere e sarebbero esse stesse il principio. Nel passo richiamato sopra Boezio sembra abbozzare una dimostrazione dell'esistenza di Dio fondata sulla constatazione della molteplicità dell'essente. Riassumendo: poiché le sostanze sono molteplici, non sono perfette, dunque non sono il Bene. Da dove dunque derivano il loro essere/essere buone? Da dove traggono la forza di cercare l'unità/Bene? La constatazione fondamentale che accompagna Boezio in questo ragionamento consiste nel rilievo per cui se la bontà delle sostanze fosse identica al loro essere, non sarebbero realtà composte, mentre le cose appaiono non semplici, ovvero partecipano di altro: «Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset»<sup>211</sup>. Le differenze, e cioè l'esser diverse delle sostanze, contraddicono l'ipotesi per cui sarebbe buone in loro stesse. Come spiegare allora la bontà delle sostanze e il loro stesso essere? Ritorna qui il tema del III assioma, che Boezio propone con una forza esemplare, attingendo agli aspetti più propri della dottrina cristiana. Scrive infatti:

---

<sup>210</sup> Ibidem, 104-105.

<sup>211</sup> Ibidem, 108-110.

Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur in eo quod est esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo. Qua in re soluta quaestio est<sup>212</sup>.

L'espressione «voluntate defluxit» introduce l'elemento con il quale Boezio risolve la *quaestio*. Il fatto che le cose appaiono composte, o detto altrimenti, che posseggano attributi accidentali o che siano finite, implica il loro non essere sostanze semplici, e che dunque non abbiano il proprio essere immediatamente presso di sé. Sembra quasi che qui Boezio, invertendo il rapporto tra dimostrazione e regola, presenti una dimostrazione a posteriori del terzo assioma. Dall'assiomatica ricaviamo che la differenza tra *esse* ed *id quod est* comporti la posizione della distinzione tra composto e semplice. Qui invece si muove dalla constatazione delle sostanze composte per dedurre che non essendo semplici non sono il Bene. Semplicità e composizione vanno daccapo intesi come concetti logici, direi quasi che essi corrispondono alla differenza tra giudizi analitici e sintetici. Ho detto quasi perché a rigore l'unità del semplice è tale da non lasciarsi scindere neppure nel giudizio tautologico. La rottura della perfetta unità è piuttosto il *defluire* dell'essere nel mondo, come mondo. La molteplicità non sarebbe se il Bene non si fosse con-diviso; ma pur frangendosi nelle sostanze, il Bene resta integro presso di sé. Il bene che vuole il mondo, vuole la bontà delle sostanze, il suo volere coincide con l'atto per cui si toglie da sé. Con il concetto di volontà Boezio individua la relazione verticale che avrebbe dovuto mantenere l'assolutezza del principio nel suo rapporto con le cose. Da un punto di vista logico-metafisico defluire dell'Essere – come creazione o atto di volontà, non come

---

<sup>212</sup> Ibidem, 110-119.

emanazione – implica il parteciparsi dell’essere come non dividersi. L’essere così offerto non resta passivo rispetto al soggetto nella cui essenza penetra come ciò che vi è in esso di essenziale eppure di gratuito. Il cuore della soluzione agostiniana di Boezio sta tutta qui: che l’*esse* si dona per un atto di volontà, non di necessità. L’essere che in questo modo definisce in ciò che è l’essente non è legato a quest’ultimo, ma è libero, perché gratuita è la sua volontà di fare il Bene. Il Bene in sé non partecipa di altro proprio in quanto è assoluto, è sciolto dalla necessità di essere: ecco perché non è ancora. La bontà delle cose consiste nell’esser state volute dal Bene. Essere buone essenzialmente significa appartenere al Bene, essere dal Bene. Ma ciò che è buono nella sostanza pure è composto, molteplice, finito. La bontà delle cose volute non è meno buona, ma non assolutamente buona, perché deve la propria natura ad altro, al bene appunto che è plotinianamente il Solo, l’unità stessa che cede al mondo l’essere di sé che non perde. La volontà del Bene è questo atto irriducibile a qualunque necessità, ecco perché la relazione che esso instaura con le cose è asimmetrica, viene da lui ma non va verso di lui. Colui che vuole gli enti, volendoli non perde il proprio essere. L’inerenza delle sostanze al bene è tale per cui pur essendo le sostanze il bene, non lo esauriscono. Questo il senso integralmente cristiano dell’operazione metafisica di Boezio. Pure dunque se le cose sono buone nella loro essenza, tuttavia il loro essere non è assolutamente buono, ovvero ‘sotto tutti gli aspetti’. Questa relatività della bontà delle sostanze non fa che ribadire l’asimmetria del rapporto verticale tra le creature e Dio o fra le cose e il principio. La bontà delle sostanze che sono molteplici e finite, distinte le une dalle altre, è relativa ovvero legata all’essere del Bene il quale, al contrario, non è vincolato dallo stesso legame posto da sé proprio perché è lui che lo vuole. L’aspetto distintivo di questo movimento è che non causa per necessità ma volontariamente. Cosa significa però concretamente questo? Cosa implica una volontà

causante? Implica che essa non è mossa da altro o da una necessità inerente la sua natura, bensì da un atto libero, non determinato da altro ovvero indeterminatissimo che non ha alle proprie spalle letteralmente nulla. Per questo, scrive Boezio:

Tunc enim participaret forsitan bono; ipsum vero esse quod non haberent a bono, bonum habere non possent. Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent; et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit.<sup>213</sup>

Tolto il Bene con un'astrazione, le sostanze, per quanto buone, non potrebbero essere buone in sé stesse e quindi potrebbero esserlo solo per partecipazione, ma ciò che partecipa di qualcosa per definizione può *non* partecipare; mentre dal punto di vista della sostanza si può affermare che qualcosa possiede la qualità del bene solo laddove essa gli appartenga sempre ovvero necessariamente. Inoltre, lo stesso essere delle sostanze sarebbe accidentale se in loro l'essere non fosse sostanzialmente – pur in maniera relativa – perché anche l'essere delle sostanze dipende da altro rispetto ad esse ovvero l'*esse*. Il modo in cui gli attributi essenziali partecipano delle sostanze non è nel senso del mero partecipare, ma del partecipare sostanziale cui le destina l'*esse*. Si tratta di un'inerenza relativa oppure di una partecipazione assoluta, non divisibile. L'impossibilità di scindere il legame tra l'*esse* e l'*id quod est* non dipende dall'inerire di quello a questo. Ciò che esiste non è l'essere, il loro significato non è il medesimo quindi non c'è identità tra i due. La predicazione di questi attributi non dipende dal rapporto logico, ma dal rapporto metafisico, che è volontario e dunque unilateralmente posto da Dio

---

<sup>213</sup> Ivi, p. 192, 128-136

### §3.3 Tra partecipazione assoluta e inerenza relativa

Per questo l'essere dell'*esse* non è vincolato all'*est* del *id quod* in cui si scinde, non coincidendo con esso ma restando altro: perfettamente altro eppur simile, analogicamente all'essente. Il Primo Bene è l'Essere in se stesso che è il Bene in se stesso, che non partecipa di altro, indipendente ma da cui tutto dipende:

Et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum<sup>214</sup>.

La volontà del *bonum primum* non investe allo stesso modo tutti i predicati reali, bensì soltanto quelli sostanziali: tale volontà trae le sostanze nell'essere e volendole le fa buone: sono buone perché la volontà che le vuole è buona, ed è buona in quanto libera. D'altro canto le cose volute non sono identiche alla Bontà, ma sono buone per somiglianza. Ed è proprio la somiglianza a provocare il movimento di ricerca che orienta le sostanze verso il Bene. La particolarità dell'attributo della bontà consiste nel fatto che esso è voluto da una volontà buona. A differenza di qualunque altro predicato – ad eccezione dell'essere – la bontà inerisce l'essenza della cosa aggiungendosi ad essa sostanzialmente, perché a farla essere è una volontà in sé buona. L'esser in sé della bontà in Dio si riproduce nell'essere della cosa voluta che dunque reca l'esser in sé buona. Ma essendo questo secondo esser buona, solo *secondo*, pur essendo come il primo, non è

---

<sup>214</sup> Ibidem, 136-140.

tuttavia lo stesso *primo*. In questo modo Boezio risponde al problema che aveva aperto il trattato: potremmo definire il tipo di rapporto tra l'Esse/Bene e gli enti/le sostanze come un rapporto di 'inerenza relativa', parimenti lo si potrebbe definire una 'partecipazione assoluta'. Altrimenti, si potrebbe dire che ad esso corrisponde un giudizio di sussunzione per quanto riguarda l'esse e di inerenza per quanto riguarda la sostanza. Il primo Bene infatti non è bianco o alto o pesante, dunque le cose che sono bianche o alte o pesanti, seppur a mezzo della sua volontà, non sono tali necessariamente/sostanzialmente ma per partecipazione contingente. La differenza di rapporto tra le creature e tra le creature e Dio, è la somiglianza instaurata asimmetricamente da Dio nelle creature.

Boezio precisa che sulla base di questa somiglianza non è lecito inferire l'esser giusto di tutto ciò che la volontà giusta vuole, adducendo una interessante motivazione.

Dice infatti:

Nam bonum esse essentiam, iustum vero esse actum respicit. Idem autem est in eo esse quod agere; idem igitur bonum esse quod esse. Nobis vero non est idem esse quod agere; non enim simplices sumus»<sup>215</sup>.

Qui l'autore del *De Consolatione* pone una differenza di matrice esplicitamente porfiriana, allorquando distingue l'essere in atto e l'essenza o l'agire e la sostanza. Questa distinzione non fa che ribadire la differenza tra l'essere e l'essere in ciò che è, il semplice e il complesso: l'unità assoluta di essenza ed atto, di sostanza e azione è propria solo di Dio. In Dio essere e agire sono uno, mentre nelle creature questa differenza comporta la libera possibilità che all'essenza buona non corrisponda la giusta azione. La non semplicità delle creature comporta la differenza tra natura e scelta o tra essere e

---

<sup>215</sup> Ivi, p. 193, 155-159.

azione, mentre in esse è identico l'essere poiché unico è il Bene/esse da cui deriva: «Non est igitur nobis idem bonis esse quod iustis, sed idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus. Bona igitur omnia sunt, non etiam iusta»<sup>216</sup>. Essere e bene sono dunque equivalenti e per questo le sostanze *essendo* sono buone, ma non sono il Bene stesso. Questa imperfetta somiglianza diventa la condizione di possibilità della libertà dell'uomo, il quale proprio perché è buono e non già giusto, *può* essere giusto se usa sapientemente la propria libertà. Ma Dio non è meno libero per il fatto che in lui bontà e giustizia o essenza e atto corrispondono, egli, infatti, creando un mondo libero e imperfetto ha dimostrato di essere assolutamente libero, anche dalla sua perfezione e tale libertà ha voluto preservarla anche per le sue creature. Essa si esplica nella giustizia che non attiene all'essenza delle cose, ma ha a che fare con l'agire e la loro libertà. Al contrario, egli ha voluto che tutte le cose fossero buone accogliendo il Bene che da egli stesso fluisce in modo che esso appartenesse loro per essenza. Perciò boezio può affermare: «alia quidem iusta alia aliud omnia bona»<sup>217</sup>.

In Boezio trovano sintesi elementi platonici e neoplatonici, generando un intreccio la cui singolarità ho provato malamente a restituire. Questo precursore del pensiero metafisico medievale, erede della cultura classica non è soltanto una figura di passaggio: egli è soprattutto un autore capace di inventare una dottrina metafisica radicalmente innovativa, nella quale non l'accordo tra due autori, ma la mediazione tra due visioni logiche del mondo opposte, viene tentato sullo sfondo di una ontologia nuova che Boezio stesso avrebbe contribuito a *inventare*.

---

<sup>216</sup> Ibidem, 159- 161.

<sup>217</sup> Ivi, p. 194, 163-164



## BIBLIOGRAFIA

### FONTI GRECHE E LATINE

- AGOSTINO, *De doctrina Christiana*, PL 34, 15-122, ed. J. Martin, Tumbuhout 1996 (CCSL, 32).
- ID., *De Trinitate* (= De Trin), PL 42, 818-1098, ed. W. J. Mountain - F. Glorie, 2 voll., [I, Libri I-XII; II, Libri XIII-XV], Tumbuhout 1968 (CCSL, 50-50A).
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 3, 1028 b 13-37, tr. it a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
- BOEZIO, *Consolatio philosophiae* (= Cons. phil), PL 64, 581-862, ed. C. Moreschini, (*De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*), München - Leipzig 2005<sup>2</sup> (BSGRT), pp. 1-162; ed. H. F. Stewart - J. K. Rand, (BOETHIUS, *Tractates, De consolatione philosophiae*), Cambridge (Mass.) - London 1918.
- ID., *Contra Eutychen et Nestorium* (= CEN), PL 64, 1337-1354, ed. Moreschini cit., pp. 206-241.
- ID., *De fide catholica* (= FC) PL 64, 1333-1338, ed. Moreschini cit., pp. 195-205.
- ID., *De institutione arithmetica* (= De aritmetica), PL 63, 1079-1167, ed. Friedlein, Leipzig 1863; ed. H. Oosthout- J. Schilling, Tumbuhout 1999 (CCSL, 94A)..
- ID., *De sancta Trinitate* (= DT) PL 64, ed. Moreschini cit., pp. 165-171; ed. Stewart - Rand
- ID., *De topicis differentiis* (= De top. diff.), PL 64, 1173-1216, ed. D. Z. Nikitas in ID., *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*, Athens - Paris - Bruxelles 1990 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 5).
- ID., *In Aristotelis Categorias* (=In Cat), PL 64, 159-294.
- ID., *In Aristotelis Periermeneias* (vel De interpretatione), editio prima (= In Perierm., ed. pr), PL 64, 293-392, ed. C. Meiser, I, Leipzig 1877.
- ID., *In Isagogen Porphyrii, ed. prima* (= In Isag.<sup>1</sup>), PL 64, 9-70, ed. S. Brandt, Wien - Leipzig 1906 (CSEL, 48), pp. 1-132.
- ID., *In Isagogen Porphyrii, ed. secunda*, (= In Isag.<sup>2</sup>), PL 64, 71-158, ed. Brandt, ibid., pp. 133-348.

- ID., *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, vel De hebdomadibus* (= DH), PL 64, 1311-1314, ed. Moreschini cit., pp. 186-194; ed. Stewart - Rand cit.
- ID., *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicetur* (= UP), PL 64, 1299-1302, ed. Moreschini cit., pp. 182-185.
- ID., *Opuscula sacra, vol. I, Capita dogmatica (traités II, III, IV)*, Introduction, traduction et commentaire par A. Galonnier, Louvain - Paris 2007.
- CASSIODORO, *Anecdoton Holderi*, ed. H. Usener, in H. USENER, *Anecdoton Holderi: Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgotischer Zeit* cit. (in LETT. SEC.); ed. A. Galonnier, in A. GALONNIER, *Anecdoton Holderi ou Ordo generis Cassiodorum* cit. (in LETT. SEC.); ed. Â. J. Fridh, in Â. J. Fridh, *Introductio* cit. (in LETT. SEC.).
- DAMASCIO, *De primis principiis*, ed. L. G. Westerink - J. Combès, 3 voll., Paris 1986-1991.
- ID., *Parmenide*, tr. it di M. Migliori, teste greco a cura di C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994.
- PLOTINO, *Enneades* ed. P. Henry - H.-S. Schwyzer, 3 voll., Oxford 1964-1982.
- PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone*, ed. P. Hadot, tr. it. G. Girgenti, Milano 1993 (già in P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, cit. (in LETT. SEC.)).
- ID., *In Aristotelis Categorias commentarium* (= In Cat.), ed. A. Busse, Berlin 1887 (CAG, 4.1); ed. R. Bodéüs, Paris 2008.
- ID., *Isagoge* (= Isag.), ed. A. Busse, Berlin 1887 (CAG, 4.1); transi. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1966 (AL, 1/6-7).
- PROCLO, *De decem dubitationibus circaprovidentiam*, ed. D. Isaac, 3 voli., Paris 1977.
- ID., *Elemento Theologica* (=El. Theol.), ed. E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>.
- ID., *Theologia Platonica*, ed. H. D. Saffrey - L. G. Westerink, 6 voli., Paris 1968-1997.

## LETTERATURA SECONDARIA

- AA.VV., *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni*. Atti del Seminario, Catania 25-26 settembre 2004, a c. di M. Di Pasquale Barbanti - C. Martello, Catania 2006 (in «Symbolon», 32).
- A. ARLIG, *The Metaphysics of Individuals in the Opuscula sacra*, in «The Cambridge Companion to Boethius» [pp. 129-154].
- W. BARK, *Boethius' fourth tractate the so-called De fide catholica*, in «Harvard Theological Review», 39 (1946) [pp. 55-69]
- J. BARNES, *Boethius and the Study of Logic*, in «Boethius: his life, thought and influence» [73-89].
- W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995.
- ID., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, tr. it. ID., *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano 2000.
- ID., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972, tr. it. Bologna 1987.
- ID., *Proklos. Grundzüge seiner metaphysik*, Frankfurt am Main, 1965, tr. it. Milano 1988.
- S. MACDONALD, *Being and Goodness. The Concept of Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. - London 1999.
- M. BELLI, *Polisemia di essentia in Severino Boezio ed in alcuni suoi commentatori medievali*, in «Archivium Latinatis Medii Aevi» 66 (2008) [pp. 213-236].
- D. BRADSHAW, *The Opuscula sacra: Boethius and theology*, in «The Cambridge Companion to Boethius», Ed. by J. Marenbon, 2009. [pp.105-128].
- V. CELLUPRICA, *Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione*, in «Phronesis», Vol. 32, 2 (1987). [pp.166-187].
- G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927.
- G. CASEY, *An Explication of Boethius's De hebdomadibus in the Light of St Thomas's Commentary*, in «The Thomist» 51 (1987). [419-434].
- H. CHADWICK, *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford 1982, tr. it. Bologna 1986.
- ID., *The Autenticity of Boethius' Fourth Tractate, De fide catholica*, in «Journal of Theological Studies», 31 (1980), [pp. 551-556].

- K. CORRIGAN, *A New Source for the Distinction between id quod est and esse in Boethius' De hebdomadibus*, in «Studia Patristica» 18 (1990), [133–138].
- R. CROUSE, *The Doctrine of Creation in Boethius. The De hebdomadibus and the Consolatio*, in «Studia Patristica» 17 (1982), [417-421].
- P. COURCELLE, *La Consolation de la philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967.
- ID., *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948<sup>2</sup>.
- L. M. DE RIJK, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantique et sa métaphysique de l'être*, in «Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani» Roma 1981 (= ACISB), pp. 141-156.
- ID., *On Boethius' Notion of Being*, in «Meaning and Inference in Medieval Philosophy» [pp. 1-29]
- G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Boezio*, in «La divisione della filosofia e le sue ragioni». Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo) Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale» Assisi, 14-15 Novembre 1997 / a cura di Giulio d'Onofrio, Avagliano: Cava de' Tirreni, 2001 (Schola Salernitana. Studi e testi, 5) [pp. 11-63].
- ID., *Boezio filosofo*, in «Boèce, ou la chaîne des savoirs», Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999), éd. par A. Galonnier, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie — Louvain - Paris - Dudley (Ma), Éditions Peeters, 2003 (Philosophes Médiévaux, 44), pp. 381-419. in A. Gallonier, a cura di, [pp. 381-419].
- A. GALONNIER, *Anecdote Holderi ou Ordo generis Cassiodorum: éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula sacra*. Préface de F. Troncarelli, Louvain - Paris 1997 (Philosophes Médiévaux, 35).
- ID., *Introduction générale*, in *Boèce, Opuscula sacra, vol. I, Capita dogmatica* (traités II, III, IV), Texte latin de l'édition de C. Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par A. Galonnier, Préface de J. Jolivet, Louvain - Paris 2007, [pp. 15-245].
- ID., *Introduction, Traité III, De hebdomadibus*, pp. 287-348.
- M. GIBSON, *The Opuscula Sacra in the Middle Ages*, in AA. VV., a cura di M. GIBSON, *Boethius. His life, Thought and Influence*, B. Blackwell, Oxford, 1981.
- G. GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano 1996.

- ID., *L'identità di Uno ed Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la recezione in Vittorino, Boezio e Agostino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 86, 1994. [p.665-688].
- M. GRABMANN, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Herder, 1909.
- P. HADOT, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, in «Les études classiques» 38 (1970), pp. [143-156].
- ID., *La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce*, in «Die Metaphysik im Mittelalter», Berlino 1963 [pp. 147-153].
- ID., *Marius Victorinus*, Paris 1971.
- ID., *Porphyre et Victorinus*, II, Paris 1968, tr. it. parz. di G. Girgenti in PORFIRIO, Commentario al «Parmenide» di Platone cit. (in FONTI).
- F. HUDRY, *L'«Hebdomade» et les règles. Survivances du débat scolaire alexandrin*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 8, 1997. [pp.331-339]
- M. LAMBERT, *Nouveaux éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula sacra*, «in Boèce ou la chaîne des savoirs» cit. pp. [171-191].
- J. LE CLERC, *La vie de Boèce avec la critique de ses ouvrages*, Amsterdam 1707.
- C. LEONARDI, *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio*, in «Atti. Congresso Internazionale di Studi Boeziani», Herder, 1981.
- E. MACCAGNOLO, *Il secondo assioma del De hebdomadibus di Boezio e la rerum Universitas*, in «Sandalion», 4 (1981), pp. [191-199].
- S. MACDONALD, *Aristotle and the Homonymy of the Good*, in «Archiv für Geschichte des Philosophie», 71 (1989), pp. [150-174].
- ID., *Boethius's Claim that all Substances are Good*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 70, [p. 245-79]. ed. 1991.
- ID., *Boethius' Claim that all Substances are good*, in «Archiv für Geschichte des Philosophie», 70/3 (1988), [pp. 245-279].
- ID., *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of Transcendentals*, New York -London 1991, pp. [31-54]
- F.MAGNANO, *Essere ed esistenza nell'opera di Severino Boezio*, in «Aquinas» 50/1 (2007), pp. [83-105].
- J. MARENBOM, *Boethius*, Oxford 2003.

- A.P. MCKINLEY, Stylistic Tests and the Cronology of the Works of Boethius, in «*Harvard Studies in Classical Philology*» 18 (1907). [123-156].
- C. MICAELLI, *Boethian Reflections on God: Between Logic and Metaphysics*, «*American Catholic Philosophical Quarterly*», 78/2 (2004), [pp. 181-202].
- ID., *Dio nel pensiero di Boezio*, Napoli 1995.
- ID., *Il De hebdomadibus di Boezio*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs cit.*, [pp. 33-53].
- ID., «*Natura*» e «*persona*» nel *Conto Eutychem et Nestorium di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici*, in «*ACISB*». pp. [327-336].
- ID., *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli 1986.
- C. MORESCHINI, *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*, in «*ACISB*», pp. 157-168 (rist. ID., in «*Varia Boethiana*» cit., [pp. 7-30]).
- ID., *Filosofia pagana e teologia cristiana negli opuscula theologica di Boezio*, in «*Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*», Akten des internationalen Kongress vom 13.- 17. März in Würzburg, München - Leipzig 2002, pp. 213-237 (rist. in ID., «*Varia Boethiana*» cit., [pp. 47-76]).
- ID., *Limiti e consistenza del platonismo cristiano*, in «*neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano*» cit., pp. [33-64].
- ID., *Neoplatonismo e cristianesimo: 'partecipare a Dio' secondo Boezio e Agostino*, in «*Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e Vili secolo*». Atti del Convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989), a c. di S. Pricoco, F. Rizzo Nervo, T. Sardella, Soveria Mannelli 1991, pp. 283-295, (rist. in ID., «*Varia Boethiana*» [pp. 31-46]).
- ID., *Osservazioni sulla recensio al testo degli Opuscula theologica di Boezio*, in *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, a c. di A. Isola - E. Menestò - A. Di Pilla, Napoli 2002, [pp. 285-295].
- ID., *Praefatio*, in *Boethius, De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2005<sup>2</sup> (BSGRT), [pp. 5-21].
- ID., *Varia Boethiana*, Napoli 2003.
- Id, *Boezio e la tradizione del platonismo latino*, in *ACISB* [pp. 297-310].
- G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità: commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994
- M. NÉDONCELLE, *Le variations de Boèce sur la personne*, in «*Revue des sciences religieuses*», 29 (1955) [pp. 201-238]

- L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, 2 voll., Genova 1974.
- ID., (a cura di), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (ACISB)*, AA.VV., Editrice Herder, 1981.
- SARAH PESSIN, *Hebdomads: Boethius meets the Neopythagoreans*, in «Journal of the History of Philosophy», I 1999 [pp. 29-48].
- E. K. RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica*, in «Jahrbuch für klassischen Philologie», Supplbd. 26 (1901), [pp. 401-461].
- ID., *Founders of the Middle Ages*, Harvard University Press, 1929.
- G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophische Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden 1966.
- V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der 'skythischen Kontroversen'* Schöningh, 1935
- J.-L. SOLÉRE, *Bien, cercles et hebdomades*, in «Boèce ou la chaîne des savoirs» cit., [pp. 55-110].
- U. TODINI, *Boezio più 'pagano' di Lucrezio?*, in «Boèce ou la chaîne des savoirs». Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac» (Paris, 8-12 juin 1999), a cura di A. GALONNIER, Louvain, Peeters 2003[pp.23-31].
- A. TRAPÉ, *Boezio teologo e S. Agostino*, in ACISB. [pp.15 -25].
- H. USENER, *Anecdoton Holderi: Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgotischer Zeit*. Festschrift zur Begrüssung der XXXII Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden, Bonn 1877 (rist. Hildesheim - New York 1969).

## Ringraziamenti:

Dare vita ad un lavoro di tesi di Dottorato non è mai semplice, così come non lo è mai essere precisi, costanti e meticolosi come il nostro lavoro richiede. Esistono enormi difficoltà che si interpongono tra il primo giorno di ricerche e la discussione tanto attesa. Se ciò vale un po' per tutti per me è valso particolarmente, tanto da pensare più volte di abbandonare la scalata. Mi sono sentito inadeguato, ignorante, poco capace, tanto da credere a volte di non ricordare le nozioni più elementari della Filosofia. Questa tesi ha corpo e seppur non scaccia taluni fantasmi risponde essa stessa, testimoniando quantomeno, che l'amore per la ricerca e per la conoscenza, nonostante tutto, in me non è morto. Questa esperienza, al contrario, mi ha reso cosciente che non riesco a vivere bene e degnamente se non ricerco, se non leggo, se non domando. Per quanto io possa essere imperfetto ed abbia ancora tanto da imparare, voglio farlo fin quando la mia mente mi sosterrà.

Un ringraziamento particolare, perciò, va ai miei cari, alle persone che mi hanno sostenuto quando credevo che la mia mente fosse vuota di qualsiasi concetto. Ringrazio mia madre che in maniera piuttosto ferma ha saputo tenere il timone saldamente quando il mare era in tempesta e la nave sembrava imbarcare acqua, ringrazio mio padre che, se anche non c'è più, è sempre con me, essendo io nient'altro che parte di lui e lui parte di me. Ringrazio mia sorella che è con me, anche quando è lontana. Ringrazio Jaqueline per avermi sostenuto in ogni momento e con ogni mezzo. Senza la forza del suo amore e della sua dedizione, di certo, il panico avrebbe preso il sopravvento ed io non avrei concluso. Ringrazio la sua famiglia che si è dimostrata straordinaria nell'accoglienza e nel supporto quando le cose non giravano per il verso giusto. Ringrazio, poi, il Prof. Armando Bisogno che ha creduto doveroso dirmi che concludere sarebbe stato importante per non avere rimpianti futuri anche a costo di grandi sacrifici.

Ringrazio gli altri docenti, in maniera particolare il Professor Giulio d'Onofrio, per il suo costante esempio di metodologia e didattica ed il Professor Renato de Filippis, sempre pronto, anch'egli, ad offrirmi consigli preziosissimi per la correzione e

l'ampliamento di questo lavoro. Ringrazio i cari colleghi le cui sollecitazioni sono state fondamentali per il miglioramento di questa tesi. Ringrazio, infine, senza per questo svalutarne la grande importanza, tutti i parenti e gli amici che hanno reso possibile, accompagnandomi all'Università, il raggiungimento di questo traguardo.

Nazareno